ACTION PUBLIQUE
8

Mathieu Berger, Daniel Cefaï
et Carole Gayet-Viaud (dir.)

Du civil au politique

Ethnographies du vivre-ensemble

P.I.E. Peter Lang

ACTION PUBLIQUE
8

Plus qu'une simple méthode, l'enquête ethnographique permet de poser de nouvelles questions sur le politique, en rupture avec ses représentations comme un domaine d'activités en soi, circonscrit à la politique institutionnelle ou aux politiques publiques.

Recueillies aux quatre coins du monde (Brésil, États-Unis, Chine, Algérie, Espagne, Italie, Suisse, Belgique, France), les études de cas ici rassemblées examinent le politique par le bas, tel qu'il se fait, depuis son enracinement dans les affaires de tous les jours. En engageant différentes espèces de description ethnographique, elles invitent à repenser l'articulation entre lien civil et vie politique sous trois angles complémentaires.

D'abord, celui des expériences ordinaires, généralement définies comme infra-politiques, depuis où nous nous projetons dans la vie publique. Celui, ensuite, des moments de politisation qui font surgir des questions sur le bien public, au cœur même du monde de la vie quotidienne. Celui, enfin, des modalités pratiques de l'engagement politique, au sens classique, dans des actions qui ont pour visée expresse la transformation du monde.

Mathieu Berger est professeur de sociologie à l'Université catholique de Louvain, chercheur au CriDis – Centre de recherche interdisciplinaire Démocratie, Institutions, Subjectivités (UCL), au Groupe de recherche sur l'action publique (ULB) et au Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss (EHESS).

Daniel Cefaï est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss (EHESS).

Carole Gayet-Viaud est chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss (EHESS) et maître-assistant associée à l'École nationale supérieure d'architecture de Paris La Villette.

P.I.E. Peter Lang
Bruxelles

Du civil au politique

Ethnographies du vivre-ensemble

P.I.E. Peter Lang

Bruxelles • Bern • Berlin • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Mathieu Berger, Daniel Cefaï
et Carole Gayet-Viaud (dir.)

Du civil au politique

Ethnographies du vivre-ensemble

Collection « Action publique »
n° 8

Cet ouvrage a bénéficié d'un soutien financier de la Région de Bruxelles-Capitale (*Prospective Research for Brussels*) et de l'Institut Marcel Mauss.

Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'éditeur ou de ses ayants droit, est illicite. Tous droits réservés.

© P.I.E. PETER LANG S.A.
Éditions scientifiques internationales
Bruxelles, 2011
1 avenue Maurice, B-1050 Bruxelles, Belgique
www.peterlang.com ; info@peterlang.com

ISSN 1783-6077
ISBN 978-90-5201-747-1 (paperback)
ISBN 978-3-0352-6164-6 (eBook)
D/2011/5678/73
Ouvrage imprimé en Allemagne

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Nationalbibliothek »

« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur le site http://dnb.d-nb.de.

Table des matières

INTRODUCTION. Du politique comme chose au politique comme activité. Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire 9
Mathieu Berger et Carole Gayet-Viaud

COPRÉSENCES, RENCONTRES, CIVILITÉS

La moindre des choses. Enquête sur la civilité urbaine et ses péripéties 27
Carole Gayet-Viaud

À la vue d'une kippa. Une phénoménologie des attentes d'interaction dans un quartier juif orthodoxe de Los Angeles 55
Iddo Tavory

« On n'est pas là pour sauver le monde ! » La maraude d'urgence sociale à la lumière du refus d'hébergement 77
Édouard Gardella et Erwan Le Mener

Micro-écologie de la résistance. Les appuis sensibles de la parole citoyenne dans une assemblée d'urbanisme participatif à Bruxelles 101
Mathieu Berger

INAUGURATIONS, CÉLÉBRATIONS, COMMÉMORATIONS

Entre allégeance et résistance. Faire sa place à Linxia, « La petite Mecque chinoise » 133
Marie-Paule Hille

Revendiquer la nation suisse au nom de Dieu. Lorsque la prophétie se fait politique dans une église évangélique 167
Philippe Gonzalez

Le politique aux marges de la commémoration. Une ethnographie des cérémonies officielles en souvenir des attentats du 11 mars 2004 à Madrid 205
Gérôme Truc

DÉBATS, PROCÈS, DÉLIBÉRATIONS

Montrer et accomplir l'ordre politique. Ethnographie d'un débat à la télévision suisse romande 231
Alain Bovet et Cédric Terzi

Au fond de la forêt d'eucalyptus… Des Indiens
et des pipelines dans l'État de l'Espírito Santo au Brésil 257
Felipe Berocan Veiga

De la douleur au droit. Ethnographie des plaidoiries
lors de l'audience pénale du procès de l'hormone
de croissance contaminée 289
Janine Barbot et Nicolas Dodier

COLLECTIFS, ASSOCIATIONS, MOBILISATIONS

Faire collectif sur internet. Formes de reconnaissance
et de régulation dans les activités d'écriture électronique 323
Julia Velkovska

Culture en interaction. Une ethnographie des styles de groupe
de deux organisations civiques en Californie 355
Nina Eliasoph et Paul Lichterman

« Les Roms ? Ils ne sont pas encore prêts à se représenter
eux-mêmes ! » Les tensions entre groupes Roms
et associations « gadjé » à Milan 401
Tommaso Vitale et Laura Boschetti

CITOYENNETÉ, COMMUNAUTÉ, APPARTENANCE

Liberté, communauté et religion en milieu hispano-marocain.
L'expérience d'une famille andalouse..... 431
Alain Cottereau et Mokhtar Mohatar Marzok

Qu'est-ce qu'être citoyen ? Résidents et immigrés
d'un village dans la Kabylie contemporaine 469
Alain Mahé

Sur la route de Washington. Le déchirement d'un pèlerinage
politique de travailleurs journaliers 503
Sébastien Chauvin

REMARQUES CONCLUSIVES. Vers une ethnographie (du) politique :
décrire des ordres d'interaction, analyser des situations sociales..... 545
Daniel Cefaï

Notices biographiques 599

Du politique comme chose au politique comme activité

Enquêter sur le devenir politique de l'expérience ordinaire

Mathieu BERGER et Carole GAYET-VIAUD

> S'il y a une leçon à tirer par-dessus tout des méthodes des sciences physiques, c'est que les faits et les idées sont strictement corrélatifs.
>
> John Dewey[1]

Lorsque la philosophie, la science sociale ou la science politique se détournent de l'expérience ordinaire, la considérant comme anecdotique, contingente ou triviale, elles prennent un risque : celui de contribuer au retrait des citoyens de la vie publique, de creuser le divorce du monde et de la pensée, en confortant l'idée que l'existence quotidienne et le monde politique sont désormais sans commune mesure. Castoriadis, qui figure parmi les penseurs du politique à s'être inquiétés de la perte de capacité des citoyens à être de véritables citoyens, au sens aristotélicien d'une capacité aussi bien à gouverner qu'à être gouverné, déplorait l'absence d'une éducation des personnes, dès l'enfance, à la participation active à la vie publique. Les sociologues et les anthropologues ne participent-ils pas aujourd'hui eux aussi de ce phénomène, dès lors qu'ils confient la pensée du politique aux seuls « spécialistes de la chose » ?[2]

Le présent ouvrage propose une contribution de l'enquête ethnographique aux entreprises récentes qui entendent s'opposer aux conceptions réifiantes du politique, le représentant comme chose en soi, domaine propre, clos, autonome et clairement circonscrit, dont l'intégrité, l'authenticité (et donc la qualité politique) seraient (ou devraient être) garanties par l'existence et la définition de frontières nettes, tracées *a priori*. Un point commun des textes rassemblés ici est de saisir le politique à partir de son enracinement dans l'expérience ordinaire, dans

---

1 Dewey J., *Logique. La théorie de l'enquête* (1938), Paris, PUF, trad. fr. G. Deledalle, 2006, p. 593.

2 Nous remercions Stéphane Baciocchi, Daniel Céfaï et Sabine Chalvon-Demersay pour leur relecture et leurs suggestions.

le flux de la vie de tous les jours des personnes et des collectifs. Par leur façon propre d'approcher le politique « par le bas », depuis les manières dont il se phénoménalise, ces textes invitent à repenser l'articulation entre vie politique et lien civil sous trois angles complémentaires : d'abord, celui des *soubassements* politiques de l'expérience et des activités ordinaires, y compris de celles qui sont généralement définies comme infrapolitiques (le questionnement politique porte alors sur la fabrique des catégories et sur la façon dont les *possibles sont configurés* dans les situations). Celui, ensuite, des *moments de politisation* qui scandent les activités sociales, où surgit l'horizon politique des situations, où des enjeux relatifs à la vie collective se voient perçus, thématisés, discutés, voire disputés (l'interrogation politique concerne alors la dynamique de *constitution des enjeux politiques* inhérents aux activités). Celui, enfin, des *modalités pratiques de l'engagement politique*, des ressources et entraves de l'action qui prend expressément pour objet la transformation du monde en tant qu'il est commun (l'investigation politique porte alors sur les conditions pratiques de *l'action à visée politique*).

Le politique et ses frontières

Chercher à arrêter les contours de ce qu'est le politique, c'est faire fausse route. C. Lefort l'a expliqué dans l'avant-propos à ses *Essais sur le politique*[3], où il assigne à la pensée du politique la tâche de « prendre en charge les questions qui sourdent de notre temps ». Au moment de définir le politique, il n'entreprend ni de sonder la nature humaine, ni d'interroger quelque fiction sur un état prépolitique des origines. Il ouvre sa réflexion par une mise en cause de cette quête même d'une définition. C'est là l'objet d'une critique qu'il adresse à H. Arendt : sa « certitude de détenir la définition du politique » est selon lui à l'origine de « ses oppositions tranchées, notamment entre la *sphère du social et la sphère du politique*, entre l'ordre de la nature, de la vie, de la nécessité, du travail, et l'ordre de la culture, de la liberté et de l'action ; entre le domaine privé et le domaine public ; entre l'existence de l'individu et celle du citoyen ». Or, pour lui, c'est depuis le temps présent que s'élucide le politique, comme exigence et comme problème *rivé à nos formes d'existence* :

> Qu'est-ce que le politique ? Est-ce à dire qu'une réponse en forme de définition soit au départ nécessaire, ou même que l'on doive se mettre en quête de ce genre de réponse ? Ne faut-il pas plutôt convenir que toute définition, toute tentative de fixer l'essence du politique entrave le libre mouvement de la pensée, et que celui-ci tout au contraire ne se soutient qu'à la condition de

[3] Lefort C., *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

> ne pas préjuger des limites du politique, de consentir à une exploration dont les chemins ne sont pas connus d'avance ?[4]

Puis : « Toute autre est notre démarche […]. Nous cherchons, en suivant quelques chemins, l'empreinte du politique dans des faits, des actes, des représentations, des rapports que nous n'avons pas assignés d'office à tel ou tel registre déterminé de notre "condition". Attentifs aux signes de la répétition comme à ceux du renouveau, nous nous attachons à déceler la dimension symbolique du social.[5] » Comme le suggère Lefort, toute pensée du politique se tient dans « la dépendance de l'expérience que nous faisons, ici et maintenant […] de notre mode d'existence politique ».

L'ethnographie peut prendre en charge ce programme d'enquête : réfléchir aux conditions indissociablement culturelles et pratiques de l'engagement politique, au rapport des formes singulières de l'expérience à la portée politique des actes, à la place du côtoiement et de ses figures dans la compréhension et la réalisation du politique, aux façons dont les gens jugent et mesurent ce qu'il convient de faire, aux critères qu'ils mobilisent, aux façons dont ils mettent en œuvre ce à quoi ils tiennent, aux épreuves qu'ils rencontrent chemin faisant. Ainsi comprise, comme démarche empirique délibérément ouverte, l'ethnographie peut se saisir du questionnement philosophique.

Ethnographier le politique, dans cette extension très ample qui fait « descendre » jusqu'aux péripéties du lien civil, c'est donc présumer que le politique n'est pas un domaine spécifique et distinct, ni une série d'objets, dont on pourrait prendre la mesure hors des processus de leur apparition et de leur reflux, de leur thématisation ou de leur refoulement. Il s'agit d'explorer, par différents chemins, les *avatars du fait politique*[6], en tant que celui-ci relève *toujours à la fois* du vivre-ensemble et de l'agir en commun, des formes sociales de l'appartenance et des formes d'engagement dans la cité (y compris si ces deux dimensions entrent en tension). De la même manière, à l'intérieur de ce qui est réputé concerner le politique, la partition entre ce qui se discute et ce qui est trop évident pour être ne serait-ce que verbalisé, de même que la coupure éventuelle entre des fins supposées données (que ce soit par l'anthropologie, l'économie ou la psychologie…) et des moyens, qui seraient seuls à débattre, sont autant d'objets d'investigation, plutôt que des données fixes appelées à faire autorité. Si un « état » de ces partitions, dans le sens commun et dans le monde scientifique, constitue un point de

---

4 *Ibid.*, « Avant-propos », p. 7. Le passage souligné l'est par nous.

5 *Ibid.*, p. 14.

6 On détourne ici la formule de Isambert F.-A., « Les avatars du fait moral », *L'Année sociologique*, Numéro spécial « Sociologie de l'éthique », 1982, 30, p. 17-55.

départ, celui-ci doit rester mobile, du fait de son statut d'hypothèse et non pas de critère d'arbitrage de la recevabilité des faits qui sont rassemblés.

Dans la description ethnographique, la détermination des phénomènes fait l'objet de l'enquête. Elle n'est pas son point de départ, elle est sa visée. Bien sûr, ceci ne veut pas dire que le chercheur ne dispose pas de définitions minimales, fournies par un état donné de la science et du sens commun. Mais ces définitions sont de simples balises : elles restent *ouvertes*, pour permettre de développer des enquêtes qui restent indéterminées, aussi longtemps que possible, quant à leur objet et à leur issue. L'approche ethnographique s'inscrit donc à contresens de la délimitation *a priori* de frontières entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. Elle ne circonscrit pas un domaine d'objets « politiques » en tant que tels. Elle se donne pour contrainte de laisser émerger les contours des choses à partir du déroulement de l'expérience elle-même. Pour autant, elle ne prétend ni à la naïveté ni à la virginité, pas plus qu'à l'extériorité au monde qu'elle veut étudier. Le monde de l'expérience est à la fois son point de départ et son point d'arrivée, et c'est en pleine conscience de sa dépendance à un monde pour lequel certaines choses font *problème*, pour lequel certaines situations ou certains sites semblent *intéressants*, qu'elle ouvre sa démarche d'enquête[7]. Les questions qu'elle pose restent elles aussi ouvertes. Cette indétermination maintenue dans le cours de l'enquête est source d'inquiétude : il faut se livrer au recueil méticuleux et besogneux d'informations dont la pertinence reste longtemps incertaine. L'enquêteur est empêtré dans des histoires dont il n'a pas le fin mot, dont il ne connaît pas le dénouement. C'est là la condition même du possible succès de l'enquête. L'approche ethnographique est peut-être la seule démarche possible pour un tel questionnement, qui *s'efforce de rester aussi longtemps que possible indéterminé* :

> L'ethnographe, c'est là son seul avantage, n'a pas, comme les juristes, les juges, les philosophes ou sociologues du droit, à supposer le problème résolu pour ensuite l'expliquer, le commenter, le réformer, l'améliorer ou l'approfondir. Il peut donc prendre toutes les précautions nécessaires afin de saisir ce qui se passe tout en s'efforçant de ne pas le comprendre trop vite[8].

L'ethnographe se donne ainsi la possibilité de trouver des choses qu'il n'a pas cherchées, qui le surprennent, voire qui lui déplaisent.

---

7 Dewey J., *op. cit.*, p. 600 : « Une généralisation est tout autant un antécédent de l'observation et de la réunion des faits qu'une conséquence de leur observation et de leur réunion ».

8 Latour B., *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte, 2002, p. 139.

Les ethnographies réunies ici portent donc le questionnement sur les articulations du civil au politique dans une variété de lieux de la vie collective : de la rue aux conseils communaux, en passant par des espaces liés au culte religieux (mosquée, église, temple, ou simple réseau de paroissiens), des salles de tribunal, des cybercafés ou des plateaux télévisés. Elles le portent dans une variété de sites : de grandes métropoles à des villages forestiers, en passant par des bidonvilles ou des squats urbains ; et dans différentes régions du monde, aux États-Unis, au Brésil, en Chine, en Italie, en Espagne, en Belgique, en Algérie (Kabylie), en Suisse et en France. Ces enquêtes donnent à voir et à penser la façon dont se transforment et se mettent en œuvre, dans ces situations diverses, un sens de l'appartenance, de la vérité et de la justice, des définitions du droit et des droits, des formes d'exercice de la citoyenneté, des figures du rapport de la religion à la vie publique, des activités de coopération, de débat, de conflit, de mobilisation, de commémoration, de pèlerinage, et autant d'épreuves pratiques de la coexistence.

Décrire et analyser dans une perspective ethnographique

L'ethnographie permet d'enrichir la compréhension du politique, d'en étendre et d'en approfondir le domaine d'investigation de plusieurs façons. D'abord, elle soumet à la question du « comment » les concepts et les définitions du *politique*, du sens commun et/ou de la science sociale, habituellement tenus pour acquis. En explorant des terrains où ces notions sont mises en œuvre, elle nourrit les débats qui les traversent, affine le grain de lecture relatif aux questions qui s'y rattachent. La citoyenneté, la participation, la délibération, le militantisme : comment ça marche ? Il ne s'agit pas d'opposer des pratiques aux discours : les discours valent, *comme les autres pratiques*, en tant qu'ils s'inscrivent dans des situations qui configurent leur sens et leur portée. Ils doivent être appréhendés à partir de ce qu'ils font, dans ces diverses situations. Il s'agit de se donner les moyens de comprendre leurs possibles variations, tensions et compositions, d'une scène à l'autre, d'un moment à un autre ; de connecter et de confronter différentes façons de faire, de parler et de penser, à propos d'enjeux politiques.

Il s'agit par conséquent de renouer le lien trop souvent rompu entre les concepts et les situations. Car le sens des concepts est tributaire des situations. Il importe donc de saisir les droits dans leur façon d'être reconnus, exercés, revendiqués ; de restituer les formes de discussion, d'élaboration, de dispute, de compromis, qui permettent de stabiliser les relations ; de repérer les façons dont sont tracées des frontières, déterminées des positions, définis des enjeux. Ce passage du « quoi » au « comment » va de pair avec la substitution d'une perspective dynamique, temporelle, aux approches définitionnelles et statiques du

politique. Plutôt que de le domicilier ici ou là, on regarde, en différents lieux de la vie collective, les manières dont il advient ou s'éclipse. *L'attention à la temporalité progressive, graduelle, itérative, des conditions de l'action, permet d'envisager des figures peu spectaculaires du politique*, où la capacité d'agir se travaille et se modèle au fil des situations et des épreuves. Grâce à la temporalité longue et laborieuse à laquelle se voue ce type d'enquête, par où se recoupent et se pondèrent une accumulation de scènes, d'expériences et d'activités mises en regard les unes des autres, l'ethnographie évite l'effet de sondage et sa saisie « photographique » des phénomènes, condamnée à une appréhension ponctuelle, superficielle, et bien souvent tronquée de la réalité qu'elle prétend mesurer.

Regarder les situations et leur déroulement, c'est aussi se donner la possibilité d'analyser l'action politique en train de se faire. L'analyse passe alors par *l'explicitation des implicites de l'expérience*. Surtout, le suivi des personnes et des activités en temps réel permet le *déploiement des contrefactualités que l'action échue*[9] *tend à effacer*, la série des hésitations, des incertitudes, des ambiguïtés, des tensions et des malaises et toute la texture des situations, qui se laissent oublier une fois les dénouements advenus. Car la pente naturelle des perceptions est de rendre évidentes, et donc rétrospectivement fatales, les façons particulières dont les choses se sont passées. Les équilibres fragiles et l'indétermination des issues, la teneur des oscillations et la matière d'interprétation des différents scénarios possibles, peuvent être retrouvés par la description ethnographique. Déployer ces niveaux de sens, retrouver ces contrefactualités, expliciter ces implicites, localiser les lieux et moments de bifurcation, de basculement, d'épreuve, d'apprentissage, explorer les voies par lesquelles les circonstances prennent tel ou tel tour, permet de rendre compte du cours des choses. L'ethnographie montre des situations au moment où elles sont encore réversibles, elle les décrit dans leur façon d'émerger et de se stabiliser. Elle restitue aux événements leur capacité à ne pas être déductibles de ce qui les précédait, mais sans pour

---

9 C'est là un point décisif pour appréhender la texture morale et politique de toute action, en tant qu'elle est irréductible à ses « résultats » tels qu'inventoriables après-coup, ainsi qu'aux relectures univoques que favorise toute position rétrospective. L'ethnographie fonde peut-être de manière ultime sa nécessité irremplaçable dans *cet écart* entre le sens inscrit dans l'action vive, qui doit être perçu et partagé pour être saisi, et ce qui peut en être révélé depuis un compte-rendu après-coup : qu'il s'agisse de justifications ou d'excuses, ces verbalisations *ex post* ne coïncident jamais totalement avec ce qu'était le sens encore ouvert au vif de la situation, puisqu'elles interviennent toujours dans un « après ». Cf. Ricœur P., *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983-1985, et le commentaire, proposé à partir d'une lecture de Schütz, dans Cottereau A., Marzok M. M., *Une famille andalouse. Ethnocomptabilité d'une économie invisible*, Paris, Bouchène, 2011.

cela renoncer à les comprendre. Il s'agit d'expliquer ce qui se passe, sans pour autant faire du dénouement advenu le résultat d'une fatalité.

Le confinement de la description dans le minuscule ?

Mais, dira-t-on, comment ne pas se perdre dans cette accumulation de détails, dans cette temporalité qui traîne des pieds et racle le plancher ? Ne risque-t-on pas de dissoudre toute analyse possible, à se focaliser sur l'infiniment petit, le particulier et le concret ? C'est, là encore, la structure même de *l'expérience* qui permet le dépassement de l'opposition perpétuellement invoquée entre le « micro » et le « macro ». Car l'expérience n'est jamais seulement de la matière « particulière », en tant qu'elle *s'opposerait* aux généralités vers lesquelles il faudrait peu à peu se hisser. L'expérience, aussi singulière soit-elle, est *toujours déjà pétrie de généralité*[10]. Elle est traversée par des configurations d'actions, de récits, d'objets, d'institutions, de plus ou moins grande ampleur, de plus ou moins longue durée, qu'elle porte, dont elle est un aspect, et qu'elle contribue à façonner.

C'est pourquoi, à mesure que le processus d'enquête avance, et que *l'expérience de l'enquêteur* s'accroît, quelque chose se dessine, par sédimentation et recoupements : une (re)définition de situations, une organisation du sens, l'apparition de motifs. L'enquête elle-même est une histoire sur les histoires des enquêtés, dont les étapes de compréhension de l'enquêteur sont les ressorts dramatiques[11]. À mesure que les choses avancent, les éléments prennent forme et sens, la compréhension de ce qui se passe, et de ce qui s'est passé jusque-là, fonctionnent ensemble.

---

[10] C'est un point sur lequel n'a de cesse d'insister, contre les mésinterprétations qu'elle a suscitées, toute la tradition pragmatiste. Ainsi de Dewey, définissant la situation, en indiquant « en premier lieu ce qu'elle n'est pas. Ce que désigne le mot "situation" n'est pas un objet ou un événement isolé ni un ensemble isolé d'objets ou d'événements. Car nous n'expériençons, ni ne formons jamais de jugements à propos d'objets et d'événements isolés, mais seulement en connexion avec un tout contextuel. Ce dernier est ce qu'on appelle une "situation" ». Puis, désignant les sujets singuliers de l'analyse psychologique : « Dans l'expérience réelle, il n'existe pas de ces objets ou événements singuliers et isolés ; un objet ou événement est toujours une portion, une phase ou un aspect particulier d'un monde environnant expériencé – d'une situation ». Dewey J., *op. cit.*, p. 128.

[11] Cette perspective sur l'enquête comme « rapport d'expérience à expérience » est le fruit d'un travail mené au sein du séminaire de l'EHESS « Pratiques d'enquête et sens de la réalité sociale » par A. Cottereau et Stéphane Baciocchi depuis l'année 2008, prenant pour point de départ et modèle les travaux ethnographiques sur la sorcellerie de Jeanne Favret, en particulier son journal de terrain, édité avec J. Contreras : *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1981. Les réflexions développées autour du caractère inédit et de la portée épistémologique de ces comptes-rendus d'expérience, comme forme innovante d'écriture et d'enquête, ont donné lieu à la tenue d'une journée d'études : « Autour de Jeanne Favret-Saada. Sciences sociales et sorcellerie », EHESS-Paris, 12-13 octobre 2009.

L'arrivée au terme, à une définition stabilisée, même provisoirement, de « ce qui s'est passé » permet de découper les événements en autant d'épisodes. C'est l'issue, le dénouement, qui peut toujours n'être que provisoire[12], qui configure le sens de l'histoire entière.

Les situations gagnent donc en épaisseur et en profondeur dès lors qu'elles sont considérées comme un « centre de perspectives[13] » plutôt qu'un domaine clos, qui serait celui du « micro », voué au présentisme ou au situationnisme. La situation est un choix de méthode et une porte d'entrée sur les problèmes : elle ne présume ni qu'ils y sont nés, ni qu'ils s'y épuisent[14] ; pas plus qu'elle ne prétend que ses *limites* temporelles et spatiales seraient des *bornes*[15]. Bien au contraire, la description ethnographique des situations appelle des prolongements dans l'espace et dans le temps, l'identification et l'analyse d'un certain nombre d'« ailleurs » qui sont rendus saillants dans la situation, ou que l'on retrouve par induction et par comparaison. Loin de vouer à l'enfermement dans un espace clos et au confinement dans un temps présent, l'ethnographie ouvre à l'épaisseur et la profondeur d'une multiplicité d'ailleurs, d'envers, de corrélats, d'arrière-plans, de contrefactualités, de contrechamps et de contrepoints. Ces éléments, événementiels, discursifs, relationnels sont indirectement inclus dans les situations qui les dévoilent comme leur autre, l'ombre de ce qu'elles éclairent, et dont la signification est strictement solidaire. Un *transcendantalisme des situations*[16] se rend ainsi pensable, pour peu qu'on envisage que c'est depuis les situations elles-mêmes que se distinguent, s'organisent et se révèlent les éléments *qui les débordent* : l'horizon régulateur qui les organise, les principes d'évaluation qui s'y manifestent sans s'y épuiser.

---

12 Ce qui pose en des termes bien particuliers le problème de la « clôture » d'une enquête, puisqu'il n'est pas toujours évident de s'estimer « quitte » d'un phénomène à l'étude duquel on s'est livré.

13 Pharo P., *Le civisme ordinaire*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.

14 B. Latour souligne cette source fréquente de malentendu : « Les interactions ne sont pas un pique-nique où toute la nourriture aurait été apportée par les participants, mais plutôt une réception donnée par des mécènes anonymes qui ont tout organisé jusque dans les moindres détails – les places elles-mêmes pouvant être assignées par un majordome attentif ou autoritaire. Il est donc tout à fait exact de dire que toute interaction donnée semble déborder d'éléments déjà inscrits dans la situation, provenant d'un *autre temps*, d'un *autre lieu*, et générés par une *autre forme d'existence*. […] Le problème est de savoir comment procéder à partir de là », *in* Latour B., *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 242.

15 Sur la différence entre bornes et limites : Kant E., *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (1783), Paris, Vrin, 1993, p. 129-133.

16 Le mot est d'Alain Cottereau.

L'articulation du politique aux mœurs

Le développement de l'ethnographie comme démarche d'enquête s'est fait d'abord en anthropologie, avec l'observation des choses et des gens dans leur environnement naturel, l'immersion dans leurs cours de vie et leurs rythmes propres, la découverte par le partage et l'apprentissage de façons d'être, de voir, de faire et de penser. Depuis plusieurs décennies maintenant, avec l'amorce d'un « tournant ethnographique » aux États-Unis, et un regain d'intérêt qui s'est affirmé dans le monde francophone depuis les années 1980, l'ethnographie a cessé d'être confinée dans l'étude des rites, coutumes et croyances des sociétés traditionnelles, et par extension des espaces reculés supposés archaïques – c'est-à-dire très concrètement, ruraux ou ethniques – de nos sociétés modernes. Pourtant, en dépit de l'extension récente de cette méthode à de nouveaux objets d'enquête (comme le travail, les médias, ou l'État), il semble que son articulation originaire aux mœurs lui vaille, aujourd'hui encore, de faire l'objet de préjugés quant à la nature des phénomènes dont elle peut servir l'analyse. *Le* politique n'est-il pas à l'opposé de cette image de la « culture » dont l'ethnographie peine à se débarrasser, une culture qui pencherait davantage vers le folklore que vers l'articulation à un agir proprement politique ?

Certains des freins à l'enquête ethnographique sur le politique ne tiennent-ils pas à cette partition, héritée des cloisonnements anciens des méthodes et des objets ? Aux sociétés traditionnelles, dépourvues d'espaces publics démocratiques, l'étude générale de la culture, où le politique serait « naturellement » pris dans la tradition et l'appartenance ; aux sociétés modernes, ayant réalisé la séparation du domaine public et de la sphère privée, l'attribution d'autres modes d'investigation du politique, à distance (et à rebours ?) de la culture et des formes de l'appartenance, c'est-à-dire centrées préférentiellement sur les débats et les discours, les formes rationnelles de l'action réflexive et distanciée. Au fil du XXe siècle, les développements et critiques internes à l'anthropologie ont montré combien cette dichotomie était difficilement tenable : on admet aujourd'hui que les sociétés traditionnelles ne relèvent pas d'un espace ou d'un temps clos et sans histoire, qu'elles ne sont pas dépourvues de politique. Mais la dichotomie peine à se voir réviser de l'autre côté de la paire opposée, en ce qui concerne le rapport des sociétés modernes démocratiques à leurs mœurs.

Pourtant, comme le rappelait là encore Lefort, la *politeia*, avant d'être la Constitution au sens formel, désigne *cette constitution de repères d'expérience qui fait tenir ensemble une communauté politique.* Le philosophe tirait regret de ce que le terme fût souvent traduit par « régime ». Citant Léo Strauss, il affirmait que « le mot ne mérite d'être retenu que si nous lui conservons toute la résonance qu'il gagne quand

on l'emploie dans l'expression d'*Ancien Régime*. Alors se combinent l'idée d'un type de constitution et celle d'un style d'existence ou d'un mode de vie ». Que faut-il entendre par « mode de vie », « type de constitution » et « style d'existence », et quel enseignement en tirer pour une ethnographie du civil et du politique ?

> Ces termes devraient évoquer tout ce qui peut se trouver mis en jeu dans une expression telle que *American way of life* : des mœurs et des croyances qui témoignent d'un ensemble de normes implicites commandant la notion de ce qui est juste et injuste, bien et mal, désirable et indésirable, noble et bas. L'enquête conduite par Platon dans la *République*, par exemple, loin de fixer les limites de la politique, mobilisait une interrogation qui portait tout à la fois sur l'origine du pouvoir et les conditions de sa légitimité, sur la relation commandement-obéissance dans toute l'étendue de la société, sur les rapports de la cité à l'étranger, sur la nature des besoins sociaux et la répartition des activités professionnelles, sur la religion, ou sur les fins respectives de l'individu et du corps social ; cela jusqu'à faire reconnaître une analogie entre la constitution de la *psyché* et la constitution de la *polis*, et enfin, ce qui n'est pas moins remarquable, jusqu'à suggérer que le discours sur la *politeia*, plus généralement le dialogue, mettait en jeu des rapports de caractère politique[17].

Et pourtant « Platon, on le sait, ne pensait pas que tout fût politique ». Les mœurs, ainsi comprises, font partie intégrante de l'investigation politique (ainsi qu'elles l'étaient chez Tocqueville[18], et déjà chez Montesquieu[19]). Elles ne sont pas « l'autre » du politique, mais son lieu même d'élaboration, d'émergence ou de refoulement. Le projet collectif dont cet ouvrage est issu s'inscrit dans la filiation de ce questionnement qui vise l'articulation du politique aux modes d'existence et aux mœurs.

La portée politique de l'ethnographie. Le risque de dissolution du politique dans le sociologique

Les philosophes s'inquiètent parfois d'une possible dissolution du politique dans le sociologique, d'une réduction des raisons en causes,

---

17 Lefort C., *op. cit*., p. 9.

18 Cf. Tocqueville A. (de), *De la démocratie en Amérique*, Édition historico-critique revue et augmentée par E. Nolla, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1990. La question du rapport des mœurs au régime politique est prise de front par Tocqueville dans le second volume, plus particulièrement dans les troisième et quatrième parties, respectivement intitulées « Influence de la démocratie sur les mœurs proprement dites » et « De l'influence qu'exercent les idées et les sentiments démocratiques sur la société politique ».

19 Montesquieu discute à maintes reprises ces questions, notamment dans *L'esprit des lois*, Paris, Garnier, 1973 (en particulier le livre XIX du tome 1) et dans ses *Considérations sur l'esprit et les mœurs*, éd. Fernand Caussy, Paris, 1905.

des motifs en mobiles, des valeurs en intérêts, d'une dissolution du droit dans le fait. Ce risque de « dilution » des principes, des idées et des valeurs dans les faits[20] est réel, si ces faits sont définis de manière radicalement détachée des principes, idées et valeurs et isolés dans leur « réalité » supposée autonome, extérieure et supérieure. Si on les considère comme solidaires, ce qu'ils sont en réalité, de nouvelles perspectives analytiques s'ouvrent : la question devient celle de l'analyse des modes d'articulation et d'enchevêtrement des faits et des idées, des pratiques et des concepts. C'était la dichotomie entre faits et idées ou valeurs qui rendait problématique le règlement de leur hiérarchie en termes de réalité, et qui sommait de trancher leur concurrence ou d'imaginer les conditions de leur possible réconciliation[21].

L'ironie veut que les sciences sociales partagent souvent aujourd'hui avec la philosophie politique cette idée que le social se définirait fondamentalement comme une menace, comme *l'autre* du politique. Le social serait le règne du *comportement* et de ses déterminismes, par *opposition* au domaine de *l'action* et à la liberté[22]. En effet, si la liberté et l'action authentique (qu'elle soit morale ou politique) se distinguent par leur manière de s'arracher, de se disjoindre, de s'extirper des conditions et formes de l'appartenance[23], comment les conditions sociales, celles-là mêmes qui fournissent les attaches et les ancrages dans le monde tel qu'il est, tel qu'on en hérite, peuvent-elles aussi participer de sa mise à distance et de sa critique ?

La question que pose ce dilemme est classique : il s'agit de penser la possibilité d'une liberté morale et politique, et donc d'une critique et d'une action, sans pour autant invoquer des critères qui seraient *étrangers* au monde social. Le dualisme, qui oppose un champ de déterminations, d'appartenances et d'apprentissages qui arrime des agents au social, et une sphère de l'agir véritable, où s'exerce une liberté morale ou politique, mène à l'impasse. Comment, en effet, penser l'action, si les logiques de la détermination sociale d'une part, et de la responsabilité du point de vue des principes, des idées ou des valeurs d'autre

---

20 Par exemple : Lyotard J.-F., « Sensus communis », *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, 1987, 3, p. 67-87. L'affirmation d'une extériorité *stricte et définitive* des différents types de règles entre elles (par exemple les règles de simple « convenance » et les règles « véritablement » normatives) pose problème. Cf. Putnam H., *Fait/valeur : la fin d'un dogme et autres essais*, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.

21 Dewey J., *Logique*, *op. cit.*, chap. XXIV, « L'enquête sociale ».

22 Arendt H., *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, chapitre 2.

23 Tassin E., « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 1992, 10 ; Murard N., Tassin E., « La citoyenneté entre les frontières », *L'Homme et la société*, 2006/2, 160-161, p. 17-35.

part, sont définies comme totalement extérieures les unes aux autres ? Cela reviendrait à supposer qu'il existe quelque chose comme une couche, inerte, ou repliée sur elle-même, du social, une couche plate et factuelle des appartenances enkylosées, à laquelle devrait venir s'ajouter (sur laquelle et contre laquelle devrait se dresser) la couche de l'agir véritable. Où pourrait puiser ce miracle de l'action, si on faisait ainsi de l'écart une distance incommensurable ?

L'héritage du pragmatisme de James et Dewey, et de la phénoménologie de Schutz et Merleau-Ponty, suggère des possibilités de sortie de cette dichotomie radicale entre social, moral et politique. L'agir y est pensé comme liberté relative, comme tension perpétuelle entre activité et passivité. L'acteur social doit alors être décrit dans la façon dont ses actions et ses capacités se forment et s'éprouvent mutuellement, au fil de l'expérience. C'est un être qui ne peut jamais être pleinement *l'auteur* de ses actes, mais qui est pourtant capable d'agir *comme s'il* l'était[24]. Ce n'est ni un sujet transcendental, ni un organisme physique, mais un être culturel de part en part. La culture désigne ici la modalité proprement humaine du « procès sans fin par lequel un être vivant et le monde dans lequel il vit se transforment mutuellement : certains de leurs éléments se combinent et, ce faisant, produisent de nouvelles situations, voire de nouvelles aptitudes »[25]. Pour l'enquête ethnographique, cela signifie de ne se vouer ni à l'historicisme ni au sociologisme (écrasant la pensée sous un déterminisme), mais de refuser tout autant le logicisme qui renverrait l'expérience à une simple contingence, anecdotique et négligeable.

Dans un tel cadre, l'objet d'investigation devient, précisément, l'articulation des compétences sociales aux exigences politiques. Une attention nouvelle est donc donnée aux passages du civil au politique, qui exige de prendre au sérieux la trame sensible de l'action et son ancrage dynamique dans un environnement. L'exigence empirique des sciences sociales ne les condamne plus à renoncer à tout écart entre être et devoir-être. Elle ne les conduit pas non plus à niveler la totalité de ce qui existe sur un « social » voué à son autoreproduction. Elle se donne pour objectif de comprendre les formes de vie collective, qui pour être constitutivement sociales, ne se laissent pas pour autant déduire d'un

---

24 C'est ainsi que Ricœur définit le mouvement asymptotique de l'agir humain : agir n'est pas écrire sur une feuille blanche, car la maîtrise des tenants et des aboutissants de nos actes ne peut jamais être entière. Cf. Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil « Points Essais », 1990.

25 Zask J., « Nature donc culture. Remarques sur les liens de parenté entre l'anthropologie culturelle et la philosophie pragmatiste de John Dewey », *Genèses*, 2003, 1, 50, p. 114.

état des rapports de force dans la société, ni des statuts sociaux des protagonistes d'une situation.

Le pari consiste, en somme, à décrire des principes, des idées et des valeurs, tels qu'ils sont mis en œuvre et à l'épreuve dans des situations. Cela ne condamne pas à renoncer à toute transcendance, car celle-ci reste accessible, depuis le cœur des situations, comme horizon, point de fuite, ou condition de possibilité des conduites observées. L'ethnographie rend ainsi compte du devenir mondain des principes, de la façon dont ils se manifestent et s'activent, en se réalisant, ou à l'opposé, en se voyant déçus, trahis, bafoués[26].

De la description à la critique. Rendre justice à la réalité voue-t-il à renoncer à la critique ?

Comme on l'a vu, on reproche souvent à l'ethnographie de rester à un niveau de détails et de particularités qui l'éloignerait du niveau requis par la théorie. Cette accusation est parfois placée sur le plan scientifique, comme un « défaut de théorisation » ou un « biais subjectiviste ». Mais elle connaît aussi une déclinaison proprement politique : l'empêtrement dans les histoires singulières éloignerait de la « montée en généralité » requise pour la réflexion et la critique politiques. On ne se défendra pas ici non plus, de l'ancrage de l'enquête dans l'expérience ou de l'analyse dans la description. On discutera en revanche la désignation des effets politiques que cet ancrage est supposé emporter. Il est possible, nous semble-t-il, d'argumenter à rebours complet de cette accusation, que la rigueur ethnographique représente, en réalité, une voie d'enquête particulièrement conséquente politiquement. Ceci pour plusieurs raisons.

D'abord, l'ethnographie permet de renouveler la compréhension des problèmes politiques. Elle s'oppose au détachement trop radical d'avec toute expérience, aux formes de réification qui les mettent *hors de portée* des épreuves de réalité les plus élémentaires, et les rendent ainsi toujours plus difficiles à traiter. C'est ce qu'a bien montré J. Rancière[27] dans sa critique du traitement contemporain du racisme (au cœur duquel se trouvent le « problème de l'immigration » et ses évidences supposées). Des positions idéologiquement opposées peuvent partager des prémisses communes, des perspectives implicites sur ce qu'est la réalité, sur ce que sont les phénomènes, qui condamnent à l'impasse les débats,

---

26 Ricœur fait ainsi du sentiment d'injustice la *ratio cognoscendi* du sens de la justice. De même que pour Kant, *l'enthousiasme* européen pour la Révolution Française, en tant que sentiment désintéressé d'attrait pour la liberté, manifeste une disposition morale, qui permet d'étayer la possibilité d'un progrès dans l'histoire : Ricœur P., *Le Juste* 2, Paris, Esprit, 2001 ; Lyotard J.-F., *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.

27 Rancière J., *Moments politiques. Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009.

les réduisant à une divergence de bout de course, « idéologique ». L'enquête ethnographique peut jouer là un rôle décisif, dans la réouverture des perspectives, et la revitalisation de la pensée, en se plaçant en amont des évidences et réalités acquises. Elle ouvre la boîte noire des concepts et phénomènes supposés « donnés », elle questionne et bouscule les éléments verrouillés au niveau définitionnel des « faits », et interroge la réalité de la réalité partout admise. L'ethnographie est de ce point de vue la méthode d'enquête la plus *radicale* : elle s'interroge sur ce que sont les phénomènes, plutôt que de se tenir dans un aval strict de leur définition établie.

L'enquête ethnographique joue un rôle dans le fonctionnement de l'activité démocratique d'une autre manière. En luttant contre l'hypostase du politique, elle bouscule certains excès de la division du travail politique, et ce qu'ils portent de menace pour la démocratie, en particulier la séparation entre ceux qui définissent les fins à poursuivre et les problèmes à résoudre d'une part (ceux qui pensent et commandent), et ceux qui, à l'autre bout de la chaîne, se contentent de faire et d'exécuter (dans une version rabougrie de la « pratique »). Cette séparation est entretenue par les acceptions trop étroites du politique, qui prennent pour acquis ses lieux de « production », ses objets et ses objectifs. Une telle réduction contribue à reléguer le politique au niveau étroit des méthodes de gouvernement, à le réserver à l'État et ses figures (en l'opposant à la « société civile »), à brimer la légitimité des citoyens ordinaires à prendre part, en tant que citoyens, à la vie publique. À rebours d'une telle tendance, *l'ethnographie prend au sérieux les liens et les passages possibles de l'expérience ordinaire à l'engagement politique*, et refuse de creuser l'écart entre l'existence sociale et le monde de l'action. Elle fait crédit, par méthode, à la capacité des gens d'accéder à la critique et à l'action politique, à partir du monde de l'expérience quotidienne. En présumant la possibilité de ce passage, elle se rend capable de décrire et d'analyser ce qui peut l'empêcher de se réaliser, chose impossible pour les approches qui font de ces échecs des nécessités (ou des incapacités) *a priori*.

La position de l'ethnographie, politiquement parlant, est donc à l'opposé de l'insouciance. Son exigence descriptive se met au service de la capacité d'action, en montrant comment les situations sociales donnent ou non prise à l'action. Son exigence de restituer les parcours, de localiser les paysages de possibles, décrite précédemment comme un souci de rigueur épistémologique, revêt donc, sur le plan politique également, une importance majeure. Une telle tâche ne se limite pas à armer la dénonciation ou à organiser la contestation. C'est aussi, à un niveau plus foncier, celui de la configuration des problèmes, que

l'ethnographie prétend apporter sa contribution, jouer un rôle dans la formation des *imaginaires sociaux*[28], où puise la capacité d'action des personnes. Le refus des réductions et des simplifications ainsi que le scrupule descriptif trouvent ici leur justification politique : ne décrire que pour critiquer, c'est ôter au débat et au jugement une partie de ses ressources. C'est *trancher clandestinement*, de manière anticipée, sur ce qui mérite ou pas d'être envisagé, discuté. L'exigence descriptive qui est au cœur de la démarche ethnographique prend donc tout son sens dans une acception étendue du travail critique.

L'engagement ethnographique[29] suppose que l'articulation du travail descriptif au travail critique ne se fasse pas dans les termes d'une subordination aux seuls impératifs de la dénonciation. Définir d'emblée l'exigence critique par le prisme exclusif de la dénonciation, c'est risquer de subordonner l'appréciation de la justesse des descriptions à leur univocité, leur potentiel militant. Dans la perspective de la dénonciation, toute ambiguïté et tout sens de la nuance pourront être considérés comme manières d'affaiblir, voire de museler la critique. En revanche, si l'on se garde d'une telle réduction, il devient indispensable de *rendre justice à la réalité* et à sa complexité, avant de pouvoir formuler quelque critique que ce soit. La temporalité est ici encore décisive : il s'agit d'abord de décrire et de comprendre ce dont on parle, selon une perspective interne, avant de prétendre formuler des jugements en extériorité. Ceci renvient à se donner pour contrainte, ainsi que l'a récemment souligné C. Lemieux[30], de commencer par décrire *le sens le plus positif* que peuvent revêtir les activités, *pour les personnes qui les accomplissent*, avant d'envisager ces activités dans ce qu'elles ratent ou qui leur manque. Ce « détour » par la perspective interne aux enquêtés n'est pas anecdotique. La reconnaissance de la nécessité de cette étape est au cœur de la critique de l'évolutionnisme, dont la fameuse « erreur de Frazer » est une figure exemplaire[31]. Prise au sérieux et dans toute l'ampleur des exigences qu'elle porte, cette consigne fait de l'exigence de commencer par rendre justice à la réalité que l'on prétend décrire, une règle impérieuse pour toute enquête de sciences sociales. Pour autant, ceci ne voue pas à s'arrêter à ce moment, ni à faire de cette phase de *compréhension* (interne) le signe d'une *adhésion*, moins encore d'un point d'arrêt de l'enquête. Cela consiste à affirmer que *la description la plus juste possible* est un *moment* incontournable de l'analyse, et ceci, à

---

28 Taylor C., *Modern Social Imaginaries*, Durham et Londres, Duke University Press, 2004.

29 Cefaï D., Costey P., Gardella É., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Méner E., Terzi C. (eds.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

30 Lemieux C., *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009.

31 Lara P. de, Le rite et la raison. Wittgenstein anthropologue, Paris, Ellipses, 2005.

l'horizon de la critique elle-même. Faute de quoi, la critique n'a simplement pas prise : elle rate son objet, littéralement.

Les contributions rassemblées ici ouvrent des lignes d'investigation multiples qui, malgré la diversité des sites et des questions abordées, présentent un « air de famille[32] » : elles déploient un *genre* de questionnements qui permet de poser des questions négligées, de montrer des dimensions inaperçues, de placer l'attention et de cadrer l'enquête de manière décalée, d'offrir des contrepoints et des contrechamps aux approches les plus courantes d'un problème, d'un espace, d'une notion ou d'un phénomène. Le point commun à ces démarches tient peut-être au pari que la compréhension de la complexité des aspects d'une situation touchant des enjeux politiques est la première des responsabilités de l'enquête de sciences sociales.

En se prêtant à l'exercice ethnographique, ces enquêtes se donnent la contrainte (et prennent le risque) de *la non-totalisation* : aucun des articles de ce volume ne prétend répondre une fois pour toutes à ce qu'est le politique, désigner ce que sont ses frontières ou ses enjeux. Les textes réunis ici *s'assument comme contributions* : ils déplient des implicites de l'expérience, donnent à voir et à penser des nœuds de l'activité politique, suggèrent des points de comparaison et de prise de distance vis-à-vis d'évidences jusque-là stabilisées. Ils soulèvent des problèmes plutôt qu'ils ne prétendent offrir des réponses ou des solutions. Pour autant, ils mettent au jour des conditions de félicité, ainsi que des facteurs de conflit ou d'échec, dans les situations étudiées. Cette ouverture et cet inachèvement assumés s'adossent à une confiance proprement démocratique dans la possibilité de faire advenir en commun des orientations politiques justes et ajustées. C'est en contribuant à rendre publiques les conditions de définition des possibles, en restituant les épreuves par lesquelles les gens définissent ce dont ils sont capables, que les enquêtes ethnographiques participent à la détermination, nécessairement collective et itérative, de ce qui est désirable et souhaitable.

[32] Wittgenstein L., *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2005, § 66-67.

COPRÉSENCES, RENCONTRES, CIVILITÉS

La moindre des choses

Enquête sur la civilité urbaine et ses péripéties

Carole GAYET-VIAUD

École Nationale Supérieure d'Architecture Paris La Villette & Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris

Métro Blanche, ligne 2. En bas des escaliers qui descendent depuis le terre-plein central vers l'intérieur de la station. Une jeune femme noire de taille imposante, pressée, heurte de plein fouet un enfant d'une dizaine d'années qui se trouve sur son passage (qu'elle n'a probablement pas vu, parce qu'il lui arrive à la taille) au bas des marches d'entrée dans la station. Elle est surprise, entravée dans son élan, réagit d'un ou deux mots mâchés, le contourne en le laissant un peu sonné, reprend son pas rapide, dans la foulée duquel elle bouscule presque aussitôt une seconde personne qui marchait à côté (venait de la doubler, après avoir manifestement assisté au premier impact). La première réajuste sa trajectoire, dit « pardon » sans trop s'arrêter. La victime, une femme blanche d'une quarantaine d'années, l'interpelle :

– « Hé non mais vous pourriez quand même faire un peu attention, c'est pas vrai, vous pouvez pas regarder où vous allez franchement !

– L'autre : ça va j'ai dit pardon !

– La première : Oui je sais, mais c'est un peu facile, vous pouvez pas rentrer dans les gens comme ça et vous en foutre à ce point !

– L'autre, incrédule : Mais j'ai dit pardon ! Qu'est-ce que vous me voulez, ça va pas ou quoi !

– La première : Mais vous avez pas vu que vous venez *déjà* de renverser à moitié ce pauvre gamin, et aussitôt après vous manquez de me renverser moi, c'est quand même un problème de *passer comme ça sur les gens comme un bulldozer !*

– L'autre, s'énervant vraiment : mais qu'est-ce que tu me veux à la fin, j'ai dit pardon ok alors tu me lâches maintenant, je l'avais pas vu le p'tit ok, et puis c'est quoi ton problème, j'en ai rien à foutre de toi !

– La première insiste : D'abord on va pas se tutoyer, d'accord, et ensuite je veux rien d'autre que vous faire comprendre que c'est pas possible de se comporter comme ça, c'est juste ça mon problème ! » La scène patine, je

m'écarte pour sortir de quoi prendre des notes. Les deux femmes se séparent en maugréant[1].

On définit généralement la civilité comme un ensemble de règles conventionnelles, impersonnelles, s'imposant à tous et accessibles à chacun, faciles aussi bien à connaître qu'à appliquer[2], et qui assurent à peu de frais[3] les conditions pacifiques de la coexistence sociale. Mais lorsque l'on observe aujourd'hui les formes ordinaires du côtoiement, telles qu'elles se déploient dans les espaces publics urbains[4], la fréquence considérable des altercations, des heurts et des disputes, étonne et pousse à la réflexion. À quoi tient la récurrence de telles scènes ? Que nous apprend-elle du lien civil et de son fonctionnement ? Faut-il y voir la multiplication des écarts aux règles, symptôme de la relativisation des normes dans un monde où domine la quête individualiste de l'authenticité[5], contre lesquelles se dresse une série correspondante de sanctions[6] ? Les disputes sont-elles la forme naturelle prise par les rappels à l'ordre, suscités par des infractions toujours plus nombreuses aux règles de la civilité ?

La scène présentée ici figure un cas assez banal d'accrochage, sur une question, également courante, de bousculade. Elle permet de suggérer deux choses. Premièrement, il apparaît que le fait de s'excuser n'est pas réductible au fait de dire « pardon ». L'excuse est estimée irrecevable alors même qu'un « pardon » a été formulé (et entendu, puisque l'information réitérée « j'ai dit pardon » ne produit pas les effets

---

1 Journal de terrain, 16 octobre 2008, aux alentours de midi.

2 C'est le cas depuis la *Civilité puérile* d'Érasme jusqu'aux travaux de Goffman, et de manière relativement unanime dans les travaux récents, en sociologie et en philosophie tout au moins. Voir par exemple : Roché S., *Tolérance zéro ? Incivilités et insécurité*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; Sennett R., *Respect. De la dignité de l'homme dans un monde d'inégalité*, Paris, Albin Michel, 2003 ; Pernot C., *Philosophie de la politesse*. Paris, PUF, 1996 ; Tassin E., *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil, 2003 ; Ferry J.-M., *De la civilisation. Civilité, Légalité, Publicité*. Paris, Cerf, 2001.

3 Goffman, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974, p. 80, oppose les règles substantielles aux règles cérémonielles, ces dernières ne remplissant « leur fonction sociale [que] dans la mesure où beaucoup des actions qu'elles régissent ne durent guère, n'entraînent *aucun frais substantiel* et peuvent s'insérer dans n'importe quelle interaction ».

4 Les descriptions qui suivent sont issues d'une enquête ethnographique portant sur les formes de la sociabilité ordinaire en ville, menée entre 2001 et 2006 dans la région parisienne. Cf. Gayet-Viaud C., *L'égard et la règle. Déboires et bonheurs de la civilité urbaine*. Paris, Doctorat EHESS, 2008, sous la direction d'Alain Cottereau.

5 Taylor C., *Les sources du moi*, Paris, Seuil, 1998.

6 Peut-être une forme virulente des « sanctions diffuses » : Ogien R., « Les sanctions diffuses. Sarcasmes, rires, mépris », *Revue française de sociologie*, 1990, XXXI, 4, p. 591-607.

escomptés : être *quitte*). La formule est estimée insuffisante. Or la qualité de l'excuse se signale dans sa capacité à être acceptée et ratifiée par le destinataire qui garde la possibilité de ne pas le faire (et c'est dans cette possibilité même qui lui est donnée, que les excuses réalisent leur travail). Ici la capacité du destinataire à ne pas accepter les excuses qui lui sont présentées, est brutalement activée. Ceci invite à prendre en compte d'autres éléments que la seule présence de « mots magiques » à laquelle on renvoie volontiers les exigences de politesse ou de civilité. Si ces mots et appuis conventionnels peuvent s'avérer utiles, voire *nécessaires*, ils ne sont pas *suffisants* pour accomplir ce qui est attendu.

Une seconde remarque concerne la nature de la faute en jeu (l'objet du reproche qui enclenche la dispute) : le caractère offensant du geste (ici le fait de bousculer) ne se comprend, et n'apparaît en fait que dans le cours temporel de l'interaction. Sa factualité même, sa signification intentionnelle, perçue comme négligence, à laquelle répond l'indignation de la plaignante, n'émergent que dans la configuration générale que la situation dans son entier, donne à la bousculade. La bousculade n'est qu'un aspect de l'attitude perçue, manifestée. Ce n'est pas le fait de bousculer qui est à soi seul disqualifiant : c'est la manière de le faire, dans une sorte d'insouciance maintenue (et ainsi avérée) après une première collision, et alors même que c'était un enfant qui en avait été la victime, circonstance vraisemblablement aggravante. Dans le cas présent, le fait que la bousculade intervienne comme une seconde occurrence est déterminant. Ce qui se donne à voir dans cette scène, que la jeune femme qui se fait sermonner, vu sa perplexité, ne mesure pas, c'est que la seconde bousculade n'est pas une simple répétition de la première, elle en est une aggravation.

Du respect de la règle au respect de la personne. Les dynamiques de l'offense : des procès d'intention

Dans les situations, la perception d'une faute trace une limite nette entre ce qui serait une inattention fortuite et accidentelle, aisément excusable, et ce qui se donne comme une négligence coupable. Lorsqu'un écart à la règle est perçu comme simple inattention, relevant de l'incident fortuit, il permet de penser que « cela peut arriver à tout le monde », c'est-à-dire, que les personnes restent interchangeables entre elles (les fautifs et leurs victimes). La qualification comme faute au contraire, va de pair avec la perception durcie d'une intentionnalité mal orientée, qui disqualifie l'interlocuteur en tant que tel. Ce sont des processus de sédimentation et de montée en puissance graduelle du ressentiment qui conduisent à des sursauts d'agressivité, et font venir des gestes de vengeance, pouvant aller de la petite mesquinerie jusqu'à

la franche brutalité. En voici un exemple, rapporté en entretien[7], concernant la gêne suscitée par les valises à roulettes.

> Alors ce jour-là, j'allais prendre le train pour St-Lazare. Comme dans la quasi-totalité des gares, pour se rendre au quai, il faut descendre puis remonter des escaliers. Alors que je m'apprêtais à descendre les premiers escaliers, j'ai aperçu devant moi une dame d'un certain âge, pas jeune, mais pas vieille-vieille non plus, portant avec elle une valise à roulettes. En face de nous, sur notre gauche les passagers du dernier train remontaient rapidement. J'essayais une fois de la dépasser, et puis j'abandonnais très vite, en me disant que je pourrais attendre d'être en bas des marches. J'attends donc derrière elle, je la regarde porter gauchement sa valise. J'aurais pu lui proposer de la porter afin d'aller plus vite, mais je ne trouvais pas qu'elle était assez vieille.
>
> En arrivant en bas, par deux fois elle hésite devant moi sur la direction qu'elle doit prendre. Elle tourne, une fois à gauche, une fois à droite. À chaque fois, au moment où je m'apprête à la dépasser, elle change de côté, me bloquant le passage avec sa valise. La prochaine, je me dis, je donne un

---

7 Quelques précisions de méthode. L'enquête a eu lieu en région parisienne. Les espaces publics (ouverts au public) font l'objet d'une attention particulière et d'une observation assidue (diurne essentiellement). Des observations sont menées sur l'ensemble des lignes du métro, et cinq lignes de bus (54, 30, 81, 68 et 95). Cinq sites bénéficiant d'une relative centralité font l'objet d'observations : les Champs-Élysées, Châtelet-les-Halles, Montparnasse, Saint-Lazare et la Place Clichy (avec un resserrement sur ce dernier secteur au fil de l'enquête). En portant l'attention sur ces nœuds urbains, et ces quartiers très fréquentés, où se côtoient des flux denses de passage et des formes plus durables d'occupation des espaces extérieurs (bancs, terrasses, parvis, escaliers, rues) le pari est d'appréhender une expérience de la cohabitation urbaine où les interactions ne seront pas perçues comme surdéterminées par les caractéristiques sociologiques des lieux. Les notes de terrain consistent essentiellement dans la consignation systématique de petites scènes prenant place dans les espaces de côtoiement observés, notamment dans des circonstances où la présence rapprochée, parfois confinée, occasionne des échanges verbaux. Le corpus final compte plus de 300 scènes retranscrites. Parallèlement sont menés une série d'entretiens, dont l'importance va croissant, à mesure qu'avance l'élucidation des phénomènes identifiés, auprès d'usagers – recrutés à la fois sur le vif et sur site, à mon initiative (au fil de situations ayant attiré l'attention, notamment des disputes), par opportunité (lorsqu'on me sollicite, que des conversations s'engagent sur des sujets proches, je tente de les conduire ou de les laisser s'approfondir) ainsi que par réseaux de connaissance élargis. En complément de ces entretiens ordinaires menés au hasard des rencontres, je sollicite (à froid) des entretiens avec une série de personnes ayant affaire dans le cadre de leur activité aux formes de coprésence en public qui intéressent l'enquête, et aux façons de se comporter qu'elles appellent. Sont ainsi recueillis des récits d'expérience de la part de bénévoles, d'enquêteurs, de distributeurs de dépliants publicitaires, d'entraîneuses de bars, de sans-abris, de musiciens du métro, de vendeurs et vendeuses de journaux SDF, de dragueurs, ainsi que d'un vendeur de chez France Loisir, et d'un témoin de Jéhovah. J'interroge également des personnes exerçant des métiers fortement exposés au public : serveurs et serveuses de café, chauffeurs de bus de la RATP, kiosquiers, guichetiers de la poste, chauffeurs de taxi, commerçants de quartier, caissières.

> coup de pied dans cette satanée valise ! Et elle se retourne encore une fois. Je donne un coup de pied dans la valise, puis comme je le trouve trop léger et sans effet, j'en redonne un autre un peu plus fort. Alors là, la dame se retourne et me dit :
>
> « Oh pardon ! Je ne vous ai pas fait mal ! »
>
> « Euh, non, non, pas du tout » – je réponds en souriant.
>
> L'essentiel c'était que le passage était enfin dégagé, et je pouvais continuer mon chemin. Après ça, je me sentais assez satisfaite, bien qu'ayant un léger remords.

Il est intéressant de remarquer le possible retournement de situation que le récit de cet épisode met en lumière : d'un côté, la tension se noue et la rage monte, à mesure que l'impression d'être *réduit à attendre*, de devoir subir les aléas du mouvement de ceux qui monopolisent la voie et se l'approprient injustement s'établit et se consolide. D'abord le premier agacement, puis l'enchaînement des gênes, la récurrence qui confirme et ressasse l'irritation première, jusqu'à l'exaspération. De l'autre côté, lorsque la personne incriminée se rend compte, accidentellement de son point de vue, de ce qu'elle en gêne une autre, et s'excuse aussitôt, sa *bonne foi* ne fait pas de doute. Pire : alors qu'elle s'est fait bousculer, elle se sent en faute, et s'excuse. À ce moment-là, la présumée coupable *redevient innocente* et l'ex-victime, mue en agresseur-vengeur, ne peut que se raviser : évidemment, le soulagement est là, mais un certain remords aussi. L'autre (la dame à la valise) n'est pas l'odieuse et suffisante sans-gêne dont elle avait, dans sa colère, brossé le portrait. La rage s'est dégonflée comme un ballon de baudruche, au moment de découvrir que cette personne, qui n'était jusque-là que l'archétype de l'adversaire, spécimen d'une espèce particulièrement redoutée (ces gens culottés, se permettant sans vergogne de barrer le passage) n'était en réalité (et en même temps si l'on veut) qu'une gentille bonne femme, sans doute maladroite, mais malgré tout, de bonne volonté. Sa candeur atteste d'une innocence que sa conduite, obstinément aveugle, semblait jusque-là rendre impensable. Au moment de s'excuser sincèrement, elle fait tomber un pan majeur de l'accusation qui était portée contre elle.

Dans le temps resserré de l'interaction, la non familiarité dramatise la perception des intentions manifestées dans les conduites que rien ne vient compenser : l'inattention à autrui est immédiatement perçue comme une négligence coupable. Surtout, l'accumulation temporelle entre séquences présentant un air de famille (ici, se déplacer avec une valise à roulettes et gêner les autres) renforce ces possibilités de raccourci et de *lecture symptomale* des conduites : elles deviennent l'exemplaire d'un phénomène général avéré, et suscitent des réactions qui répondent davantage au phénomène dans son entier, qu'à la situation considérée dans ce qui pourrait être sa singularité. Quelle que soit la faute mise en

jeu, c'est *l'esprit* de la gêne, son audace, son toupet, qui nourrissent le feu de la colère, la hargne même, finissant par s'exprimer dans une réprimande. L'épisode montre également que *les excuses sincères désarment*, ce qui éclaire, en retour, les lieux du ressentiment.

La temporalité à l'œuvre est cruciale, pour comprendre la montée graduelle de l'exaspération. Lorsque la jeune femme finit par donner un coup de pied, elle est au bout de sa patience, et à bout de force : elle se laisse aller à une marque de protestation *ultime*, par laquelle elle marque l'abandon de sa patience passée. C'est un temps long (surtout si l'on considère le nombre considérable de valises à roulettes qui avaient précédé, dans l'expérience de la narratrice) qui vient aboutir dans ce geste de colère et de sanction. La femme elle, n'a évidemment pas vécu la même histoire. Elle ne rencontre la présence de sa victime qu'en toute fin de parcours. Tout au long du processus de montée de l'impatience, la propriétaire de la valise à roulettes s'ignore comme gêneuse, empêtrée qu'elle est dans les difficultés de sa propre orientation.

Ce cheminement de la perception qui fait gonfler progressivement l'exaspération, via le sentiment croissant d'une culpabilité des gêneurs, comme résultat d'une impudence, est favorisé par les voies du *monologue intérieur* duquel chacun se trouve prisonnier, à défaut d'une communication et d'une enquête ouverte, ou estimée possible, sur les dispositions d'autrui. C'est ce dont témoigne aussi le récit littéraire suivant :

> Je marchais sur un trottoir, plutôt étroit, devant moi une femme avançait avec difficulté. Lentement, un peu en zigzaguant, de sorte qu'il m'était impossible de la doubler. La femme, de dos, paraissait âgée, et il n'y avait rien d'anormal dans sa difficulté de progresser, je veux dire elle ne pouvait pas faire autrement que de marcher lentement et en zigzaguant. Je dois quand même ajouter qu'elle portait des sacs de chaque côté, tout en étant elle-même volumineuse, et quand même, ai-je pensé, quand les gens portent des sacs, ils devraient savoir qu'ils portent des sacs, *cette femme a le droit de marcher dans la rue en portant des sacs*, je le sais, toutefois on pourrait imaginer une manière de porter des sacs qui ne soit pas envahissante, *lorsqu'on porte des sacs des deux côtés qui vous élargissent, on devrait se montrer gêné et en tirer les conséquences*. Cette femme n'était pas du tout gênée et *vous allez me dire que c'est un effet du hasard* mais lorsque je tentais de la dépasser par la gauche, elle allait à gauche, et inversement à droite lorsque j'allais à droite, ce sur plusieurs mètres, *de sorte qu'il m'a été extrêmement difficile de penser qu'elle ne le faisait pas exprès*. L'âge n'excuse pas tout. On ne me fera pas rentrer dans cette stupidité du privilège de l'âge, sous prétexte qu'ils n'ont plus d'horizon, qu'est-ce qu'on voit, *des gens imbus de leur fatalité* qui *prennent un malin plaisir à vous freiner*. J'ai donc, chemin faisant, sur ces quelques mètres, *développé une exaspération, une haine pour cette passante, une envie de la taper, de la faire gicler sur le bas-côté*, qui m'a effrayée et *que je condamne bien sûr*, mais qui en même

> temps me paraît légitime, et c'est ce que je voudrais comprendre, au fond, pourquoi, *pourquoi je ne peux me départir d'un sentiment de justesse* et, oui, de légitimité intérieure si vous m'autorisez cette expression, comme si l'empire des nerfs, si décrié, avait néanmoins sa raison d'être, je veux dire sa raison morale, comme si mon droit de marcher sur le trottoir, à mon rythme, n'était pas moins impérieux, du point de vue moral j'entends, que son droit à elle d'occuper le trottoir en dépit de son incapacité motrice, aggravée par le port de sacs des deux côtés. Si je sais que je ne peux pas marcher sur un trottoir sans entraver la circulation des autres piétons, *la moindre des choses me semble-t-il, la moindre des choses, je veux dire des politesses*, des délicatesses, est de *me retourner dès que j'entends des pas derrière moi, de me réduire tant que faire se peut* dans une porte cochère, vous me direz *ces gens sont également sourds, alors honnêtement, que font-ils dehors, emmurés dans leur solitude, toutes vannes fermées ?*[8]

Depuis la perception d'une coïncidence malheureuse, un glissement s'opère graduellement vers le sentiment diffus mais tenace d'une intention mauvaise à l'œuvre, et cela, contre la volonté même de la narratrice, qui lutte contre son impression. À ce stade, les fausses excuses sont convoquées, en relation avec une catégorie d'usagers (les personnes âgées ici) qui suscitent en l'occurrence une nouvelle aggravation du jugement et de la colère. C'est la « stupidité du privilège de l'âge » qui est décrétée : de l'aveuglement négligent qui ressemble à un fait exprès, on en arrive à la qualification d'une conduite typique, celle « des gens imbus de leur fatalité » qui « prennent un malin plaisir à vous freiner ». Le raisonnement trouve son aboutissement : la situation est telle qu'elle présente l'exemplaire symptomatique d'une catégorie de gens qui se croient tout permis et empiètent délibérément, avec une morgue parfaitement odieuse, sur le *droit à circuler* d'autrui…

L'exigence civile est ici définie, dans l'exaspération que sa faillite soulève, comme une vigilance, dont rien ne dispense, à la présence d'autrui. Il s'agit d'*anticiper* la gêne qu'on pourrait lui occasionner. Ce n'est donc pas tant, ou pas seulement, la *factualité* de la gêne qui est en cause (bien que le droit à circuler s'avère particulièrement sensible, étant donné la grande fréquence des accrochages qu'il entraîne). C'est l'esprit d'insouciance qui semble s'en dégager, et l'impudence qui s'y trouve alors attachée (comme sa condition de possibilité) qui créent l'indignation. La « faute » tient dans ce que ce passage de l'encombrement à l'obstruction désigne : une consistance accrue de la culpabilité, une charge sensible dramatisée par le sentiment d'un mépris à l'œuvre, et d'un sentiment d'impunité qui appellent l'agressivité comme geste de *défense*. La lecture de la situation se fait alors dans les termes d'une

---

[8] Reza Y., *Dans la luge de Schopenhauer*, Albin Michel et Yasmina Reza, Paris, 2005, p. 93-96. Souligné par nous.

concurrence de *droits* (le droit de chacune à circuler), d'un rapport territorial aux conditions (et enjeux) de la coprésence (chacun suit sa trajectoire et doit pouvoir progresser dans son parcours propre).

La gêne provient de la perception d'une façon de se rapporter à autrui, telle que sa propre liberté de circuler n'est pas considérée. Mais il serait inexact d'opposer le fait et l'intention, ou l'esprit et la lettre. La civilité ici en jeu tient dans l'accomplissement d'une *relation* plutôt que dans la simple application (présence ou absence) d'une chose. Pour le dire autrement, la chose même ne peut s'isoler de l'intention qui s'y rend manifeste : elle ne tient jamais dans le simple fait de marcher en prenant trop de place, ou trop lentement, ou de bousculer, ou de ne pas dire pardon, mais dans la capacité à manifester une certaine façon de considérer la présence d'autrui dans le cours de son activité.

Civilité et typicité des conduites

L'agacement qui prend de l'envergure et tourne à la rage haineuse vient de ce qu'on a affaire à des gens qui sont perçus comme participant d'une typicité[9] négative : il peut s'agir « des vieux imbus de leur fatalité », aussi bien que « des jeunes mal élevés », « des sacs à dos », des valises à roulettes, des gens qui téléphonent, des dragueurs, des mendiants, des gens pressés…[10] La personne exaspérée *voit* dans la situation un spécimen, l'exemplarité d'un morceau symptomatique, dans son occurrence, d'un phénomène réactivé dans la situation, aisément disponible dans sa manière d'être irritant et de se laisser reconnaître.

La déception et le soupçon s'enlèvent et se nourrissent mutuellement, sur fond de constitution d'une trame narrative négative, par où se composent des histoires, faites de cohérences et de récurrences, d'effets d'accumulation, mettant en scène autant de *personnages* de l'espace public, définis par leur typicité. Ces narrations opèrent des sélections entre les événements et les faits pertinents, les « mettent en intrigue », procédant à une « synthèse de l'hétérogène » : « par la vertu de l'intrigue, des buts, des causes, des hasards sont rassemblés sous l'unité

---

9 Schutz A., *Collected Papers*, vol. 2, *Studies In Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962 ; et Schutz A., *Reflections On The Problem Of Relevance*, New Haven et, Londres, Yale University Press, 1970. Pour une introduction à la théorie de la « typification » : Cefaï D., « Type, typicalité, typification. La perspective phénoménologique », *in* Fradin B., Quéré L., Widmer J. (dir.), *L'Enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, « Raisons pratiques », n° 5.

10 En droit toute dimension d'une situation peut faire l'objet d'une typification. Dans la typicité, la pertinence s'accroche à des circonstances qui articulent des traits de la personne et des activités, les uns et les autres s'éclairant mutuellement, sans pouvoir se réduire à des caractéristiques sociales données une fois pour toutes, ni donc à des identités sociales figées.

temporelle d'une action totale et complète[11] ». L'unité gagnée sur l'hétérogénéité concerne ici la diversité de conduites devenant autant d'exemples possibles de tendances générales, comme la solidification de caractères récurrents et de conduites spécifiques sous les traits de personnages typiques, voire stéréotypés[12]. Ce sont ces liaisons narratives qui dotent les informations recueillies d'une portée théorique implicite, leur donnent une interprétation particulière qui n'est pas incluse dans la seule information prélevée dans le réel. Les faits mobilisés ne parleraient pas d'eux-mêmes, sans les formes de récit dans lesquelles ils sont insérés, qui leur attribuent certaines significations, ou disons qui révèlent en eux ces significations (elles ne les « ajoutent » pas, mais les mettent en lumière). Le rôle de ces mises en intrigue est donc crucial : les faits collectionnés pourraient parler autrement, au travers de trames narratives autres que les trames déceptives mises en œuvre de manière d'autant plus forte que gagnent la rancœur et le soupçon.

Ce que les personnes irritées ignorent alors du même coup, et pour cause, ce qui leur échappe généralement dans ces cas-là, ce sont les visages, la singularité en même temps que la bonne volonté éventuelle, des personnes ainsi incriminées, et finalement des cours d'action qui sont les leurs. Dans le texte cité, comme le remarque avec autodérision la narratrice, se retourner pour voir le visage de celui qu'on est déjà prêt à violenter peut alors changer beaucoup de choses :

> […] Nous nous retournons pour voir le visage, une erreur fatale, je me retourne pour voir le visage, je veux vérifier mon aversion, je veux confirmer ma froideur mais je vois tout de suite sous la frange de cheveux blancs le nez disproportionné, l'effort de vivre dans la joue pendante […] je n'ai pas de temps à perdre avec un visage, un visage parmi des milliers d'autres que jamais je n'aurais distingué si je n'avais été exaspérée par le reste du corps […]. La femme aux sacs a les joues d'une enfant fâchée, un gonflement qui me désobéit[13].

Les façons de prendre position dans les situations dessinent littéralement des attitudes. Il faut prendre au pied de la lettre les formules désignant les atteintes faites à l'intégrité physique[14]. Comprendre ce qui

---

11 Ricœur P., *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 10.

12 Le stéréotype se distingue du type du fait que sa typicité est comme solidifiée. La dimension de caricature qu'implique la notion ne tient pas tant à la stylisation qu'elle suppose (une sélection par définition restrictive de traits saillants, décrétés pertinents dans les circonstances données) qu'à une clôture de la dynamique permanente de révision, qui est telle que l'expérience ne parvient plus à faire épreuve.

13 Reza Y., *Dans la luge de Schopenhauer*, *op. cit.*, p. 100.

14 La langue le signale, qui fourmille d'expressions indiquant combien prendre place, s'imposer, c'est mettre en œuvre un sens proprement physique de l'intégrité : se faire une place, garder la tête haute, ne pas se laisser marcher sur les pieds, être droit dans ses bottes, ne pas courber l'échine, etc.

se joue dans les rapports de sociabilité ordinaire impose de prendre au sérieux ce que décrivent les métaphores de l'usage le plus courant. Elles ont en commun d'indiquer une continuité depuis les formes sensibles et incarnées jusqu'aux principes les plus abstraits, et dessinent une imbrication de la sensibilité et de la volonté, bonne ou mauvaise, en termes de perception comme d'expression. C'est de cela qu'il s'agit lorsqu'on s'inquiète de savoir comment l'on « prend » les choses : « Ne le prenez pas mal » ; « Pour qui vous vous prenez ? » L'idée est que recevoir ce que l'autre donne (ou pas) se fait dans la personne tout entière ; « se prendre pour quelqu'un » devant l'autre, c'est lui imposer une certaine configuration relationnelle. La civilité tient tout entière dans la prise en charge de ces enjeux relationnels.

Prévenir : ce que transfigure le fait de demander. Anticiper la gêne et désamorcer le soupçon

Du fait de cette lecture sensible des intentions d'autrui, à même les façons de faire les plus minuscules, les anticipations d'interprétations négatives s'avèrent particulièrement importantes pour désamorcer les tensions. Comme E. Goffman l'a montré, les excuses se règlent sur la prise en compte des « pires interprétations possibles » :

> Avant de se livrer à un acte potentiellement offensant, on peut expliquer pourquoi il ne convient pas de le prendre pour un affront. Par exemple, si l'on sait que l'on devra se retirer prématurément d'une rencontre, on peut en prévenir les autres à l'avance, afin qu'ils puissent se préparer à y faire face[15].

Les excuses préalables possèdent la vertu particulière et intéressante non seulement de parer à l'enclenchement de cercles vicieux (dans la défiance), mais également d'ouvrir des cercles vertueux de l'égard. La description goffmanienne de la façon dont les excuses permettent de désamorcer une offense potentielle est donc à la fois juste et insuffisante : sa formulation laisse entendre que prévenir d'un geste ne change rien au geste mais rajoute simplement quelque chose qui en facilite la réception (comme une aide à la digestion, qui laisserait intact l'aliment à ingurgiter). Il ne s'agit que de permettre à l'autre de « se préparer à y faire face ». Or, ce n'est pas tout à fait cela dont il s'agit. Les excuses *n'enrobent* pas un fait hostile en soi de manière à le rendre plus digeste (« faire passer la pilule »), mais transforment le geste proprement dit, et *transfigurent* sa nature même, en défaisant ce qui pourrait, dans d'autres circonstances, être son hostilité potentielle. Il ne s'agit donc pas d'aider l'autre à encaisser une offense (conçue comme un fait en soi) mais de défaire en grande partie le potentiel d'agressivité du geste même, en

[15] Goffman E., *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 19.

expliquant, surtout si l'explication est préalable, que les raisons du geste ne sont pas à mettre au compte d'un manque d'intérêt, ou d'un mépris. En s'exposant par avance et de soi-même au jugement de la victime potentielle, on manifeste deux fois sa bonne foi, si bien que la logique d'interprétation du geste se trouve radicalement transformée. Plus l'excuse préalable est formulée comme une requête, plus son accueil semble se trouver facilité. Ce qui est honoré, c'est la manière dont la personne s'en remet à autrui, plutôt que de faire ses affaires en dépit de sa présence, ou comme si l'autre n'était pas là. Les requêtes disposent généralement les interlocuteurs à rendre service de bonne grâce, et parfois avec zèle[16]. Voici une anecdote qui m'a été rapportée par un informaticien de 36 ans[17], qui souligne précisément la façon dont les excuses préalables transfigurent la portée des « faits » mis en jeu.

> Un mec s'assied à côté de moi en terrasse à un café. Il me demande si ça me dérange qu'il fume un cigare, il me dit : « pardonnez-moi, est-ce que ça vous dérange si je fume un cigare ? » *Le cigare n'est pas encore sorti*. Alors moi étonnamment je lui réponds que non, ça ne me dérange pas. Alors que oui, clairement ça me dérange la fumée de cigare ça pue, mais comme il me le demande ben ça ne me dérange plus, enfin moins. En tout cas *je suis sincère quand je lui dis que non ça me dérange pas*. Alors que si, quand même, ça me dérange un peu, mais disons que si le type ne m'avait rien demandé, là ça m'aurait dérangé autrement, ça m'aurait énervé, je l'aurais haï le mec, alors que là, j'aimais pas l'odeur c'est sûr, mais c'était pas grave, le mec je le trouvais sympa et sa fumée puante ne m'incommodait même pas.

Dans l'excuse préalable, le glissement du respect de la règle au respect de la personne est anticipé et court-circuité. Le gêneur potentiel précise à son vis-à-vis que l'action entreprise n'est pas contraire à ce qui compte en dernière instance pour l'apprécier : le respect de sa personne (en tant que bénéficiaire direct ou indirect des règles). En court-circuitant alors l'inférence dont la règle est l'intermédiaire, certaines formes de tolérance à la non-conformation sont rendues possibles[18].

---

16 E. Goffman a bien montré ce que ce zèle pouvait avoir de surjoué, et parfois de comique : Goffman E., *Les rites d'interaction*, *op. cit.*, p. 30. Nous proposons toutefois de ne pas ravaler d'emblée les surenchères positives au rang de purs théâtres hypocrites de sorte à prendre au sérieux la faiblesse des marges qui séparent les cercles vertueux des cercles vicieux en matière de sociabilité.

17 Entretien, 6 octobre 2005.

18 De telles prises en compte des dynamiques de la confiance au travers les épreuves de bonne foi trouvent aussi leur place et leur pertinence à des niveaux plus organisationnels ou institutionnels. Pour prendre un exemple trivial et néanmoins significatif, signalons que la SNCF a érigé cette pratique de sens commun en politique et en règlement. Les voyageurs qui n'ont pas composté leur billet de train (du fait d'un oubli ou d'un manque de temps par exemple) sont « invités à se présenter d'eux-mêmes au contrôleur », et ce « avant toute opération de contrôle ». Se présenter de soi-même, voilà ce qui distingue donc officiellement ici, l'oubli, de la tentative de fraude. Là où

Se soumettre à l'appréciation (presque déjà l'autorité) de l'autre, demander la bienveillance de celui qui peut la refuser (puisqu'on lui en reconnaît l'autorité et les raisons légitimes) c'est susciter cette bienveillance même, en s'en rendant digne. Plus l'autre se montre soucieux de ne pas déranger, et prêt à composer, plus les personnes se montrent magnanimes, ne serait-ce que pour honorer cet effort premier. Prévenir, c'est de ce point de vue, enclencher des surenchères positives. La civilité apparaît alors comme une dynamique d'ouverture de cercles vertueux de la confiance mutuelle.

La réussite des excuses préalables tient à l'attention manifestée dans l'excuse, et à la façon dont cette initiative désamorce les imputations négatives relatives à l'intention. L'initiative offre ainsi un gage crucial de sincérité, et une preuve de bonne foi irremplaçable. Lorsque les excuses ne viennent que plus tardivement, elles doivent au contraire compenser, par des protestations supplémentaires et des gages de bonne foi plus convaincants, un *défaut d'initiative qui ouvre en tant que tel une suspicion*. Les excuses préalables dénotent l'exercice d'une vigilance qui constitue manifestement la première des attentes civiles. La fragilité de la confiance mutuelle se manifeste dans la promptitude à passer, dès que les règles paraissent négligées, de la déception à la sanction.

Perception de la faute et disqualification des interlocuteurs : le reproche ou la déception consommée

L'action se déroule en fin d'après-midi un jour de semaine, dans un bus de la ligne 95, qui traverse Paris de la porte de Vanves à la porte de Saint-Ouen. Toutes les places assises sont occupées. Plus d'une quinzaine de personnes se tiennent debout le long du couloir et dans les espaces intermédiaires prévus à cet effet. Tout au fond du bus, quatre garçons, de 14 ans ou 15 ans tout au plus, sont assis ensemble. Acculée vers le fond par la foule qui monte dans le bus à l'arrêt, une femme âgée de peut-être 60 ou 65 ans, qui se tenait jusqu'alors debout dans le couloir, avance vers la rotonde arrière sous la pression des nouveaux arrivants. Elle vacille quelque peu et se rattrape à une barre de maintien verticale. N'ayant guère l'agilité requise pour jouer ainsi les pompiers en s'accrochant à la rampe de métal pour suivre les mouvements du bus, elle semble bousculée, au sens propre comme au sens figuré, par cette agitation, et préoccupée par la difficulté, somme toute banale mais particulièrement importante dans son cas, qui consiste à garder l'équilibre lorsque le bus accélère et freine, parfois brutalement. Entendant et voyant maintenant à quelques pas d'elle les garçons assis à rire et à discuter bruyamment, elle lance vers eux :

---

une posture à l'objectivité rigide pourrait entraîner des injustices et une rigueur trop sévère, l'épreuve de bonne foi permet de donner une chance à tous de se montrer loyaux. L'entreprise atteste par là d'un souci de considérer une dimension d'hospitalité, qui la place concrètement, sur ce point, du côté d'un service public.

> « Vous pourriez céder votre place tout de même ! » Puis plus bas, en ne regardant plus dans leur direction :
>
> « Non mais c'est vrai enfin… »
>
> L'un des garçons lance alors, à voix haute également :
>
> « Et pourquoi ? ! ben nous aussi on est fatigués et on a le droit de s'asseoir ! »
>
> Tirade suivie de quelques rires à peine étouffés dans l'entourage immédiat du garçon. Quelques mouvements de sourcils et regards sont échangés dans l'assistance. La vieille dame ne se retourne pas pour chercher le regard de celui qui lui a répondu. Elle lâche dans un soupir : « hum ! ha lala lala ! » L'épisode se clôt ainsi, alors qu'elle pose ostensiblement son regard vers l'extérieur par la fenêtre.

Dans cette séquence, le diagnostic d'impolitesse va de pair avec un discrédit immédiat des adolescents comme interlocuteurs. La formule signe l'identification d'un comportement *symptomatique*. Dans la réponse qu'ils donnent à la réprimande qui leur est faite, on peut voir une manière de confirmer ce jugement négatif. Mais cette confirmation se réalise d'autant mieux qu'aucun espace n'est laissé aux coupables supposés pour qu'ils puissent se désolidariser de l'attitude délibérément négligente qu'on leur prête. La perception négative traite leur absence d'initiative comme une négligence avérée. Dans la remarque de la dame, il semble évident qu'elle n'espère pas tant obtenir un siège, ni gagner les jeunes gens à sa cause, ou composer un accord, que leur *donner une leçon*, leur dire sa façon de penser. Elle se défoule *en parlant d'eux*, plutôt qu'elle ne s'adresse *à eux* véritablement : de ce point de vue, elle leur parle déjà depuis un « après » de l'interaction (depuis un temps de la déception consommée). Elle a renoncé à obtenir d'eux ce qu'elle s'estimait *en droit* d'attendre.

On peut considérer que, jusqu'à ce qu'elle intervienne sur ce mode du rappel à l'ordre, qui opère comme une sanction *ex post*, la situation est encore relativement ouverte, ou moins fortement déterminée. La qualification de la teneur de leur inattention pourrait être différente, plus charitable disons (c'est-à-dire simplement plus ouverte). Ce qui, dans d'autres situations, prendra la forme d'une phase d'enquête, encore empreinte de confiance et de bonne volonté, n'a pas lieu ici. La conduite des adolescents est d'emblée considérée comme définitive (saturée et fixée sur le plan de sa signification) et donc impossible à démentir ou défaire dans ce qu'elle manifeste. La réprimande clôt le temps de l'appréciation mutuelle et d'ajustements possibles entre participants. Elle trace une ligne de rupture, temporelle (dans le flux des événements) et spatiale (entre « eux » et elle). Elle met fin à la réversibilité des choses et à l'interchangeabilité de principe des positions, poussant chacun *dans ses retranchements*. La présomption de culpabilité favorise

ainsi la confirmation de ce qu'elle croit ne faire que constater : la prophétie auto-réalisatrice[19] (ou plus exactement, prédiction auto-remplissante) joue à plein. Agressés par la posture d'autorité et l'attitude sévère adoptées publiquement par leur aînée, les adolescents lui jettent à la figure son illégitimité à les placer dans un tel rapport, et font mine de discuter sur le fond la question soulevée, en contestant vertement son droit à revendiquer.

Ce raidissement sur la règle signale combien les fautes, réelles ou supposées, invalident ceux qui les produisent comme interlocuteurs mêmes. C'est la radicalité (au sens étymologique, de ce qui prend les choses à la racine) du jugement concerné qui est en cause : la discussion se trouve empêchée, coupée à ses racines, de son horizon de compréhension et d'accord. Dans la sanction, le destinataire est invalidé car jugé inapte, et devient alors lui-même *indigne* d'égard. Ces ratés montrent une dimension phénoménale importante de la compétence civile, qui surgit par contraste, comme ce qui peut être abandonné : la mise en œuvre d'une *suspension du jugement négatif sur autrui*, qui invite à maintenir autant que possible la présomption d'innocence et le crédit, quant aux bonnes intentions et aux bonnes manières d'autrui. En cas de transgression, elle ordonne qu'une enquête soit menée, avec précaution, peut-être humilité[20].

Entre inconnus, la pente à l'interprétation « paranoïaque » semble particulièrement glissante. Les inconnus ne bénéficient pas de la persévérance du crédit dont jouissent les familiers, par exemple des invités que l'on recevrait chez soi. Si un ami qui vient dîner arrive les mains vides, l'on ne se sentira ni obligé ni autorisé pour autant à lui dire : « Tu aurais tout de même pu apporter quelque chose ! », au seul titre que *cela se fait* (d'apporter quelque chose). Cela ne veut pas dire que l'omission ne nous fera pas tiquer, ni médire sur son compte après-coup (ni lui faire la remarque lors d'une dispute, un jour de colère). Mais ce n'est pas

---

19 C'est un idiome devenu classique en sciences sociales, auquel on se réfère généralement sous le nom de « théorème de Thomas », selon lequel, lorsque les individus définissent une situation comme réelle, elle est toujours réelle dans ses conséquences. L'illustration la plus fameuse est l'analyse de la crise de 1929, lorsque l'anticipation de l'insolvabilité des banques a précipité la faillite bancaire, l'ensemble des épargnants se précipitant pour retirer leurs fonds, provoquant ce à quoi ils pensaient ne faire que répondre. Ce « théorème » est une reformulation par Merton (Merton R., « The Self-Fulfilling Prophecy », *Antioch Review*, Summer 1948, p. 193-210) de l'analyse de W. I. Thomas (Thomas W. I., *The Child in America : Behavioral Problems and Programs*, New York, A. Knopf, 1928).

20 C'est précisément ce qui semble faire problème dans la perspective d'une assimilation de la civilité à un droit. Un droit ne doit jamais dépendre du bon vouloir de ceux qui le respectent. Il n'en va pas de même pour les égards, qui se flétrissent à être revendiqués.

seulement question d'hypocrisie que de ne pas lui jeter notre déception à la figure (ni vérité simplement que de le faire, si cela « sortait » un jour, à la faveur d'une colère). La rétention tient aussi au fait qu'en amitié, l'on se cherche plus volontiers des excuses, des circonstances atténuantes. Dès lors, c'est l'appréciation même de la faute, de sa signification et par conséquent de la façon juste d'y répondre, qui est en jeu. Le défaut d'attention n'est pas immédiatement rédhibitoire : il est neutralisé par un arrière-plan de confiance, fait d'épreuves positives passées, qu'il ne vient assombrir que de manière très relative. C'est ainsi non seulement un sens des convenances, mais également, plus fondamentalement, un sens de ce qui est dicible, audible, recevable, de ce qui est dû, de part et d'autre, entre amis, qui est en question. C'est là que se joue le contraste avec les frictions entre inconnus, lors des basculements dans la querelle. Le fond de confiance et d'attachement à la relation même, s'avère moins aisément disponible, dans les formes de la sociabilité urbaine ordinaire. Le caractère particulièrement étroit des zones de prise et de contact mutuel confère aux moindres manifestations la valeur de signes à l'importance démesurée. L'effondrement du crédit fait à la bonne volonté n'en est que plus aisé. Car rien ne vient freiner, ou contrebalancer une mauvaise impression, cependant que toute typification négative se rend capable de débusquer, presque automatiquement, de multiples appuis pour étayer le dépit et la défiance, leur conférant un sentiment d'évidence et de vérité.

Le raidissement défensif sur la règle : la figure du « donneur de leçon »

Dans la forme que prennent les sanctions et les réprobations exprimées par des personnes mécontentes, quelque chose dérange. Un indicateur en est le fait que les témoins des disputes se montrent souvent aussi sévères avec les plaignants qu'avec les accusés. Un tel défaut de sympathie, parfois explicité dans les disputes qui s'étendent à de larges assemblées (« vous êtes de mauvaise foi », « vous faites preuve de mauvaise volonté » – voir la scène ci-après) peut être compris comme résultant de la pente vindicative qui accompagne ces rappels à l'ordre et qui confine à la « terreur éthique[21] ». Ces observations questionnent la bipartition couramment admise entre les civils et les incivils, et corrélativement, la partition, au sein des gens civils, entre la masse des lâches qui se taisent et n'en pensent pas moins et le petit nombre des courageux qui osent dire haut et fort ce qu'ils pensent[22]. Elles invitent à s'interroger

[21] Tricaud F., *L'Accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique* (1977), Paris, Dalloz, 2001.

[22] Pour autant, les entretiens rendent compte de la familiarité et presque de l'évidence de sens commun d'une telle partition. Cette dichotomie, fortement ancrée dans la

sur la forme même du reproche, sur sa manière d'opérer (et non plus seulement sur sa simple existence ou son (in)efficacité, attestant d'une (im)possibilité de principe de se soucier du commun[23]).

> Dans le bus, une vieille dame juste arrivée proteste pour qu'on lui cède un siège, en brandissant sa carte de priorité : « Je voudrais m'asseoir, quelqu'un peut se lever ? ! » Immédiatement, deux personnes, une femme assise devant et un homme un peu plus loin se dressent et montrent qu'ils sont prêts à céder leur place à la dame. Mais les sièges à 4 places restent occupés, ceux-là mêmes devant lesquels elle est postée, et qu'elle désigne pour s'asseoir, parce qu'ils sont étiquetés prioritaires. Elle insiste et refuse de prendre la place proposée : « Non-non : je regrette, mais c'est à quelqu'un qui est sur un siège réservé de se lever ! » Un instant passe, personne ne bouge, et là, une femme d'une trentaine d'années se trouvant au milieu du couloir et de la scène du même coup, se met en colère :
>
> – Non mais là madame vraiment, vous exagérez…
>
> La dame s'offusque : – Mais je regrette beaucoup madame, mais c'est simplement que ces personnes devraient être celles à se lever, voilà tout, et moi j'ai ma carte de priorité et… [inaudible]
>
> – Oui ça, on a compris que vous aviez votre carte de priorité ! Mais franchement qu'est-ce que ça peut faire, on vous a proposé une place pourquoi vous faites des histoires, c'est de la mauvaise foi vraiment !

---

perception courante de ce que sont les exigences de la politesse et des civilités, participe d'une opposition plus fondamentale entre les formes de passivité estimées requises par la politesse (emportant les écueils de la faiblesse, de la lâcheté, de la complaisance coupables), et le type de franchise qu'on lui oppose, estimée plus propre à l'action, à laquelle on associe alors des valeurs telles que la sincérité, le courage, et l'attachement viscéral à la vérité. Le centrage sur la règle participe de cette dichotomie.

23 Le fait que les rappels à l'ordre soient régulièrement rabroués participe pleinement de la définition courante des « incivilités » : l'apathie, le retrait du public, l'impossibilité de se mêler sont considérés comme l'envers d'un délitement général du rapport à la règle. D'une part, une masse croissante d'individus cessent de respecter les règles, d'autre part, ceux qui les respectent s'avèrent incapables de réagir et d'avoir le dernier mot. La difficulté propre aux réprobations n'est généralement pas envisagée à partir des problèmes spécifiques du *modus operandi* propre aux interventions, dont les échecs nombreux témoignent simplement, pour nombre d'auteurs, de la faillite générale des règles et d'un effet pervers malencontreux du dessaisissement de tout pouvoir des citoyens par l'État, comme le regrette J.-M. Ferry (*Civilité, légalité, publicité*, *op. cit.*). Ce qui conduit aux conclusions qu'on trouve chez S. Roché (*La tolérance zéro*, *op. cit.*, p. 48) : « Une intervention réprobatrice peut se voir opposer l'indifférence. Il semble que personne n'ait à s'engager en public dans une activité de défense des règles d'usage. Si on le fait, on s'expose à un rappel des règles : tu ne te soucieras point du lieu commun ». En réalité, les choses sont un peu plus compliquées : se soucier du lieu commun ne peut pas se faire *de n'importe quelle manière*. Le souci du commun défendu comme on défend un territoire souverain pose lui-même problème. Les succès de la manifestation d'un souci du bien commun varient largement en proportion de la manière dont elle est accomplie.

> – Non mais ne me parlez pas sur ce ton enfin c'est un monde, je n'accepte pas…
>
> – Mais c'est pas vrai vous le faites exprès ou quoi ? Enfin, c'est une place, qu'est ce que vous nous faites chier, là c'est vraiment pour le plaisir de faire chier, c'est pas possible ? ! » Une jeune femme assise côté fenêtre finit par se lever, s'extraire du rang par quatre désigné prioritaire, et céder son siège. Je suis debout tout à l'avant du bus. Assise à côté de moi, (sur le siège qui est contre la vitre, juste à la montée) une autre vieille dame hausse les sourcils d'un air qui en dit long, et commente : « Ah la la ! y'en a vraiment, après faut pas s'étonner qu'on déteste les vieux ! »

Ce genre de scène suggère que le raidissement sur la règle peut se montrer aussi délétère que son omission. Le formalisme verse dans la caricature plutôt qu'il n'offre un modèle de perfection : se rendre formellement irréprochable (en maintenant le vouvoiement et en faisant usage de tournures policées, par exemple) ne suffit non seulement jamais à maintenir ou garantir le succès de son geste (sa recevabilité), mais le raidissement sur les formes peut même être, dans certaines circonstances, estimé plus grave que la faute qui l'a suscité. L'hostilité et l'agressivité qui se parent des formes du respect n'écartent pas la possibilité du mépris. Ici, la difficulté tient à la fois au manque de confiance (qui anticipe l'épreuve et son issue négative en criant d'emblée son droit) et au manque de bonne volonté (qui veut soumettre les autres à la règle en l'érigeant en bien *souverain*). Certaines formes permettent de tricher et de singer le respect, dans leur façon de se placer hors d'atteinte au moment même où l'on attaque autrui. Elles pèchent par leur caractère unilatéral : le formalisme se soustrait à l'échange plutôt qu'il ne s'y livre, la part d'exposition à autrui habituellement supposée par l'échange civil, accrochée à ses appuis conventionnels, s'en trouve alors dissociée : *l'autonomisation* des formes signe leur désaveu sur le fond. Une civilité « va-t-en guerre » se déploie qui prend prétexte de sa perfection formelle pour faire se dresser le sentiment d'une suffisance, qui renonce au principe d'interchangeabilité des positions et entame fortement la possibilité de maintenir un horizon commun.

Ainsi émerge, au pôle opposé des négligences coupables, la figure droitière et peu sympathique du donneur de leçon. Le donneur de leçon est celui qui adopte la posture étriquée de qui monte sur ses grands chevaux et prend autrui *de haut*. L'indignation rabat chez lui l'exigence civile sur sa portion congrue : la thématique, potentiellement vindicative, du respect (au sens ici de celui qui tient à distance, littéralement « tient en respect »). Drapé dans son bon droit bafoué, le donneur de

leçon s'offusque et érige son indignation[24] en *casus belli*. Il pratique en quelque façon la politique de la terre brûlée : sa déception lui indique que rien ne peut être sauvé. En tant que réaction très vive, l'indignation subite prend le risque de se tromper, de s'avérer injuste. Les situations où de tels diagnostics sont portés par erreur, ou de manière par trop anticipée, en donnent la démonstration.

En matière de civilité, le rappel à l'ordre ne consiste donc jamais seulement à *signaler* une faute. Il laisse dans l'ombre, ou plutôt derrière lui, quelque chose à quoi il a dû renoncer, l'une des dimensions de l'exigence civile : la confiance dans la capacité (et la bonne volonté) d'autrui à traiter les autres de la manière qui convient. La formulation de l'attente déçue défait cela même qu'elle affirme, au moment de le revendiquer : dire c'est défaire[25]. La verbalisation n'est pas une modalité, parmi d'autres, d'exigences uniformes simplement déclinées dans une diversité de gestes et de paroles. Selon les temps de l'interaction, les possibilités et les exigences se transforment. Penser le reproche comme *moment* particulier, c'est penser *l'articulation interne de la civilité à ses ratés*, du fait de l'importance constitutive de *la temporalité* : le temps n'est pas seulement le cadre formel dans lequel se suivent et se cumulent des échanges réglés, c'est la matière même de ces échanges, comme épreuves, et transformations en temps réel, du possible et du souhaitable.

La réduction de la civilité à ses règles favorise l'aveuglement devant cette difficulté, que pose de manière très forte la civilité, et qui est l'apparent dilemme où elle place les personnes, dès lors que les autres semblent ne pas *faire leur part* du travail requis pour que l'échange se passe le mieux possible : une alternative entre subir et punir. L'étayage théorique d'une telle conception du rapport entre règle et sanction est pour le moins consistant dans notre tradition, puisque l'on en trouve des élaborations très explicites dans les travaux fondateurs d'E. Durkheim (relisant Kant). Durkheim prend en effet la sacralité religieuse[26] pour

---

24 On trouve ici une dimension de l'indignation signalée par Aristote : « L'indignation est causée par le sentiment d'une supériorité », Aristote, *Rhétorique*, Paris, Librairie générale française, Poches, Livre II, 2, VII, p. 187.

25 L'idée qu'il existe un envers du performatif, en vertu duquel dire consiste parfois à « empêcher de faire » est développée dans : Cottereau A., « Dénis de justice, dénis de réalité. Remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », *in* Gruson P., Dulong R. (dir.), *L'Expérience du déni*, Paris, Éditions de la MSH, 1999, p. 159-179. Une analyse analogue, relative au compliment (dont l'apparition comme *objet* de discours plutôt que comme *condition* de l'échange marque l'échec) a été proposée par : Marandin J.-M., « Des mots et des actions : compliment, complimenter et l'action de complimenter, *Lexique et faits sociaux*, « L'interprétation de l'action en analyse de conversation », 1987, 5, p. 65-100.

26 Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2003.

modèle du rapport à la règle, et du prestige dont elle doit se parer pour être obéie. Il contribue ainsi à confiner le rapport au respect de la règle, et à l'autorité, dans une appréhension binaire opposant, *partes extra partes*, la conformation et la transgression – qui est profanation. Dans l'acception de la règle comme *chose sacrée*, c'est son inaccessibilité qui est garante de la foi qu'elle suscite, et sur laquelle elle repose. La bonne distance se dessine comme un espace *absolument hors de portée*. La spatialité figure entièrement l'acception ainsi mise en jeu : respecter, c'est rester en dehors, ne pas toucher. Sa réalisation correcte ne passe pas tant par une appropriation (et une élaboration située) que par une forme intransigeante de retrait révérencieux. Le respect et la soumission se confondent. Les limites sont toutes tracées, il s'agit simplement de s'y tenir.

Dès lors, la définition de la sanction, prenant place dans un tel schéma, ne peut être qu'à l'avenant (spatiale plutôt que temporelle) : il lui est consubstantiel de venir d'en haut, de tomber net comme un couperet. Certains développements que Durkheim consacre à l'éducation en donnent une formulation claire :

> Toute violation de la règle tend, pour sa part, à *entamer* la foi des enfants dans le caractère intangible de la règle. […] Voilà le véritable mal moral causé par la faute. C'est qu'elle ébranle la foi de l'enfant dans l'autorité de la loi scolaire […] et par conséquent, *diminue* réellement cette autorité. […] L'acte d'indiscipline affaiblit la discipline. Que faut-il pour *compenser* le mal ainsi produit ? Que la loi violée témoigne que, malgré les apparences, elle est *toujours elle-même*, qu'elle n'a rien perdu de sa force, de son autorité, […] il faut qu'elle *s'affirme en face* de l'offense, et réagisse de manière à manifester une *énergie proportionnée* à l'énergie de l'attaque qu'elle a subie[27].

Une telle conception de la règle suppose une définition spatiale, bidimensionnelle, du respect. Devant l'infraction, la sanction doit intervenir pour *revenir au temps d'avant* la faute (le temps est cette trame homogène et sans qualité, qu'on peut emprunter à rebrousse chemin).

Dans le rapport éducatif, c'est le maître qui *incarne* la règle. Elle est un prolongement et une émanation de sa personne, et leur crédit se confond, dans une même aura intangible, depuis un piédestal édifié tout en verticalité. Mais cela est-il concevable du point de vue d'une relation civile ? La règle n'est-elle pas la médiation (tierce) d'une relation qui ne peut se réduire à la simple dualité (dyade où s'opposeraient frontalement ceux qui transgressent et ceux qui sévissent) ? Le fait de défendre la règle suppose-t-il que l'on se confonde avec elle (qu'elle appartienne à

[27] Durkheim É., *L'Éducation morale*. Paris, PUF, 1974, p. 139. Souligné par nous.

celui qui la défend) et que l'on cesse dès lors, d'être *communément soumis* à ce qu'elle porte[28] ?

À distance d'un tel formalisme, on propose ici de considérer la compétence civile comme manière singulière de contribuer, dans des situations, selon la temporalité propre à l'échange et la perception des vulnérabilités respectives qu'il permet, à maintenir une *orientation commune minimale*[29], au service d'une coexistence digne de ce nom.

Les compétences à l'œuvre dans les formes du tact

La félicité des échanges suppose un rythme et une orientation que semblent vouloir s'épargner et contourner aussi bien ceux qui enfreignent les règles (s'en croient dispensés) que ceux qui, au pôle opposé, leur prêtent une nécessité et une suffisance presque totalitaires. À rebours des excès du raidissement sur les formes, le tact et ses acrobaties rendent parfois possible le désamorçage des tensions. Alors même que le fait de prévenir tout écart ou toute faute n'a pas été possible, le tact se distingue comme capacité et *confiance maintenue* dans la possibilité d'œuvrer pour rétablir des situations mal engagées, corriger des faux pas, défaire, à chaque moment, les interprétations négatives susceptibles de surgir. Examinons deux exemples de séquences

---

28 Chez Durkheim c'est en fait l'autorité de la personne du maître qui serait une émanation de la règle plutôt que l'inverse : le tiers est omniprésent, c'est l'institution, la norme sociale, et son pouvoir contraignant. Mais dans les situations (notamment pédagogiques, telles que Durkheim les envisage très concrètement) la susceptibilité de la règle se prolonge dans la sacralité de la personne du maître, de sorte que l'une et l'autre se laissent confondre. Le rapport d'identité du maître à la règle impose alors de traiter tout écart comme profanation (selon une conception de l'ordre comme chose à *faire régner* et de la norme comme *territoire souverain*).

29 C'est cette dimension qu'analyse Charles Taylor (*Philosophical Papers*, vol. 1, *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985), à partir d'une scène triviale de côtoiement : deux inconnus se trouvent ensemble à bord d'un train, voyageant côte à côte, et souffrant de la chaleur. D'abord, ils sont là et transpirent, l'un et l'autre, sans se parler. Puis l'un dit : « Oh ! qu'est-ce qu'il fait chaud ! » Cette simple adresse, cet engagement minuscule, explique Taylor, modifie radicalement le mode de coprésence de ces deux personnes, transfigure pour elles deux la situation. Avant de se parler, elles n'étaient que l'une et l'autre dans l'inconfort dû à la chaleur. En se parlant et en en parlant, elles ne changent rien, mais transforment pourtant la situation : elles mettent cet inconfort *entre elles*, provoquent une focalisation commune. Elles ne se transmettent pas une information nouvelle, mais créent un point de vue commun à partir duquel elles envisagent le monde (ensemble) : l'inconfort est maintenant le point de départ d'une perspective partagée. Le « nous » des espaces communs s'édifie depuis ces événements les plus triviaux, ces situations minuscules. Il n'a rien à voir avec ce qui se « possède » de part et d'autre (ou même l'information qui s'échange, ou circule) si l'on voulait revenir à une unité individuelle (ou à la « réalité » de ce qui resterait « après coup ») pour décrire ce qui est arrivé. Merci à Louis Quéré qui m'a fait découvrir ce texte.

dans lesquelles se joue une telle compétence, alors même que le rapport aux règles semble malmené.

Scène 1

Dans un bus de la ligne 68. Deux jeunes garçons, d'environ 16 ou 17 ans, à l'allure débonnaire (survêtement, casquette posée hors axe, corps plein de souplesse et très mouvant, malgré la position assise) sont assis à parler, en gesticulant, sur deux des strapontins d'une rangée de quatre, au milieu du bus. Ils occupent les deux sièges qui se trouvent le plus près de la porte de descente ; les deux autres sont pris par deux femmes, ne se connaissant pas, mais passablement recroquevillées l'une sur l'autre. Les deux adolescents empiètent sur le territoire de leurs voisines, sans paraître s'en rendre compte. Arrive une femme enceinte, assez jeune, d'une vingtaine d'années, portant deux grands sacs de courses. Sa grossesse n'est pas complètement évidente et peut passer inaperçue à un œil peu attentif ou peu averti. Elle n'a encore qu'un petit ventre, tendu mais peu proéminent, et ne « surjoue » pas sa grossesse par des gestes significatifs, comme le font souvent les femmes, en plaçant les mains au niveau du creux des reins pour soutenir leur dos malmené, ce qui les fait alors avancer tout ventre dehors, ou en plaçant leurs mains tout au bout de leur ventre pour en protéger le locataire, soulignant alors du même coup cette proéminence ainsi dotée d'un parechoc. Voyant la jeune femme avancer, ainsi chargée, les sièges alentour étant tous occupés, l'un des garçons se lève et dit à la jeune femme :

– Allez-y, asseyez-vous jolie demoiselle… (Accompagnant sa tirade d'un mouvement du corps tout aussi théâtral, il se redresse tout en se courbant, et finit sa presque-révérence en allant se poster contre la vitre, debout devant son copain.)

La jeune femme sourit et répond « merci beaucoup » tout en s'asseyant avec un grand sourire (l'air amusé par le compliment et peut-être par la galanterie un brin déplacée du jeune homme). Là, la façon dont elle se tient pour s'asseoir et une fois assise rend plus manifeste qu'elle est enceinte. L'ami du galant se lève au même moment et pousse un peu son ami en lui lançant, *suffisamment haut pour qu'on soit sûr qu'il ne s'adresse pas seulement à lui* :

– Mais tu vois pas qu'elle est enceinte la dame, là, tu vas pas draguer une femme enceinte non plus, hein, (plus bas :) bouffon va. (Plus haut :) Excusez-le madame, (plus bas :) même si c'est vrai que vous êtes jolie hein, malgré tout ».

– Oh, euh… y a vraiment pas de mal…, répond la jeune femme en souriant, un peu embarrassée.

Le premier jeune, visiblement mal à l'aise, et même honteux, rétorque en rougissant à demi, s'agitant et bousculant son ami :

– Mais si j'ai vu, c'est pour être galant, ça va…

Les mots sont saccadés, on dirait qu'il essaie de se débarrasser de la réponse à faire comme de la remarque qui l'a appelée, un peu comme on voudrait se

défaire d'un bout de sparadrap resté collé au doigt. Il s'éloigne d'un ou deux pas en se tenant à la barre près de la sortie et s'agite encore quelque temps en gigotant et trépignant.

Scène 2

Deux jeunes filles passent sur un trottoir rue Saint-Jacques, devant un épicier où je fais des courses avec un ami. Elles se rangent en file indienne pour nous doubler et longer l'étal, au moment où un jeune garçon, d'une vingtaine d'années, sort de l'épicerie et déboule sur le trottoir. Saisi par la vision de la jeune fille, et probablement frustré de la voir filer ainsi sous son nez, il profite de la proximité opportune pour lui attraper le bras : et le lui caresse légèrement. Celle-ci se retourne, manifestement choquée, retire brutalement son bras dans un geste de rejet, et presque de contre-attaque, en s'écriant : « Non mais ça va pas ! Garde tes mains chez toi ! » L'autre répond aussitôt « Oh c'est bon, c'est gentil ! »

La première des deux jeunes filles, qui avançait juste devant sa copine, s'arrête et se retourne, puis revient sur ses pas. La victime du geste déplacé, s'est arrêtée elle aussi à la réponse du gars et rajoute : « Ben voyons ! faut pas se gêner ! » visiblement indignée et prête à en découdre. À ce moment, un second jeune homme sorti de l'épicerie juste après le premier, rejoint son copain et intervient : « Qu'est-ce qui se passe, qu'est-ce qu'il vous a fait, qu'est-ce qu'y a ?

– Y a que votre copain je sais pas où il se croit mais il chope le bras des gens dans la rue pour les peloter, juste comme ça, tranquillement, et en plus il est content de lui ! !

– Aaah… désolé, vous énervez pas hein… c'est pas méchant, excusez-le va… ben il a besoin d'amour vous savez c'est tout !

Visiblement apaisée, la fille réprime difficilement un sourire, et lance à son tour :

– Ouais, ben qu'il s'achète un chat ! » Et là, elle tourne le dos et repart en riant vers son amie. Tout le monde rit. Les deux garçons rient aussi, surtout le deuxième, qui bouscule amicalement son camarade, et ils repartent ensemble de leur côté.

Dans ces deux scènes, le dénouement relativement heureux des échanges tient à l'irréductibilité de la norme civile à sa dimension de règle formelle. Les efforts de tact produits par les jeunes gens pour rattraper des maladresses (ou des fautes) initiales composent une véritable *phronèsis*[30] : l'effort civil s'y joue dans l'élaboration d'une entente partagée, ajustée aux circonstances et à la vulnérabilité propre qu'elles dessinent pour chacun des protagonistes. L'habileté consiste notamment dans un travail produit par les participants, tiers y compris, pour ouvrir

[30] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990 ; Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1994.

l'espace d'une possible concorde, permettre l'amélioration des choses, corriger la maladresse du compère, et sans renforcer, dans la séquence du geste déplacé, l'opposition entre coupable et victime que l'offense tend à faire se dresser. La civilité apparaît, dans ce travail de médiation, comme un art de la composition entre les éléments d'une situation, intelligence pratique mise au service de l'entente mutuelle, cherchant à atteindre l'accord sans que soit nécessaire la désignation d'un vainqueur et d'un vaincu.

Un élément important de l'effort civil tient dans la vigilance portée sur l'interprétation possible des conduites, de part et d'autre, cette vigilance s'exerçant de manière soit préventive, soit réparatrice. L'attention concerne notamment la manière dont les interprétations peuvent venir puiser dans les stéréotypes courants (les nourrir ou les confirmer) en ce qui concerne le type auquel on peut être associé (jeunes, hommes, femmes seules donc accessibles – cela peut porter sur toute dimension ou aspect typique pertinent d'une situation). S'exerce alors ce qu'on pourrait appeler une forme de « vigilance catégorielle » : l'égard repose sur la capacité à saisir les catégories d'usage *dans un second degré*, de manière à faire avec elles, et à en parer les effets néfastes, sans s'y laisser enfermer. Cette saisie de second degré s'exerce aussi bien sur les types (reliant des traits typiques à des attentes et qualités) que sur les règles (de civilité) donnant les conditions d'une hospitalité possible à d'éventuels écarts.

Le travail civil ne se réalise pas dans ce qui serait un temps clos, ponctuel et fermé, de l'application de la règle : il court tout le long de l'interaction, se distribue entre présents (notamment entre « pairs », mais cette catégorie elle-même varie selon les situations) pour assurer l'acceptabilité d'un geste, à partir des interprétations qui peuvent en être faites par les personnes concernées, qu'elles soient directement visées ou qu'elles soient des participants plus distants des scènes. L'humour y joue un rôle décisif. Il apparaît comme quelque chose d'aisément disponible, et de particulièrement fécond. Sa qualité sociable tient à sa capacité à dédramatiser les situations. Il pourrait être considéré comme un simple pansement sur une jambe de bois, si l'on tenait le rapport formel (atemporel) à la règle (par exemple le geste déplacé) comme critère unique d'appréciation. Mais l'on peut aussi le décrire dans sa capacité à transfigurer la matière même de ce qui s'est passé, c'est-à-dire les conséquences du geste déplacé. Bien sûr, la réalité du geste n'est pas en cause. Mais son sens reste pourtant relativement ouvert. Le travail de l'humour n'opère pas comme un déni, qui dissoudrait la factualité de la faute. Il n'est pas réductible à un relativisme, qui renverrait la perception du geste à une « subjectivité » mal tournée. Il admet au contraire le caractère fautif du geste, sans rendre nécessaire le fait que cet écart signe le *point d'arrêt* de l'échange. C'est la « vanne » qui fait office de

sanction acceptable, offre une reconnaissance de son point de vue et de son bon droit à la plaignante, sans désavouer trop radicalement le coupable. Il contribue ainsi à requalifier le potentiel d'agressivité du geste initial. L'humour transforme ainsi, pour l'ensemble des protagonistes, la teneur même de ce qui s'est passé. Le tact à l'œuvre consiste à faire davantage que simplement réparer l'offense, il parvient à la *défaire* : elle se trouve dégonflée et partiellement dénouée par ce qui suit le geste qui la faisait apparaître.

Le tact, dont l'humour est ici l'instrument, soutient ainsi une *pédagogie du reproche bienveillant*, qui rend commensurables le point de vue de la victime et celui du coupable. Sa félicité tient à sa capacité à effectuer la correction (rectifier le tir, pourrait-on dire, pour insister sur la continuité du geste composé à deux entre les protagonistes) sans verser dans la dénonciation ni vouer la réparation à la formation de deux camps opposés. Il permet de faire en sorte que le plaignant potentiel ou avéré soit compris, et obtienne quelque chose comme la reconnaissance d'un dommage causé ou d'une menace pesant sur lui, mais sans pour autant faire du coupable originel (avéré ou putatif) une victime de la justice rendue[31]. Le fait d'être plusieurs permet de partager la responsabilité et l'effort civil. L'art de faire propre à l'humour expose et dénote, en soi, une prouesse de l'attention, qui se donne à la fois comme sagacité et comme gage de bonne volonté dans le geste de connivence. Il permet de se tenir à l'opposé de ce que M. Merleau-Ponty dénonçait chez « l'homme du sérieux » : son goût de *l'univocité*. La civilité passe alors par le bénéfice du doute laissé aux comportements les moins conformes, la possibilité maintenue de ne pas se révéler aussi négatifs qu'ils le pourraient. Sans s'aveugler ni nier la possibilité des interprétations les pires, elle tient de l'autre main les interprétations les meilleures. Ce sont elles que l'égard civil s'efforce d'étayer, de rendre crédibles, de réaliser.

Le faux dilemme de la civilité. De l'alternative entre égards et vérité, à la considération d'un travail soucieux de justesse

> On traite les gens relativement bien en leur présence et relativement mal en leur absence. Il semble que ce soit là une des conclusions générales que l'on puisse tirer à propos de l'interaction. […] lorsque le public est présent, il est nécessaire de bien le traiter, *non pas par égard pour lui, ou seulement par égard pour lui, mais pour assurer le déroulement paisible et méthodique de l'interaction*. Les sentiments « réels » des acteurs pour un membre du public

[31] Sur cette question, voir : Ricœur P., *Le Juste*, 2, Paris, Esprit, 2001.

(qu'ils soient positifs ou négatifs) n'ont pas grand-chose à voir avec la façon dont ils le traitent en sa présence ou en son absence[32].

Le dilemme qui met au défi l'exigence civile est celui qui oppose une lâcheté hypocrite à un courage brutal. Ce dilemme n'est autre qu'une formulation de l'opposition, séculaire, entre apparences (ou formes) et réalité[33]. Lorsque, au pôle opposé à la retenue, supposée vouer à l'impuissance, la prise en compte de l'exigence civile se défend des manquements qu'elle identifie, elle s'abîme aisément dans l'agressivité. La justification d'une telle pente semble être un besoin viscéral de *dire leur fait* à ceux qui dérangent, ne pas les laisser faire *impunément*. Le besoin irrépressible de « dire ce qu'on a sur le cœur » semble alors procéder d'un double refus : celui des « enrobages » polis et contournements hypocrites et celui de la passivité lâche. Les défenseurs de la civilité qui se lancent dans des offensives brutales semblent paradoxalement souscrire à de telles conceptions. Car les mouvements réactifs supposent comme leur envers une conception de la civilité et des égards comme *périphrase*, c'est-à-dire, littéralement, comme détour et éloignement de la vérité. C'est cette civilité dont on croit se libérer en décidant de s'en passer (y compris pour défendre la civilité elle-même) : celle qui protège ceux qui en sont indignes, en masquant une réalité dont on estime qu'ils mériteraient parfois de la voir dans toute sa crudité, dans sa vérité nue. Elle représenterait une lâcheté et partant, une indignité vis-à-vis de soi-même : à l'opposé du courage qui consisterait, lui, à *assumer* ce que l'on pense, à le dire haut et fort. C'est ce que suggèrent la multiplicité des formules soucieuses d'éviter les détours requis par les égards et le ménagement d'autrui : il y est question d'aller « droit au but », ne pas y aller « par quatre chemins », refuser de « tergiverser », « tourner autour du pot », « baisser l'échine », « faire des courbettes », des « ronds de jambes » ou « prendre des gants », bref mieux vaudrait savoir « dire merde[34] ».

---

32 Goffman E., *La mise en scène de la vie quotidienne*, vol. 1 : La présentation de soi, Paris, Minuit, 1973, p. 168.

33 On en trouve la présence dans les conceptions formalistes aussi bien que critiques, en dépit même de leur opposition idéologique. Que ce soit pour dénoncer la supercherie de formes creuses et manipulatrices, ou pour promouvoir, en dépit de la dissociation des formes et du fond, l'importance des premières, en les autonomisant, l'idée reste celle d'une indépendance des formes aux contenus exprimés.

34 Ou « casse-toi pauvre con ! » Étonnamment, les donneurs de leçon se retrouvent donc dans le même camp que les détracteurs de la civilité et les promoteurs d'une vulgarité désinhibée. Ces derniers voient en elle une pratique foncièrement conformiste, voire réactionnaire (dans une perspective bourdieusienne ou foucaldienne) et prônent bien souvent, pour cette raison, un rapport iconoclaste à ses conventions, au nom d'une conception passablement romantique de la politique et de son mouve-

Au centre des péripéties de l'échange civil se tient donc le dilemme apparent, entre vérité (au risque de l'agressivité) et concorde (au risque de la lâcheté). Un tel dilemme semble pourtant pouvoir être atténué, sinon toujours évité, si l'on considère que les règles de civilité ne sont que les appuis d'une disposition, laquelle se manifeste et se réalise *dans le temps*. Considérer la civilité comme le lieu d'une opposition des formes à la réalité de ce qui est ressenti ou pensé, c'est manquer la qualité d'épreuve propre à *l'élaboration* de ce qui est dicible. C'est indissociablement ce temps et ces efforts requis par l'échange civil qui sont mal appréciés dans les approches dualistes, et dans leur façon de définir le rapport de ce qui est dit, à ce qui a à être exprimé. Un tel dualisme entre apparence et réalité, sens et expression, est profondément ancré dans notre tradition de pensée[35] : s'il a été contesté et révisé en maints domaines, il reste aujourd'hui dominant dès lors qu'il est question de civilité.

En réalité, le *détour* supposé requis par la civilité, tient davantage à une *suspension temporelle* du jugement négatif (l'actualisation renouvelée[36] d'un crédit de confiance) qu'à une entorse à ce qui serait la vérité, conçue dans sa fixité substantielle, atemporelle, toujours déjà disponible. Dans l'impulsion première, la pensée n'est simplement pas prête, elle est insuffisamment *achevée* pour être digne d'être énoncée, formulée. Le temps de suspension des mots qui brûlent la langue n'est pas seulement celui d'une rétention négative ; ce peut aussi être l'appel à une élaboration *supérieure*, plus exigeante, de sa propre pensée en ébullition. La possibilité de dire à autrui ce qui est à la fois juste et susceptible de pouvoir être entendu n'est pas seulement affaire de paix, mais aussi de justice (et de justesse, indissociablement). La difficulté à mener l'enquête sur les intentions d'autrui et à manifester une gêne ou une inquiétude constitue sous ce rapport une véritable *épreuve de publication*. Elle fait signe vers la dimension processuelle de la formation de l'accord (au sens littéral et métaphorique de l'harmonie musicale) qui

---

ment, qui ne considère le « social » que dans son potentiel de menace et de dissolution de la possibilité de gestes authentiquement libres, « vrais ».

35 « Les Grecs nous ont appris à reconnaître l'être authentique à l'intérieur d'une opposition qui définit, si l'on peut dire, sa consistance : l'être s'oppose au devenir comme le plus réel au moins réel ou même comme le réel à l'apparence, l'apparence distinguée du réel étant une sorte de non-être. Par suite, ce qui est fixe, immuable, intemporel jouit d'un privilège ontologique : lorsque la philosophie veut porter l'être à son maximum de densité, elle l'immobilise dans une éternité où l'existence est synonyme d'identité ». Gouhier H., « Introduction », *in* Bergson H., *Œuvres*, Paris, PUF, 1970, p. XIV.

36 Ce qui semble consister à « ne rien faire » (ne pas réagir) dans la perspective spatiale, devient un « faire quelque chose » (continuer à faire crédit) dans la perspective temporelle.

est presque déjà une politique. Dire les choses de telle sorte *qu'elles soient audibles par celui à qui elles sont adressées* n'est jamais petite affaire. La civilité éclaire un lieu d'articulation forte entre les dimensions éthique et politique de la coexistence : là où elles pourraient sembler concurrentes, l'exigence de ne pas blesser autrui et l'exigence de faire valoir ce à quoi l'on tient, à l'horizon d'un monde commun, doivent pouvoir se rejoindre et se tenir ensemble. Une telle difficulté ne se laisse pas réduire à une lâcheté ou une hypocrisie : elle indique l'arrière-plan constitutif du respect civil, en l'espèce d'une présomption d'égalité des compétences, et du caractère commun des bonnes volontés (lors même que leur manifestation fait problème). La civilité donne ainsi aux perceptions formées dans le côtoiement une *épreuve forte* sur leur fond même. La recevabilité, la *soutenabilité* des choses dites requièrent une composition inventive qui maintienne la possibilité d'une orientation commune.

Reconsidérer la dimension politique des échanges civils

Le côtoiement ordinaire n'est ni plus ni moins que l'une des façons de considérer le monde, la possibilité et l'opportunité d'agir en son sein. Au fil des échanges civils s'élabore une expérience qui est directement celle de la vie et du monde en tant qu'ils sont communs : par leur dimension cumulative, les échanges civils participent de formes d'orientation et d'apprentissage, à double sens, en même temps que d'un exercice renouvelé de la capacité d'action (parmi les autres et avec eux). L'égalité civile s'y tient dans la possible interchangeabilité des rôles et des positions, entre apprenti et pédagogue, aidant et aidé, informateur et informé (entre jeunes et vieux cette réversibilité se rapporte à une perspective biographique, dans un cours de vie dont les étapes sont le lot commun) à l'horizon de la communauté. Elle ne se laisse pas réduire à l'égalité juridique : dans les épreuves du côtoiement, la nécessité s'impose de prendre en compte certaines différences et asymétries, comme autant d'aspects significatifs des situations, pour pondérer entre les niveaux de généralité et de singularité, et agir.

L'échange civil figure une école élémentaire et continue du compagnonnage citoyen (de la *comprésence*, pour reprendre le mot de M. Merleau-Ponty[37]). Il ne doit donc pas être exclu trop vite du champ d'investigation du politique, si l'on admet du moins, avec H. Arendt, qu'« une pensée est politique quand elle ne détermine pas la vérité d'une

[37] Merleau-Ponty M., *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. Il est surprenant que cette qualité de la comprésence, clamée et proclamée comme fondamentale dans l'apprentissage de la citoyenneté permise par l'institution scolaire, soit si peu reconnue aux autres espaces de sociabilité. À moins que l'on ne se figure que le temps de l'apprentissage et des vertus de la socialisation ne se limite à l'enfance.

idée, mais réfléchit la justesse d'une action[38] ». Or, c'est aussi dans le côtoiement que se travaillent (quoique depuis leur entrée la plus triviale) les ressources de l'apparaître et de l'agir politique, au niveau très élémentaire de *l'appartenance mutuelle* et de ses exigences. Ce travail s'immisce dans les interstices des activités quotidiennes, par le frottement continu, souvent inaperçu, mais parfois marquant, avec une diversité de figures d'autrui typiques, ce qu'elles amènent de possibles tensions, incompréhensions, susceptibilités, ou au contraire, de possibilités d'échanges, de formes de rapprochements et de complicités.

La capacité de passer de « ce que » l'on est (identités ou places assignées) à « qui » l'on est, est ce qui définit chez H. Arendt le mouvement propre du politique comme domaine de l'action. L'enquête sur le lien civil suggère de penser ce passage comme un exercice continu, permanent, et pas seulement selon une temporalité irruptive et événementielle. Dans l'échange civil, la capacité d'agir dans le monde et parmi les autres se travaille, *s'exerce comme un muscle*, de manière modeste et diffuse, irrégulière, souvent anecdotique, mais néanmoins tangible, incarnée, patiente. Cette expérimentation continue se manifeste dans la double dimension de pâtir et d'agir que portent l'exposition et l'apparition devant les autres et parmi eux. On s'expose aux autres : on se met à leur portée, on teste la « soutenabilité » de nos actes par les jugements qui les ratifient ou non, on reçoit des épreuves, y compris celles que l'on n'a pas recherchées. De l'autre côté, on s'avance dans ces situations, on peut s'y exposer devant les autres et parmi eux, comme un « je » tâchant de faire valoir, de se saisir d'un « comme si », d'une *responsabilité sans propriété*, le « comme si » proprement politique : faire comme si l'on était l'auteur du monde, d'un monde où règne toujours déjà la pluralité, qu'il reste à assumer, c'est-à-dire à édifier et à élaborer continûment, à l'horizon d'un monde commun.

---

38 Cf. Tassin É., *Le trésor perdu. Hannah Arendt ou l'intelligence du politique*, Payot, Paris, 1999, p. 53.

À la vue d'une kippa

Une phénoménologie des attentes d'interaction dans un quartier juif orthodoxe de Los Angeles

Iddo TAVORY

New School for Social Research, New York

Dans l'une des interactions les plus infimes, être identifié par les autres dans la vie quotidienne, se joue l'une des façons les plus pénétrantes d'être soi[1]. Dans cette passivité de l'« être identifié par », nous sommes constamment renvoyés aux limites du projet de constitution volontaire de soi. Se faire siffler en rue en tant que femme, se voir adresser des remarques sur la façon dont « les gens comme vous » se conduisent, ou simplement noter le signe de tête d'un passant qui se reconnaît en vous : toutes ces petites choses de la vie quotidienne participent de notre identité. Ces épreuves d'une appartenance collective ne font pas que nous rappeler qui nous sommes. Elles nous rappellent également qui nous ne sommes pas et tracent des frontières qui nous séparent des autres.

Quels sont les processus à travers lesquels ce travail d'identification et de distinction s'entretient dans la vie quotidienne d'un groupe hassidique orthodoxe à Los Angeles[2] ? Comment le fait de porter cette marque minimale de religiosité juive, la kippa, dans des situations ordinaires, donne-t-il lieu à des catégorisations de personnes comme juives dans leurs interactions avec des tiers ? Comment se crée et se reproduit la partition de certains hommes comme « Juifs », distincts d'autres tenus pour « non-Juifs » ?

---

1 Traduit de l'américain par Mathieu Berger et Daniel Cefaï. Ce texte est publié simultanément comme Tavory I., « Of Yarmulkes and Categories : Delegating Boundaries and the Phenomenology of Interactional Expectation », *Theory and Society*, 2010, 39, 1, p. 49-68.

2 Pour une vue d'ensemble de la littérature sur les « frontières », voir : Lamont M., Molnár V., « The Study of Boundaries in the Social Sciences », *Annual Review of Sociology*, 2002, 28, p. 167-195 ; Pachuki M. A., Pendergrass S., Lamont M., « Boundary Processes : Recent Developments and New Contributions », *Poetics*, 2007, 35, p. 331-351.

Notre analyse procède en trois temps. En portant la kippa, les membres présentent une prise ostensible, un point d'accroche interactionnelle[3] que d'autres saisissent comme le signe d'une catégorie d'appartenance[4]. Ces interactions développent leur propre spectre : dans les rencontres avec d'autres Juifs qui utilisent ces signes, elles permettent de coproduire de la socialité ou de réaliser des fins pratiques ; dans des situations cordiales de catégorisation avec des non-Juifs jusqu'aux plus rares incidents antisémites, elles renvoient les personnes à leur judaïté, de manière plus ou moins violente. Les Juifs orthodoxes en viennent à s'attendre à ces interactions quotidiennes. Quand de telles situations – incidents antisémites y compris – surviennent, ils ne sont ni surpris, ni pris au dépourvu, habitués qu'ils sont à se repositionner subitement comme « Juif » dans des situations où, jusque-là, le fait d'être Juif n'était pas du tout le thème de leur pensée ou de leur conduite.

Plutôt que de penser le travail d'identification et de distinction dans le travail de délimitation de frontières (*boundary-work*) comme le produit de déterminations institutionnelles ou de performances situées, une autre stratégie va être ici adoptée : décrire les processus le plus souvent invisibles par lesquels les Juifs incorporent les actes d'identification et de distinction[5] accomplis par les autres comme des ressources d'auto-catégorisation, maintenues aux « marges »[6] de la conscience incarnée. De manière plus générale, le fait de placer l'accent sur les attentes tacites des participants dans la délimitation de frontières interactionnelles conduit à focaliser l'analyse non seulement sur les sites de performances, mais aussi sur des situations d'attentes. Pour comprendre ces arrangements politiques de la vie de tous les jours, il nous faut comprendre non seulement ce qui se produit effectivement, mais

---

3 « Interactional hook » : Goffman E., *Stigma : Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York, Prentice Hall, 1963.

4 Sur le concept de « catégorie d'appartenance » (*membership category*), voir : Sacks H., « Hotrodder : A Revolutionary New Category », *in* G. Psathas (ed.), *Everyday Language : Studies in Ethnomethodology*, New York, Irvington, 1979, p. 7-14. Ici, la notion d'« identification » est utilisée plutôt que celle d'« identité », cette dernière étant à la fois trop vague et trop statique : cf. Gleason P., « Identifying Identity : A Semantic History », *The Journal of American History*, 1983, 69, p. 910-993. La catégorie d'identification sera employés pour dénoter une typification récurrente de l'acteur, soit par lui-même, soit pas les autres : Schutz A., *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967. De telles typifications ne sont en vérité jamais identiques. Elles constituent, cependant, un champ sémantique de catégorisations pratiques qui partagent une ressemblance de famille : Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, New York, Macmillan, 1953.

5 Gieryn T. F., « Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science : Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists », *American Sociological Review*, 1983, 48, p. 781-795.

6 Gurwitsch A., *Marginal Consciousness*, Athens, Ohio University Press, 1985.

pénétrer également ce qui relève du domaine invisible des attentes non remarquées (*un-noticed expectations*).

Frontières, identifications – et leur attente

L'usage du concept de « frontières » a permis aux sociologues de faire le lien entre des questions de classe, d'ethnicité, de genre, de nationalisme et d'autres thèmes sociologiques touchant au problème de la catégorisation. Suite au travail pionnier de Fredrik Barth[7], la question des frontières s'est déplacée de l'étude de catégorisations stables et d'identités immuables à une description de situations dans lesquelles les catégories du « soi » sont invoquées et brandies. Ce prisme théorique a été particulièrement utile aux ethnographes, en portant leur attention vers des processus de différenciation entre endo-groupe et exo-groupe, vers un travail de définition de frontières qui est aussi, dans un même mouvement, travail d'auto-identification.

Ces recherches se sont orientées vers deux processus connexes. D'abord, beaucoup d'études ont mis l'accent sur une composante institutionnelle. Le type d'école où nous avons étudié, le type d'église ou de synagogue où nous nous rendons pour prier interviennent dans la façon dont nous démarquons des frontières. Ensuite, un déplacement fécond au sein de la sociologie en général, et de la recherche sur les frontières en particulier, a consisté à tenir en point de mire la « performance » et la « performativité ». Pour paraphraser Goffman[8], d'une étude des « identités et leurs moments », il fallait passer à une étude des « moments et leurs identifications ».

La connexion entre ces deux niveaux d'analyse ethnographique – le performatif et l'institutionnel – n'a par contre pas fait l'objet d'une grande attention théorique. Il semble que les ethnographes traitant de cette question postulent une sorte de *feedback* positif entre ces niveaux, la performance étant à la fois créatrice d'institution et reproduite à travers l'institution[9]. Le défi théorique de l'analyse d'une telle relation circulaire tient au fait que le processus d'auto-identification doit inclure une certaine forme de constance dans l'identification, d'une situation à une autre. Sans ce présupposé, nous tournons en rond, tel un poisson rouge dans son bocal : les frontières du soi devraient être redécouvertes

---

7 Barth F., *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

8 Goffman E., *Interaction Ritual : Essays on Face-to-Face Behavior*, Penguin, Harmondsworth, 1967, p. 3.

9 Brubaker R., Feischmidt M., Fox J., Grancea L., *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*, Princeton, Princeton University Press, 2006 ; Small M. L., *Villa Victoria : The Transformation of Social Capital in a Boston Barrio*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

et réactivées *ex nihilo* dans chaque nouvel environnement institutionnel. Autrement dit, tout en évitant l'essentialisme immuable de théories du soi plus anciennes, une sociologie centrée sur les performances des acteurs n'en doit pas moins repérer les sites invisibles de la constance où les identifications sont gardées en mémoire sans être pour autant performées – et engager une analyse des « identifications potentielles ».

Pour pouvoir s'attaquer à cette question, il y a lieu de retourner à une phénoménologie de la vie quotidienne, et particulièrement à celle qui traite directement de la question du « potentiel ». Ainsi, Gurwitsch divise l'acte de perception en trois parties ou niveaux distincts : le thème, le champ thématique et les marges de conscience[10]. Les deux premiers de ces niveaux de perception sont assez comparables aux notions de « figure » et de « fond » en psychologie de la *Gestalt*. Le troisième de ces termes, celui que Gurwitsch appelle « conscience marginale », se rapporte à ces aspects de la perception qui n'interviennent ni à l'avant-scène, ni à l'arrière-plan, mais plutôt aux « bords » de l'expérience. Précisément, ces marges de conscience ouvrent « un champ de potentialités en ce qu'elles offrent la possibilité au sujet d'abandonner un thème pour se saisir d'un autre »[11].

Cependant, à elle seule, cette nouvelle conceptualisation ne nous aide pas vraiment à progresser dans la résolution du problème. La phénoménologie du « potentiel » de Gurwitsch a le même défaut que la théorie de l'habitus de Bourdieu : elle se prête difficilement à l'enquête empirique. Le même problème se pose : comment le sociologue observe-t-il ce qui, dans son essence même, est invisible ? Afin de répondre partiellement à cette question, je recours à une idée de base de l'interactionnisme : la conscience des individus ne doit pas être seulement analysée dans le champ incarné des pratiques solitaires, elle doit être ressaisie depuis son enracinement dans des champs d'interactions. Dès lors, plutôt que de décrire les manières latentes dont le sujet se catégorise lui-même ou se trouve catégorisé par d'autres, nous devrions nous interroger sur les façons dont il en vient, de manière consciente ou subconsciente, à s'attendre à un certain déploiement interactionnel de la situation, et donc, sur la manière dont se produit dans l'interaction le basculement de la « marge » au « thème ». Prêter attention aux manières dont un sujet réagit dans des interactions à des actes de catégorisation, de la part de personnes qui se reconnaissent du même côté ou qui se situent de l'autre

---

10 Gurwitsch A., *The Field of Consciousness*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1964 [1re édition, Bruges, Desclée de Brouwer, 1957] ; et *Marginal Consciousness*, *op. cit.*, 1985.

11 Embree L., « Editor's Introduction : Gurwitsch's Phenomenology of the Margin, Body and Being », *in* A. Gurwitsch (ed.), *Marginal Consciousness*, *op. cit.*, p. xii-xli.

côté de la frontière, nous permet d'entrevoir la façon dont opère un « champ de potentialités », aux marges de la conscience incarnée.

Enfin, penser en termes d'interaction nous invite également, comme beaucoup l'ont souligné, à privilégier une étude des processus d'identification et de formation de frontières qui rende compte des interactions entre les membres de différents groupes, de façon à traiter l'identification comme « un langage de relations plutôt que comme un attribut »[12]. De la même manière que le soi genré ou racialisé, le sujet se constitue dans l'interaction avec autrui. Ainsi, plutôt que d'étudier de manière abstraite la façon dont les identifications sont rendues disponibles à la conscience d'un individu, il faut envisager ces identifications potentielles telles qu'elles se révèlent dans des interactions où les membres s'attendent tacitement à être reconstitués d'une certaine manière par autrui.

Sites et méthodes. Vivre en juif orthodoxe dans un quartier de Los Angeles

La communauté étudiée ici est un groupe de Juifs orthodoxes de Los Angeles, vivant dans un quartier relativement prospère de classes moyennes supérieures, à la limite de Hollywood. Bien qu'extrêmement visibles, les Juifs orthodoxes ne représentent que 15 à 20 % de la population du quartier. La zone est peuplée par au moins deux autres communautés visibles, des immigrés russes et des jeunes artistes de théâtre ou de cinéma cherchant à percer dans l'industrie du spectacle à Los Angeles. Ainsi, plutôt que d'être ségrégués et isolés comme dans certaines zones de New York ou d'Israël, ici, les Juifs orthodoxes partagent l'espace public avec des résidants et des visiteurs non orthodoxes et non juifs. Dans l'analyse qui suit, je m'appuie principalement sur des observations menées dans la communauté Chabad, aujourd'hui considérée comme l'un des groupes orthodoxes les plus importants en nombre aux États-Unis, et l'un des plus grands sous-groupes orthodoxes de ce quartier de Hollywood.

Nos données ethnographiques ont été collectées au cours de 22 mois d'observation participante, auxquels se sont rajoutés douze entretiens. Entre 2005 et 2007, j'ai eu l'occasion d'assister et de participer aux prières quotidiennes des membres de la synagogue, à leurs prières du samedi, à leurs fêtes religieuses et événements communautaires. J'ai assisté et participé à plus de 300 de ces rencontres, me joignant également à mes enquêtés pour des repas et des conversations informelles. J'ai aussi pris part à différentes séances d'étude des textes sacrés, qu'elles aient lieu au sein de la *yeshiva* locale, aux domiciles des

[12] Goffman E., Interaction Ritual, *op. cit*.

membres ou dans une synagogue voisine. J'ai vécu dans le quartier pendant 13 mois, prenant part aux mêmes activités routinières que les membres. Dès le début de ce projet et régulièrement au long de l'étude, je me suis présenté aux membres de la synagogue comme chercheur, sollicitant leur permission pour les étudier. Tous me donnèrent leur autorisation, à l'exception d'un petit nombre qui, tout en acceptant ma présence et mes observations, me demandèrent de ne rien écrire les concernant personnellement. Je leur ai également expliqué que, si mon étude se centrait sur le maintien et l'histoire de la vie religieuse juive à Los Angeles, mes sujets de recherche restaient « ouverts ». En tant que Juif et Israélien, et bien que non religieux, les membres m'acceptèrent parmi eux, m'invitant à des repas et à des événements, me demandant parfois la signification de certaines expressions en hébreu, certains espérant que mon implication dans la vie de la communauté fasse de moi un religieux.

Après ces rencontres et ces prières, je rédigeais des notes de terrain, à l'exception des prières du samedi, pour lesquelles je devais attendre le lendemain. Le fait d'écrire étant considéré comme une forme de travail, une telle pratique aurait contrevenu aux pratiques religieuses des membres et compromis la confiance qu'ils me portaient. Lorsqu'il m'était possible de griffonner des notes à la volée en cours de réunion, je veillais à les retranscrire sans tarder pour disposer de séries de notes extensives. Tous les noms ont été changés. Par la suite, plusieurs membres ont lu et commenté les ébauches de texte les concernant, ainsi que d'autres articles écrits en cours d'étude, me demandant d'affiner mes analyses et me faisant part de conseils et de remarques inestimables.

La rédaction de ces observations et entretiens a donné lieu à plus de mille pages de notes et de transcriptions, ensuite analysées à l'aide de méthodes heuristiques issues de la *grounded theory*. La question des interactions quotidiennes avec des passants anonymes ayant émergé comme centrale dans une bonne partie de mes observations de terrain, j'ai approfondi mon travail de catégorisation et d'analyse de ces données, en suivant ici des principes d'induction analytique. Quand je n'ai pu observer directement des interactions décrites dans les entretiens, je suis revenu vers les personnes interrogées et vers d'autres pour leur demander si les expériences dont je témoignais étaient proches des leurs.

Le compte-rendu de toutes ces interactions auxquelles j'ai été mêlé ne doit pas être entendu comme un exercice d'auto-ethnographie. Premièrement, dans ces interactions avec des « anonymes », j'étais visé en tant que « Juif religieux » et non pas en tant qu'ethnographe : dans ces exemples, c'est bien l'autre interactant, et pas moi, qui constitue l'objet d'analyse. Deuxièmement, les interactions non violentes avec les autres dans la rue étaient gouvernées par des règles générales de

déférence. L'interaction avec des étrangers, en particulier celle qui franchit des frontières de classe, d'ethnicité ou de religion, se produit presque toujours à des moments où nos projets convergent avec ceux des autres, comme lorsque nous attendons le bus ou faisons nos courses. Quand une autre personne est déjà engagée dans une interaction, il devient difficile pour un tiers de s'y ménager une place.

Enfin, dans les analyses qui vont suivre, je pars du principe que les membres de la communauté juive orthodoxe sur laquelle j'ai enquêté n'ont pas une conscience réflexive continue des dimensions religieuse ou ethnique de leur « présentation de soi ». Affirmer que quelqu'un n'est pas conscient de quelque chose, n'y prend plus garde ou le voit sans le remarquer, soulève bien sûr des difficultés empiriques – tout particulièrement quand ce « quelque chose » est aussi visible que le vêtement que la personne enfile intentionnellement chaque matin. Cependant, ma propre expérience en atteste, tant il m'arrive souvent d'oublier que je porte la *kippa*. Les membres du quartier m'ont confirmé que cela est aussi leur cas. Comme nous allons le voir, le fait qu'un tiers en vienne à pointer ces aspects d'arrière-plan de leur vie quotidienne a eu le plus souvent l'effet de les contrarier.

Devenir un « Juif ». Aux marges de la conscience

Juif orthodoxe, le membre naît et grandit dans un monde de signes. Même ceux qui sont tenus pour les moins observants par leurs pairs exhibent des signes d'appartenance sur leur corps, à l'entrée de chez eux ou dans leur domicile. Parmi ces signes d'appartenance, je me concentre ici sur ces signes que les hommes revêtent sur leur corps – les vêtements, la barbe, la kippa[13]. Tout comme les éléments vestimentaires qui indiquent une position statutaire – le col du prêtre, l'uniforme du policier ou la tenue de l'Amish –, la tenue que portent les hommes hassidiques constitue un signe clair d'appartenance ethnicoreligieuse. Il existe, pour les membres, une panoplie de tenues et de vêtements différents, renvoyant à des degrés différents d'observance religieuse et d'appartenance à un sous-groupe orthodoxe. Un chapeau rond, par

[13] Je me concentre ici sur les hommes dans la mesure où les signes d'appartenance relatifs à leur habillement sont plus visibles que pour les femmes. S'il existe bel et bien un code d'habillement pour les femmes – jupes longues, chemise à longues manches, et une coiffe particulière pour les femmes mariées –, il est plus difficile de le reconnaître immédiatement. La robe noire et le chapeau à bords larges que les membres Chabad arborent ne sont pas prescrits par la religion. Il s'agit en fait de survivances des vêtements que portaient les Polonais non juifs au XVIIIe siècle, le port du chapeau Borsalino ayant été introduit par le septième Rabbin de Chabad, Menahem Mendel Schneerson. Le port de la kippa n'est pas en soi édicté par la Torah : cette coutume remonte au début du Moyen Âge. La loi talmudique y fait brièvement référence comme au signe d'une piété exceptionnelle (Kidushin 31a ; Shabbos 156b).

exemple, ne vaut pas un chapeau plat ; une barbe en broussaille n'implique pas la même chose qu'une barbe soigneusement taillée.

Au-delà de la gamme vertigineuse de gradations et de distinctions observables, qui ne prennent pleinement leur sens qu'au sein de la communauté, la kippa, en tant que signe d'appartenance le plus minimal, suffit à ce que les membres soient reconnus et catégorisés comme Juifs, un tant soi peu observants, tant par des Juifs que par des non-Juifs. Pour reprendre la distinction de Goffman, la kippa, en tant que signe, se situe quelque part entre les signes émis intentionnellement (*given*) et les signes émis sans intention (*given off*)[14]. Bien qu'elle ait une signification religieuse précise pour celui qui la porte[15], la kippa fait aussi partie des habitudes vestimentaires et on peut la porter machinalement sans réfléchir à chaque fois à sa valeur symbolique. En fait, certains membres s'endorment même avec leur kippa, ne l'ôtant qu'au moment de prendre leur douche. Par son caractère habituel, le fait de « revêtir des signes », ou plutôt de garder en permanence des signes sur soi interdit de faire de la volonté consciente la clé d'interprétation des interactions que provoque le membre qui porte la kippa.

L'une des nombreuses histoires racontées par le rabbin hassidique Menahem Mendel Schneerson (1902-1994), dans le contexte d'un mouvement qui s'efforçait de ramener au bercail des Juifs non orthodoxes, est un conte moral intéressant pour qui s'interroge sur l'impact du port machinal de signes religieux. Narrée à l'occasion d'un dîner, l'histoire relate l'aventure de deux émissaires hassidiques, de retour d'une tentative manquée de rallumer la flamme du judaïsme dans une bourgade non orthodoxe[16]. Déconfits, embarrassés, ils informent le Rabbin de leur échec. Au lieu de les réprimander, celui-ci les rassure. Convaincu que les émissaires ont réussi dans leur mission davantage qu'ils ne le prétendent, il les laisse reprendre leur chemin. Quelques années plus tard, un homme devenu Juif orthodoxe explique à ce Rabbin la manière dont il s'est converti. En se promenant dans les rues d'un quartier où l'orthodoxie juive était en perte de vitesse, il avait aperçu deux hommes vêtus de robes hassidiques. Bien qu'il ne les eût pas approchés, ces hommes lui avaient soudainement rappelé que le judaïsme prospérait toujours en ces lieux et que lui aussi, jusque-là non pratiquant, pouvait y revenir.

---

14 Goffman E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday, 1959.

15 Nous parlons ici des membres adultes et non des petits garçons tenus de porter la kippa dès l'âge de trois ans.

16 Fishkoff S., *The Rebbe's Army : Inside Chabad-Lubavitcher*, New York, Schoken, 2005.

Ce récit est de nature à rappeler aux Juifs orthodoxes que leur apparence religieuse, au travers de signes auxquels ils ne prêtent eux-mêmes parfois plus attention, a bel et bien une portée symbolique. Le fait de porter la kippa a des effets interactionnels, que l'on pourrait qualifier d'« intentionnalité diffuse ». Sans être pour autant la cause ou le thème d'une interaction, la kippa l'oriente, par sa dénotation automatique de la judaïté pour le tout venant. Je me rapporte ici notamment au moment poignant de transformation où en tant qu'ethnographe, j'ai rejoint la communauté, et revêtant la kippa pour la première fois, suis devenu à la fois visible et invisible. Invisible, d'abord, puisque dans la rue, les femmes non juives mettaient soudain un soin particulier à ne pas me regarder, poussant à l'extrême l'inattention civile. Visible aussi, pour les non-Juifs qui m'approchaient dans les abribus pour me demander s'il était vrai que les Juifs croyaient ceci ou cela, comme pour les Orthodoxes portant barbe, nattes et chapeau noir, qui tout à coup remarquaient mon existence, me faisant parfois des signes de tête, ou me retournant les signes de tête qu'ils avaient précédemment ignorés.

Donc, bien que le plus souvent les hommes hassidiques ne portent pas d'attention particulière à leur habillement dans la vie de tous les jours, le fait de porter la kippa – et bien sûr, à plus forte raison, le costume hassidique – constitue une ressource et une prise interactionnelles pour les partenaires. Avec la kippa, la personne est « faite juive » par le partenaire, qu'elle recherche l'interaction ou tente de l'éviter, qu'elle cherche effectivement à « faire le Juif » (*doing-being Jewish*) ou qu'elle se trouve engagée dans d'autres activités où la judaïté est loin de constituer la dimension du Soi la plus pertinente. Dans les pages qui suivent, je distingue trois sous-ensembles de situations où la kippa constitue le point de départ d'identifications initiées par autrui : (1) des interactions entre Juifs orthodoxes et autres Juifs, (2) des interactions quotidiennes avec des non-Juifs, et (3) des interactions plus perturbantes avec des non-Juifs, les incidents antisémites. Ces interactions ont en commun les deux traits suivants : premièrement, elles sont toutes initiées par des partenaires anonymes, usant de la kippa comme d'une ressource pour l'interaction ; deuxièmement, dans chacune d'entre elles, le porteur de la kippa est reconstitué par l'autre comme « un Juif ».

Interactions avec d'autres Juifs : catégoriser la coappartenance

Le premier sous-ensemble de situations regroupe les interactions initiées par d'autres Juifs, et survenues pour la plupart dans le quartier de Melrose-LaBrea. Le plus souvent, ces interactions sont infimes, presque imperceptibles : un simple signe de tête en rue, à un arrêt de bus de la part d'un Juif religieux, ou l'échange d'un « bon Shabbat » à mi-

voix lorsque le samedi l'on croise un autre porteur de kippa. Parfois, ces interactions sont plus élaborées, révélant, au fondement des interactions les plus fugaces, des présupposés complexes :

> Alors que je passe en marchant devant le magasin Ralph's, je suis arrêté par une femme portant une *sheitl*[17] et une longue jupe noire. « Excusez-moi, savez-vous à quelle heure se fait l'allumage des bougies aujourd'hui ? », me demande-t-elle. Je lui réponds sans certitude que je pense que c'est à 18 h 55. La femme regarde sa montre et me sourit : « Treize minutes pour rentrer à la maison, hein ? » Je lui dis que nous devrions probablement nous mettre en route rapidement. Elle rit.

En me rendant reconnaissable comme un « Juif religieux », je suis devenu instantanément une ressource pragmatique. Le port de la kippa n'a pas seulement dénoté le fait que j'étais « Juif » de manière abstraite, mais aussi que j'étais supposé maîtriser une réserve de connaissances spécifiques, partagées par tous les membres. Les horaires de l'allumage des bougies variant d'une semaine à l'autre, aux yeux de cette femme, je suis supposé être « à jour » et faire partie de la même communauté morale – un horizon d'expérience où est partagé le sens des choses qui valent la peine d'être connues. Par ailleurs, en déclarant que nous n'avons que quelques minutes pour rentrer chez nous, cette femme ne se limite pas à fabriquer du « commun » autour de nous, mais exerce également une forme de pression morale. Si avant de la rencontrer, je n'avais pas l'intention de rentrer chez moi d'un pas rapide, je m'y sentais à présent obligé, rappelé à cette obligation qui « nous » incombe. Sa sollicitation interactionnelle et ma réponse ont fait naître une communauté *in situ*. Donner l'horaire, même approximatif, de l'allumage des bougies contribue à solidifier non seulement l'assomption d'une « judaïté » en général, mais instaure aussi le projet commun d'un « nous » qui n'était pas explicitement posé avant cette interaction.

Cette façon qu'a la kippa de permettre à l'autre membre de fabriquer du « commun » dans le processus de réalisation de fins pratiques peut encore être observée dans l'exemple suivant, fort différent du premier :

> Je me promène à Westwood lorsqu'une personne sans abri s'approche de moi pour me demander une pièce. Je l'ignore et continue ma marche, en remarquant à peine sa demande. Alors que je m'éloigne, l'homme répète sa demande, en criant cette fois : « *zedaka !* », l'aumône en hébreu. Je m'arrête et me retourne. L'homme commence à me parler. Il revient d'une synagogue, dit-il, où personne n'a accepté de lui donner de l'argent. « Je suis pauvre comme tout, je leur ai dit, mais ça ne leur a rien fait. Certains hommes se font rabbins juste pour l'argent… Ce ne sont pas de bons Juifs », me dit-il. Je lui dis que je suis désolé, que dans ma synagogue, les gens, d'ordinaire, donnent l'aumône. « Vraiment ? », réagit-il. « Elle est où ? » Je

[17] *Sheitl* : perruque des femmes mariées orthodoxes.

> réalise que je suis peut-être sur le point de ramener un mancheur de plus, et essaie de me défiler. « Vous savez, on commence vraiment très tôt le matin à ma synagogue… »

Quand, après m'avoir approché en tant que passant anonyme, il n'obtient pas la réaction qu'il espérait, le mendiant change de propre cadre de référence. Il se réfère à une communauté d'appartenance présumée partagée en commutant vers la catégorie de « *zedaka* ». En actualisant ce changement de cadre, le mendiant exprime au moins trois choses : premièrement, il sait exactement *ce que* je suis ; ensuite, il est très vraisemblablement « Juif » lui-même ; enfin, et de manière plus concrète, la quête diffuse d'une aumône, adressée à un passant quelconque, autorisé à l'ignorer, est recadrée comme une obligation morale personnalisée.

« *Zedaka* » n'est pas seulement la traduction en hébreu des mots « charité » ou « aumône ». C'est une « *Mitzvah* », un impératif moral ou une prescription religieuse de charité. Cette requête personnalisée élève le « Juif » que je suis du statut de passant anonyme à celui de membre du même groupe que le requérant, quelqu'un qui, au-delà du don d'argent, montrera de l'empathie et écoutera ses plaintes à propos des synagogues, ces cercles où « les nôtres » se rencontrent. Cette identification morale, utilisée ici comme une façon de présupposer, de reconstituer et de manipuler une appartenance commune, peut aussi placer celui qui porte la kippa en situation de supériorité morale dans l'interaction. Ainsi, dans certaines situations, l'appui sur la coappartenance embarque une forme de stratification entre les partenaires de l'interaction, fondée sur un système de distinctions hiérarchiques. Autre exemple : je passe en fumant à proximité de Green's, un marchand de hot-dogs non kasher situé juste à côté de la synagogue « Chibat Yacov », quand un jeune homme, en train de faire la queue, s'approche de moi :

> « Vous avez une cigarette ? », me demande-t-il en hébreu. Je réponds que oui, et lui en tends une. « Vous savez, je ne mange pas ici, vraiment pas. Je suis avec un ami. Je ne mangerais jamais ici », me dit-il. Surpris, j'essaie de tourner la chose à la plaisanterie en disant que je pense que le propriétaire de Green's est lui-même juif, mais il ne répond pas à ma blague. « Non, vraiment, je ne mange pas ici ». Il désigne du doigt un autre jeune homme avec une queue de cheval, attendant dans la file, qui nous regarde en riant. « Lui, il mange ici, moi pas, hein ! »

En manque de cigarette, et voyant ma kippa, l'homme tente sa chance. Au-delà d'un usage instrumental de la coappartenance, qui lui permet d'arriver plus facilement à ses fins, il utilise également la kippa que, lui, ne porte pas, pour me constituer en entité morale. Comme je porte la kippa, il ne me perçoit pas seulement comme « Juif », mais aussi comme religieux, et donc quelqu'un qui pourrait désapprouver sa

fréquentation d'un stand de hot-dogs non kasher. Au moment d'engager l'interaction, il se présente donc comme « Juif » et s'engage dans une série d'autojustifications. La kippa ne lui offre pas seulement une prise pour constituer l'autre en « Juif », mais aussi, par le fait d'entrer en interaction et dans l'acte même de perception, pour se constituer lui-même en tant que membre de la même communauté, quoique de moindre observance.

Interactions cordiales avec des non-membres : être identifié comme « autre »

Cette constitution du porteur de kippa en Juif aux yeux d'autrui n'est bien sûr pas limitée aux membres « juifs ». En partageant l'espace urbain avec des non-Juifs, je me suis retrouvé fréquemment impliqué dans des interactions thématiquement orientées vers ma judaïté ou vers le judaïsme en général. Autrement dit, mes partenaires d'interaction retenaient la catégorie de « Juif » comme la catégorie d'appartenance pertinente me concernant. En l'espace de deux jours, j'eus ainsi deux fois l'occasion d'être rappelé – cordialement – à ma judaïté par des non-Juifs :

> Lundi : je monte dans le bus. Un homme ivre d'environ quarante ans, assis à l'avant, boit à grandes lampées une bouteille de vin de cerise. « Vous êtes juif ? », me demande-t-il, alors que je me tiens debout devant lui. J'opine. « Je savais que vous étiez juif », observe-t-il. Mardi : à nouveau, en attendant le bus, une femme se tenant à côté de moi me sourit : « Vous êtes juif ? »

Nous avons ici affaire à des rencontres cordiales, où les commentaires sont émis non pas pour offenser, mais pour lancer une conversation et ouvrir un espace de sociabilité. Et pourtant, dans chacune de ces rencontres, il est rappelé à celui qui porte la kippa qu'il est, d'abord et avant tout, un « Juif ». L'acte de nommer fait cristalliser une « identité », même dans des situations où le foyer thématique de la performance était d'un tout autre ordre. La kippa est ainsi une prise perceptuelle et pratique qui peut être utilisée de différentes manières, à des fins multiples, dans l'engagement dans des rituels de civilité comme dans des tactiques pour soutirer de l'argent. Chacune de ces ouvertures constitue le sujet en « Juif » dans l'interaction.

Ce type d'exemples m'a été fréquemment rapporté par l'ensemble des membres que j'ai eu l'occasion d'interroger. En fait, ces interactions font tellement partie de la vie quotidienne des Juifs orthodoxes qu'aucun d'eux ne les avait mentionnées jusqu'à ce que je leur demande si elles les surprenaient autant que moi. Un rabbin me raconta alors qu'un SDF l'avait approché l'autre jour en lui demandant « en quoi croient les Juifs ». Je lui demandai comment il avait réagi. Il me répondit qu'il

essayait généralement de se montrer poli et de dire deux-trois mots à propos du judaïsme. D'autres, par contre, trouvaient ces interactions pénibles. Un de mes interlocuteurs me dit qu'il lui semblait que pour les non-Juifs qu'il croise en rue, tout homme portant le vêtement et la barbe dans le style hassidique doit nécessairement être un rabbin.

Et en effet, ces opérations de catégorisation accomplies par des non-Juifs contrastent fortement avec celles des membres de la communauté. Ainsi, l'extrait suivant restitue le compte-rendu d'un membre récemment converti, et qui du coup avait une connaissance lacunaire de la loi et de la pratique religieuses. Au sein de la communauté, d'autres membres de la synagogue le savaient, et veillaient de temps en temps à lui rappeler sa condition de novice. La même personne, dans le cadre d'interactions avec des non-Juifs, n'en était pas moins érigée en autorité religieuse. Quand je lui demandai si les non-Juifs interagissaient avec lui en tant que Juif, il me répondit la chose suivante : « Cela arrive souvent, surtout quand je fais les courses ». La semaine précédente, dans le supermarché où il avait ses habitudes, cela lui était arrivé à deux reprises. D'abord, quelqu'un lui avait demandé quel genre de légume il fallait mettre dans un sandwich kasher. Il avait été alors vraiment content de pouvoir répondre à cette question. Plus tard, par contre, un autre client lui avait demandé si le fait d'utiliser l'un des fours exposés dans le magasin pouvait être considéré comme kasher. Après avoir examiné la machine, et en n'ayant vu aucune indication de ce genre sur la notice, il répondit qu'il n'en avait aucune idée.

> « Ils m'appellent tout le temps "rabbi" et me posent des tas de questions ! », dit-il. « Mais je ne suis pas rabbin, vraiment pas. Peut-être que mes fils le seront, s'ils en ont envie. Ils peuvent être tout ce qu'ils veulent, mais moi je ne suis pas rabbin. J'essaie toujours de répondre à ces questions, mais souvent, je n'y arrive pas ».

Il y a donc souvent une strate supplémentaire dans ces interactions, où le non-Juif consacre le membre en autorité religieuse, et où le membre éprouve des difficultés à livrer les biens interactionnels que son vis-à-vis escompte. Dans ces exemples, bien que le membre essaie d'être à la hauteur de ce que l'autre attend d'un orthodoxe, il se trouve confronté à sa propre position au sein de la communauté. Dans une communauté où la connaissance de la loi religieuse est tenue en haute estime, il existe un écart considérable entre ce que le non-Juif attend du membre qu'il a en face de lui, et la réponse que celui-ci a l'impression de pouvoir donner. En ce sens, ces institutions peuvent avoir une dimension transcendante, dissimulée dans l'interaction, où le membre est constitué comme « juif » et doit simultanément s'accommoder de la position d'infériorité qu'il occupe dans son groupe d'appartenance. Après avoir tenté de répondre aux questions qui lui étaient posées –

performance dont il se serait bien gardé dans sa propre communauté –, il doit alors corriger son vis-à-vis non-juif.

Bien que les membres ne se concentrent généralement pas sur la possibilité que des non-Juifs utilisent leur kippa ou leurs vêtements comme des dispositifs de catégorisation dans le cours de l'interaction, le fait que leur judaïté est mise en saillance dans une situation réoriente leur attention vers ces aspects vestimentaires. Dans l'extrait qui suit, au cours d'une discussion à propos de la réalisation d'un film documentaire sur le hassidisme Chabad à Los Angeles, auquel un couple marié avait été convié à participer, l'homme nous glissa, à sa femme et à moi :

« Vous savez quoi, je pensais me raser la barbe, enlever ma kippa et mettre un jeans pour le tournage, et dire quelque chose comme : "Quoi… vous ne saviez pas que c'est à ça que ressemble un Hassid ?" » Moins portée sur la rigolade, sa femme lui répond sèchement : « Oh non, hein ! Tu vas garder tes vêtements, et tu vas passer pour le meilleur Hassid qui ait jamais existé ! »

Quand les situations exigent de lui qu'il ait sa judaïté comme catégorie d'appartenance à l'esprit, les premières choses auxquelles l'homme fait allusion concernent les signes vestimentaires. En imaginant un scénario dans lequel il pourrait être un Juif hassidique sans pour autant l'indiquer par la barbe ou le vêtement, il se « dés-exotise » et joue avec la possibilité de rester orthodoxe sans en exhiber les signes identificatoires, c'est-à-dire sans passer, aux yeux d'autrui, pour « le meilleur Hassid qui ait jamais existé ».

Même quand il est permis de se demander si les partenaires de l'interaction prêtent véritablement attention à la kippa, quand les membres se sentent scrutés, ces indices de catégorisation deviennent soudain la première chose qu'ils ont à l'esprit :

> Alors que nous sommes à table dans un restaurant, mon interlocuteur nous raconte, à sa famille et à moi, un interrogatoire qu'il a subi le jour même sur son lieu de travail. Il y avait eu une fraude dans la firme où il occupe un poste de manager important, et des enquêteurs du siège de sa compagnie lui ont demandé de répondre à quelques questions. Après nous avoir raconté le long interrogatoire auquel il avait eu droit, il conclut : « Même si je n'avais rien à me reprocher, vu que je n'étais même pas dans la boîte à l'époque, je continuais d'avoir l'impression qu'en tant que juif, qui en a l'apparence, je devais faire l'effort de bien paraître ».

Le point intéressant dans son récit est la façon dont l'interrogatoire est transformé par son compte-rendu. En d'autres circonstances, le même homme m'avait dit avoir rarement l'impression de se sentir « Juif » sur son lieu de travail, absorbé qu'il était par ses tâches et ses relations de travail avec ses collaborateurs, dont certains étaient devenus de bons amis. Et voilà qu'interrogé par ces enquêteurs, ces signes

extérieurs de judaïté reprenaient soudain une signification centrale. L'examen de sa conduite et de sa personne, en tout cas à travers le récit qu'il en donne, est devenu l'interrogatoire d'un « Juif », qui se sent alors obligé d'offrir la meilleure performance possible, comme si toute suspicion concernant sa personne pouvait être interprétée comme une suspicion portant sur « les Juifs » en général.

Violence symbolique : les incidents antisémites

Enfin, ces interactions ne sont pas toujours aussi cordiales que celles décrites ci-dessus. Dans certains cas, plus rares, la constitution des membres en « Juifs » prend la forme de remarques antisémites, dans des scènes où s'exerce une violence symbolique[18] :

> Je marche sur Melrose avec Jeff. Nous venons juste de boire un thé dans un café kasher, et nous sommes sur le chemin du retour. C'est alors qu'une voiture se porte à notre hauteur et que l'un des gars à l'intérieur passe sa tête par la fenêtre. Relevant le masque noir qu'il porte pour Halloween, le type crie : « Juifs ! » et nous fait un doigt d'honneur tandis que la voiture s'éloigne. Je me retourne vers mon compagnon : « Il a dit "Jeff", hein ? » Jeff se marre : « Non, non, il a dit "Juifs" ». Voyant que je suis complètement choqué, il s'étonne : « Quoi, c'est la première fois que tu te fais traiter de "youpin" (*kike*) ? Ça arrive ! Généralement pendant les fêtes, quand les gens boivent et qu'ils perdent leurs inhibitions ». Je lui demande si ça lui arrive souvent. « Non, pas souvent, quelques fois par an, sur les grands axes, La Brea, Melrose… Ils ne s'arrêtent jamais. Des lâches… Tu les ignores et c'est tout ».

En marchant le long de Melrose, aucun de nous n'était en train de « faire le juif » (« *doing-being* » *a Jew*)[19] et cette catégorie n'était nullement le thème de la situation. Nous discutions de politique. Même si nous portions les atours de la judaïté, nous ne prêtions pas le moins du monde attention à ces signes extérieurs, dépourvus de sens thématique dans notre interaction. En étant la cible du cri « Juifs ! », je me suis retrouvé brusquement projeté dans un nouveau cadre d'identification, devenant instantanément « un Juif », que je le veuille ou non. Plus intéressant encore que ma propre réaction est l'accueil nonchalant que Jeff a réservé à l'incident. Sociologiquement, cette absence de réaction est un mystère. Si le Soi émergeait uniquement en cours d'action et d'interaction, il aurait dû en être bouleversé. Dans la conversation qui

---

18 Ce paragraphe s'efforce de proposer une analyse performative, plutôt que structurale, de la violence symbolique telle qu'est est thématisée dans Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1981.

19 Sacks H., « Faire "être comme tout le monde" » (1994), *in* Thibaud J.-P. (dir.), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*, Bernin, À la Croisée, 2002, p. 201-210.

précédait l'altercation, Jeff n'était pas en train de « faire le Juif ». Il était en train de commenter la campagne électorale, et tant qu'à qualifier sa performance, il « faisait » plutôt le « Républicain ». Or, non seulement le cri ne l'a pas surpris, mais, en outre, il a pris sur lui d'en élucider le caractère vague et ambigu – l'homme n'avait pas dit « Jeff », mais « Juifs ». C'est ici que la conscience marginale de la judaïté est rendue manifeste. Selon sa propre explication, la raison pour laquelle il n'a pas été surpris est simplement que ces choses arrivent, et que l'on s'attend dès lors à la possibilité qu'elles surviennent. Sachant que de tels incidents peuvent se produire, il les anticipe, même dans le cadre de situations qui ne sont pas thématiquement centrées sur ces aspects du soi.

Bien que n'étant pas le thème de l'interaction en cours, la « judaïté » est une ressource suffisamment disponible pour permettre aux membres d'évaluer la situation sans effort. En ce sens, lorsqu'un Juif orthodoxe se déplace au quotidien dans un quartier qu'il partage avec des non-Juifs, sa judaïté est constamment maintenue aux marges de sa conscience incarnée. Sans être clairement présente à son esprit, elle en vient à constituer un aspect de sa marche dans la rue. Ce que pointe cette non-surprise, ce sont les limites d'une analyse purement interactionnelle et pragmatiste, selon laquelle l'identité du Soi ne se constituerait qu'au travers de performances. De telles analyses, en cherchant à éviter la question du « potentiel », échouent à rendre compte de la façon dont la « potentialité » se révèle à travers des déplacements instantanés dans l'identification de soi.

Comme nous le voyons à travers la réaction de Jeff, de tels incidents antisémites peuvent aussi être l'occasion pour le Juif orthodoxe de s'essayer à une sociologie spontanée des conduites du non-Juif. Afin de les rendre compréhensibles, Jeff produit une analyse de sens commun des motifs des offenseurs. « Ça arrive… généralement pendant les fêtes, quand les gens boivent et qu'ils perdent leurs inhibitions ». Premièrement, les incidents antisémites se produisent à des moments précis du calendrier, à des occasions où les Juifs orthodoxes devraient peut-être se tenir davantage sur leurs gardes. Deuxièmement, dans la sociologie spontanée de Jeff, le non-Juif est perçu comme antisémite par nature. Ces scènes se produisent pendant les fêtes non pas parce qu'une population spécifique erre en voiture sur Melrose, mais parce que « les gens », après avoir bu, perdent leurs inhibitions. L'ambiance festive et l'alcool font apparaître le gentil non-Juif de la vie de tous les jours sous son vrai visage.

Quand je demandai à d'autres membres de la synagogue s'il leur était arrivé de telles mésaventures, ils confirmèrent tous que oui, souvent pour certains, rarement pour d'autres. Dans l'ensemble, mes interlocuteurs n'étaient pas surpris de ces incidents. Il leur arrivait d'être

effrayés, comme ce fut le cas de l'un de mes amis approché par un groupe de jeunes hommes hurlant « *Heil Hitler !* » ; ils étaient souvent furieux, certains d'entre eux renvoyant leurs insultes aux offenseurs. Mais ils n'étaient pas *surpris*.

L'attente tacite de tels incidents ne signifie pas seulement que les membres sont capables de changer sans effort de cadrage en situation et de convertir instantanément des données marginales en foyer thématique de leur champ de conscience, mais aussi qu'ils peuvent interpréter des incidents plus vagues comme relevant de l'antisémitisme. Ainsi, lorsqu'il n'est pas possible de déterminer clairement quel aspect du soi, quel indice corporel ou quel trait de conduite a été stigmatisé par un passant, les membres sont portés à imputer cet acte d'identification par les autres comme antisémite :

> Jonathan, Dov-Ber et moi rentrons à pied de la synagogue. Ils portent tous les deux le costume hassidique. Je porte une veste noire et une kippa. Alors que nous marchons à même la voirie d'une rue résidentielle en prenant notre temps et en discutant du dernier voyage à l'étranger de Jonathan, une voiture nous dépasse en klaxonnant, le chauffeur nous crie : « Et les clous, hein ! ». Dov-Ber se tourne vers Jonathan : « Il a dit quoi ? "Hé, les Youpins" ? » Jonathan secoue la tête. « Non, il a parlé de passages cloutés… Tu sais, on était quand même en train de marcher au milieu de la route… » Dov-Ber se met à rire.

En n'étant pas certain de ce que le conducteur vient de dire, Dov-Ber se saisit d'une interprétation directement disponible de l'incident. La situation dans laquelle trois personnes marchant en rue se font crier dessus par un automobiliste est automatiquement traduite en accrochage antisémite contre trois « Juifs ». Autre exemple. Je suis en train d'évoquer avec un membre différents incidents dans le quartier, quand sa femme, assise sur un canapé à l'autre bout de la pièce, se joint à la conversation et nous livre l'une de ses expériences :

> « Ça m'est arrivé une fois seulement, il y a quelques années, au magasin Ralph's ». Je lui demande ce qui lui était arrivé. Elle me répond qu'elle était en train de marcher avec ses enfants quand un homme s'est approché d'elle en grommelant « Tout ce que vous savez faire c'est vous reproduire, hein ? » À voir son visage s'empourprer, il est clair que le fait de raconter cette histoire, des années après, continue de l'affecter. Les gamins ne faisaient rien de mal – et puis même, ça n'a rien à voir ! Et lui il vient et il dit ça… La manière dont il l'a dit, c'était vraiment dégueulasse. Mais je lui ai rendu la monnaie de sa pièce… Shlomo m'a entendue crier sur ce gars jusqu'à l'autre bout du magasin. Le type ne s'y attendait pas. Il a commencé à marmonner qu'il était désolé.

Comme c'était le cas dans l'exemple précédent, on peut se demander si l'incident relaté par cette femme est effectivement de nature anti-

sémite. En se permettant un commentaire sur le grand nombre d'enfants qui l'accompagne, la remarque de l'homme est certes insultante, mais pas nécessairement antisémite. Elle pourrait par exemple être entendue comme un commentaire sexiste. S'il est plausible que l'homme la catégorisait comme « juive orthodoxe », d'autres options interprétatives sont possibles, ce qui n'était pas le cas pour l'incident d'Halloween. Pourtant, son récit constitue la remarque en acte antisémite, en invoquant le ton employé par l'homme. Peu habituée à ce genre d'incidents, elle continue, dans son compte-rendu, d'écarter les autres « motifs » d'insulte que l'antisémitisme. « Les enfants n'étaient même pas en train de mal se comporter, il n'avait aucune raison de nous insulter… »

En fait, le seul incident dont j'ai connaissance dans lequel une conduite antisémite a produit un véritable choc, était un incident dans lequel la judaïté de la personne était en principe invisible, et où le membre ne s'attendait pas, même aux marges de sa conscience, à être identifié comme tel :

> J'attends le bus sur La Brea et Wilshire. Un homme âgé, vêtu d'une veste noire, d'un pantalon à pinces et d'une casquette, usant d'une canne, se tient près de l'arrêt. Alors que je fais les cent pas à proximité, en fumant une cigarette, j'entends quelqu'un crier. En me rapprochant de l'abribus, d'où venait le cri, je vois une femme, apparemment une personne sans abri, habillée de haillons. Elle est en train de s'en prendre au vieil homme. « Vous irez tous en enfer ! 27 ans que je suis célibataire… Vous vous croyez tous si malins, vous les Juifs, mais vous irez tous en enfer ! » Je me rapproche encore, alors que la femme continue de crier sur l'homme, qui se tasse sur lui-même, apeuré. « Mais qu'est-ce que vous me voulez ? », dit-il à plusieurs reprises. Alors que j'ai rejoint l'homme, la femme s'éloigne, en continuant à crier des propos incohérents. « Je ne sais pas ce qu'elle me voulait », me dit l'homme. Il semble effondré. « Pourquoi est-ce qu'elle me criait dessus ? Quelque chose a dû lui arriver… Comment sait-elle que je suis juif ? » Je me tiens à ses côtés lorsque la femme repasse devant nous en criant « Je vais mettre sa photo sur le mur, une photo de lui tout nu ! Les Shikzes[20], elles sont bonnes à baiser, mais pas bonnes à marier, hein, c'est ça ! Vous croyez que vous connaissez la Torah mais vous ne connaissez pas la Torah, bande de Juifs… » Heureusement, le bus arrive, et l'homme et moi montons à bord. L'homme me regarde, interrogateur : « Peut-être qu'elle a eu une histoire avec un rabbin ou quelque chose comme ça, et que ça l'a rendue marteau… Elle est malade… Mais comment sait-elle que je suis juif ? » J'apprends par la suite que l'homme est un survivant de l'holocauste, rescapé d'un camp en Pologne.

De la même manière que dans l'épisode précédent, la réaction de l'homme, attendant le bus et se retrouvant la cible d'une agression

[20] *Shikzes* : Les femmes non juives.

antisémite, est de dresser un tableau de la personnalité de son offenseur. Ici, l'incident n'est pas construit de manière à imputer sociologiquement à la totalité des non-Juifs un penchant général à l'antisémitisme, comme c'était le cas pour Jeff. L'analyse est plutôt d'ordre psychologique. Et pourtant, ce qui frappe surtout, c'est bien la réitération de cette question que l'homme semble se poser à lui-même : « Comment sait-elle que je suis juif ? » Sans la prise perceptuelle qu'offre la kippa, laquelle se trouve dissimulée sous une casquette de baseball, l'autre n'est pas censé être capable de constituer son interlocuteur en « Juif ». Il est à cet égard remarquable de voir que l'homme ne retient pas plutôt l'hypothèse selon laquelle cette femme crie des insultes antisémites au tout-venant, Juif ou non, et ce faisant, tombe de temps à autre sur quelqu'un qui se trouve être Juif. Il se pose la question de savoir comment elle a bien pu le « reconnaître », et reste secoué par la possibilité troublante, étant donné son passé, que le judaïsme soit d'une certaine manière inscrit dans le corps et, en tant que tel, visible.

L'identité comme attente

Ces incidents décrivent un ensemble de processus dans lesquels se constitue une démarcation entre Juifs et non-Juifs. La kippa, comme d'autres signes d'appartenance, sont de constants opérateurs d'identification. La façon dont ils sont activés en situation n'en est pas moins complexe. Bien entendu, le Juif orthodoxe revêt intentionnellement sa kippa chaque matin : on pourrait soutenir qu'il prend soin de signifier des frontières. On pourrait ajouter que certains de ces marqueurs physiques – les nattes que se font pousser les hommes en particulier – sont imposés par la religion, précisément afin que les Juifs se différencient de ceux au milieu de qui ils vivent. Pourtant, la kippa est le plus souvent revêtue de manière non réflexive. Elle offre alors une prise ostensible à l'usage d'interactants anonymes. En ce sens, le travail de démarcation des frontières et d'établissement de la judaïté est délégué de manière non intentionnelle des membres aux partenaires des petites interactions quotidiennes.

Vivre dans la communauté hassidique de Hollywood impose d'apprendre à avoir des attentes tacites dans le cadre de telles interactions. Dans ces conditions, être Juif n'est pas une qualité qui serait performée de temps à autre. L'attente tacite, à un bord du spectre, de manifestations de reconnaissance par d'autres Juifs, à l'autre bord, de toujours possibles incidents antisémites, fait que la catégorisation de soi comme « Juif » est continue, aux marges de la conscience incarnée. Les membres ayant régulièrement à se constituer comme « Juif » dans l'interaction, des scènes de ce genre perdent quelque chose de leur propension à surprendre ou à choquer. En même temps, de telles expériences

contribuent à faire naître, chez les membres, une sociologie spontanée du non-Juif. Ainsi, les signes visibles deviennent les éléments matériels à partir desquels se construisent à la fois l'identification des Juifs et la catégorisation des non-Juifs.

De manière plus générale, cette étude de cas attire l'attention sur les façons dont des frontières d'identification sont produites dans la vie quotidienne. Si la kippa et le costume des Hassidiques peuvent être considérés comme un cas spécifique de marqueurs d'appartenance, le processus de démarcation de frontières a une portée plus générale. Toute catégorie d'identification est circonscrite par de tels marqueurs d'appartenance – ethnique, professionnelle, de classe ou de genre. Mais les membres les arborent de manière routinière. Ils sont tenus pour allant de soi, sans être thématisés ou réfléchis dans le cours des activités quotidiennes. En indiquant des places, ils n'en fonctionnent pas moins comme des points d'accroche interactionnelle. Les membres délèguent sans le vouloir à leurs partenaires d'interaction le travail de catégorisation et de démarcation. En ce sens, ces signes cristallisent l'identité d'une manière qui échappe à la fois à une approche centrée sur les performances en train de se faire et à une approche centrée sur les positions institutionnelles.

Les effets de tels signes d'identification ont été bien sûr analysés précédemment, dans le cadre des recherches sur la discrimination et la stigmatisation[21]. Cependant, si importantes que soient ces analyses – en particulier pour ce qui concerne le sexe, l'âge et la couleur de peau, qui ne dépendent aucunement des visées intentionnelles de celui qui les porte –, elles ne permettent pas d'interpréter nombre de situations d'interaction dans lesquelles les signes d'identification ont des effets plus subtils. Car au-delà de la violence symbolique (sexiste, raciste ou ethnique), ces signes d'identification offrent également des prises à la reconnaissance et rendent possible l'engagement d'interactions cordiales. Dans de telles situations, les membres exposent leur appartenance sans avoir à y prêter attention. De fait, la grande majorité des interactions en rue se sont avérées cordiales. Elles concernent d'autres Juifs, qui constituent une communauté morale à travers ces interactions ordinaires, ou des non-Juifs, pour qui ces signes sont des points fixes auxquels raccrocher l'interaction.

Par ailleurs, une approche en termes de stigmatisation ou de discrimination a le défaut d'accentuer excessivement la passivité de la personne identifiée. S'il est vrai que dans l'ensemble des scènes décrites précédemment, les Juifs orthodoxes ne prennent pas l'initiative de leur

---

[21] Goffman E., *Stigma*, *op. cit.*, 1963 ; Link B., Phelan J., « Conceptualizing Stigma », *Annual Review of Sociology*, 2001, 27, 1, p. 363-385.

catégorisation et se trouvent plutôt catégorisés comme tels par autrui – c'est en tout cas ce qu'ils ressentent –, il n'est pas moins vrai qu'ils *exhibent* ces signes tout en s'attendant, tacitement, à de telles formes de catégorisation. De nouveau, un tel horizon d'attentes est loin d'être propre aux Juifs orthodoxes. Comme la littérature l'a abondamment montré, les personnes sont rarement surprises lorsqu'elles sont traitées comme des femmes, des Noirs, des musulmans[22], et ainsi de suite. Le concept d'attente tacite, dans les marges de la conscience incarnée, est important pour qui veut comprendre les processus de démarcation de frontières et de constitution de soi. Il y aurait lieu de développer des enquêtes sur des sites et des pratiques d'interaction jusqu'ici peu explorés. De telles études pourraient retracer non seulement les façons dont les gens apprennent à user des catégories d'appartenance spécifiques, mais aussi les façons dont ils apprennent à s'attendre à être identifiés et catégorisés par les autres – par exemple, dans quelles circonstances des femmes s'attendent à être visées comme des objets sexuels ou des migrants africains à se confronter au racisme ordinaire aux États-Unis. À ce titre, la gamme de ces phénomènes pourrait être reconstruite, avec, à l'une de ses extrémités, les interactions cordiales qui donnent à voir la communauté ; à l'autre, les interpellations violentes et la formation d'une « double conscience »[23]. L'ajout d'une dimension phénoménologique à l'étude des identités ethniques ou raciales, de religion ou de genre aide ainsi à développer une compréhension plus nuancée des façons dont les personnes naviguent au cœur de ces processus d'identification de soi et de démarcation de frontières – processus qui sont à la fois présupposés, recouverts par une forme d'inattention, tout en étant tacitement attendus par les membres et en se matérialisant à travers les conduites d'autrui.

---

22 Amiraux V., Jonker G., « Introduction : Talking about Visibility – Actors, Politics, Forms of Engagement », *in* Jonker G., Amiraux V. (dir.), *Politics of Visibility : Young Muslims in European Public Spaces*, New Brunswick, Transaction, 2006, p. 9-20.

23 Le concept de « double conscience », forgé par DuBois dans son étude de l'état d'esprit des Noirs américains au début du siècle, renvoie aux mécanismes cognitifs par lesquels une personne stigmatisée s'habitue à considérer son propre soi essentiellement à partir de la perspective de l'autre, en l'occurrence du Blanc. DuBois W. E. B., *The Souls of Black Folk* (1903), Oxford, Oxford University Press, 2007.

« On n'est pas là pour sauver le monde ! »

La maraude d'urgence sociale à la lumière du refus d'hébergement

Édouard GARDELLA et Erwan LE MENER

Institut des sciences sociales du politique, ENS Cachan et Observatoire du samusocial de Paris

Fin janvier, 22 h 00, près des Invalides, dans le 7e arrondissement de Paris[1]. Le vent mord nos visages. Nous nous arrêtons près d'un « collectif », groupe clairsemé d'une dizaine de personnes, calées entre des monceaux de couverture et des bouches de chaleur. Nous distribuons quelques bolinos, des cafés et des soupes lyophilisés. Mais personne ne veut venir en « centre ». La discussion est difficile, ces personnes ne parlent presque pas français. Nous nous engageons ensuite dans une petite rue, à la rencontre d'une femme signalée à la « régulation »[2]. À notre approche, elle refuse de nous parler, en faisant simplement des signes de la tête en réponse à nos propositions. Nous n'insistons pas, repartons vers le camion garé non loin.

Un homme, d'une soixantaine d'années, nous interpelle : il ne comprend pas pourquoi nous ne « prenons » pas cette personne. Les trois maraudeurs de l'équipe expliquent qu'ils « respectent » sa décision, qu'ils ne sont pas là pour « forcer » les gens à aller en centre d'hébergement. Notre interlocuteur comprend bien que cela doit être difficile de convaincre des personnes ayant fait ce « choix de vie ». Longue réponse

1 Nous remercions Carole Gayet-Viaud pour sa relecture particulièrement exigeante et stimulante, ainsi que Arnaud Fossier, Jérémie Majorel, Olivier Lepiller et Pierre Sauvêtre pour leurs conseils avisés. Merci enfin à Daniel Cefaï pour son implication à nos côtés, depuis la première mouture de ce travail.

2 La « régulation » fait partie du 115 de Paris. Le 115 est une plateforme téléphonique départementale de régulation et d'orientation, destinée aux sans-abris, située à Ivry-sur-Seine, où se trouvent également les cadres des divers services et « la base » d'où partent et où reviennent les Équipes mobiles d'aide (EMA). Des particuliers (passants, résidents etc.) peuvent ainsi « signaler » des personnes aperçues dans l'espace public, en composant le 115. Ils s'adressent alors à des « permanenciers », qui communiquent la localisation du signalement à des « régulateurs ». Ces derniers dépêchent alors une équipe mobile sur les lieux.

de l'équipe : il ne s'agit que très rarement d'un « choix de vie » ; ce sont souvent des situations « compliquées », des séries de « ruptures » (par rapport à la famille, au travail et au logement) ; c'est d'ailleurs difficile de trouver un logement à Paris, alors qu'il y a du travail disponible. L'homme, devenu plus coopératif, raconte qu'il a une maison de famille en Picardie maritime, et que les deux cents personnes du village s'entraident tout le temps. Il n'est pas possible là-bas de trouver quelqu'un dehors. D'ailleurs, enfant, avant la guerre, il se souvient qu'il y avait chez lui, comme partout, une « chambre pour le pauvre », occupée par un travailleur occasionnel et de passage. « Maintenant, c'est différent ». L'homme nous salue et nous souhaite « bon courage ». En retournant vers le camion, les trois maraudeurs se désolent d'avoir souvent ce genre de discussion : les gens pensent que leur travail ne consiste qu'à mettre à l'abri, alors qu'ils ne sont pas là pour leur donner des « solutions toutes faites » et qu'ils « respectent » les décisions des personnes, même si elles sont parfois difficiles à accepter, en particulier quand il s'agit du refus d'un hébergement.

Pourquoi refuser un abri et dormir dehors ? Afin de donner des éléments de réponse à cette question, l'Observatoire du samusocial de Paris nous confie, fin 2005, une enquête sur le refus d'hébergement d'urgence de la part de personnes sans-abris[3]. La récurrence des « ROPP », sigle utilisé au Samusocial de Paris (SSP) pour désigner les « refus d'orientation par la personne », interroge l'institution, son objectif d'assistance et ses moyens d'action que sont les « équipes mobiles d'aide » (EMA), les places d'hébergement d'urgence, coordonnées par une plateforme téléphonique de régulation, le « 115 »[4]. Le samusocial de Paris, organi-

[3] Nous avons partagé à deux le poste d'un chercheur à plein temps, pour une durée d'un an (septembre 2005-septembre 2006). L'enquête a été financée par la Compagnie parisienne de chauffage urbain (CPCU), membre du Conseil d'administration du groupement d'intérêt public (GIP) samusocial de Paris. Le travail a, dans cette période, été suivi par un comité de pilotage composé d'un sociologue (M. Breviglieri), d'une anthropologue (F. Bouillon), d'une psychologue environnementaliste (S. Carpentier), du responsable du 115 (T. Marie), du responsable des EMA (R. Blampain) et de la directrice de l'Observatoire (A. Laporte). Une partie de l'enquête a été réalisée avec une étudiante en analyse conversationnelle (C. Mondémé). Daniel Cefaï nous a rejoints début 2007 et l'enquête s'est élargie à d'autres maraudes parisiennes et à leurs dispositifs de coordination. Nous avons pris des notes pendant les trajets d'un site à un autre, pu enregistrer quelques interactions avec l'accord des travailleurs sociaux, parfois « participé » en aidant à la distribution des biens d'urgence. Les noms et les dates indiqués dans les extraits de terrain ont été omis ou modifiés, pour des raisons d'anonymisation.

[4] En 2008 (soit les dernières données analysables), près de 25 % des rencontres avec des sans-abris en maraude se soldent par un ROPP (source : Observatoire du Samusocial de Paris).

sation caractéristique de l'aide sanitaire et sociale non coercitive[5] fournie aux sans-abris depuis le début des années 1990 serait « mis en échec », comme on l'entend parfois dans ses couloirs, par ces refus. La commande répond donc d'une interrogation sur l'efficacité et la légitimité d'un dispositif clef des politiques d'« urgence sociale ».

La question interroge aussi le sens commun et l'opinion publique. Elle occupe chaque année les devants de la scène médiatique, dès la fin de l'automne, lorsque les températures commencent à chuter et que les « morts de la rue » recouvrent une forte audience. Pour certains, l'origine du refus d'hébergement se loge au cœur même d'un système au rabais, celui de l'urgence sociale : la qualité des centres (manque d'hygiène, de sécurité, d'intimité), la contrainte institutionnelle (durée limitée d'hébergement, règlements d'entrée et de sortie, interdiction de boire de l'alcool dans les centres) et la difficulté d'accès (les interminables files d'attente aux portes des centres et au standard du 115) expliquent largement le refus[6]. Les sans-abris, vus comme des citoyens ordinaires, ayant droit à des conditions de vie décentes, sont contraints de dormir dehors, faute de mieux. La responsabilité se porte alors sur les épaules des décideurs des politiques publiques de l'hébergement et du logement[7]. D'autres courants, d'obédience psychiatrique notamment, situent le nœud du refus d'hébergement dans l'individu. Celui-ci témoignerait d'une forme d'irrationalité, liée à une perte de repères spatio-temporels, voire à la présence de troubles du comportement ou de pathologies mentales[8]. Le refus d'hébergement se comprend comme une inadéquation de l'offre aux besoins réels de certaines personnes sans-abris, tenues pour être dans le déni d'elles-mêmes ou souffrant de

---

5 Sur le développement depuis les années 1960 de l'assistance (*vs*. la répression) comme solution à la question SDF, voir Damon, J., *La question SDF*, Paris, PUF, 2002, p. 35-62.

6 Lanzarini C., *Survivre dans le monde sous-prolétaire*, Paris, PUF, 2000 ; Bruneteaux P., « L'hébergement d'urgence à Paris ou l'accueil en souffrance », *in Sociétés contemporaines*, 2006, 63, p. 105-125, en particulier p. 109-110.

7 Cette critique de l'urgence sociale semble au départ de la rupture provoquée par le mouvement des Enfants de Don Quichotte, dans la logique de l'action publique destinée aux sans-abris. Celle-ci ne doit plus opérer dans l'urgence, mais bien délivrer des réponses durables, en premier lieu d'hébergement et de logement. Voir Schvartz A., *Le Plan d'Urgence Hivernale*, Rapport de l'Observatoire du Samusocial de Paris, Paris, 2007, chap. 3, p. 69-91. L'action publique, organisée autour des directions associatives, des administrations étatiques et du Chantier national prioritaire pour l'hébergement et le logement, a pris depuis 2009 pour nouvel axe directeur « le logement d'abord », cherchant ainsi à limiter le plus possible le recours à l'hébergement.

8 Noirot M.-N., Descarpentries F., Mercuel A., « Refus d'assistance des sans-abris. Psychopathologie et éthique : liberté ou interventionnisme ? », *in L'Évolution psychiatrique*, 2000, 65, p. 763-771.

troubles psychologiques ou psychiatriques. L'aide socio-sanitaire devrait se doubler d'une prise en charge psychiatrique, confinant parfois à une « fonction asilaire »[9].

Ces deux types de réponses donnent des éléments complémentaires de compréhension du refus d'hébergement. Mais ils nous semblent esquiver sa consistance interactionnelle, autrement dit le sens que le refus peut prendre *in situ*, dans les rencontres entre l'institution et les SDF. Pour remettre le refus d'hébergement en contexte, notre observation s'oriente vers l'activité des personnes qui proposent l'hébergement et sont confrontées quotidiennement à des situations de refus : les EMA. Nous voulons observer *comment* des refus d'hébergement se formulent, et comprendre quel sens ils prennent dans l'organisation quotidienne de la prise en charge.

Le refus d'hébergement dans le cours de la prise en charge

Les EMA sillonnent chaque soir (de 21 h 00 à 5 h 00) les rues de la capitale, à la recherche de sans-abris. Composées d'un chauffeur, d'un infirmier diplômé d'État, et d'un travailleur social, embarqués dans un camion floqué du sigle « Samusocial de Paris », présent également en lettres blanches fluorescentes sur les blousons bleus des maraudeurs, les EMA proposent du café, de la nourriture, des soins infirmiers, l'accès à une place dans un hébergement d'urgence, une orientation sociale. À première vue, elles remplissent une mission d'assistance, que l'on pourrait qualifier d'« humanitaire », en référence aux origines du dispositif[10] et surtout au type de services offerts, visant à satisfaire des besoins immédiats. À ce titre, comment comprendre que ces équipes puissent laisser des personnes dormir dehors, y compris en plein hiver ? Comment ne pas s'étonner, à l'instar du quidam interpellant les maraudeurs au retour d'un « signalement », qu'elles n'abritent pas systématiquement un individu qui en a de toute évidence besoin ? Est-il juste, lorsque l'on aide une personne dans le besoin, de toujours s'en tenir, sauf urgence vitale (par exemple lorsque le thermomètre détecte une hypothermie), à

---

9 Declerck P., *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001.

10 Parmi les premières maraudes d'assistance présentées comme professionnalisantes et non caritatives, deux ont été montées par des médecins. P. Henry, qui a lancé la première consultation spécifiquement dédiée aux sans-abris au début des années 1980, à Nanterre, a créé en 1992, au sein de la RATP, le Recueil Social (Pichon P., *Opération Coup de Pouce : l'assistance aux personnes sans domicile fixe dans le métro*, Paris, RATP, Réseau 2000, Département du développement, Unité prospective, n° 88, 1994). X. Emmanuelli, co-fondateur de Médecins Sans Frontière, successeur de P. Henry à Nanterre, a fondé en 1993 le Samusocial de Paris. Leurs écrits ont par ailleurs largement diffusé la notion d'urgence sociale, qui émane notamment des diagnostics alarmants (médicaux, sociaux et psychologiques) portés lors de leurs consultations nanterroises.

l'expression d'un refus ? N'est-ce pas se réfugier aux lisières de la non-assistance à personne en danger ?

L'équipe à laquelle je suis rattaché ce soir-là est composée d'une travailleuse sociale (Lucie) et d'un chauffeur (Gérard), en l'absence d'un nombre suffisant d'infirmières. Après le briefing, au cours duquel le coordinateur a annoncé la composition des équipes et affecté les véhicules et les secteurs de maraude, Lucie, d'autres maraudeurs et moi, discutons autour d'un café, dans le grand hall où sont garés les camions, pendant que Gérard prépare sa « caisse » (où il range les vivres et couvertures que nous aurons à distribuer durant la « nuit »). Lucie se rend ensuite à l'étage, près du « plateau » de régulation et de coordination, au 115, où le coordinateur de nuit lui transmet trois fiches de signalements (dans les 20e et 19e arrondissements, notre zone de maraude). Nous nous y rendrons en priorité, conformément au règlement. Lucie et Gérard font connaissance dès le début du trajet ; c'est la première fois qu'ils « tournent » ensemble. Auparavant chauffeur poids lourd, Gérard, 37 ans, a commencé à marauder fin octobre, il y a un mois à peine. Son contrat se termine fin janvier. Il a été embauché en renfort pour les périodes froides de l'année. Lucie, 29 ans, est déjà une « ancienne », dans un service où le *turn-over* est très important : elle tourne depuis un an. Elle est détachée du Centre d'action sociale de la Ville de Paris (CASVP). En l'absence d'infirmière, elle est la responsable de l'équipe : elle « prend » les signalements de la régulation (chaque équipe dispose d'un téléphone portable), et remplit la « fiche équipe » résumant l'activité et remise au coordinateur en fin de nuit, permettant ainsi aux « cadres » de faire des rapports quotidiens aux services de la DDASS et aux équipes du lendemain d'assurer un suivi de certaines situations.

Nous arrivons dans le 19e arrondissement par la Porte de la Villette. Nous passons avenue de Flandre, où nous cherchons trois hommes. Le camion ralentit, Lucie et Gérard tournent la tête, s'avancent pour mieux voir le long des trottoirs. Ce faisant, ils parlent de gens rencontrés la veille, à aller voir, plus tard, au cours de la nuit. Il s'agit de jeunes qui squattaient dans un parking souterrain, avant d'en être déplacés. Nous apercevons alors les trois hommes recherchés, allongés au pied de la devanture d'un magasin fermé, sur des matelas, emmitouflés dans des couvertures. Lucie s'approche la première, s'accroupit à l'extrémité des deux hommes les plus à gauche, en annonçant d'une voix douce et tonique : « Samusocial ! » L'homme le plus à gauche se réveille. Lucie essaie doucement de réveiller les deux autres, qui semblent encore dormir. Elle se penche et touche l'un d'eux à travers la couverture, au niveau du coude. Pas de réponse. « Ils ont l'air bien endormis, on va pas les réveiller. Ils ont des couvertures ». Malgré la frontière de la langue (ils ne parlent presque pas français), elle parvient à proposer au premier de monter dans le camion, pour être hébergé dans un centre d'héberge-

ment d'urgence. Il refuse. Elle propose une soupe, il accepte. Gérard soulève délicatement la couverture qui recouvre la tête du troisième, qui a l'air endormi. Il n'insiste pas.

Lucie donne, accroupie, la soupe au premier homme réveillé. Son voisin, sortant de son sommeil, nous regarde, tout en restant allongé. Elle lui demande ses coordonnées (nom, prénom, date et lieu de naissance), mais elle comprend mal sa réponse ; il ne parle pas français. Elle lui demande en anglais sa date de naissance. Il lui répond : le premier janvier, dans les années 1960. Cela l'étonne : la date du premier janvier est souvent donnée par les personnes étrangères arrivées récemment en France. Le deuxième homme mime ensuite, plusieurs fois de suite, la remontée d'un sac de couchage le long de son corps. Bien qu'il y ait des duvets dans le coffre du camion, Lucie répond que nous n'en avons pas, que nous n'avons que des couvertures. Nous les laissons se rendormir, non sans que Lucie leur ait rappelé de « faire le 115 » pour être hébergés pour la nuit.

En retournant vers le camion, sur le trottoir, un jeune homme nous interpelle. Lucie lui propose d'emblée un hébergement d'urgence, il accepte tout de suite. Elle appelle la « régul' », à Ivry, pour savoir s'il reste des places. Le jeune homme dit s'appeler Jonathan. D'après le régulateur, qui fouille dans les fiches « personnes » des individus qui ont déjà eu recours au 115, ce jeune homme serait connu, selon la date et le lieu de naissance qu'il lui communique, sous le nom d'Alexandre. Il lui répond, étonné, qu'il s'appelle bien Jonathan. Lucie lui annonce qu'il y a une place disponible pour le centre d'hébergement d'urgence situé à Montrouge, en proche banlieue sud de Paris (l'un des deux centres gérés par le Samusocial de Paris). Jonathan accepte. Il remercie Lucie, en lui rappelant l'avoir déjà vue deux semaines auparavant ; elle l'avait d'ailleurs bien aidé. Elle pense qu'il confond avec quelqu'un d'autre. Il lui certifie que c'était bien elle. Jonathan veut parler, il nous demande s'il peut se confier à nous. Il a été abandonné par ses parents, et il cherche à s'en sortir. Lucie, indiquant le camion garé juste de l'autre côté de la route, l'invite à nous parler une fois monté. Pendant le trajet vers le deuxième signalement, Jonathan égrène, un à un, son chapelet de malheurs, tandis que Lucie essaie d'en savoir un peu plus sur sa situation sociale (…).

Nous arrivons ensuite auprès de Monsieur Pierre Michel, « habitué » des EMA. Lucie et lui se reconnaissent, ils se tutoient d'emblée. M. Michel est installé sur une grille de chauffage, au milieu d'un terre-plein. De nombreux sacs de nourriture sont soigneusement disposés au pied de son matelas. L'homme est allongé dans un duvet, chaudement vêtu, un bonnet sur la tête. À notre approche, il s'assied au bord de son matelas, les bras accoudés sur les genoux, comme pour nous accueillir

au seuil de sa maison. Lucie s'accroupit à moins d'un mètre de lui. Elle lui demande s'il veut quelque chose à boire ou à manger. « Une soupe ! » Je retourne au camion, garé une bonne trentaine de mètres plus haut, où Gérard fume une cigarette, tout en discutant avec Jonathan. Je pioche dans « la caisse » du chauffeur un sachet de soupe lyophilisée. Je le verse dans un petit bol en plastique, avec l'eau chaude du thermos. En revenant servir M. Michel, j'entends Lucie lui proposer de « monter » (dans le camion), pour Montrouge, où il y a de la place. Il refuse. Elle lui demande pourquoi ; il ne veut pas de puces, il y a des crottes partout dans les centres. Les centres qu'il aime bien, sont ceux de « Saint-Michel » et d'Emmaüs. Elle lui demande s'il veut une cigarette. Tout en acceptant, il demande s'il peut lui raconter une histoire. Nous restons alors une bonne vingtaine de minutes à écouter un récit abracadabrantesque sur la façon dont il aurait été contraint d'épouser sa femme. Pendant ce temps, Jonathan nous rejoint et s'accroupit à côté de moi, Gérard restant une dizaine de mètres en arrière. Jonathan intervient de temps à autre, pour conseiller à M. Michel de venir en centre, en raison du froid. Celui-ci continue son histoire, apparemment imperturbable. Lucie reste près de lui, elle le regarde en acquiesçant régulièrement et en souriant. Elle se permet de le remettre dans le fil de son histoire quand il commence à digresser, en lui rappelant qu'elle ne va pas rester trop longtemps : « il y a d'autres personnes à voir ». Elle semble habituée (et elle le confirmera ensuite dans le camion) à l'écouter ainsi faire son numéro. Un homme, sans doute un habitant du quartier de sa connaissance, vient lui donner des sacs de victuailles. M. Michel accepte chaleureusement, et ajoute ces provisions aux autres juchées au pied de son matelas.

Le récit me paraît interminable. J'ai du mal à tenir sur mes jambes, le froid accentue mon engourdissement ; en même temps, j'hésite à me lever, pour ne pas marquer mon impatience. Lucie, voyant le temps passer, coupe court à l'histoire et salue poliment M. Michel. Nous remontons dans le camion, chacun reprend sa place.

Nous nous dirigeons vers le troisième signalement, rue des Cascades. Lucie est contente, M. Michel se porte bien, il est bien installé. Gérard manifeste une certaine incompréhension : pourquoi préfère-t-il un matelas en pleine rue à un foyer ? Mais il ajoute qu'il commence seulement à côtoyer ce type de personnes. Peu de temps avant d'arriver à l'endroit signalé, Lucie prévient qu'il y a d'habitude une femme connue pour être réfractaire à toute aide. En y arrivant, nous voyons une femme, peu couverte, allongée sur une plaque de chaleur. Gérard et Lucie sortent les premiers, et disent assez haut : « Samusocial ! » À peine suis-je descendu du camion pour les suivre, que je les vois se faire rabrouer de façon véhémente. La femme se redresse, nous pointe du doigt, nous demande de partir, tout en poussant des cris. Nous rebroussons chemin et remontons dans le camion. Véhicule à l'arrêt, Gérard pose le plan de Paris sur

le volant, pour repérer le chemin menant au squat où ils veulent revoir les jeunes dont Lucie et lui ont parlé. Jonathan regarde la femme dehors, se tourne vers moi et me dit, comme si je faisais partie de l'équipe (je porte, comme tout « observateur extérieur », pour des raisons de sécurité et d'identification, le blouson bleu du SSP) : « ça doit être dur, quand même, de laisser ainsi quelqu'un dehors ». Je ne sais pas trop quoi répondre. Lucie intervient dans la conversation, en disant que cette femme a « des problèmes psy ». Soudain, celle-ci se lève et commence à agiter les bras en criant qu'on doit partir, qu'elle ne veut plus nous voir, nous « le Samusocial ! » « Mais elle est folle, celle-là ! », proteste Gérard. Il ne bougera pas avant d'avoir fini de regarder son plan. Cela prend quelques secondes. Gérard allume le contact, et nous partons à la rencontre des jeunes squatters.

Pendant la pause repas, à 3 h 00 (nous sommes les derniers à manger), dans la cuisine d'Ivry, Lucie nous apprend que cette personne a de nouveau été signalée. « On verra si on y va, mais si c'est encore pour se faire insulter, ce n'est pas la peine ». Nous n'y retournerons pas.

En revenant à « la base » (là où se trouvent la régulation et les camions), vers 5 h 00. Lucie revient sur cet épisode. Ne pas insister, c'est aussi « ne pas les braquer ». Ainsi, la personne reste sur le même « lieu de vie », et les équipes peuvent enclencher une « veille sociale », en retournant la voir régulièrement, pour surveiller son état de santé, et négocier avec elle une aide éventuelle.

Du départ d'Ivry à celui de la rue des Cascades, deux heures s'écoulent. L'équipe fait quatre arrêts, dont trois correspondent à des signalements. Six personnes sont rencontrées. Jonathan est le seul à accepter l'hébergement proposé. Deux des trois Indiens ne répondent pas aux questions ou sollicitations de l'équipe. Les trois autres gens refusent de monter à bord du véhicule. Ce serait pourtant ne pas comprendre l'activité de maraude que de la réduire à ce bilan purement comptable, tentation toujours présente quand les directions associatives demandent d'objectiver les pratiques pour répondre aux interrogations des financeurs et des tutelles. Dans la logique de l'action publique d'accueil et d'hébergement des personnes sans-abris, institutionnalisée dans la loi relative à la lutte contre les exclusions (juillet 1998) et notamment précisée dans sa mise en œuvre par le référentiel national « Accueil, Hébergement, Insertion » (mars 2005), un des objectifs principaux des « maraudes » est de conduire les SDF dans des centres d'hébergement d'urgence, où ils pourront se nourrir, se reposer, se laver, consulter un médecin et, s'il est nécessaire, bénéficier d'une aide dans leurs démarches sociales. Soit un objectif de mise à l'abri, avec ou sans services médico-sociaux, au regard duquel le refus d'hébergement peut être considéré comme un échec, ou du moins, un obstacle à leur objectif

de faire sortir de la rue. Mais, du point de vue de la pratique des urgentistes sociaux[11], quel sens prennent ces refus ?

Émergent en fait différents motifs au gré des interactions, circonstanciant le refus et le rendant acceptable. Le dernier Indien, qui ne parle presque pas français, est, comme ses compères, « bien couvert » ; M. Michel est un « habitué », chaudement installé dans son quartier ; la dernière personne abordée est une femme peu vêtue, dans le froid, s'exposant à des brûlures sur la bouche de chaleur qui la réchauffe, mais qui rembarre sans vergogne le « Samusocial » et passe pour un « cas psy ». Ces descriptions montrent que l'occurrence d'un refus d'hébergement ne signifie pas pour autant l'arrêt de la « prise en charge ». Les EMA ne font pas que proposer un hébergement, emmener la personne si elle accepte, la laisser dehors si elle refuse. Comprendre le refus d'hébergement comme phénomène interactionnel, c'est voir que la proposition d'hébergement n'est qu'une dimension, parmi d'autres, de l'activité de maraude. Ainsi, l'interaction en face-à-face peut prendre fin bien avant l'expression d'un refus d'hébergement : des équipes peuvent être arrêtées dans leur approche avant même d'avoir proposé quoi que ce soit. À l'inverse, elle peut se poursuivre après l'expression d'un refus.

Le refus d'hébergement s'intègre dans l'activité quotidienne de maraude, et ne s'en distingue pas forcément comme un trait saillant. La question de la mise à l'abri au sens strict ne résume donc pas, du point de vue des situations, les interactions entre les EMA et les sans-abris. Dans le récit qui précède, les équipes tantôt s'enquièrent de l'état de santé de leurs interlocuteurs, prennent de leurs nouvelles, bavardent, les écoutent ; tantôt les saluent et leur promettent de repasser, ou partent vite éconduits pour mieux revenir à la charge plus tard. Doit-on considérer tous ces aspects comme la partie congrue de la prise en charge, ou bien comme l'accomplissement d'une éthique professionnelle, soumise aux épreuves du refus de l'aide proposée ?

Comment « aller vers » ? Le problème du « guichet inversé »

Partis d'une question sur les raisons du refus d'hébergement, nous nous retrouvons face à une autre énigme : qu'est donc cette activité de maraude qui ne saurait toujours se réduire pour les membres, à proposer un toit pour la nuit ? Comment rassembler les pièces dispersées dans les descriptions précédentes en un tableau intelligible des rencontres entre

[11] On emploiera indifféremment les termes de maraudeurs ou d'urgentistes sociaux pour désigner les membres des EMA. Les mots « maraudes » et « urgence sociale » connotent l'appartenance au SSP, et ne sont pas souvent (pour le second au moins) d'usage dans d'autres organisations allant également à la rencontre de sans-abris dans l'espace public.

les EMA et les sans-abris ? Reprenons les choses par le début, et regardons comment s'engagent ces interactions.

Une nuit d'hiver assez douce, vers 4 heures, dans une rue étroite, bordée d'immeubles. J'accompagne Michel (chauffeur), Gisèle (infirmière) et Marie (travailleuse sociale) en « maraude pure », comme disent les urgentistes sociaux : aucun signalement ne nous a été transmis, nous roulons à petite vitesse dans des rues peu fréquentées, à la recherche de personnes « cachées » (comme le disent les anciens des EMA), supposées éloignées des institutions d'aide. La voie est déserte. Apparaît seulement un homme, apparemment trentenaire. Il est recroquevillé sur le seuil étroit d'une porte d'entrée, sans autre protection que ses vêtements : des chaussures de ville, des chaussettes, un jean et une chemise, un manteau printanier. L'homme tient une canne blanche de malvoyant dans l'une de ses mains. Il bouge un peu, comme s'il ne trouvait pas une position convenable. Michel arrête le véhicule. Nous descendons tous les quatre. Il y a peu à parcourir pour se rendre aux côtés de l'homme assoupi, seulement quatre ou cinq mètres. Nous approchons doucement. Gisèle et Marie mènent la file que je termine, tandis que Michel se tient au pied du camion. Gisèle dit une première fois, en ralentissant le pas, à environ deux mètres de l'interlocuteur : « Bonjour, Monsieur, c'est l'Samusocial ! » L'homme ne dit mot, mais tourne la tête, comme s'il entendait. Gisèle, alors tout près de lui, recommence plus fort et ajoute, en se penchant : « Vous allez bien ? » L'homme tourne la tête, paraît chercher Gisèle, mais répond dans une autre direction. Il précise que tout va bien, qu'il n'habite pas loin, qu'il fait une pause dans son trajet ; il est juste saoul et fatigué.

L'équipe s'approche ainsi à une allure qui ne manifeste aucune animosité. Les marques visibles – le logo Samusocial sur le camion et les vêtements de tournée des agents – ne sont sans doute pas ici d'un grand secours pour indiquer une quelconque bienveillance, l'homme paraissant aveugle. Par contre, le bruit des pas atteste que l'équipe ne court pas. Et les premiers mots d'adresse de Gisèle, motivant l'approche – « c'est l'Samusocial » –, invitent l'homme identifié comme usager à confirmer ce statut. En ne disant mot, il semble consentir. L'approche n'a donc pas paru offenser l'homme assis, puisqu'il n'a manifesté aucun signe de rejet, qu'il s'agisse de sommations de déguerpir, d'insultes ou de projectiles, invitant l'équipe à rebrousser chemin.

L'air hagard de l'homme malvoyant, la voix faible, les signes d'ébriété et les habits défaits, tendent à confirmer aux maraudeurs qu'ils sont face à un « usager ». Gisèle lui propose un café. Accroupie, elle pose une main sur son épaule. Aussitôt, un geste de recul accompagne des injonctions à le laisser tranquille et à le quitter. Le geste a visiblement offensé l'individu. Gisèle, Marie et moi encerclons cet homme

vulnérable dans le renfoncement d'une porte, et semblons alors assiéger et envahir son espace. Les excuses de Gisèle n'y font rien, l'homme se lève, refuse pour cela l'aide proposée par Marie, quitte les lieux rapidement et nous insulte, après avoir décliné la proposition d'accompagnement de l'équipe. La frontière ténue entre l'approche et l'intrusion a été franchie.

Cette situation de tension, qui se conclut par l'avortement de la prise en charge, montre, par contraste, ce qui est accompli, sans même y penser la plupart du temps, dans les cas où l'approche se fait sans anicroche. La visibilité de l'institution (le camion sur lequel est écrit « Samusocial de Paris » et les blousons bleus des équipes), l'allure adoptée pour marcher vers la personne, le ton de la voix pour engager l'interaction, la façon de se tenir à une distance respectable, sont autant de supports pratiques vus mais non remarqués dans la routine de l'interaction heureuse ; ils se transforment en autant de problèmes à résoudre dès qu'un grain de sable vient enrayer le déroulement de la rencontre. « Aller vers ceux qui ne demandent plus rien », comme le dit un slogan du Samusocial, ne va donc pas de soi. Croire qu'un SDF accueillerait bras ouverts ses samaritains revient à ne pas comprendre l'une des tensions centrales dans le travail de maraude. À tout moment, les interactions peuvent prendre fin, au motif que rien ne justifie *a priori* la venue d'une équipe sur le site d'une personne qui ne l'a pas sollicitée. Comment donc faire accepter sa venue et sa présence auprès d'un sans-abri ?

Cette question colle à l'origine même du SSP : selon les témoignages des premiers maraudeurs du SSP, lorsque les premières équipes ont commencé à tourner, en novembre 1993, peu après que les délits de vagabondage et de mendicité ont été dépénalisés (juillet 1992), les EMA ont dû faire avec l'héritage d'une époque où les équipes en circulation étaient essentiellement des forces de l'ordre, pouvant en droit « ramasser » les personnes dormant dehors[12]. Cette question se pose depuis, au quotidien, pour les maraudeurs, qui ne savent jamais tout à fait, de leur propre aveu, comment l'interaction peut se passer. C'est d'ailleurs une source de valorisation de leur activité. Tout nouvel entrant sur le terrain a droit aux morceaux choisis de tournées et de rencontres épiques, incroyables, mythiques. Au nouvel arrivant, l'ancien dira : « il n'y a pas une nuit qui ressemble à une autre », comme nous l'avons entendu nous-mêmes. Le maraudeur, confronté structurellement à l'incertitude des interactions de face-à-face, peut ainsi se différencier de professionnels du lien social, qui apparaissent depuis la rue comme engoncés dans des

[12] C'était la Brigade d'assistance aux personnes sans-abri (BAPSA), composée de fonctionnaires de la Préfecture de Police. Voir le compte-rendu de P. Declerck, dans *Les Naufragés*, *op. cit.*, p. 44-51.

routines bureaucratiques et ennuyeuses (sont surtout visées les assistantes sociales « assises dans leur bureau »)[13].

« Aller vers »[14] les usagers comporterait donc une différence par rapport à une prestation au guichet, où l'usager vient à l'institution. On pourrait la qualifier, en s'appuyant sur l'expression de J.-M. Weller[15], de relation de guichet inversée. Elle se déroule dans la rue, dans un espace régulé par l'« inattention polie »[16], où des « tickets » (H. Sacks) sont nécessaires pour rompre l'organisation routinière de l'espace public, fondée sur « le silence et l'indifférence »[17]. Ce problème se pose d'autant plus que les personnes sans-abris sont catégorisées comme ayant un « lieu de vie »[18]. L'activité est présentée par les maraudeurs comme une visite « chez les personnes », sur « leur territoire ». L'écologie de « l'aller vers » est ainsi problématique, dans la mesure où elle se conçoit comme une visite *à domicile* dans un espace *public*. Elle se fait ensuite à la rencontre de personnes se trouvant, volontairement ou non, à distance des institutions d'aide. Rien ne présuppose donc que les maraudeurs soient bienvenus sur les lieux de vie des SDF. Enfin, cette relation d'aide ne consiste pas seulement dans l'administration d'un dossier en accord avec les règles du droit social. Juridiquement, le Samusocial de

---

13 On retrouve là une critique courante dans les métiers du social, entre ceux du « front » et ceux de « l'arrière », pour reprendre la métaphore militaire de J. Ion (*Le travail social au singulier*, Paris, Dunod, 1998). Mais cette valorisation se double, en particulier chez les travailleurs sociaux des EMA, d'une importante frustration de ne pouvoir réaliser un accompagnement social individualisé, dans la durée et la continuité.

14 Le dispositif de la maraude pourrait passer pour l'emblème de l'une des nouvelles règles du social identifiées par Isabelle Astier : se rapprocher (*Les nouvelles règles du social*, Paris, PUF, 2007). Notre enquête ethnographique explore certaines des règles qui orientent la pratique de ce rapprochement, au niveau de l'interaction entre l'institution et les usagers. Voir aussi le travail de première importance de M. Breviglieri, en particulier « Bienfaits et méfaits de la proximité dans le travail social », *in* Ion J. (dir.), *Le travail social en débat(s)*, Paris, La Découverte, 2005, p. 219-234.

15 Weller J.-M., L'État au guichet. Sociologie cognitive du travail et modernisation administrative des services publics, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

16 Goffman E., *Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973, p. 200.

17 Relieu M., « Voir et se mouvoir en marchant dans la ville », in *Cybergeo*, Les Bonnes Feuilles du Pirvilles, mis en ligne le 12 avril 1996, modifié le 31 mai 2007. URL : http://www.cybergeo.eu/index307.html.

18 Cette catégorie est inscrite telle quelle dans le « 4D », logiciel utilisé par les permanenciers du 115 pour renseigner des informations sur les personnes qui ont appelé ou qui ont été rencontrées. Les « usagers » sont notamment identifiés par leur date et leur lieu de naissance, ainsi que par leur « lieu de vie ». Ils sont caractérisés par une « évaluation sociale », qui sert d'appui pour les urgentistes sociaux (permanenciers comme maraudeurs) de connaître la situation sociale d'une personne connue de l'institution mais qu'ils ne connaissent pas nécessairement.

Paris n'est pas une administration d'État, comme peut l'être une caisse d'allocation familiale. Il n'a pas le monopole de l'aide d'urgence. Par conséquent, une personne sans abri peut tout à fait changer d'offreur, préférer accorder son accueil à une autre association que le SSP. Les EMA doivent ainsi initier une rencontre frappée du sceau de l'incertitude, justifier leur présence au cours de l'approche, et, ce faisant, camper leurs interlocuteurs dans le rôle « d'usagers de l'urgence sociale », alors qu'ils ne l'ont pas forcément demandé[19].

Dans une activité dont la mission est de « créer du lien » avec les personnes « les plus désocialisées », « les grands exclus », l'approche constitue un moment crucial. Le fondateur du Samusocial de Paris, Xavier Emmanuelli, en fait l'une des justifications du recours à des « professionnels » de l'approche en situation d'urgence sociale[20]. En deçà de cette prise de position normative, la description montre que l'approche, faite par des « professionnels » ou des « profanes », est structurellement problématique. D'un point de vue ritualiste goffmanien, « aller vers » des sans-abris, dans l'espace public, sans pouvoir les embarquer de force, implique certaines cérémonies, pour franchir et parcourir les « territoires du moi »[21]. D'un point de vue moral, depuis la dépénalisation des délits de mendicité et de vagabondage, le principe du libre consentement des personnes sans abri organise la prise en charge dans l'urgence sociale ; il induit tout un ensemble de règles que doivent accomplir les maraudeurs pour mener à bien leur « mission » ; la première règle étant d'*approcher sans offenser*.

Face à cette incertitude, la justification exhibée en pratique s'appuie sur l'institution, le Samusocial de Paris, et sur sa fonction la plus immédiate, que nous appelons l'aide sociale d'urgence.

Faire dire sans soutirer, proposer sans imposer, quitter sans délaisser, servir sans s'asservir

Le moment de l'approche passé, la conversation est engagée par des formules typiques comme : « Bonsoir, c'est l'Samusocial ! Vous allez bien ? Vous voulez pas une petite soupe ? Un petit café ? » Les yeux scrutent le corps du sans-abri, les mains prennent souvent le relais du regard pour continuer l'enquête sur les bobos, les plaies, les maux dont pourrait être atteinte la personne. L'équipe cherche à « identifier des

---

19 Cette tension dans l'approche est bien mise en évidence dans d'autres travaux d'ethnographie des maraudes. En particulier : Pichon P., *Opération Coup de pouce*, *op. cit.* ; Soutrenon É., « Faites qu'ils (s'en) sortent… À propos du traitement réservé aux sans-abris dans le métro parisien », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, 136-137, p. 38-48.

20 Emmanuelli X., Frémontier C., *La fracture sociale*, Paris, PUF, 2002.

21 Goffman E., Les relations en public, *op. cit*.

besoins », à « évaluer » l'état de son interlocuteur. Une telle entrée en matière appelle une réponse de la personne ou de son corps souffrant, calibrée en fonction des services offerts. Cette dimension du soin, au sens de « cure », est particulièrement importante au Samusocial de Paris, et notamment au sein des EMA, où les infirmières sont systématiquement les chefs d'équipe. Mais l'évaluation ne s'apparente pas à un questionnaire que l'on remplirait à distance de l'usager.

Ce soir, nous commençons par un signalement rue Eugène Poubelle, dans le 16e arrondissement, près du quai Louis Blériot, où nous nous garons. Nous scrutons la rue, descendons vers le quai, ne trouvons personne. Nous remontons, et en face, sur le trottoir, voyons un homme « installé » dans un duvet en train de lire allongé sur un carton, posé sur une bouche de chaleur, avec, à côté de lui, une bâche en plastique. Quand nous approchons, il nous regarde à peine, ne répond pas à notre salutation. La travailleuse sociale, vacataire au SSP, qui est, de jour, assistante sociale à la Permanence Sociale d'Accueil [PSA] de Gambetta[22], tente d'engager la conversation, en lui demandant ce qu'il lit. Il montre : *Sciences et Avenir*. « Ah, mais c'est bien, ça ! » L'homme répond, du tac au tac : « non, ils disent que des conneries, maintenant ». Silence. La travailleuse sociale, toujours debout, relance en lui demandant s'il a un suivi social. Oui, à Emmaüs. Il est à la rue depuis 20 ans. Il se lève, petit bonhomme maigrichon et dégarni. Il se lance alors dans une leçon « d'autonomie », en expliquant comment fouiller les poubelles. Il y trouve tout, la bouffe, les vêtements. Mais attention, « chercher dans les poubelles, ce n'est pas faire simplement une rue ; c'est la loi des grands nombres. Au bout d'un moment, tu trouves. Alors, vous savez, il faut penser à vous. Quand on veut aider les autres, on voit qu'on n'y arrive pas ». Il nous dit avoir mangé une soupe donnée par une passante, qui devrait revenir le voir. La travailleuse sociale lui demande s'il est suivi par une assistante sociale. Oui, à Gambetta. Elle lui demande comment elle s'appelle. « Hé, c'est pas la police nationale ». « Non, mais je travaille à Gambetta, donc je pourrais la connaître ». Elle lui demande comment il s'appelle. « Je m'appelle pas ». Pause, sourire en coin. Il répète : « je m'appelle pas… Je m'appelle Julien ».

L'identification des besoins demande parfois de personnaliser quelque peu la relation d'aide, même brièvement, notamment pour évaluer une situation sociale. Mais, comme le fait apparaître ce compte-rendu, poser des questions pour aider une personne induit une tension entre la bienveillance d'une évaluation sociosanitaire et l'inquisition d'une interrogation policière. Toute la difficulté est de trouver le ton de voix approprié, le bon rythme dans l'enchaînement des questions, la

[22] Les « PSA » sont des services sociaux municipaux, propres à la capitale, qui sont spécialisés dans la prise en charge administrative des personnes SDF.

justesse des réponses face à l'incompréhension de l'interlocuteur. Le toucher est ici une ressource décisive pour avancer dans le diagnostic. Serrer la main est une forme de salutation rituelle, de respect moral, mais aussi une façon d'inspecter le corps, là encore au risque d'offenser son vis-à-vis, comme nous l'avons vu dans la rencontre avec l'homme malvoyant. Passer par le langage du corps permet de veiller à la bonne santé immédiate des personnes endormies : une main délicatement posée sur le front, une pression de l'extrémité des doigts, sans provoquer de réveil, en apprennent plus sur l'hypothermie qu'un récit de la personne éveillée. La personne, son corps doivent répondre aux questions de l'équipe. L'enjeu est alors de parvenir à *faire dire sans soutirer*.

De même, pour répondre au besoin identifié, les équipes proposent une gamme de services humanitaires, permettant de se nourrir, de se vêtir, d'être hébergé, d'obtenir une orientation médico-sociale. La proposition peut cependant très vite devenir imposition, entraîner un refus définitif de la part d'un sans-abri, pourtant « dans le besoin », et mettre un terme à la rencontre.

L'équipe est dépêchée sur un signalement au 39, avenue Ranelagh. Le chauffeur gare le camion là où il peut, à moitié sur le trottoir, une centaine de mètres en contrebas de l'endroit indiqué. Une femme est allongée sur des escaliers extérieurs d'immeuble, un duvet et une guitare posés à côté d'elle. Alice, infirmière de l'équipe, s'exclame, en s'approchant lentement : « Bonsoir, c'est le Samusocial ! On peut vous aider ? » La femme refuse. « Vous voulez pas venir en centre ? » « Ah ! non ». Alice lui serre alors la main.

La travailleuse sociale Sylvie et le chauffeur Luc arrivent peu après. Alice dit à la femme sans abri qu'elle va lui apporter un duvet. La femme répond, en montrant son sac : « Que voulez-vous que j'en fasse ? Pas la place de le mettre ». Alice insiste, dit qu'il fait froid. Elle tâte la couverture dans laquelle elle se trouve et lui dit que ce n'est pas épais. La femme rétorque qu'elle se débrouille. Elle veut avoir ce à quoi elle a droit, autrement dit son argent. Elle nous raconte rapidement qu'elle a été volée sur son compte à La Poste. Elle veut son argent, elle ne veut pas du reste. Alice insiste et se rend avec Luc au camion. La femme nous raconte, à Sylvie et moi, restés debout, son histoire d'argent bloqué, sur un ton scandalisé.

Alice revient ensuite avec une couverture de survie emballée, Luc a le duvet. La femme, les voyant, commence à s'énerver et répète qu'elle n'en veut pas. Alice pose la couverture à côté d'elle. La femme demande alors que nous respections son refus, elle n'est pas « une enfant ». Elle nous demande de « ne pas [nous] imposer ». Sylvie lui rétorque que nous n'imposons rien. « Mais si, elle, elle s'impose ! », dit-elle en montrant Alice du doigt. Nous repartons alors en lui souhaitant à

nouveau une bonne soirée, elle répond qu'elle ne fera rien de la couverture, qu'elle la laissera là. Alice et Sylvie disent qu'elle peut en faire ce qu'elle veut. Sur le chemin conduisant au camion, Alice se justifie auprès de moi en disant qu'il fait froid, et qu'il vaut mieux laisser une couverture, « on ne sait jamais ».

Dans cette scène se délite l'interaction d'aide. S'observe ici, non plus une proposition de services, mais une justification du dépôt d'une couverture de survie sur le sol, contre le vœu clairement formulé du destinataire. Le ton n'est plus celui d'une approche bienveillante, mais celui d'un parent qui raisonne un enfant. L'équipe n'arrive plus à justifier sa présence, qui devient manifestement offensante, intrusive, déplacée. La clôture paraît la seule issue possible, mais il est dur de partir dans de telles circonstances. Alice dépose une couverture de survie aux pieds de cette femme, « au cas où », bien que son interlocutrice réaffirme son refus.

Ce principe de précaution, le « au cas où », est une source puissante de vulnérabilité des rencontres : face à des situations évaluées comme urgentes, mais ne nécessitant pas pour autant l'intervention des services médicaux, il est difficile de *proposer sans imposer*. Il s'agit d'un risque d'ingérence morale, qui peut courir entre le respect de la liberté d'autrui et la non-assistance à personne en danger. Il s'insinue aussi, de façon plus ordinaire, comme une tension entre l'acceptation par l'équipe du refus d'aide exprimé par un sans-abri, et une forme d'abandon. Il est parfois difficile de partir, de passer à un autre usager, tout en étant bien certain d'avoir répondu aux besoins réels, souvent non exprimés, de son précédent interlocuteur. Les EMA cherchent à *quitter sans délaisser*, mais à force de vouloir s'en assurer, elles peuvent donner le sentiment d'imposer plus que de simplement proposer.

Ces règles pratiques, « approcher sans offenser », « faire dire sans soutirer », « proposer sans imposer », « quitter sans délaisser », manifestent un souci de disponibilité de la part des maraudeurs pour les sans-abris. Mais cette disponibilité, contrairement aux principes généraux affichés, n'est pas inconditionnelle[23]. Il existe des stratégies de protection des conditions de travail, même dans le domaine de l'urgence sociale (que d'aucuns réduisent un peu rapidement, de par la forte prégnance d'associations d'inspiration religieuse, à une activité purement « compassionnelle »). Certaines façons de demander, trop insistantes et comme trop tactiques, peuvent ainsi être tenues pour non avenues, au motif qu'il n'est pas du rôle du maraudeur de répondre automatiquement

[23] C'est un des paradoxes soulignés par P. Vidal-Naquet, « Le paradoxe de l'urgence sociale », CERAS-revue *Projet*, 2005, 284 : URL : http://www.ceras-projet.com/index.php ?id=1023.

aux moindres volitions des usagers[24]. Par exemple, les équipes refusent régulièrement de prendre des personnes qui, bien informées du fonctionnement des EMA, se « postent » à un point de passage obligé du camion, et lèvent le bras pour que le camion les achemine vers un centre d'hébergement. Les équipes mobiles refusent ainsi d'être apparentées à un « taxi social », modifiant parfois leur trajet pour contourner ces gens qui les guettent[25]. Mais savoir *servir sans s'asservir* est aussi une affaire d'équilibre, comme le met en lumière ce passage :

> Une personne nous est signalée rue Chardon-Lagache. Sur place, nous repérons un homme, allongé sur une bouche de chaleur, avec à côté de lui une bouteille de rosé à demi pleine. Nous descendons : « Samusocial ! » « Roger » a l'air ivre, mais tient sans problème la discussion. Il accepte le duvet que Christine, infirmière, lui propose. Il demande s'il y a de la place à Montrouge. Christine appelle la régulation : un lit est disponible. L'équipe lui demande de rendre le duvet : une personne bénéficiant d'une place en centre ne peut pas en même temps obtenir un duvet, susceptible de servir à un autre individu restant dormir dehors. Entre temps, je propose une cigarette à Roger. La travailleuse sociale et moi restons avec lui le temps de finir cette cigarette, et que Christine et Jean-Claude (le chauffeur) se rendent à un autre signalement, à proximité, rue Wilhem. Nous bavardons. Roger nous dit bien connaître Montrouge, puisqu'il y est né en 1955. Il nous raconte des « blagues » qu'il a faites à des personnes du SSP. On lui a filé un duvet hier, il l'a jeté entre temps. Il ne les garde pas. Il y a une laverie ouverte la nuit dans le coin, il peut y dormir, mais ce soir, il veut aller à Montrouge. Christine et Jean-Claude reviennent seuls. Nous remontons, en attendant Roger, qui avant de rejoindre le véhicule où il est interdit de boire de l'alcool, avale sa bouteille presque jusqu'à la fin. Dans le camion, à côté de moi, il me demande : « on peut pas fumer ici, hein ? » « Je crois pas ». Jean-Claude demande à Christine l'adresse précise du prochain signalement. Roger réagit : « Chef ! Si on reste une heure dans le camion, moi je descends ! Je fais pas le taxi ! » Jean-Claude répond, impassible : « c'est possible que ça dure une heure, donc vous pouvez descendre. Je suis pas votre taxi ». Christine, visiblement inquiète de cette réponse, essaye de tempérer : « Non, non, pas une

---

24 Elles sont aussi parfois justifiées au nom d'un principe pédagogique, pour responsabiliser les personnes et ne pas les faire sombrer dans « l'assistanat ».

25 Au SSP, la cible revendiquée par l'institution recouvre un ensemble de personnes physiquement et moralement dégradées : « les grands exclus ». Certaines recherches, en particulier Damon, J., *La question SDF*, *ibid.*, p. 229-234, mettent l'accent sur l'impossibilité récurrente d'atteindre une cible supposée floue, et expliquent l'écrémage qui en résulte (qualifié d'effet Matthieu : les mieux lotis bénéficient des meilleures conditions de prise en charge) par cette sélection du « bon client » : les maraudeurs ne prendraient en charge que les personnes les plus facilement accessibles. Nos observations prolongées de terrain tendent à montrer que ce résultat provient surtout des discours des responsables de centres d'hébergement. Mais l'ethnographie permet de mettre l'accent sur d'autres formes d'écrémage et sur leurs ressorts interactionnels.

heure ». Et Jean-Claude de rassurer : « Et puis, vous êtes au chaud, là ». Roger réplique, agacé : « Sur ma plaque de chaleur aussi, j'étais au chaud, hein ! Ah non, moi je descends ! Soit vous m'y amenez tout de suite, soit je descends ! » « Bon, on va toute de suite à Montrouge, alors », conclut Christine, pendant que Jean-Claude se gare pour laisser Roger descendre. Celui-ci ouvre la porte coulissante en disant : « Merci bien ! », et quitte le camion sans fermer la porte. Christine le regarde s'éloigner, un peu perturbée, regrettant de ne pas lui avoir donné le duvet. La travailleuse sociale lui rappelle de prévenir la « régul' » pour annuler la place, afin de la libérer pour un autre usager potentiel.

Cette dispute montre deux conceptions antagonistes du « taxi » : pour Roger, c'est être « trimbalé » dans tout Paris pendant une heure. Pour Jean-Claude, c'est se soumettre à l'ordre et au désir d'une seule personne, rouler à vide, perdre ainsi du temps et de la disponibilité pour d'autres personnes tout aussi légitimement dans le besoin. Cette scène est ainsi typique de la tension entre singularité et généralité au cours de la relation d'aide. Roger critique un manque de prise en compte de son désir immédiat et donc de sa situation singulière. Pour le chauffeur, cette exigence n'est pas légitime au vu du service à rendre aux autres usagers.

Quand point la question de *servir sans s'asservir*, elle est alors adossée à un impératif de gestion de ressources limitées, qu'il s'agisse du temps ou des biens offerts. Les maraudeurs partent pour sept heures, munis d'une quantité limitée de vivres, de duvets ou de couvertures. S'ils n'opèrent pas une sélection entre les besoins et les demandes, ils peuvent parfaitement se retrouver dévalisés à 23 h 00, et manquer alors de ressources pour une potentielle autre personne qui en aurait vraiment besoin. Ainsi peut-on comprendre, par exemple, que la travailleuse sociale mente au groupe d'Indiens, après avoir évalué qu'ils étaient suffisamment couverts, et donc non prioritaires, qui plus est en début de nuit.

L'aide d'urgence sociale est « inconditionnelle » en principe, mais dans la négociation de l'aide effective, le maraudeur n'est pas le pèlerin bienheureux répondant à toutes les demandes à mesure qu'elles s'expriment, y compris celles émanant d'une personne figurée comme « la plus exclue parmi les exclus ». Dans un contexte d'action où la règle de distribution repose sur le jugement en situation du maraudeur, ce dernier doit consentir à des arbitrages, parfois douloureux, parce que largement incertains dans leur conséquence, pour essayer de servir de la façon la plus juste l'ensemble des personnes rencontrées au cours d'une nuit, avec un stock de places et de vivres limité[26].

[26] Ce qu'a saisi Stéphane Rullac dans son ethnographie des EMA, notamment à partir des notes prises par une infirmière : « Finalement, une tension constante s'exerce sur les équipes coincées entre les requêtes insatisfaites, les souffrances, les besoins, les possibilités forcément limitées et les refus » : cf. *L'Urgence de la misère. SDF et*

Réparer, écouter, discuter, persuader. Une pluralité de cadrages

Venir en aide aux personnes à la rue n'a rien d'automatique, d'autant plus que les maraudeurs sont confrontés à une grande diversité de bénéficiaires, aux histoires personnelles toutes différentes. Mais cette activité n'est pas non plus totalement mouvante. Des formes typiques peuvent être identifiées pour la décrire et la comprendre, en tenant compte à la fois de *régularités* observables et de l'*incertitude* expérimentée par les urgentistes sociaux. Pour saisir ces deux dimensions constitutives de la pratique, nous nous sommes rendus attentifs aux situations problématiques, afin d'identifier, par contraste, une série de *règles pratiques* qui orientent l'activité : *approcher sans offenser*, *faire dire sans soutirer*, *proposer sans imposer*, *servir sans s'asservir*, *quitter sans délaisser*. Ces règles, qui sonnent comme des maximes de bonne conduite, ne sont pourtant pas inscrites telles quelles dans un code écrit, ni ne sont des pré-requis du travail ; elles désignent divers gestes, motifs, règlements officiels, que nous avons observés, regroupés pour organiser notre description et identifiés comme régulateurs de l'activité des EMA. Mais, formulées à la façon d'un inventaire, ces règles n'expriment pas la diversité des significations qui peuvent émerger au cours de ces interactions.

La « prise en charge » repose d'abord sur des gestes de tact et de réduction de tensions, qui justifient la rencontre et maintiennent une orientation instrumentale. Le maraudeur peut alors jouer le rôle du *réparateur* : il vient parer au plus pressé, de façon ponctuelle[27]. S'instaure une distance technique (« professionnelle » disent les maraudeurs) vis-à-vis de l'usager. En même temps, en cherchant à justifier sa présence, il est conduit à se rapprocher. Ce rapprochement laisse prise à une certaine diversité d'engagements dans l'interaction. Maraudeurs et sans-abris peuvent, par exemple, à l'occasion de la distribution d'un café ou d'une couverture, nouer une relation momentanée de confidence, qui s'appuie sur l'*écoute* visiblement attentive de la part du maraudeur.

Samu social, Paris, Les Quatre chemins, 2004, chapitre 2, en particulier p. 112. Didier Fassin a thématisé ces dilemmes d'équité, récurrents dans l'action sociale, en les considérant sous l'angle du « choix tragique ». Il montre que l'attribution d'un bien repose en dernière instance, dans un contexte où la demande excède l'offre, sur une évaluation arbitraire, au sens fort du terme : cf. Fassin D., « Charité bien ordonnée. Principes de justice et pratiques de jugement dans les aides d'urgence », *Revue française de sociologie*, 2001, 42, 3, p. 437-475.

27 Isaac Joseph parle de « compétence technique », qu'il distingue des autres compétences inhérentes à la relation de service (civile et contractuelle), mais qui sont encastrées les unes dans les autres *in situ*. Voir Joseph I., « Les protocoles de la relation de service », *in La ville sans qualités*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998, p. 129-144.

Parfois même, ils échangent, comme sur un pied d'égalité. Lorsque les maraudeurs s'accroupissent et cherchent à identifier un besoin, ils ouvrent en même temps la possibilité de parler de la pluie et du beau temps, du match de foot qui passe à la radio, bref de *discuter*. Ceci dit, cette sociabilité est extrêmement limitée dans le cadre de l'institution. L'organisation des maraudes le montre bien : les équipes changent de composition tous les trois jours et de secteur de tournée régulièrement. L'interconnaissance entre maraudeurs et sans-domicile est contre-indiquée par l'encadrement du dispositif. Le professionnalisme passe, selon eux, par la mise à distance, censée garantir un traitement égal de tous les usagers[28]. Cette distance n'empêche pas, cependant, l'organisation d'une certaine continuité dans la prise en charge. Paradoxalement, l'aide d'urgence ne peut pas uniquement se comprendre comme une aide ponctuelle. En retournant vers les personnes nuit après nuit, en essayant de les « apprivoiser », pour reprendre un terme issu des débuts de la maraude du SSP, c'est-à-dire de négocier au long cours, avec elles, leur prise en charge, afin de « veiller » sur elles (notamment sur le plan sanitaire), dans l'attente du « déclic » qui se déclenche parfois, même chez les plus endurcis et réfractaires, les maraudeurs s'escriment alors à *persuader* leurs interlocuteurs de suivre le chemin balisé pour eux.

En suivant de près le déroulement de l'activité, en la caractérisant par une série de règles pratiques, qui permet d'en saisir en même temps la régularité et la vulnérabilité, il est permis d'interpréter, à un niveau analytique, la « prise en charge » des SDF par les EMA comme une pluralité de « cadrages » imbriqués[29]. L'accomplissement de gestes et l'invocation de motifs, similaires en apparence, décrits sous forme de règles pratiques énoncées telles des maximes, ne revêtent cependant pas tout le temps un sens unique. L'interaction entre EMA et SDF se

---

[28] Cette forme de « distance » ne se retrouve cependant pas dans toutes les « maraudes » parisiennes, certaines mettant précisément l'accent sur la connaissance interpersonnelle entre intervenant et sans-abri, comme base d'une confiance réciproque. Pour une analyse des formes typiques de « mise en confiance » dans les maraudes parisiennes, voir Cefaï D., Gardella É., Le Méner E., « Enquêter sur un dispositif d'urgence sociale. Les maraudes auprès des sans-abris », *in* Cantelli F. *et al.* (dir.), *Sensibilités pragmatiques. Enquêter sur l'action publique*, Bruxelles, P.I.E Peter Lang, 2009.

[29] Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991, p. 30-48. Nous préférons le terme de « cadrage » à celui de « cadre », pour mettre l'accent sur la dimension pratique et processuelle, et non simplement cognitive et statique, de l'idée de « *frame analysis* ». Autrement dit, un cadre s'accomplit dans un engagement, il n'est pas une ressource manipulable à volonté. Nous intégrons dans notre méthode de description et de compréhension la critique théorique à l'utilisation du concept de cadre par David Snow : cf. Cefaï D., « Les cadres de l'action collective. Définitions et problèmes », in Cefaï D., Trom D (dir.), *Les formes de l'action collective*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2001, p. 51-97, coll. « Raisons pratiques », n° 12.

compose de plusieurs sens possibles, qui ont parfois cours en même temps[30]. Ainsi s'accroupir, manifester une disponibilité et demander des informations sociales visent à rendre service à la personne dans le temps de la rencontre. Mais ces gestes peuvent induire un autre type de rapport : une discussion, l'écoute d'une anecdote, une confidence. Dans un sens, ces gestes, que nous avons décrits comme « faire dire sans soutirer », peuvent être interprétés dans le cadre d'une *relation de service* ; dans un autre, ils peuvent soutenir une *relation de sociabilité*. Autre exemple : ne pas imposer une aide s'inscrit dans la démarche de la proposition d'un service, ponctuel, non coercitif ; mais cette action peut aussi revêtir un sens stratégique qui déborde la temporalité de l'interaction : il s'agit de ne pas brusquer la personne, pour éviter qu'elle ne change d'emplacement et permettre qu'une autre équipe puisse revenir la voir, enclenchant un processus de « veille sociale » et d'« apprivoisement ». Nous interprétons ainsi l'accomplissement de ces règles comme un cadrage de « prestation de service », ouvrant sur d'autres cadrages de « sociabilité » ou de « persuasion ». Il nous semble cependant y avoir une hiérarchie entre ces cadrages. En effet, si le principe même de l'offre de services par le SSP n'est pas accepté par la personne, l'interaction a peu de chances de se dérouler de façon heureuse. C'est pour cette raison que nous qualifions cette « prestation de services », de cadrage « primaire »[31] : elle est ce qui justifie la rencontre.

Distinguer ces cadrages, décrits sous la forme analytique de « règles pratiques », ne préjuge donc en rien de l'uniformité de l'activité des EMA. Ceci autorise au contraire de caractériser une pluralité de façons de se rapporter à ces règles pratiques et de donner sens à la rencontre.

Il se peut ainsi que les maraudeurs ne viennent ou ne cherchent à accomplir qu'une relation de service, distribuant des bolinos, vérifiant que tout va bien sur le moment et quittant la scène sans chercher à aller plus loin. Cette restriction de rôles correspond à l'intervenant motivant sa posture à renfort de « professionnalisme » : dans cette configuration, le travail de l'urgence sociale ne consiste pas à se mettre à la place des personnes, ni à se mettre à leur hauteur (physiquement par l'accroupissement, comme symboliquement par le tutoiement), mais à rendre strictement service en fonction des besoins identifiés et des moyens disponibles. Cette posture correspond surtout à des moments (nous ne

---

30 Sur ce point de la théorie de l'action goffmanienne qui nous sert de guide descriptif, il nous semble rejoindre l'une des dimensions de l'analyse grammaticale proposée par Cyril Lemieux, quand il définit l'« inconscient » comme les grammaires dominées mais présentes en même temps que la grammaire dominante. Cf. Lemieux C., *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009, en particulier le chapitre 6.

31 Goffman E., Les cadres de l'expérience, *op. cit.*, p. 30-48.

sommes jamais que « locataires de nos convictions »[32]), où les maraudeurs sont fatigués, découragés, agacés, peu inspirés, déconcentrés. L'épuisement et l'usure peuvent amener à prendre de la distance, à se protéger davantage, durant un temps, derrière la seule dimension « technique » de l'activité. Dans les deux cas, la distance technique et professionnelle dessine la figure du *mécanicien urgentiste*.

D'autre part, lorsque les gestes, que nous avons rassemblés sous des règles pratiques, par l'accomplissement desquels la rencontre se déroule sans encombre, semblent pris comme une fin en soi, une sorte de code déontologique, et non plus seulement comme un moyen de prendre en charge, alors tout se passe comme si la finalité de la rencontre devenait la rencontre elle-même ; comme si l'enjeu de l'activité était que chaque rencontre, ici et maintenant, se déroule sans accroc, de préférence animée par un peu de chaleur humaine. Émerge la figure du *bureaucrate moral*[33]. Du reste, les maraudeurs expriment parfois une gêne vis-à-vis d'une forme d'« hypocrisie » liée à la prescription institutionnelle de vouvoyer systématiquement les usagers, de les appeler « Monsieur » ou « Madame », de ne jamais les brusquer, de les écouter, de toujours respecter leur choix.

Aussi les maraudeurs s'engagent parfois aux limites du cadrage de persuasion, investissant leur implication personnelle dans la rencontre, ils mettent à distance leur rôle tout en rendant service, provoquent une offense sur le ton de l'humour pour « remuer » la personne, l'« engueulent » pour la sortir de sa torpeur, refusent d'écouter pour la énième fois sa complainte de pauvre victime. Ils lui imposent une couverture même si elle se sent infantilisée afin d'engager un dialogue par la suite, entretiennent des rapports de proximité en la tutoyant et en lui tapant dans le dos, en lui parlant comme ils parlent à leur coéquipier de maraude, renoncent à insister plus avant pour mieux approcher une autre fois. Ils prennent le risque que la rencontre ne se passe pas bien, en faisant de cette rencontre un moyen pour « bouger » leur interlocuteur. Quand ces gestes, qui se veulent critiques d'un tact tout à coup considéré comme obséquieux, portent leurs fruits – la personne les remercie de l'avoir bousculée et sortie de son rôle, elle a un « déclic » et accepte de venir en centre ou de faire des démarches –, le maraudeur apparaît, en pleine lumière, comme un virtuose éthique, souple comme un danseur de corde, capable de jouer avec les règles partagées par tous, de

---

32 Joseph I., « Erving Goffman et le problème des convictions », *in* Joseph I. (dir.), *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, p. 22.

33 Nous reprenons la caractérisation idéale-typique du bureaucrate comme « hyper-conformiste » à R. K. Merton, « Bureaucratie et personnalité », *in Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, A. Colin, 1997, p. 188-197.

les transgresser, de les oublier, de les délaisser, pour mieux remplir sa mission.

Mais quand, comme souvent, cet engagement en personne bute sur l'âpre réalité de la chronicisation de l'urgence, quand le maraudeur plein de bonne volonté voit régulièrement se dégrader les mêmes personnes à la rue depuis plusieurs années, quand il ne voit pas d'effet à tous ses efforts, quand il prend conscience que la maraude du Samusocial est un acteur parmi de nombreux autres et que le travail moral qu'il mène est largement divisé, il peut sentir le poids de son rôle de Sisyphe et regretter d'avoir eu tant d'espoirs. Pire, quand son audace va trop loin et blesse la personne, qui change d'emplacement pour éviter le SSP ou d'autres maraudes, « annulant » ainsi le travail du lien effectué depuis plusieurs mois voire plusieurs années, il devient aux yeux de tous l'exemple à ne pas suivre, qui justifie en retour la prudence et la patience du bureaucrate moral, bien heureux d'être lucide sur sa mission : il ne sauvera pas le monde.

Micro-écologie de la résistance

Les appuis sensibles de la parole citoyenne dans une assemblée d'urbanisme participatif à Bruxelles

Mathieu BERGER

CriDis – Centre de recherche interdisciplinaire Démocratie, Institutions, Subjectivités – Université catholique de Louvain

> Je croyais m'être tu par fatigue, tel ministre croyait n'avoir dit qu'une phrase de circonstance, et voilà que mon silence ou sa parole prennent un sens, parce que ma fatigue ou le recours à une formule toute faite ne sont pas fortuits, expriment un certain désintérêt, et donc encore une certaine prise de position à l'égard de la situation. Dans un événement considéré de près, au moment où il est vécu, tout paraît aller au hasard […]. Mais les hasards se compensent et voilà que cette poussière de faits s'agglomère, dessine une certaine manière de prendre position à l'égard de la situation humaine, un événement dont les contours sont définis et dont on peut parler.
>
> Maurice Merleau-Ponty[1]

L'étude des dispositifs de démocratie participative mis en place dans le cadre de politiques locales d'aménagement du territoire s'est progressivement constituée, ces dix dernières années, en un sous-champ à part entière des sciences sociales et politiques[2]. Parmi les plus récentes de ces recherches, nombreuses sont celles qui ont visé à saisir les potentiels et les aspects problématiques de la démocratie participative à partir de la perspective de ceux qui sont invités à rejoindre ces dispositifs en leur

---

1 Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 19.

2 Pour un bilan récent : Bacqué M.-H., Sintomer Y., *La démocratie participative inachevée. Genèse, adaptations et diffusions*, Paris, ADELS, 2010.

qualité de « citoyen », d'« habitant » ou d'« usager »[3]. Sous cet angle, le bilan plutôt calamiteux dont font actuellement l'objet les plus institutionnalisés de ces dispositifs[4] est donc aussi celui des « voix citoyennes » qui s'y expriment. Aujourd'hui, c'est la possibilité même pour les participants citoyens de ces dispositifs de prendre la parole de manière fructueuse au sein de discussions publiques à caractère technique et placées sous forte contrainte institutionnelle qui semble mise en question[5].

Voix citoyennes et échecs de représentation

Dans le cadre d'une enquête ethnographique menée au sein d'un dispositif d'urbanisme participatif à Bruxelles, les Contrats de Quartier[6], en dressant une typologie des « prises de parole malheureuses », j'ai cherché à préciser la nature des empêchements que rencontraient, *in situ*,

---

3 Pour une synthèse bibliographique : Carrel M., *La citoyenneté urbaine du point de vue des gouvernés. Synthèse bibliographique*, Paris, Éditions du Plan Urbanisme Construction Architecture (PUCA), 2007.

4 Blondiaux L., Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative, Paris, Seuil, 2008.

5 Voir par exemple : Talpin J., « Les citoyens peuvent-ils parler ? Éléments pour une approche pragmatiste de la compétence civique », *Revue française de science politique*, 2010, 60, 1, p. 91-115.

6 Développés en Région de Bruxelles-Capitale depuis 1994, les Contrats de quartier sont des programmes de revitalisation urbaine incluant une dimension participative. Chaque programme dispose d'une enveloppe de quinze millions d'euros (dont la majeure partie est apportée par la Région de Bruxelles-Capitale) pour développer au sein d'un périmètre urbain restreint une trentaine d'opérations relatives à la rénovation de logements, à la requalification des espaces publics, à la création d'équipements de proximité ou encore à « la revitalisation sociale et économique du périmètre ». Chaque Contrat de quartier s'ouvre sur une première année de planification concertée, au cours de laquelle est élaboré un programme général pour la liquidation des quinze millions d'euros. Lors de cette année de lancement d'un Contrat de quartier, une commission locale de développement intégré (CLDI) se réunit mensuellement pour discuter des priorités de la revitalisation urbaine à réaliser, puis pour suivre les évolutions de chacune des opérations envisagées. La CLDI rassemble quelques élus communaux, les experts du bureau d'urbanisme recruté par la Commune, certains fonctionnaires spécialisés, mais aussi des représentants d'associations locales et une dizaine de résidents du quartier. L'analyse proposée dans ces pages s'appuie sur l'observation et l'enregistrement audio d'une soixantaine d'événements publics organisés dans le cadre de cinq Contrats de quartier bruxellois entre janvier 2004 et décembre 2005. L'observation s'est concentrée sur les énonciations engagées par les participants citoyens à l'adresse de représentants d'autorités politique (les élus) et technique (les experts urbanistes). Nous avons anonymisé les extraits de conversation en choisissant des pseudonymes à la fois pour les participants, pour les dispositifs au sein desquels ils évoluent (exemple : Contrat de quartier Callas) et pour les personnes et les lieux qu'ils évoquent.

les énonciations de ces participants non spécialistes et non mandatés[7]. Alors que des recherches précédentes, prenant pour référence la théorie habermassienne de la politique délibérative, concluaient à l'impossibilité – ou à la très grande difficulté – pour l'ensemble des acteurs qu'ils observaient d'entrer en *délibération*[8], mon étude des discussions entretenues dans les assemblées des Contrats de quartier bruxellois tend à montrer qu'en deçà du problème de la délibération, c'est l'accès des participants citoyens à un régime de *représentation* qui, déjà, pose problème[9].

Celle-ci demeure essentiellement le privilège des élus et des experts. Des espaces comme les commissions locales de développement intégré (CLDI) que j'ai pu étudier sont en effet, avant toute chose, des scènes où se donne à voir le drame de la démocratie délégative[10] : délégation du pouvoir de représenter les gens, mais aussi du pouvoir de représenter le monde ; délégation du pouvoir de prendre les décisions finales relatives à tel projet d'aménagement du territoire, mais aussi, en amont, délégation du pouvoir de discourir sur la ville, de présenter un programme, d'établir des généralités, bref, de « symboliser ».

Chacune de ces réunions est en effet initiée par une première heure durant laquelle seuls les élus et les spécialistes de l'aménagement du territoire occupent la scène et engagent la parole par alternance. Entre le mot du président de séance (le plus souvent, le bourgmestre), les précisions pratiques et logistiques du chef de projet communal et le diaporama projeté et présenté par les experts urbanistes recrutés par la Commune, le jeu d'équipe des « personnes en charge de la participation » arrange progressivement le cadre à l'intérieur duquel un certain dialogue public sera possible par la suite, celles-ci passant généralement l'heure qui suit à monter la garde devant ce cadre, à rappeler à l'ordre et à « recadrer » les participants égarés, qui, par leurs prises de parole inappropriées, se seraient fourvoyés quant à la situation et quant à ses « possibles »[11]. Ainsi, quand il est enfin loisible à un participant citoyen d'engager la parole pour quelques instants, la situation est-elle déjà hau-

---

7 Berger M., Répondre en citoyen ordinaire. Enquête sur les compétences profanes dans un dispositif d'urbanisme participatif à Bruxelles, Thèse de doctorat en sociologie, Université libre de Bruxelles, 2009.

8 Blondiaux L., Sintomer Y., « L'impératif délibératif », *in Politix*, 2002, 15, 57, p. 17-35.

9 Loïc Blondiaux avait déjà préfiguré ce problème, sans attention particulière au langage, dans : « Délibérer, gouverner, représenter : les assises démocratiques fragiles des représentants des habitants dans les Conseils de Quartier », *in La démocratie locale. Représentation, participation et espace public*, Paris, PUF, 1999.

10 Manin B., *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

11 Goffman E., *Les cadres de l'expérience* (1974), Paris, Minuit, 1991.

tement définie, pré-donnée dans ses thèmes de référence, dans l'asymétrie des rôles communicationnels en présence, dans son ton et ses jeux de langage spécialisés – en somme, dans ses *quoi*, ses *qui* et ses *comment*. Il s'avère alors particulièrement problématique pour le participant citoyen d'importer de nouveaux objets et de nouvelles références dans la discussion[12], de le faire en présentant un rôle que les partenaires de l'interaction sont prêts à lui reconnaître, et de parvenir à déployer ses objets de parole dans une formule expressive ajustée, construite et ininterrompue. C'est à l'intersection de ces problèmes, celui de l'*apport topique*, celui de la *justesse de rôle* et celui de la *correction formelle*, sur l'un ou l'autre desquels achoppent généralement les prises de parole à visée de proposition du participant citoyen, que se comprennent ses échecs de représentation et se manifeste sa position de faiblesse[13].

Résistance intérieure et ordre de l'interaction

Comment les citoyens réagissent-ils à cette très grande difficulté, pour eux, de parvenir à exprimer leurs idées ou leurs préoccupations concernant leur quartier, dans un lieu où, semble-t-il, on les a invités à venir le faire ? Quelles sont leurs réactions devant l'insuccès répété de leurs « engagements de représentation » ? « Défection » (*exit*), « protestation » (*voice*), « acceptation » (*loyalty*) sont trois réactions-types à l'insatisfaction[14] dont on peut bien entendu trouver des manifestations en CLDI, dans les comportements des citoyens déçus. Le présent texte sera cependant consacré à la description de situations dans lesquelles des participants citoyens privilégient une quatrième option, celle que Francis Chateauraynaud, complétant le modèle d'Hirschman, appelle la « résistance intérieure »[15]. À la différence de la défection et de la protestation vive, la résistance intérieure propose une forme *adaptative*, plutôt que *disruptive*, de la réaction à l'insatisfaction dans des situations d'emprise et de déni. Au même titre que l'acceptation (*loyalty*), elle implique un maintien et une reconduction de la relation insatisfaisante qu'entretiennent en assemblée citoyens et personnes en charge du dispositif participatif ; mais, contrairement à l'acceptation (*loyalty*), avec laquelle la relation asymétrique n'est maintenue qu'au prix de la docilité et de la

---

12 Berger M., « Quand pourrons-nous parler des choses ? Quelques contraintes à la référentialité des voix profanes dans un dispositif d'urbanisme participatif », *in* F. Cantelli, L. Pattaroni, M. Roca, J. Stavo-Debauge (dir.), *Sensibilités pragmatiques. Enquêter sur l'action publique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2009.

13 Berger M., Répondre en citoyen ordinaire, *op. cit*.

14 Hirschman A., Exit, *Voice, and Loyalty : Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

15 Chateauraynaud F., « Les relations d'emprise. Une pragmatique des asymétries de prise », document de travail téléchargeable en ligne, Paris, Groupe de sociologie pragmatique et réflexive, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1999.

résignation du faible, la résistance intérieure incorpore une critique larvée et une puissance subversive.

Ces « arts de la résistance », que l'on retrouve chez Michel de Certeau[16], et qui ont été élaborés ensuite par James C. Scott[17] à partir du concept de « transcription cachée » (*hidden transcript*), « ce jeu du dire en secret, à demi-mot ou en faux-semblant son désaccord, son mépris ou son insoumission, tout en sauvant les bonnes apparences de la loyauté ou de la soumission »[18], sont aujourd'hui pointés par Loïc Blondiaux comme l'une des raisons de placer certains espoirs dans les dispositifs institutionnels de démocratie participative, en même temps que comme « l'une de ses dimensions les moins étudiées »[19].

C'est qu'à la différence de la protestation et de la dénonciation, qui se manifestent à travers des diatribes et des formes de montée en généralité qu'il est possible d'interpréter à partir d'une observation superficielle des échanges et d'outils classiques de l'analyse de discours, l'étude des phénomènes de résistance intérieure résiste – sans mauvais jeu de mots – à une analyse strictement logocentrique. Elle demande à l'enquêteur de suivre les engagements de parole des citoyens au plus près de l'expression (prosodie, posture, gestuelle) et au plus près de l'expérience incarnée.

Contrairement aux spécialistes et aux élus, qui pour produire un effet de représentation doivent pouvoir s'appuyer sur des dispositions *d'arrière-plan* (ex : études spécialisées, diplômes, statuts, etc.) et des ressources exogènes à la situation (ex. : le diaporama powerpoint savamment concocté, la veille de l'événement, par le bureau d'études), les éléments dont disposent les participants citoyens pour faire valoir une parole efficace – qui soit considérée par leurs partenaires – se trouvent principalement distribués dans l'espace immédiat, sous leur nez, *devant* eux, à l'état de prises perceptuelles[20]. Quand les « sollicitants » que sont l'élu ou l'urbaniste se *placent* dans la réunion, à travers des prises de paroles inaugurales (le mot d'introduction, la présentation du contexte général d'intervention, etc.), et disposent pour le faire d'une autonomie relativement grande, les citoyens, auxquels on reconnaît un rôle plus modeste de « répondants », ne peuvent que chercher à se *replacer*, empêtrés qu'ils sont déjà dans un environnement normatif et un système

---

16 Certeau M. de, *L'Invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980.

17 Scott J., *Domination and The Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.

18 Cefaï D., *Pourquoi se mobilise-t-on ? Théories de l'action collective*, Paris, La Découverte, 2007, p. 575.

19 Blondiaux L., *Le nouvel esprit de la démocratie*, *op. cit*., p. 84-85.

20 Gibson J. J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton-Mifflin, 1979.

de relations pré-donnés. Dans ces conditions, si le citoyen protestataire rejette radicalement la situation dans laquelle il se trouve et qui lui a été arrangée par les personnes en charge, le citoyen faisant preuve de résistance intérieure veille à honorer la situation, réfère au « déjà là » ; l'attention accordée au « donné » semblant d'ailleurs la condition même de sa subversion, et du repositionnement du participant citoyen dans la relation asymétrique qu'il entretient avec les élus et les spécialistes.

La résistance intérieure est donc affaire de capacités écologiques et d'aptitudes attentionnelles[21], davantage que de compétences institutionnelles. Dans une concertation déséquilibrée, où sont assignés des rôles de protagonistes à certains et de figurants à d'autres, et où le participant citoyen se trouve souvent désarçonné par l'activité qui lui est proposée, l'environnement immédiat offre à celui-ci de nombreuses prises – un petit outillage[22] à partir duquel, par touches, il lui est possible de retravailler sa position. Mis à mal par l'*ordre officiel et symbolique de l'activité* de concertation, qui le prive de l'initiative et ne lui reconnaît pas de compétence de représentation, le participant non spécialiste et non mandaté peut chercher à se récupérer sur le plan de l'*ordre civil et sensible de l'interaction*.

La réalité écologique (*encounter-centered*, dit Goffman[23]) élémentaire de la discussion publique, le fait que les participants d'une réunion se trouvent, tout simplement, coprésents et coorientés, visibles les uns des autres, peut en effet être exploitée par les citoyens à des fins tactiques de replacement dans l'interaction, et cela de diverses manières. Trois d'entre elles font l'objet de descriptions et d'analyse dans les pages suivantes, cela afin d'illustrer chacune des trois règles de base qui fondent, à ma connaissance, l'ordre de l'interaction chez Goffman : *focalité, mutualité, égalité*.

Jouer sur la focale et « faire voir comme »

Une réunion de concertation est d'abord une forme particulière de « rassemblement orienté » (*fully-focused gathering*), c'est-à-dire un espace dans lequel au moins deux personnes entretiennent une attention conjointe et focalisée, et qui contraste avec des formes de coprésence sans coordination de l'attention (*unfocused gatherings*) – une salle

---

21 Ces notions sont reprises à Bernard Conein, dans *Les sens sociaux. Trois essais de sociologie cognitive*, Paris, Economica, 2005.

22 « Si le micro-analyste traîne pesamment là où quiconque se respecte refuse de poser les pieds, c'est sans doute qu'il est à la recherche de ce petit outillage du commerce entre les hommes que représente un coup d'œil, un changement de position, le ton d'une voix »., Joseph I., « Goffman et le problème des convictions », *in Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris, Minuit, 1989, p. 132.

23 Goffman E., *Façons de parler* (1981), Paris, Minuit, 1987, p. 226.

d'attente médicale – ou avec celles qui comptent plusieurs centres d'attention (*multifocused gatherings*) – des petits groupes se forment au cours d'une soirée de cocktail[24]. Par la coorientation des corps et des regards, les participants d'un « rassemblement orienté » établissent et maintiennent *un* contact attentionnel principal, *un* foyer d'attention conjointe qui se détache du reste, comme une figure d'un fond[25].

Quel que soit le foyer particulier vers lequel convergent les regards et se tendent les oreilles, il est l'*aboutness* de l'attention, cette référence phénoménale sur laquelle les participants s'accordent tacitement, autour de laquelle s'organise une communication dominante, et qu'accompagne une invitation à « suivre », à se « concentrer ».

Ce point focal voyage. Il peut, par exemple, passer du visage d'une personne à celui d'une autre personne, puis de cette seconde personne à un écran. Ainsi, dans le cadre du Contrat de quartier Callas, à l'occasion d'une première réunion de « prise de contact », le bourgmestre Jacky Decaux se place au centre de l'attention pour un mot d'introduction, avant de passer le relais au coordinateur communal, Luc Deschamps, sur lequel vient immédiatement à s'orienter l'attention de tous. Celui-ci, après quelques mots d'explication concernant « le contexte général » du Contrat de quartier, en vient à se pencher avec plus de précision sur les caractéristiques du périmètre urbain situé autour de la rue Callas, à l'intérieur duquel pourront être envisagées certaines opérations de revitalisation urbaine. Alors même qu'il se fait plus précis, qu'il cherche à présenter les choses « *d'une manière un peu plus pratique* », il commute d'un usage proprement symbolique du langage – un langage qui lui servait à établir le « contexte général » – à une forme d'expression plus indicielle[26], tout en dirigeant son propos et son index pointé, et par là même l'attention de son audience, vers un écran où est projetée une carte du quartier Callas :

---

24 Goffman E., *Behavior in Public Places : Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York, Free Press, 1963, p. 91.

25 Pour des études relatives à cette relation fondamentale *figure/fond* approchée par l'ethnographie de la communication, voir : Goodwin C., Duranti A. (eds.), *Rethinking Context : Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

26 Les usages symboliques et indiciels du langage sont à entendre au sens que Peirce donne à ces catégories de signes : « Un indice est un signe qui renvoie à l'objet qu'il dénote parce qu'il est réellement affecté par cet objet […] Ce n'est pas la ressemblance qu'il a avec l'objet […] qui en fait un signe, mais sa modification réelle par l'objet. […] Un *symbole* est un signe qui renvoie à l'objet qu'il dénote en vertu d'une loi, d'ordinaire une association d'idées générales, qui détermine l'interprétation du symbole par référence à cet objet. Non seulement le symbole est général lui-même, mais l'objet auquel il renvoie est d'une nature générale » : cf. Peirce C. S., *Écrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p. 140-141.

Extrait n° 1 – C.d.Q. Callas, Commune A – janvier 2004

Luc Deschamps (coordinateur général) :

Alors, d'une manière un petit peu plus pratique, voici une carte du nord de la commune. Vous reconnaîtrez là la place Eugénie et là la place Ferdinand Pollet, avec l'axe Siège-Joyau qui se trouve là, et la chaussée ici, et ici la « petite ceinture » [*i.e. la boucle routière qui entoure la partie centrale de Bruxelles*]. Donc, vous avez ici, en bleu clair, la trace de l'ancien Contrat de quartier Grise […]. On a ici en jaune le Contrat de quartier Blanckaert qui est en cours, qui vient d'entamer sa seconde année de mise sur pied, enfin de fonctionnement. Et la couleur mauve, ici, reprend le périmètre d'étude qu'on s'est fixé pour l'instant.

S'il est possible à une personne n'ayant pas assisté à la réunion de comprendre la présentation du « contexte général » du Contrat de quartier que fait Luc Deschamps, s'il lui est possible de le faire après coup, à partir de la lecture du procès-verbal dressé suite à la réunion, il faut par contre avoir été là, *avoir participé en chair et en os au cours des choses* pour saisir ce que Deschamps dit dans l'extrait n° 1. Le code dominant est ici indiciel : les signes verbaux renvoient directement à un existant réel, en l'occurrence un point, une trace, une zone colorée sur la carte. L'interprétation de l'objet demande qu'il soit perçu visuellement. Des considérations de ce genre paraîtront plutôt banales aux ethnométhodologues qui, depuis Garfinkel, sont habitués à saisir les pratiques sociales dans leur irréductible indexicalité, mais elles poseront bien des problèmes à ceux qui pensent encore que la démocratie participative est uniquement affaire de discours et de représentations.

Or ces usages indiciels de la parole nous semblent l'une des voies de salut de la participation des personnes invitées en leur qualité d'habitant, de citoyen, en particulier pour les plus profanes d'entre eux en matière d'aménagement du territoire. Les indices (*indexes*) constituent, en effet, un régime de signes dont l'emploi s'avère radicalement démocratique. Ils doivent, comme les symboles, répondre d'une grammaire, qui veut que pour dire « ici » en voulant signifier « la petite ceinture » sur la carte, le locuteur pointe bien son index sur l'endroit en question plutôt que sur son nez par exemple, qui veut aussi que ce qu'il annonce « en jaune » ne soit pas, réellement, de couleur rose. Mais il se trouve que, pour toute personne normalement constituée et dotée d'une compétence de langage naturel, la maîtrise de ce code est aussi intuitive que celle qui nous fait nous gratter au bon endroit lorsqu'une démangeaison se fait sentir[27].

[27] On s'inquiète souvent, et peut-être à juste titre, de la grande difficulté avec laquelle les discussions dans des assemblées telles que les CLDI parviennent à *monter* en généralité. C'est qu'on ne s'intéresse pas assez, à mon sens, au potentiel des expressions indexicales permettant de faire *descendre* la signification de ce qui est discuté

L'extrait n° 1 nous a montré comment le coordinateur du Contrat de quartier, une « personne en charge », pouvait débrayer[28] d'un emploi proprement symbolique du langage à une forme d'expression moins sophistiquée, moins stable, plus indicielle, d'une présentation du « contexte général » au pointage des différents lieux de référence composant le périmètre d'intervention. Mais ces possibilités de débrayage ou de refocalisation sur le directement-perceptible-par-tous s'offrent également aux participants citoyens, dont on a exigé « toute l'attention ». Nous l'avons vu, la position de « suivant », de « répondant » assignée aux citoyens présents leur demande d'inscrire leurs interventions à l'intérieur du cadre et au cœur de la matière signifiante précédemment déployée par ces acteurs « initiaux » que sont les élus, les coordinateurs et les experts urbanistes. Or, ces grands ensembles symboliques, ces discours d'élus, ces exposés d'experts, aussi lisses, intégrés et finis qu'ils se prétendent, ne s'offrent pas moins aux « sens nus » des participants citoyens et des profanes en urbanisme, qui, dans un corps-à-corps avec les objets qu'on leur soumet, peuvent y accrocher des prises et y détecter des « plis »[29]. On peut bien leur demander d'être attentifs à un *slideshow*, on ne sait jamais au juste sur quoi leur attention se sera arrêtée, on ne sait jamais quelle focale ils adopteront, sur quel aspect ils s'attarderont, et si, dans ces grands « touts » qu'on leur adresse, ils n'iront pas chercher la petite bête[30]. Ces situations sont des plus intéressantes pour l'étude des résistances intérieures des citoyens et des profanes en réunion, tant il est difficile à l'urbaniste de refuser à l'habitant qu'il *re-présente* (au sens particulier ici, de présenter autrement et de

---

jusque dans l'espace sensible partagé par l'ensemble des coprésents. Quand la dimension institutionnelle et disciplinaire de l'activité de discussion technique les met à mal et la voie des « engagements de représentation » leur est obstruée, ces indices immédiatement disponibles à tous et vers lesquels l'attention de tous se dirige sont pour eux autant de prises sûres.

28 Nous utilisons ici cette métaphore du « débrayage » pour indiquer un changement de « régime de signes », en l'occurrence vers un régime de signes moins sophistiqués, c'est-à-dire des symboles aux indices. Roman Jacobson utilise la catégorie linguistique des « embrayeurs » (*shifters*) dans un sens différent, pour désigner le fait qu'une expression indexicale comme « ici » ou « je » a une signification variable selon la position physique occupée par celui qui dit « ici », ou selon l'individu qui dit « je ».

29 Bessy C., *Chateauraynaud F., Experts et faussaires. Pour une sociologie de la perception*, Paris, Métailié, 1995.

30 David Marr a bien mis le doigt sur cette réalité : « Nous ne savons généralement pas d'avance quel aspect d'un objet ou de l'action est important. Il s'ensuit que la plupart du temps un objet est susceptible de recevoir plusieurs descriptions brutes ayant chacune une forme différente », *in Vision : A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco, W. H. Freeman, 1982.

présenter à nouveau), qu'il mette le doigt sur quelque chose que l'expert a lui-même d'abord présenté et que tout le monde a déjà pu voir :

Extrait n° 2 – C.d.Q. Callas, Commune A – mai 2004

Christiane Macchiatto (*déléguée des habitants*) :

Je ne vais pas garder la parole tout le temps, mais [*elle pointe son index vers l'écran où est projetée la présentation powerpoint du bureau d'études*] j'aimerais bien qu'on revoie la photo qui montre la piste de ski, enfin le « parc public » [*elle accompagne sa parole d'un mouvement « clignant » des index des deux mains pour marquer la mise entre guillemets*], entre l'avenue du Joyau et la rue Grise, qui pour moi est une piste de ski, mais, bon, peut-être que ce n'en est pas une. [*En parlant de la dia powerpoint :*] Pas celle-là, celle d'avant, voilà. Bon, si j'ai bien compris, ça, ce truc, c'est intégré d'office parce qu'on a besoin d'un peu plus d'argent pour terminer. Donc, je n'ai pas entendu vraiment le budget qui devait être consacré à ça…

Jean-Pierre Frusquet (*bureau d'études Alpha*) :

Ça, ce n'est pas encore décidé. Disons que le parc, enfin ce que vous voyez comme parc…

Christiane Macchiatto :

L'objectif, c'est quoi en fait ?

Jean-Pierre Frusquet :

De rendre cette partie du parc accessible au public et de créer une liaison entre l'avenue du Joyau et la rue Grise qui soit aussi accessible aux personnes à mobilité réduite.

Christiane Macchiatto :

Oui, c'est très en pente [elle accompagne sa parole de mouvements « plongeants » de la main et d'une grimace évoquant une sensation de vertige].

[rires dans la salle]

Jean-Pierre Frusquet :

C'est très en pente […].

Cet extrait nous montre de manière exemplaire comment l'intégration *symbolique* que propose l'exposé powerpoint de l'expert, destinée à stabiliser une proposition, un projet de parc public, peut se trouver mise à l'épreuve du *mixte d'indices et d'icônes*[31] que lui renvoie une habitante ne prétendant à aucune expertise particulière sur la question – s'assumant au contraire, par cette façon de parler, en participante profane.

Que se passe-t-il ici ?

[31] Dans la trichotomie des signes proposée par Peirce (symbole, indice, icône), « une icône est un signe qui renvoie à l'objet qu'il dénote simplement en vertu des caractères qu'il possède […]. N'importe quoi est l'icône de quelque chose, pourvu qu'il ressemble à cette chose et soit utilisé comme signe de cette chose ». Peirce C. S., *Écrits sur le signe, op. cit.*, p. 140-141.

Tout d'abord, il y a cette préface « *Je ne vais pas garder la parole tout le temps* » qui sied aux engagements de participants citoyens, et par laquelle la locutrice indique qu'elle ne s'exprimera ni à de multiples reprises, ni très longtemps, qu'elle est disposée à ne faire qu'une brève apparition, et que l'on ne peut dès lors lui refuser d'être écoutée.

Il y a ces expressions indicielles par lesquelles Christiane Macchiatto, en agitant son index vers l'écran, invite ses coparticipants à « *revoir la photo* », à se replonger dans la matière présentée par l'expert et à en revenir à un moment et à un objet précis de l'exposé (« *pas celle-là, celle d'avant, l'autre, voilà* » ; « *ça, ce truc* »). Le doigt tendu et les mots qui l'accompagnent, chargés d'une certaine urgence, réussissent « à amener au centre de l'attention des objets ou des événements locaux qui ne s'y trouvaient pas […]. Cette direction de l'attention sensorielle réalise ainsi un saut du non-remarqué au conscient »[32].

Ensuite, il y a cette expression métaphorique ou, pour poursuivre dans un vocabulaire peircien, « iconique » par laquelle Macchiatto présente à nouveau et sous un autre aspect ce qu'elle a vu, ce qui ressemble selon elle non pas à un parc public, comme le prétend l'expert, mais à un « *truc* » plus proche d'une « *piste de ski* ». Notons bien qu'elle prend soin de conserver toute la fragilité et l'instabilité de la signification iconique qu'elle avance en ajoutant « *qui pour moi est une piste de ski, mais, bon, peut-être que ce n'en est pas une* ». Elle poursuit ensuite sur ce mode iconico-indiciel quand elle accompagne son appréciation de la forte déclivité du terrain par des gestes plongeants de la main et une grimace évoquant une sensation de vertige. Ici, elle n'argumente pas sur la base d'une mesure conventionnelle de la juste déclivité d'un terrain destiné à une affectation de parc public ; elle *mime* cette trop forte déclivité dont elle a *sensation*.

Malgré la mise en forme sophistiquée et la présentation savante du projet d'aménagement, malgré l'assise scientifique de Jean-Pierre Frusquet[33], l'intervention élémentaire de cette participante est une critique d'une efficacité redoutable, convaincant l'ensemble des citoyens présents, hilares, mais aussi l'urbaniste, qui paraît se rétracter à deux reprises (« *Disons que le parc, enfin ce que vous voyez comme parc…* » ; « *C'est très en pente* »). Pourquoi cette énonciation critique réussit-elle ? Premièrement, parce qu'elle revient avec force et précision sur un aspect (la déclivité du terrain) sur lequel l'expert n'avait pas cru bon de s'attarder lors de sa présentation, qui est à présent pointé comme une

---

32 Goffman E., *Façons de parler, op. cit.*, p. 224.

33 Frusquet bénéficiait en effet d'une bonne réputation dans le secteur bruxellois, et dans le petit monde des Contrats de quartier en particulier. Pour rappel, les noms indiqués sont des noms d'emprunt.

curiosité amusante, et donc comme un élément tout à fait problématique dans le projet ; le genre d'élément problématique dont on peut s'étonner qu'il n'ait été identifié préalablement par un urbaniste digne de ce nom. Ensuite, parce que, dans cette situation précise, la piste de ski est une image qui, par sa capacité à faire « voir comme »[34], par son pouvoir de redescription inédite de la réalité, touche à ce que Paul Ricœur appelle une « vérité métaphorique »[35]. Toute personne qui a vu une première fois le *slide* préparé par Jean-Pierre Frusquet peut y retourner une seconde fois, le considérer sous cet autre aspect, en conclure que, bon sang, c'est vrai, on dirait une piste de ski !, et éclater de rire.

Ce travail de l'attention et cet effort de re-présentation iconico-indicielle du projet de parc permettent une appréciation des objets en jeu qui apparaît convaincante, parce qu'en prise directe sur une situation sociale partagée par tous. Cette appréciation contraste avec les formes d'évaluation auxquelles les savoirs d'expertise soumettent les objets, en les rapportant à un « espace de calcul »[36], à des repères institutionnels, conventionnels et réglementaires. C'est en effet la distinction qu'opèrent Chateauraynaud et Torny[37] entre « attention » et « vérification ». Quand, d'un côté, une impression permise par un certain état de veille et appuyée sur certains indices locaux est communiquée sur le vif, de l'autre, les objets sont patiemment examinés par une série d'acteurs, « en laboratoire », et leur vérification fait naître un jeu d'arguments. On peut ainsi faire contraster la critique spontanée qu'adresse Macchiatto au parc public de Frusquet et l'évaluation négative que donne Frusquet d'un projet de « liaison verte » qui avait été proposé, croquis à l'appui, par une autre habitante du Contrat de quartier Callas ; un projet qui, *vérification faite*, ne tenait pas la route :

Extrait n° 3 – C.d.Q. Callas, Commune A – juin 2004

Jean-Pierre Frusquet (*bureau d'études Alpha*) :

En matière d'espace public ou d'espace vert en intérieur d'îlot, il y avait une idée très intéressante qu'on a reçue par e-mail – mais d'ailleurs, je crois que la dame qui avait présenté le projet se trouve là dans le fond – qui prévoyait de relier, par un cheminement, le parc, donc la « piste de ski », avec l'arrière du jardin, enfin de la parcelle de la rue du Houblon. Bon, il y avait un petit problème dans le projet, c'est que, pour pouvoir faire la liaison entre les deux, il y avait des négociations à avoir avec une propriété intermédiaire, donc les entreprises qui ont été construites à cet endroit-là, et que, donc, il y a là tout un travail à faire pour rendre la chose possible. Puis nous avons eu

34 Wittgenstein L., *Recherches philosophiques* (1952), Paris, Minuit, 2004.

35 Ricœur P., *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

36 Bessy C., Chateauraynaud F., *Experts et faussaires*, *op. cit.*

37 Chateauraynaud F., Torny D., *Les sombres précurseurs. Une sociologie pragmatique de l'alerte et du risque*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999, p. 38.

des discussions, entre autres, avec le service architecture et urbanisme de la commune, plus au niveau de la pertinence pratique. Et puis, là, il y a quand même un certain nombre d'arguments qui ont été avancés en défaveur du projet en question. Le premier point, c'est que c'était essentiellement un cheminement pur. Donc, une largeur, 3-4, peut-être 5 mètres, et éventuellement au bout de la parcelle Houblon, un élargissement permettant de faire quelque chose d'autre. Mais on sait que, en matière de sécurité, ce n'est pas évident à gérer. Il n'est pas évident non plus, pour revenir au premier point, de pouvoir arriver à un accord avec le propriétaire de l'entreprise située sur ce terrain, visant à libérer, à rendre disponible l'arrière de son bâtiment administratif. La troisième solution travaillait un peu en porte-à-faux par rapport à un mur de soutènement… Donc, il faut rappeler – c'est vrai qu'on ne l'a pas chiffré – une expertise pour l'ensemble des soutènements entre Grise et la rue du Houblon, c'est peut-être pas évident non plus. Alors, quand on additionne les pour et les contre, on n'a pas retenu ce projet dans nos propositions.

Encore un mot sur l'extrait n° 2, sur ce « bon tour du faible dans l'ordre établi par le fort »[38] joué par Christiane Macchiatto, gêneuse magnifique. Cette prise de parole mémorable nous montre la portée critique de l'attention et de cette compétence de profane consistant à « présenter à nouveau et autrement », à « faire voir comme », ce que j'appelle ici *re-présenter*, tout en distinguant bien ce type d'expression iconico-indicielle de la représentation symbolique, à laquelle, comme précisé dans l'introduction, les participants citoyens se voient généralement refuser l'accès. À première vue, l'incident de la piste de ski peut paraître anodin. Quel peut bien être l'impact, en pratique, d'une prise de parole comme celle-ci ? Eh bien, dans le cadre du Contrat de quartier Callas, son impact a été tout a fait considérable ! L'image de la piste de ski, utilisée une première fois par Christiane Macchiatto lors de cette réunion de mai 2004, sera ensuite brandie à maintes reprises par divers acteurs pour qualifier un projet de parc public jugé grotesque, et par les participants citoyens en particulier qui trouvèrent dans cette image comique un moyen particulièrement efficace de décrédibiliser lentement le projet de parc public et, avec lui, le projet annexe d'un ascenseur urbain destiné à acheminer les habitants du quartier vers le parc. Une *voice* citoyenne et une réelle controverse naîtront sur fond de ce bon mot[39].

---

38 C'est bien là le sens qu'accorde Certeau à son concept de « tactique », comme le rappelle Marie-Paule Hille dans le présent ouvrage. Certeau M. (de), *L'invention du quotidien*, *op. cit.*, p. 82-94.

39 Ainsi, lors d'une réunion de mars 2005, par exemple, on entend une montée en puissance de cette critique qui se fait pure protestation : « *Moi, j'ai une autre version. Je propose de dire les choses d'une autre manière, c'est-à-dire que, à mes yeux, à titre totalement personnel, je dirais autrement, je dirais qu'on considère… je considère que cet ascenseur et le budget dépensé est totalement ridicule, inacceptable*

Au cours de cette controverse, il est intéressant de remarquer que les urbanistes auront eux-mêmes recours à l'appellation populaire de la piste de ski (c'est notamment le cas dans les extraits n° 2 et n° 3) pour désigner leur propre projet, faisant preuve ici d'un certain sens de l'humour qui ne relève cependant pas strictement de l'autodérision. Ironiser sur leur projet de parc tout en pente leur permet d'abord de le mettre à distance, comme une proposition urbanistique qui n'a pas grande importance dans la production d'ensemble du bureau d'études Alpha, qui, en tout cas, ne justifie pas que soient mises en doute la respectabilité et la réputation de ce bureau, et de son directeur Jean-Pierre Frusquet en particulier. Mais l'usage humoristique par l'urbaniste de l'image profane de la piste de ski lui permet également, de manière plus subtile, d'induire le fait que, ni lui, ni ses collègues techniciens, simples *formulateurs*, ne sont les *responsables moraux* de la proposition de parc. Ironiser sur la piste de ski permet ici à Frusquet de montrer sa « position » (*footing*)[40], de spécifier sa contribution réelle dans un jeu polyphonique de production du projet, et par là-même de désavouer publiquement – quoiqu'à demi-mots[41] – les élus communaux, derrière le projet, auxquels reviendrait ultimement la paternité de cette idée saugrenue.

En octobre 2005, soit dix-huit mois plus tard, le projet d'ascenseur urbain sera abandonné par les élus en charge du Contrat de quartier Callas, l'ambitieux projet de « *parc public* » étant lui-même réduit à une opération minime visant à créer à cet endroit un simple « *passage* » entre la rue Grise et l'avenue du Joyau.

Replacer l'engagement mutuel au centre de l'attention

Avec ce premier principe de focalité, dont les participants peuvent jouer pour pointer du doigt une référence commune et pour *re-présenter* l'objet de référence sous un autre aspect, nous avons jusqu'à présent abordé l'assemblée CLDI comme un simple « rassemblement orienté »,

---

dans une commune dont les revenus – on a eu un speech là-dessus, la plupart des gens de notre côté ont des revenus inférieurs aux Bruxellois. Je crois que pour 405.000 euros et le reste qu'on va mettre dans un ascenseur, il y a beaucoup plus à faire dans cette commune. Donc, pour moi, je présenterai les choses autrement. Je recommande d'oublier définitivement cette piste de ski qui restera une piste de ski et qui, de toutes façons, pour faire quelque chose de pseudo-correct, on va abattre des arbres pour aboutir à rien du tout. Et, d'office, on supprime et on passe à autre chose. Et on arrête d'ergoter, parce que ça fait huit mois qu'on s'oppose à ce projet » (Christiane Macchiatto, déléguée des habitants, C.d.Q. Callas, Commune A, mai 2005).

40 Goffman, « La position », *in Façons de parler*, *op. cit.*

41 En réaction aux charges des citoyens, Frusquet dira quand même plus tard, de manière plus explicite, et toujours avec ironie, que « *personnellement, il n'a pas d'"actions" dans le projet* ».

un espace où opère une convergence de l'attention et des regards. Or, l'écologie qui nous intéresse véritablement, celle à laquelle Goffman a consacré *Behavior in Public Places*, c'est bien le « rassemblement centré ».

Le « rassemblement centré » est un « rassemblement orienté » d'un certain type, qui associe aux caractéristiques du « rassemblement orienté » celles de la « rencontre » (*encounter*), de la relation de face-à-face et d'œil-à-œil[42]. Ainsi, le rassemblement centré adjoint, à des conditions d'*attention conjointe*, des possibilités d'*attention mutuelle*[43]. Ce statut hybride du rassemblement centré fait naître deux caractéristiques intéressantes.

Premièrement, le rassemblement centré correspond à ce qu'Adam Kendon appelle « rassemblement orienté de responsabilité conjointe » (*jointly-focused gathering*) pour le distinguer des rassemblements orientés ordinaires (*common focused gatherings*)[44]. Dans ces derniers, la coorientation des regards et de l'attention ne demande pas un haut degré de mutualité, et la définition du point focal s'avère relativement indépendante de l'engagement ou du non-engagement des participants. Par exemple, le covisionnement d'un film dans une salle de cinéma fait partie des rassemblements orientés ordinaires.

Dans la figure 1, si l'un, voire deux des participants représentés dans le rassemblement orienté quittent la salle, le point focal ne disparaît pas pour autant ; le film continue d'être projeté, ni mieux, ni moins bien que si ces participants étaient restés engagés. C'est ainsi que, dans les salles de réunion ou les auditoires universitaires, le démarrage d'une séquence vidéo constitue un moment de prédilection pour qui veut s'éclipser en douce, ou pour qui veut se joindre discrètement au rassemblement. La sortie ou l'entrée d'un participant ne menace pas fondamentalement le maintien d'un foyer d'attention conjointe. Dans la configuration du rassemblement centré, ce qui est partagé, ce n'est pas seulement l'attention des participants, c'est aussi l'effort et la responsabilité de maintenir un contact attentionnel. Dans un rassemblement de type « table ronde », par exemple, le maintien du point focal et la poursuite de l'événement sont tout à fait dépendants de l'engagement que veulent bien y manifester les participants, puisque c'est à partir de leurs corps, de leurs gesticu-

---

42 Goffman E., *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merrils, 1961.

43 Conein B., *Les sens sociaux*, *op. cit.*, p. 151.

44 Kendon A., « Goffman's Approach to Face-to-Face Interaction », in P. Drew, A. Wooton (eds.), *Erving Goffman : Exploring the Interaction Order*, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 14-40 ; Kendon A., « The Negotiation of Context in Face-to-Face Interaction », in A. Duranti, C. Goodwin (eds.), *Rethinking Context*, *op. cit.*, p. 323-333.

lations, de leurs voix et des faisceaux de leurs regards que naît et se cultive quelque chose comme un foyer d'attention[45]. Dans le cas du rassemblement centré, ce qui est menacé par un manquement à la *minima moralia* de l'engagement dans l'interaction, ce n'est pas seulement la participation de l'un ou l'autre des participants, c'est la « situation sociale » dans son ensemble.

Figure 1. Le rassemblement centré, entre rassemblement orienté et rencontre

Deuxièmement, le rassemblement centré se plaçant en quelque sorte à mi-chemin entre le rassemblement orienté et la rencontre, on assiste à des jeux de recouvrement entre une règle de *focalité* (qui fonde le rassemblement orienté) et une règle de *mutualité* (qui fonde la rencontre). Ainsi, l'attention des participants se découple et se répartit entre un « canal principal » d'attention (*main track*) s'organisant autour d'un foyer, et un « canal marginal » (*disattended track*)[46] par lequel les participants restent sensibles aux coparticipants, aux objets, aux phénomènes situés en lisière de la zone focale (figure 1). C'est par le biais de ce canal

[45] Adam Kendon parle également, dans ce cas, de *F-formation*, c'est-à-dire d'une disposition et une orientation des bustes qui permet aux participants de partager un « segment transactionnel conjoint ».

[46] Goffman E., Les cadres de l'expérience, *op. cit.*, p. 201-222.

marginal que, tout en suivant globalement la communication dominante d'une réunion et en se rebranchant continûment sur le foyer commun, il est possible à un participant de s'apercevoir que son voisin se gratte le nez ou, que, dehors, il commence à pleuvoir[47].

L'existence d'une activité annexe de surveillance mutuelle, subordonnée à une activité conjointe principale, engage les compétences des participants citoyens et profanes à la fois en tant qu'objets du contrôle diffus exercé par les coparticipants, et en tant que sujets actifs d'un tel contrôle diffus sur leur entourage.

En tant qu'objets d'une vague surveillance, ils doivent se montrer suffisamment et correctement engagés dans la situation. Bien sûr, à la différence des locuteurs du moment, ces personnes au centre de l'attention qui, elles, doivent manifester un engagement relativement élevé en se montrant plus ou moins absorbées (*engrossed*, dit Goffman) par la conversation qu'elles mènent, les participants situés en marge de la zone focale sont tenus à un engagement d'une moindre intensité. Il n'empêche qu'ils doivent pouvoir manifester l'engagement minimal de celui qui est « encore en jeu » (*still in play*)[48], montrer un certain maintien de soi, une certaine disponibilité, afficher un minimum de « tonus interactionnel »[49]. Le rassemblement centré, en faisant porter la responsabilité de son maintien sur l'ensemble des participants, exige un certain partage de l'engagement, interdit en tout cas un désengagement total de l'une des parties encore en jeu[50].

On comprend ainsi que, pour les participants citoyens et profanes, le fait de « suivre » l'action en cours sur le canal principal revêt un enjeu

---

47 Sur la question de la « conscience marginale » chez Gurwitsch, voir la contribution d'Iddo Tavory, *supra*.

48 Ceci ne vaut pas, en effet, pour les personnes « hors jeu », situées en dehors des limites spatiales du rassemblement, ou pour des participants « non ratifiés », comme un petit enfant accompagnant une participante.

49 Goffman E., *Behavior in Public Places*, *op. cit.*, p. 25-30. Notons ici que cet engagement restant affaire d'apparences, et le dispositif de la salle de réunion étant ce qu'il est, il suffit souvent aux participants peu impliqués de se tenir éveillés sur leur chaise et orientés vers le « centre ». De même, une grande partie des participants utilisant un stylo et du papier pour garder des traces des discussions, il est loisible à une personne désimpliquée ou prise de rêveries de griffonner des dessins dans son carnet tout en maintenant la façade du participant appliqué. L'ethnographe dispose lui-même d'un confort inestimable dans son travail d'observation et de transcription : à la différence de bien d'autres terrains, dans une réunion de concertation, il n'est qu'un participant parmi d'autres à prendre tant de notes.

50 Ajoutons que si l'absence d'engagement constitue une infraction à l'ordre de l'interaction, le sur-engagement (*overinvolvement*), par lequel un participant se rend trop présent, trop exposé, trop disponible, en est une autre : Goffman E., *Behavior in Public Places*, *op. cit.*, p. 51.

double, à la fois cognitif et moral[51]. D'un côté et à un premier degré, ils suivent pour rester dans le coup, pour attraper les prises sur lesquelles appuyer leurs réponses, bref, ils suivent pour leur propre compte ; d'un autre côté et à un second degré, le fait de suivre leur permet également de *montrer qu'ils suivent* aux coparticipants qui les incluent dans le canal marginal de leur attention. En affichant leur engagement par une orientation vers l'action, par un certain tonus et par un certain maintien de leur personne, ils signifient aux autres qu'ils sont en train d'assumer leur responsabilité de participant vis-à-vis de la « situation sociale » partagée, qu'ils remplissent leur part du contrat, en quelque sorte.

Nous l'avons dit, les participants citoyens et profanes ne sont pas seulement les objets d'une sorte de surveillance diffuse dont ils doivent avoir conscience ; ils contribuent eux-mêmes activement à une surveillance diffuse, en assurant leur part de contrôle visuel sur l'état de l'engagement de leurs coparticipants. On peut alors imaginer un troisième enjeu – toujours de nature morale et non plus cognitive – associé à une attitude attentive en réunion. Si le fait d'être présent, engagé, attentif, permet à un participant citoyen ou profane de montrer aux autres qu'il suit, cette disposition arme en même temps une critique qu'il pourra faire porter vers ces participants qui l'entourent et qui, eux, montrent moins d'attention(s) ; ceux qui sont absents – au sens propre comme au sens figuré –, ceux qui expriment un certain désintérêt pour l'action en cours, qui affichent une conduite nonchalante, ceux qui baillent, ceux qui regardent leurs pieds ou leur montre. Souvent mis en échec dans leurs prises de parole par l'*ordre officiel de l'activité* de concertation et sa détermination institutionnelle, les participants citoyens peuvent très bien développer leurs compétences à l'intérieur d'un *ordre sensible de l'interaction* et, par le respect ostensible de ses règles, apparaître en défenseurs du rassemblement centré et de l'engagement mutuel, en pourfendeurs des impolitesses, des incivilités, des formes de mépris ou de manque d'égard et d'attention à autrui.

Allons un pas plus loin. En se plaçant *en excès de vigilance* par rapport à leurs partenaires experts et élus, les participants citoyens tendent également à répartir plus équitablement leur attention entre un canal principal, celui où se joue le drame officiel qui souvent les désarçonne, et un canal marginal, celui d'un contrôle plus diffus sur les faits et gestes d'autrui. Après un moment de réception mobilisant chez eux une attention « tous azimuts » (sur les deux canaux), vient un moment d'expression, c'est-à-dire, dans leur cas, de *re-présentation*, au cours duquel ils peuvent chercher à surimposer les règles de l'ordre sensible de l'interaction à celles de l'ordre symbolique de l'activité,

[51] Berger M., « Répondre en citoyen ordinaire. Pour une étude ethnopragmatique des compétences profanes », *Tracés*, 2008, 15, p. 191-208.

c'est-à-dire à intervertir la hiérarchie des canaux attentionnels, *à ramener à l'avant-plan une sociabilité de fond*. C'est que, tout comme cette matière officielle qu'est le plan du quartier projeté sur grand écran et vers lequel se tournent tous les regards, l'impolitesse d'un élu occupé à téléphoner à voix haute en cours de réunion, l'abrupt désengagement d'un expert qui quitte la salle sans un mot d'explication ou la négligence de la coordinatrice qui a omis d'apporter des documents photocopiés en suffisance sont des faits de la situation, des données relevables, des événements aux contours définis. Certains participants citoyens comprennent parfaitement cette réalité qui veut que, « dès lors qu'un échange de paroles a réuni des individus autour d'un foyer d'attention conjointement entretenu et ratifié, dès lors, en somme, qu'un feu a été allumé, toute chose visible […] peut y être consumée »[52].

Bien entendu, de tels sauts de focale sont de nature à marquer la résistance et à interrompre le cours des choses. Ces subites transitions du principal au secondaire et de l'officiel au sensible prennent leur monde par surprise, par la « rupture réflexive de cadre »[53] qu'elles produisent ; et cela qu'elles aient lieu dans les circonstances formelles d'une assemblée CLDI ou dans les conversations de la vie quotidienne, au cours desquelles, comme le remarque Goffman, « il arrive que le premier locuteur s'aperçoive qu'un aspect imprévu de ses dires en est venu à servir de point de référence pour l'énonciation du locuteur suivant »[54] :

> A : Dis, je t'ai pas dit, je me suis acheté une nouvelle voiture la semaine dernière.
>
> B : T'as une voix bizarre ; i't'est arrivé quelque chose aux dents ?

Si l'on prend note de cet exemple et que l'on en revient à nos réunions de concertation, on remarquera que, contrairement aux ruptures de cadre par lesquelles un participant citoyen se fourvoie quant à la topique officiellement activée et fait tomber ses discours, ses idées, ses propositions à côté de la plaque[55], les « ruptures *réflexives* de cadre » sont souvent tolérées, parce que difficilement disqualifiables. En effet, contrairement aux premières, les ruptures réflexives de cadres ne sont

---

52 Goffman E., 1987, *Façons de parler*, *op. cit.*, p. 33. Goffman reprend cette réflexion, plus loin dans ce livre, lorsqu'il invite l'analyste à prendre « conscience des énormes ressources auxquelles le locuteur a accès chaque fois qu'il tient la scène. Car, de ce qui occupe cette scène qui l'entoure immédiatement, il peut utiliser ce qui lui plaît afin d'en faire la référence et le contexte de sa réponse, pourvu seulement que soient sauvegardées l'intelligibilité et les apparences ».

53 Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, *op. cit*.

54 Goffman E., *Façons de parler*, *op. cit.*, p. 222.

55 Concernant ces problèmes de pertinence dans le cadre de commissions d'urbanisme participatif : Berger M., « Quand pourrons-nous parler des choses ? », *art. cit*.

pas à proprement parler des erreurs grammaticales. Si elles enfreignent bien les règles d'un ordre officiel de l'activité, ce n'est que pour respecter d'autres règles, s'inscrire immédiatement dans un autre ordre, un ordre sensible de l'interaction qui dispose d'une certaine autonomie et qui s'avère légitimement mobilisable à partir du moment où l'on regroupe des personnes dans un même lieu, qu'on les invite à s'engager, qu'on leur demande de suivre. C'est dans cette soudaine commutation des grammaires que réside l'une des clés de la critique ordinaire exprimée par les participants citoyens :

Extrait n° 4 – C.d.Q. Reine Fabiola, Commune B – octobre 2004

François Claessens (coordinateur des CdQ de la Commune B) :

Il y a Monsieur…, mais je crois que Madame aussi voulait s'exprimer par rapport à la question des logements de l'avenue Reine Fabiola…

Une habitante :

Oui, non, en fait c'est plutôt sur le tout, sur le fait que je voulais dire que c'est vraiment éreintant de suivre toutes ces fiches de projets et que, au final, on ne se sent vraiment pas du tout considérés dans notre engagement citoyen, je ne crois pas être la seule… On fait un gros-gros boulot, on vient aux réunions, on prend sur notre temps, vraiment, on essaie et puis… C'est bien que vous voulez donner la parole aux habitants, mais là je vous observe depuis trente minutes, vous causez entre vous, et j'ai l'impression que tout ce qu'on va pouvoir dire maintenant sera très-très anecdotique… Est-ce que je me trompe ?

François Claessens :

Non, je crois qu'il y a vraiment encore matière à discuter… Par rapport aux méthodes que vous critiquez, elles sont le propre du Contrat de quartier qui est assez strict sur la procédure et qui comprend beaucoup d'opérations à passer en revue… Mais je suis bien d'accord avec vous que ce ne sont pas les conditions idéales pour une discussion.

Extrait n° 5 – C.d.Q. Callas, Commune A – novembre 2004

Mary O'Neill (déléguée des habitants, vice-présidente de la CLDI et ce soir présidente en l'absence du bourgmestre) :

[*Début de la réunion :*] Le bourgmestre ? Il est dans une réunion du Collège. Si on peut commencer alors… Approbation des procès-verbaux de l'assemblée générale et de la CLDI de juin 2004.

[Série de trois interventions inaudibles couvertes par un grondement concernant l'absence du bourgmestre]

Une intervenante :

Y a pas de représentant de la Commune ? Mais enfin…

Charlotte Bridel (*chef de projet*) :

[*embarrassée :*] Ils ont donc un Collège qui a été reporté. Je sais qu'il y en a d'autres qui avaient encore des réunions ailleurs au même moment, donc…

Extrait n° 6 – C.d.Q. Collège, Commune C – juin 2004

Une habitante :

Je voulais quand même rappeler à Monsieur Grognard [= *Marc-André Grognard, échevin de la participation*] que ça fait bien longtemps que j'essaie de lui parler de cette question de la bande de jeunes autour du métro sur laquelle il y aurait moyen de faire du participatif, du préventif… qu'il faudrait mettre à l'ordre du jour un moment ou un autre. Enfin, voilà, une fois de plus c'est… c'est terrible…

Un conseiller communal :

Si vous permettez que je continue par rapport aux projets socio-économiques en eux-mêmes… Non ? Madame ? Je vous sens bien anxieuse tout à coup…

L'habitante :

Anxieuse ? Disons que quand « on » ne me regarde pas dans les yeux quand je parle, là, oui, ça me pose un problème [*elle agite le doigt vers Marc-André Grognard tout en maintenant son regard sur le conseiller communal*].

Extrait n° 7 – C.d.Q. Collège, Commune C – mai 2004

Sabrina Della Porta (*bureau d'études Gamma*)

[…] Toujours par rapport à la petite enquête qu'on a faite avec les habitants du quartier, y a la question du respect qui a été évoquée par certains qui disent que par exemple que certains ne respectent plus rien… Aussi, beaucoup qui regrettent l'absence de cafés, de lieux d'animation. L'absence de la poste qui a été remarquée aussi. À la question de délimiter le quartier, ce que le quartier représentait pour eux aux niveaux des limites mentales, les gens n'ont pas trop répondu, mais les gens placent la Maison communale au centre, ça c'est certain…

Christine Boudon (*chef de projet*) :

Oui, le Monsieur au fond ?

Un habitant :

Oui, donc, j'essaie de bien comprendre l'enjeu d'une réunion comme celle-ci. Bon, déjà, primo, on reçoit une carte en noir et blanc, une bête photocopie sur laquelle on ne voit rien, impossible de lire la légende, alors que vous, si je vois bien, vous avez vos beaux plans en couleurs. Secundo, les photocopies, il n'y en a même pas pour tout le monde, on est obligés de regarder à deux. C'est Monsieur à côté de moi qui me faisait cette remarque très très valable. Si on doit accepter une situation, ce serait bien quand même d'avoir une idée plus complète.

Anne Lessage (échevine de l'urbanisme et présidente de la CLDI) :

Eh bien, Madame Boudon, pour la prochaine fois vous savez ce qu'il vous reste à faire…

Dans ces extraits, nous voyons comment ces engagements critiques de la part des citoyens, soulevant des enjeux de mutualité, de partage de l'attention et de l'engagement, peuvent être développés plutôt dans le

sens d'un grandissement des citoyens qui s'évertuent à « suivre » (extrait n° 4) ou plutôt dans le sens d'une dénonciation de « personnes en charge » absentes (extraits n° 5, 6, 7), manquant à leur engagement de coparticipants ou ne manifestant pas suffisamment d'attention(s). On constate aussi la manière avec laquelle chacune de ces interventions interrompt le cours des choses, force une pause et invite l'ensemble des participants à revenir sur les conditions mêmes de leur coprésence.

S'appuyer sur l'idéal d'égalité de l'ordre de l'interaction

L'écologie du rassemblement centré offre un troisième ensemble de moyens de résistance aux participants que le plan institutionnel d'une situation de concertation place, *a priori*, en position de faiblesse. Ces moyens naissent d'une troisième caractéristique fondamentale de l'ordre de l'interaction ; à savoir, en ce qui concerne nos sociétés démocratiques, l'idéal d'égalité qui constitue l'horizon ultime de la coprésence et du face-à-face entre humains[56]. Parmi les lecteurs de Goffman, Anne W. Rawls est celle qui a pris le plus au sérieux cette dimension de l'*ordre de l'interaction*, tout en en relevant les implications critiques et démocratiques[57] :

> L'ordre *sui generis* de l'interaction est un ordre moral basé sur un engagement envers des idéaux de réciprocité généralisée. En ce sens, il constitue une critique constante et toujours à l'œuvre de la réalité sociale quotidienne. La source de la demande sociale d'égalité et de la résistance aux changements négatifs ne se trouve pas dans les structures sociales. Elle se situe au contraire au niveau microsocial […]. L'ordre de l'interaction ne dépend pas de façon contingente de formes sociales particulières. Au contraire, il constitue une instance d'évaluation qui soumet celles-ci à la critique. La tension

---

56 Il est certain que l'ordre de l'interaction, l'écologie de la coprésence et du face-à-face, ne constitue pas, dans tout pays et dans toute culture, une ressource efficace permettant au plus faible de se replacer dans l'interaction et de revendiquer l'égalité. Des « sociétés démocratiques » auxquelles je fais référence, les États-Unis, où vivait Goffman et où vit Anne W. Rawls, sont peut-être celle où l'ordre de l'interaction incorpore, de la manière la plus nette, de telles attentes d'égalité entre coprésents. Un trait caractéristique dont Tocqueville fait grand cas dans *De la démocratie en Amérique* : « On ne rencontre point de noble en Europe qui se montre plus exclusif que [le riche Américain] dans ses plaisirs, plus envieux des moindres avantages qu'une position privilégiée assure. Mais le voici qui sort de chez lui pour aller travailler dans un réduit poudreux qu'il occupe au centre de la ville et des affaires, et où chacun est libre de venir l'aborder. Au milieu du chemin, son cordonnier vient à passer, et ils s'arrêtent : tous deux se mettent alors à discourir. Que peuvent-ils se dire ? Ces deux citoyens s'occupent des affaires de l'État, et ils ne se quitteront pas sans s'être serré la main » (p. 274). Chez Tocqueville comme chez Goffman, c'est bien l'ordre de l'interaction qui fabrique ces *moments d'égalité de convention* ne survivant pas aux situations sociales.

57 Rawls A., « L'émergence de la socialité : une dialectique de l'engagement et de l'ordre », *Revue du Mauss*, 2002, 19, p. 131.

> qui se crée quand la structure sociale et les intérêts individuels ne correspondent plus aux principes sous-jacents de l'ordre de l'interaction est l'une des sources de changement des structures sociales […]. L'interaction la plus minime, loin d'être cette force conservatrice que l'on présente traditionnellement comme résistante au changement, représente en réalité une revendication continuelle d'égalité face à la structure sociale.

Bien sûr, bon nombre de situations sociales sont équipées et arrangées de manière à se prémunir – et à prémunir par la même occasion les représentants de l'autorité – des prétentions de pure réciprocité et des attentes d'égalité jaillissant du face-à-face, de cette morale élémentaire et naturelle de la rencontre toujours susceptible de venir parasiter l'ordre institutionnel de l'activité. C'est le cas des assemblées CLDI, qui sont arrangées, on le sait, de manière à ce que le devant de la scène soit occupé par les personnes en charge, et qui couplent souvent à cette asymétrie devant/derrière une asymétrie haut/bas, les sièges des élus étant installés en surélévation, sur une estrade, les participants citoyens s'installant, eux, sur les chaises disposées en un parterre. Notons au passage que, dans certaines réunions particulièrement fréquentées et où plus aucun siège n'est libre, certains parmi les derniers arrivés s'accroupiront ou s'assiéront littéralement « par terre ». On a bien affaire à un rassemblement centré, *mais tel qu'il se plie à l'institution*, en répliquant sur le plan structurel de l'espace physique l'asymétrie structurale des rôles. Les participants sont à la fois invités à rejoindre un processus, à s'engager dans une rencontre, et, en même temps, immédiatement tenus en respect par la scénarité propre à ce type d'assemblée[58].

Afin que l'ordre de l'interaction joue pleinement, l'arrangement hiérarchisant de l'espace de réunion doit être contourné ou subverti. Deux possibilités s'offrent aux participants citoyens. La première consiste à occuper des scènes en marge des scènes officielles, comme les « groupes de travail » du Contrat de quartier, qui organisent généralement la coprésence des participants sur le mode égalitaire de la « table ronde ». La seconde consiste à *s'inviter*, d'une manière ou d'une autre, sur le devant de la scène officielle de la CLDI et donc à se retrouver côte-à-côte avec les personnes en charge, cela sous le regard du reste de l'assemblée. Cette mobilité des participants, d'un arrière à un devant, peut être réglée institutionnellement et demande alors une procédure, comme lorsqu'un délégué des habitants est choisi, en début de processus, pour assumer la vice-présidence de la CLDI, dans quel cas, dès la réunion suivante, il viendra s'asseoir sur l'estrade aux côtés de l'élu

---

58 Blondiaux L., Levêque S., « La politique locale à l'épreuve de la démocratie. Les formes paradoxales de la démocratie participative dans le XXe arrondissement de Paris », in C. Neveu (dir.), *Espace public et engagement politique. Enjeux et logiques de la citoyenneté locale*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 17-82.

présidant la CLDI. Mais un tel replacement du participant citoyen, par lequel il fait valoir sa présence à l'avant-plan de l'espace commun, peut également se produire de manière plus fortuite. Dans ce cas, il créera à nouveau la surprise :

> [Description issue de mes notes de la première assemblée générale du Contrat de quartier Lemont, commune B, février 2005 :]
>
> J'arrive à 18 h 45, c'est-à-dire avec un bon quart d'heure d'avance, et vais directement m'asseoir au milieu de la salle de classe de l'école primaire où va se dérouler la réunion.
>
> La salle est exiguë, peu profonde. Elle présente sept rangées serrées de bancs d'écoliers munis de pupitres. À l'avant de la salle, debout autour de ce qui est, dans d'autres circonstances, la table de l'instituteur, des représentants de la Commune discutent. Cette réunion est la première assemblée générale du Contrat de quartier Lemont. Le coordinateur général François Claessens présente à l'échevine Christelle Janssens le jeune chef de projet Julien Michel, fraîchement recruté pour encadrer et animer la concertation du Contrat de quartier. Deux représentants du bureau d'études Bêta désigné pour l'élaboration du programme du Contrat de quartier entrent dans la salle et se dirigent vers le banc de la première rangée, sur lequel ils déposent leurs sacoches, pour ensuite déplier un ordinateur portable et installer un matériel de projection. Le bourgmestre Jean Dufay arrive, fait la bise à l'échevine Janssens et serre la main de différentes personnes, dont celle du jeune chef de projet qui lui est présenté à nouveau par François Claessens, sur le même ton et à partir de la même formule que précédemment. Le personnel communal, adresse salutations et clins d'œil à des personnes installées sur les bancs.
>
> À partir de 19 h 00, la salle de classe se remplit de participants. Les gens entrent, attrapent une brochure sur un présentoir à l'entrée et vont s'asseoir : ils se faufilent pour cela à travers les rangées de bancs, obligent par la même occasion les personnes déjà assises à se lever, et s'en excusent. À 19 h 15, la salle de classe est déjà bien remplie et les seules places libres sont plus ou moins inaccessibles, à moins de déranger toutes les personnes assises sur une même rangée. Une cinquantaine de personnes occupent à présent la salle de classe, inconfortablement installées sur leurs petits bancs d'écoliers. Les participants continuent d'arriver, et sont contraints de se poster debout, dans l'entrée. Certains restent dehors, pointent la tête de temps en temps.
>
> Les représentants de la Commune cessent leurs apartés. Le coordinateur général et le chef de projet vont s'asseoir à leur table sur le devant, en faisant face au « public », et trient des documents à distribuer. Le bourgmestre se recule et va s'adosser contre le mur du « devant », contre le tableau noir de la classe, les mains dans les poches. L'échevine Janssens, chargée de présider l'assemblée générale, s'avance et s'assied de côté sur le pupitre de la première rangée, « Bonsoir tout le monde ! » ; et la réunion commence.
>
> Après avoir souhaité la bienvenue et fait la lecture de l'ordre du jour, l'échevine Janssens passe la parole au bourgmestre Dufay, qui après un mot

de bienvenue et un mot d'humour, passe lui-même la parole à François Claessens, le coordinateur général des Contrats de quartier de la commune B. En cette première assemblée générale, le très expérimenté Claessens commence sa présentation du dispositif « Contrat de quartier ». Il est rapidement interrompu par l'entrée remarquée d'un habitant du quartier.

Cette personne, âgée d'une soixantaine d'années, et qui se déplace en fauteuil roulant, est en train d'essayer de se frayer un chemin le long du couloir latéral de la salle de classe. Le passage étant fort étroit, son fauteuil bute contre les tables et les bancs avec des bruits métalliques. Des personnes, dans le public, viennent à son aide, repoussent les pupitres et les bancs, tentent de lui faciliter le passage. Devant ces efforts, l'homme rit, manœuvre son fauteuil en marche arrière et finit pas s'installer sur le devant de la salle, près de l'entrée, plus exactement entre les protagonistes que sont le coordinateur Claessens, l'échevine Janssens et le bourgmestre Dufay.

Après cette courte interruption pendant laquelle l'attention conjointe s'est portée vers l'homme en fauteuil et sa difficulté à trouver une place dans la réunion, Claessens reprend sa présentation face au public. Après un moment, l'homme en fauteuil se déplace vers le bourgmestre, ouvre un aparté avec lui en lui posant des questions à voix haute. Le bourgmestre se penche légèrement vers l'homme, tout en posant une main amicale sur son épaule. Il répond à ses questions en chuchotant, et tout en maintenant son attention visuelle orientée vers Claessens qui, malgré les interférences sonores de l'aparté, continue sa présentation sans ciller. À plusieurs reprises, l'homme en fauteuil se rapproche et sollicite le bourgmestre qui, de plus en plus embarrassé par la situation, lui répond de manière de plus en plus distraite et brève, en masquant sa bouche d'une main.

Figure 2. Organisation spatiale de la réunion

Claessens achève une première partie de sa présentation qui porte principalement sur les sources de financement du Contrat de quartier. Lorsqu'il demande « *Vous avez peut-être déjà des questions ?* », l'homme en fauteuil déclare, avec un brin de défiance dans la voix : « *Moi j'en ai, mais pour après… Ça peut attendre* ». Claessens reprend sa présentation, qui aborde à présent les aspects techniques des différents volets du Contrat de quartier. En abordant le volet consacré à la rénovation et à la création de logements, Claessens soulève la possibilité de recours à des procédures d'expropriation par la Commune, sur quoi l'homme en chaise roulante, situé à sa gauche, le coupe : « *Vous pouvez dire réquisition FORCEE !* » Claessens reprend calmement : « *Vous savez monsieur, expropriation et réquisition ce n'est pas vraiment la même chose…* » L'homme insiste, d'une voix criarde « *Si ! c'est RE-QUI-SI-TION-NER ! C'est ce que je disais à Monsieur le bourgmestre, c'est honteux* ». Des personnes dans le public soupirent, apparemment irritées par ces interventions intempestives. Notons qu'une femme dans la salle apprécie : « *Merci pour votre courage monsieur !* » Claessens propose de revenir sur ce point plus tard, mais l'homme reprend : « *C'est la même chose, je vous dis… Si vous connaissez quelque chose au droit, je vais vous l'expliquer ! Ca vous dérange les petits propriétaires ou quoi !* » Claessens commence alors une explication destinée à préciser la visée des procédures d'expropriation, mais après quelques secondes, l'homme en chaise roulante ne semble plus l'écouter, se déplace de nouveau vers le bourgmestre pour s'entretenir avec lui, lequel a l'air cette fois-ci franchement irrité et refuse d'ouvrir l'aparté, agitant vaguement la main en signe de refus. L'homme se replace au centre du triangle de « personnes en charge » formé par Claessens, Dufay et Janssens.

Un peu plus tard, Claessens présente le périmètre du Contrat de quartier à partir d'une carte projetée sur le mur. L'homme en fauteuil est à nouveau le premier à intervenir : « *J'ai une question sur le périmètre…* » Claessens cherche à éviter l'interruption (« *Attendez, j'avais quelque chose à dire, peut-être que ça va répondre à votre question…* »), ce sur quoi l'homme l'interrompt à nouveau, mi-offusqué, mi-amusé : « *Tiens-tiens, vous répondez avant même que j'ai posé ma question… Eh bien bravo !* » Il prend soin pendant qu'il prononce ces mots, d'adresser des œillades complices à l'audience. Après cette exclamation qui prend quelque peu les gens par surprise, il enchaîne directement sur sa question : « *Ma rue, la rue Villon, n'est pas dans le périmètre que vous nous montrez. J'habite juste à côté des pauvres du Contrat de quartier… mais attention ! pas non plus chez les riches pour autant, hein… Et je paye mes impôts à la Région comme tout le monde. Alors est-ce que j'en suis ou pas, de votre Contrat de quartier ?* » Puis, il ajoute « *Attention à vous si vous dites non !* » Dans l'audience, des gens commencent à apprécier le numéro ; certains rient. Claessens lui répond de manière assez sèche cette fois : « *Je ne sais pas, monsieur. On pourra voir ça après si vous voulez* ». L'homme continue avec gouaille : « *Allez je rigole, je vous aime bien… mais quand même je demande que ma rue Villon, qui est multiculturelle, soit intégrée. Je le dis pas au niveau de moi, mais pour mes amis turcs, marocains, yougos, et cetera* ». Dans le pu-

blic, des sourires. L'échevine Janssens prend la parole : « *Ces questions de périmètre, c'est typiquement le genre de choses qu'on peut essayer de faire passer au comité d'accompagnement* »[59]. L'homme en chaise roulante ponctue à nouveau, joueur : « *Allez, mettez ma rue dedans et puis c'est tout : il faut pas essayer, il faut le faire !* » À nouveau, des rires se font entendre. Claessens sourit et précise : « *Le budget n'est pas extensible vous savez ; et puis la portion qui est apportée par le S.P.F.M.T…* », mais il est rapidement coupé par l'homme : « *Oui mais justement, à ce propos, le SPFF…, le SPMF… euh, le comment encore !* » Grands éclats de rire dans le public cette fois-ci. Il se tourne vers le public, insistant sur son ignorance du terme exact et cherchant une confirmation du terme chez un membre de l'audience plutôt que chez Claessens : « *le SPM-quoi ?* » Un habitant lui répond : « *SPFMT : Service Public Fédéral Mobilité et Transports* ». Une dame, installée derrière moi, glousse : « *Pff, ces abréviations quand même…* »

La réunion se poursuit ainsi pendant vingt minutes, le coordinateur Claessens cherchant péniblement à avancer dans sa présentation du Contrat de quartier, régulièrement interrompu par cet habitant à ses côtés, à l'avant-scène. Celui-ci irrite tantôt certains par sa voix criarde (« *Eh, ça va on n'est pas sourd !* »), amuse les autres (« *Il est marrant !* »), remporte l'adhésion et des marques de soutien de la part d'autres citoyens quand il dénonce certaines pratiques communales en matière d'expropriation (« *Je suis bien d'accord avec vous Monsieur !* »). Suite à de nombreuses interventions, et après être resté silencieux quelques minutes, il se dirige vers la sortie toute proche et s'en va, pendant que d'autres habitants interrogent à leur tour Claessens sur son exposé.

L'épisode décrit ci-dessus a son importance en ce qu'il permet d'éclairer sous un nouvel angle cette capacité, pour des participants non spécialistes et non mandatés, de s'adapter à l'environnement de réunion qu'on leur propose, à saisir des opportunités et à développer des formes de résistance intérieure. L'homme en fauteuil roulant use de son nouvel emplacement sur le devant de la scène pour développer, lui aussi, un registre de protagoniste. Placé au milieu de ces « gens importants » (le bourgmestre, l'échevine, le coordinateur général), il joue de la morale égalitaire de l'ordre de l'interaction. Il revendique lui aussi, tout *intrus* qu'il est, une certaine liberté de mouvement, la possibilité de placer des interventions et de les adresser à l'audience. Cette configuration scénique sur laquelle il s'appuie lui permet d'interférer plus facilement avec le très sérieux exposé dans lequel s'est lancé Claessens, sans jamais être véritablement remis à sa place.

---

[59] Le comité d'accompagnement est un organe de coordination du Contrat de quartier rassemblant les représentants de la Région bruxelloise, les représentants de la Commune en question et leur bureau d'étude. Il est l'une des scènes du Contrat de quartier où les citoyens ne sont pas conviés.

Cet emplacement favorable et rare pour un citoyen se trouve combiné à une autre ressource situationnelle, le fauteuil roulant. Étrangement, la condition de personne handicapée constitue ici une véritable ressource à au moins deux niveaux.

Premièrement, dans cette situation, on constate que le monde matériel somme toute banal de la salle de réunion perd de sa « commodité discrète » (*unobtrusiveness*)[60] qui fait que, d'ordinaire, les participants citoyens vont s'asseoir dans la zone qui leur est attribuée sans que cela ne semble leur poser la moindre question ou le moindre problème. Ici, l'étroitesse du couloir latéral et les personnes qui s'y tiennent debout résistent au fauteuil roulant, à moins que ce ne soit l'inverse, et la distribution des places entre personnes en charge et citoyens n'est soudain plus tenue pour acquise (*taken for granted*). Ce fait, objet de l'attention de tous, donne à cet homme une « bonne raison » de venir se placer au milieu de l'espace dégagé qu'est l'avant-scène, les régions de la salle de classe conventionnellement réservées aux citoyens lui étant matériellement inaccessibles. Une telle « bonne raison » paraît ici nécessaire, à la fois pour que l'homme ait l'idée de s'installer à l'avant-scène, et pour que son intention soit acceptée sans un mot[61]. À partir de ce moment, tout se passe comme si l'équipe d'organisation qui a choisi cette salle de classe exiguë, plutôt inhospitalière aux participants en général et vis-à-vis des handicapés en particulier, se trouvait dans le devoir moral d'en supporter les conséquences, qui se traduisent ici par la surexposition de l'homme en fauteuil sur le devant de la scène et la multiplication des prises dont il dispose à présent pour interférer avec l'exposé du coordinateur communal.

Deuxièmement, on peut penser que le fauteuil roulant, saisi non plus dans sa matérialité mais dans sa visibilité, et dès lors en tant que stigmate, accentue, aux yeux de l'ensemble des participants, l'état de vulnérabilité de l'homme. L'ordre de l'interaction veut que certaines attentions lui soient dues, et que certains écarts – le caractère intempestif de ses interventions – lui soient plus facilement pardonnés, à plus fortes raisons si les interactions entretenues avec cette personne se déroulent sur l'avant-scène d'un événement public.

---

60 Heidegger M., *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

61 Dans d'autres circonstances, le fait, pour un citoyen de venir se mêler aux personnes en charge sur le devant de la scène « sur un coup de tête » ne serait sans doute pas aussi facilement toléré. Aucune conduite de ce type n'ayant été observée en réunion, il nous est impossible de confirmer ou d'infirmer cette supposition. Bien sûr, le fait qu'un tel cas de figure n'ait pu être observé n'est pas anodin, et en dit long sur l'indisponibilité cognitive d'une telle option.

Il faut aussi remarquer une évolution dans la performance de l'homme et dans sa réception auprès de l'audience. Cette performance commence en effet sur une série de fausses notes. Par exemple, l'homme n'est pas loin de la « folie de place », pour suivre le concept forgé par Goffman[62], quand il s'efforce d'entraîner le bourgmestre dans des apartés en pleine réunion publique, en le harcelant de questions, puis quand il propose une leçon de droit au coordinateur communal. À ce stade, il semble représenter, pour ses coparticipants, cet « illustre inconnu » en train de « faire son cinéma ». On remarque toutefois que si ses propos et si le ton dur et frondeur qu'il emploie en font soupirer quelques-uns, une dame dans l'audience lui apporte son soutien et souligne son courage. Quoi qu'il en soit, cet homme nous montre dans l'ensemble autre chose qu'un simple « échec de représentation ». D'abord, ses interventions sont, certes répétées, mais toujours brèves et avancées « en réponse ». Si, en plus d'un certain manque de tact, il avait cherché à déployer ses engagements de parole dans de longs discours, il aurait probablement été arrêté ou rappelé à l'ordre de manière plus explicite par l'équipe communale. Ensuite, ses protestations et les « piques » qu'il adresse à Claessens sont modalisées par l'ironie, une certaine distance prise vis-à-vis du rôle de protestataire qu'il annonçait d'abord au premier degré. On note qu'un infléchissement dans le ton (*Allez, je rigole, je vous aime bien…*) et dans l'attitude qu'il propose, celle de quelqu'un qui ne se prend lui-même pas très au sérieux, ainsi qu'un souci affiché pour autrui (*Mes amis turcs, marocains, yougos…*) lui font progressivement gagner la sympathie de ses coparticipants. Ceux-ci ne rient pas – ou plus – véritablement à ses dépens, mais bien « avec lui ». Simplement, cet homme placé accidentellement sur le devant de la scène se révèle être un *entertainer* compétent, dont le franc-parler teinté d'humour et la personnalité singulière finissent par plaire.

Au final, les circonstances particulières de l'apparition de l'homme en fauteuil, ses capacités d'adaptation à une position d'avant-scène et son aptitude à remporter la sympathie d'une audience hilare produisent un effet véritablement subversif sur l'événement public dans son ensemble, et sur la performance sévère des responsables communaux en particulier.

Reconsidérer la dimension civile des échanges politiques

En partant de situations où jouait à chaque fois l'un des principes fondant l'ordre de l'interaction conceptualisé par Goffman (focalité, mutualité, égalité), nous avons pu faire un certain nombre de constats. Nous avons vu :

---

[62] Goffman E., *Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973.

a. comment le simple fait de participer au cours des choses, en tant qu'individu attentif, pouvait permettre à une participante non spécialiste de pointer et de qualifier de manière convaincante un aspect problématique dans un projet présenté par un expert renommé ;

b. qu'il s'avérait intéressant, pour les participants citoyens décidés à « suivre », de faire de leur attention une ressource cognitive mais aussi morale, le fait de « montrer que l'on suit » contraignant les élus et les spécialistes à entretenir l'engagement mutuel à l'égard de la situation, ou à apparaître en personnages nonchalants, dilettantes, méprisants, etc.

c. enfin, que par un replacement à l'« avant » de la salle de réunion, et donc par la subversion de l'ordre spatial hiérarchisant arrangé par les personnes en charge de la participation, un participant citoyen pouvait jouer de l'ordre de l'interaction et de l'idéal d'égalité qui l'accompagne pour se replacer également dans la relation asymétrique, comme protagoniste parmi les protagonistes.

Les travaux influents de M. de Certeau et de J. Scott ont ouvert la voie à une série de recherches concentrées sur la question de la résistance et l'analyse des « armes du faible » (*weapons of the weak*) dans des contextes d'interaction asymétrique. À partir de ces extraits tirés d'une enquête ethnographique sur la prise de parole citoyenne dans des assemblées participatives à Bruxelles, j'espère être parvenu à dégager quelques pistes permettant d'esquisser le programme d'une approche *écologique* des « résistances intérieures » – ces formes adaptatives, plutôt que disruptives, du repositionnement du participant « plus faible » au sein de la relation. Une approche écologique qui se justifie par le fait que, dans les discussions politiques organisées par une démocratie délégative, les « armes du faible » sont moins à rechercher dans des dispositions d'arrière-plan, que tout autour des acteurs, à l'état de « prises », dans la chair de cette sociabilité ordinaire qu'organise l'ordre de l'interaction.

INAUGURATIONS, CÉLÉBRATIONS, COMMÉMORATIONS

Entre allégeance et résistance

Faire sa place à Linxia, « La petite Mecque chinoise »

Marie-Paule HILLE

Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine,
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Bâtir une mosquée flanquée de deux minarets d'une hauteur de 38 mètres sur un des carrefours les plus empruntés de Linxia est l'aboutissement d'un tour de force réussi tant sur le plan politique que religieux[1]. Toutes les communautés musulmanes aspirent à un projet semblable car la mosquée, « institution primordiale en islam, est le symbole même de la foi, de l'identité et de la civilisation islamique, pour le moins dans l'univers sunnite. C'est dans et autour de la mosquée que continue à se construire l'idéal unitaire du monde musulman. Lieu de prière, elle est également espace de vie et noyau central des cités de l'islam dont l'importance se mesure souvent au nombre et à la somptuosité de leurs mosquées »[2]. Pour la communauté du Xidaotang, parvenir à construire une mosquée à Linxia signifie se faire une place sur l'échiquier religieux local où sont présents plus d'une centaine de lieux de culte musulman[3]. Or, pour gagner une visibilité dans ce patchwork très

---

1 L'enquête de terrain a été effectuée dans le cadre d'un programme de recherche « Cultures professionnelles et transmission des savoirs spécialisés : artisans et marchands dans la société locale » coordonné par C. Lamouroux et financé par la Fondation Chiang Ching-Kuo (Taiwan). Je remercie chaleureusement Françoise Aubin qui a apporté des corrections décisives, notamment sur les transcriptions phonétiques des mots en arabe. Elisabeth Allès qui a relu avec attention le texte et dont les conseils ont permis d'affiner certaines réflexions. Isabelle Thireau et Mathieu Berger ont pris le temps d'une lecture attentive et ont fait des suggestions qui ont contribué à améliorer le texte sur le fond et sur la forme. Je remercie également mes amis et interlocuteurs qui ont eu l'amabilité de lire le texte et de faire de nombreuses remarques : Daniel Cefaï, Laure Courret, Xénia De Heering, Aurélia Dubouloz, Carole Gayet-Viaud, Christine Vidal.

2 Adelkhah F., Moussaoui A., « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 125, 2009, p. 15.

3 La municipalité de Linxia, administrée par la préfecture autonome Hui de Linxia, se trouve dans la province du Gansu dans le nord-ouest de la Chine, aux marges de régions mongoles et tibétaines. Elle est subdivisée en six quartiers urbains qui constituent le centre de la ville et quatre bourgs qui composent la zone rurale périphérique.

composite il a fallu mener des batailles administratives et relever des défis économiques.

L'explosion du sentiment religieux datant du début des années 1980 n'est pas sans raviver les conflits de nature religieuse ; ainsi, le principal souci des autorités locales est de préserver la stabilité sociale. Conformément à la loi, elles autorisent la reconstruction, construction, restauration de lieux de culte ayant existé avant 1958 mais freinent la volonté d'en construire de nouveaux. La communauté du Xidaotang, qui n'a jamais disposé de sa propre mosquée à Linxia, parvient donc à rendre légitime un dessein en soi illégitime.

L'observation de la cérémonie d'inauguration et les entretiens menés lors de plusieurs enquêtes à Linxia et dans le sud du Gansu permettront de rendre compte des différentes manifestations du politique selon les situations[4]. Une première forme du politique comme résistance apparaît dans une relation de face-à-face entre les membres de la communauté et les représentants des institutions politiques. La revendication d'un droit à disposer de son propre lieu de culte et la quête d'un espace d'autonomie sont les moteurs des actions engagées à travers la mise en place de tactiques habiles et de tests de réalité. Puis la réussite de la cérémonie d'inauguration suggère une autre manifestation du politique, celle qui se noue dans l'agir de concert et qui aboutit à la coproduction d'un monde commun. Dans le cadre temporel des situations observées et les contraintes qui leur sont propres, des mécanismes se mettent en place pour que ce « faire avec » puisse avoir lieu.

L'enquête a lieu dans un quartier du bourg de Chengguan appelé Machang. Cette ville de 200 000 habitants – dont la moitié sont musulmans – a une superficie de 89 km^2 et compte 122 lieux de culte musulmans (mosquées et tombeaux de saints soufis appelés *gongbei*). Précisons aussi qu'à Linxia, plus de la moitié des cadres et fonctionnaires du gouvernement sont musulmans. Le Xidaotang est un courant de l'islam chinois apparu à la fin du XIXe siècle dans l'atmosphère multiculturelle et marchande de la petite ville de Taozhou (aujourd'hui Lintan) dans le sud du Gansu. Ma Qixi (1857-1914), son fondateur, fait du Xidaotang une entité collective dont l'organisation repose sur l'imbrication des domaines économique, religieux et social. Pendant toute la première moitié du XXe siècle (en dépit d'une première crise en 1914 et d'une seconde en 1929) le Xidaotang connaît un grand essor et devient une puissance économique locale. On doit à Jonathan Lipman un premier article consacré à l'histoire du Xidaotang en langues occidentales : « The Xidaotang of Ma Qixi : A Sino-Islamic Collectivist Movement in Southern Gansu », *Études orientales*, 2003, 19/20. On trouvera également quelques détails sur le processus de légitimation des vingt premières années de son histoire dans M.-P. Hille, « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XXe siècle dans le sud du Gansu », *Études chinoises*, 2008, 17, p. 117-145.

4 Ce travail s'appuie essentiellement sur les observations et les entretiens effectués en 2007 mais aussi sur les enquêtes menées à Linxia et dans le sud du Gansu en 2006, 2008 et 2009.

Carte 1

Source : Dru C. Gladney, *Muslim Chinese : Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 31 (*Titre :* Unités administratives Hui autonomes)

Le déroulement de la cérémonie d'inauguration

Un grand événement se prépare. C'est aujourd'hui, samedi 11 novembre 2007, que l'inauguration de la mosquée de la communauté musulmane du Xidaotang du quartier Machang a lieu[5]. Cette date n'est pas choisie au hasard, elle coïncide avec deux autres fêtes religieuses : l'anniversaire du prophète Muhammad et le 50e anniversaire de la mort du quatrième chef religieux du Xidaotang, Min Zhidao (1880-1957).

[5] L'enquête portera principalement sur quatorze foyers paysans appartenant aux anciennes équipes de production n° 2 et n° 3 de Machang. En effet, dès le début des années 1980, à la suite de la décollectivisation de la production agricole et des activités du secteur rural, les unités collectives d'organisation du travail et de redistribution des ressources (communes populaires, brigades et équipes de production) sont démantelées. Cependant les terres arables demeurent la propriété de la collectivité et les paysans jouissent d'un droit d'usage sur ces dernières.

Plan de la mosquée. Espace religieux de la communauté du Xidaotang à Linxia

Légende :
A : Entrée côté sud
B : Entrée côté ouest (carrefour)
1 & 1' : Centre commercial
2 : Accueil
3 : Cuisines de la mosquée
4 : Mosquée
5 : Salle d'eau (RDC), salles de classe (1er étage)
6 : Préau
7 : Hôtel Xinglong
8 : Hôtel Xinglong
9 : Intendance de l'hôtel
10 : Cour de l'hôtel
◄- - - -► Rues adjacentes

Le matin, peu avant huit heures, de part et d'autre du couloir d'entrée, une rangée de fidèles de la communauté du Xidaotang de Linxia, vêtus d'une veste blanche, attendent les invités [espace A – voir plan *supra*]. L'arrivée des responsables religieux de la mosquée principale de Lintan

– lieu saint du Xidaotang – marque le début de la cérémonie. Ils offrent un grand tableau en bois calligraphié portant le message : « La lumière du prophète brille pour l'éternité ». Suivent les délégations religieuses représentant les autres communautés du Xidaotang, disposant ou non d'une mosquée, comme celle du Xinjiang ou de Hezuo[1] ; puis celles des autres courants religieux et confréries soufies de Linxia.

Durant cette première heure, neuf *ahong*[2] du Xidaotang alignés au bas des marches, côté nord, accueillent chaque groupe d'invités en récitant des versets du Coran, repris par tous les fidèles et suivis d'une *basmala*, d'une *du 'â'* et d'un *amin*[3]. Cette incantation et les gestes qui l'accompagnent, recommencent dès l'arrivée d'un nouveau groupe ou d'un invité d'honneur. Les délégations représentant les autres lieux de culte de Linxia reçoivent un traitement particulier : lorsqu'elles entrent dans la cour, les organisateurs les font se ranger dans le prolongement de l'escalier – côté sud – et les invitent à commencer les invocations. Ainsi les deux groupes de *ahong*, ceux du Xidaotang au nord, ceux des autres mosquées au sud, procèdent ensemble à la récitation. Une fois la prière, la *basmala*, la *du 'â'* terminées, on rompt le rang et les responsables religieux d'une autre mosquée invitée prennent place.

Les têtes de file des délégations offrent des tableaux calligraphiés – portant des messages de paix et de félicitation – qui seront exposés un moment sur les marches puis disposés le long des murs du grand hall de prière. Vers neuf heures, la levée des portables dans le ciel annonce l'arrivée de Min Shengguang, le chef religieux du Xidaotang accompagné de quelques intellectuels. Il serre énergiquement quelques mains puis entre dans la grande salle de prière. Les responsables politiques et les universitaires arrivent de manière désordonnée.

Une fois que les derniers invités sont installés dans la grande salle de prière, la foule des fidèles restée jusqu'alors au pied des marches, majoritairement des hommes, s'engouffre dans la salle de prière et le

---

1 Hezuo est le chef-lieu de la préfecture autonome tibétaine du Gannan dans le sud du Gansu.

2 Le *ahong* (du persan *ākhōnd*, « lettré ») est un responsable religieux de la mosquée chargé de l'enseignement coranique.

3 La *basmala* (« Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux ») est le premier verset de la plupart des sourates du Coran, repris au début de nombreux ouvrages. *Du 'â'* signifie « invocation » en arabe, c'est le moment où les croyants se rapprochent de Dieu. L'expression utilisée localement, « *jie ge du'a* », signifie qu'on reçoit la grâce de Dieu et correspond à une gestuelle précise : cette invocation est prononcée lorsque les mains sont levées à hauteur du visage, paumes tournées vers le ciel, et elle se termine en faisant descendre les mains du haut vers le bas de la tête en les passant sur les yeux. La prière est achevée par un *amin*, terme servant à implorer la miséricorde de Dieu. Voir Wang Jianping, *A Glossary of Chinese Islamic Terms*, Richmond, Curzon, 2001, p. 7, p. 15 et p. 23.

hall de la mosquée ; certaines femmes prennent place devant l'escalier, les autres se tiennent dans la cour de derrière [espace D]. Cinq mille personnes sont ainsi réparties sur l'ensemble de cet espace religieux.

Photo 1. De part et d'autre de l'entrée, les fidèles (vêtus de blanc) mobilisés pour l'occasion accueillent les délégations au rythme des incantations qui se soldent par une *du 'â'* collective

Dans le grand hall de prière les invités prennent place autour d'une rangée de tables basses en forme de U, sur lesquelles ont été disposés des cartons indiquant le nom du lieu de culte ou de la personne invitée ainsi qu'un livret de textes sacrés sélectionnés pour la cérémonie. Min Shengguang se trouve au centre devant le *mihrâb*[4]. En accueillant des non-musulmans, la salle de prière devient pour un moment un lieu public en perdant sa fonction exclusivement religieuse.

Dans cette grande salle, un *ahong* vient à la tribune (*minbar*) pour guider l'incantation d'une prière en trois temps : il la récite seul, puis, les fidèles la reprennent en chœur et enfin le *ahong* et les fidèles la répètent ensemble. Ensuite, le fils aîné du chef religieux, Min Chengxi prend la place du *ahong* pour présenter tous les invités présents (représentants politiques, responsables religieux, universitaires). Une série de six discours prononcés par trois hommes politiques et trois universitaires se clôture par le prêche de Min Shengguang[5]. À la fin de son prône, les

[4] Niche qui, dans la salle de prière d'une mosquée, indique la direction de La Mecque vers laquelle se tournent les croyants pour prier.

[5] Le prêche du chef religieux, intitulé « Pieuse dévotion, obéissance scrupuleuse à l'orthodoxie » (*qiancheng jingyi, kezun zhengjiao*) n'est pas spontané car il lit la version imprimée qui a été distribuée préalablement aux fidèles.

applaudissements retentissent et une partie des invités se retire de la table d'honneur. Ce sont les *ahong* représentant les autres mosquées qui commencent la récitation des louanges au prophète. Chaque *ahong* accroupi autour de la table va lire individuellement et à voix haute le contenu du livret disposé sur la table. Une fois la lecture terminée, on embrasse le livret, le referme, le repose sur la table. Pendant la récitation de ces odes au prophète – quelque peu désordonnée –, les organisateurs distribuent des bâtonnets d'encens incandescents, mais juste avant on prononce collectivement le *amin* et on accomplit la *du 'â'*.

Photo 2. Exposition des tableaux et des étendards offerts par les différentes délégations

Debout, dans le public, un *ahong* récite une prière, puis tout le monde se lève, le bâtonnet d'encens entre les doigts : c'est le moment de la grande prière, la louange à Dieu. Neuf *ahong* forment un demi-cercle autour du chef religieux, et psalmodient les louanges dans un micro, les croyants serrent les rangs et se tournent vers ce demi-cercle. Puis, le groupe des *ahong* se scinde en deux, ils se répondent en récitant la même louange : l'une commençant quand l'autre est sur le point de s'achever. C'est ensuite au tour de tous les fidèles de prier ensemble ; durant cette demi-heure, le moment de communion s'intensifie. On se rassoit en reprenant les louanges, celles au prophète. On prie longuement à voix basse, paume des mains tournée vers le ciel, avant de les passer sur les yeux et le visage en proférant un *amin*. On se serre les mains et prononce à l'unisson le *sailiangmu*[6]. La cérémonie religieuse

[6] *Sailiangmu* (en arabe *salam*) veut dire « Que Dieu te donne la paix », quand les musulmans se rencontrent au moment du culte, ils se disent « *salam* », « Que Dieu

est terminée. Les fidèles sortent de la salle progressivement, essayant tant bien que mal de retrouver leurs chaussures laissées dans le hall.

Après la prière, c'est le moment du *koudao*, le repas collectif. Alors que les fidèles s'installent sous les tentes où les repas vont leur être servis, les invités d'honneur montent à l'étage où une salle à manger a été improvisée pour l'occasion. Les espaces aménagés peuvent contenir 900 personnes sous la tente principale [espace C] et 450 dans la cour de derrière [espace D]. Quatre roulements vont permettre de servir plus de 5 000 repas. À l'étage, les invités d'honneur se répartissent autour de neuf tables. À la fin du repas, un calligraphe se dirige vers une table où des instruments de calligraphie ont été regroupés (pierre à encre, pinceaux…) afin de calligraphier les messages de félicitation adressés au Xidaotang par les universitaires.

Après le repas, de nombreux fidèles prennent des photos sur les marches de la mosquée. Ils quittent les lieux par la porte principale où un sac plastique contenant deux beignets et un morceau de viande leur est offert par la mosquée.

Le soir vers 19 h 00, une table ronde, à laquelle n'assistera pas le chef religieux, est organisée dans la salle de conférence d'un grand hôtel de Linxia où se réunissent responsables religieux du Xidaotang, chercheurs, représentants politiques locaux, journalistes pour faire un état des lieux de la recherche sur le Xidaotang.

La preuve de sa légitimité : alliances religieuses, amitiés académiques, reconnaissance politique

L'inauguration de la mosquée de Linxia permet avant tout de réunir les communautés du Xidaotang dispersées sur tout le territoire du nord-ouest de la Chine allant de Chengdu (Sichuan) jusqu'à Ürümchi (Xinjiang) en passant par Lhasa (Région autonome du Tibet). Durant cette fête religieuse, les fidèles de la communauté de Linxia accueillent ceux des autres communautés du Xidaotang qui forment un public composé de paysans et marchands. Pour nombre d'entre eux, c'est l'occasion de se retrouver en famille, de partager un moment de communion et de participer à un événement marquant de l'histoire de leur confrérie. La parade des tableaux calligraphiés et des étendards, qui portent le nom de la communauté du Xidaotang qui l'offre, manifeste la puissance du groupe sur deux points : rendre visible l'étendue géographique et numérique des communautés (soit historiques soit issues de la concentration de marchands migrants) mais surtout montrer leur capacité à se ras-

t'apporte la paix » à quoi on répond : « J'implore Dieu pour qu'il vous apporte la paix ». Wang Jianping, *op. cit.*, p. 95.

sembler en dépit du faible degré d'interconnaissance. Ces tableaux sont également un critère pour évaluer la réussite de la cérémonie.

Parmi les délégations invitées, environ quarante communautés religieuses de Linxia (dont l'unité représentative reste la mosquée ou le *gongbei* – tombeau de saint soufi), n'appartenant pas au Xidaotang, ont fait le déplacement. Leur participation indique une stabilisation des alliances religieuses et suggère la reconnaissance de la présence du Xidaotang sur la scène religieuse locale comme légitime. Par souci de courtoisie et pour réaffirmer la bonne entente entre les communautés religieuses de la ville, ces représentants sont invités à ouvrir la prière dès leur arrivée dans l'enceinte de l'espace religieux. Cette invitation polie se réitère au moment des incantations qui auront lieu dans la grande salle de prière. Accepter que des religieux d'une autre confrérie ou d'un autre courant – qui pratiquent un culte quelque peu différent – soient acteurs et non pas seulement spectateurs de la cérémonie d'inauguration est un signe fort de cohabitation pacifique. Cette mise en avant de relations cordiales renforce l'image du Xidaotang qui doit prévaloir ce jour en raison de la nature publique de l'événement : celle de « bon élève » en réaffirmant sa volonté d'ouverture et d'union entre les communautés musulmanes.

Des représentants de l'État assistent également à la cérémonie donnant ainsi une légitimité politique à la communauté musulmane du Xidaotang de Machang. Ils occupent des postes soit dans les gouvernements locaux ou provinciaux soit dans les comités de la Conférence consultative politique du peuple chinois (CCPPC)[7]. Ainsi sont présents : le gouverneur de la préfecture autonome Hui de Linxia, également secrétaire du comité du Parti communiste (Nian Zhonghua)[8], le directeur du bureau des affaires religieuses de Linxia, le vice-président du comité de la CCPPC de la province du Gansu (La Minzhi), le président du comité de la CCPPC de la ville de Linxia ainsi que les présidents de l'Association islamique de la préfecture et de la ville de Linxia. L'arrivée de ces responsables politiques n'a donné lieu à aucun signe distinctif tant par l'égard particulier qu'on aurait pu leur accorder que dans la manifestation visible de leur présence. Seul le vice-président du Comité de la CCPPC du Gansu, La Minzhi, est arrivé aux côtés de Ma Fengchun (1926-2009), qui lui-même fait partie de la CCPPC du Gansu

---

7 Toutes les institutions de l'État sont contrôlées par le Parti. Certaines d'entre elles comme la CCPPC ont un rôle avant tout symbolique. Pour plus de détails sur les institutions de la République populaire de Chine voir : Cabestan J. P., *Le système politique de la Chine populaire*, Paris, PUF, 1994, p. 279.

8 À l'échelon local, l'imbrication entre les organisations de l'État (ici le gouvernement de la préfecture autonome Hui de Linxia) et celles du Parti communiste dans les domaines politique comme économique est très forte.

depuis 1995[9]. Étant le deuxième fils du troisième chef religieux – Ma Mingren (1894-1946) –, il jouit d'un statut élevé au sein du Xidaotang.

La plupart des universitaires font leur entrée aux côtés de Min Shengguang. Parmi ces invités d'honneur on trouve : Zhang Zhongfu (un historien taiwanais), Mi Shoujiang (vice-directeur de l'Association des Hui de Chine, secrétaire de l'Association islamique de la province du Jiangsu, directeur de l'École pour la formation des jeunes cadres administratifs de la province du Jiangsu), Gao Zhanfu (vice-directeur de l'Institut coranique de Pékin, originaire de Linxia), Zhu Gang (professeur à l'Institut de recherche sur les nationalités du Qinghai), Ding Hong (anthropologue à l'Université des nationalités de Pékin), Ma Ping (chercheur à l'Académie des sciences sociales du Ningxia) et les rédacteurs en chef de nombreuses revues musulmanes.

La participation de ces universitaires permet de dépasser le cantonnement à l'échelle locale, de s'extraire des relations intra- et inter-communautaires et d'élargir la portée significative de l'événement. Elle signifie également une ouverture au monde et adresse un message à toutes les communautés musulmanes de Linxia ainsi qu'aux représentants politiques locaux : notre reconnaissance dépasse les limites de la localité. La présence de ces intellectuels participe ainsi au processus de légitimation selon deux dynamiques : ils sont à la fois les témoins de l'affirmation de cette juste présence dont on les rend dépositaires et leur participation est un moyen pour la communauté de mesurer sa visibilité sur la scène religieuse. C'est bel et bien un grand événement qui a lieu puisque même des intellectuels de Pékin, de Taiwan et une chercheuse de l'étranger (moi-même) y participent.

Leur venue est importante car elle réactualise à chaque fois une dette ayant trait à l'identité religieuse du Xidaotang. En effet, ces invités fidèles, une poignée, sont les premiers au début des années 1980, mais surtout au milieu des années 1990, à enquêter au sein du Xidaotang et à affirmer la conformité de leur pratique du culte avec l'islam. Leurs travaux ont contribué à donner plus de visibilité au Xidaotang sur la scène religieuse nationale et à faire progresser les connaissances sur ce courant tardif de l'islam chinois. Le soir, lors de la table ronde, ils

---

9 Lors d'un entretien (26 septembre 2007), Ma Fengchun m'explique : « J'ai été diplômé de Beida (Université de Pékin) en 1949, cela fait 12 ans que je suis représentant au comité de la CCPPC du Gansu, 16 ans à celui de la préfecture (ici la préfecture autonome tibétaine du Gannan), et bientôt 30 ans à celui du district (de Lintan). J'ai toujours été en poste à la CCPPC pour aider à résoudre des problèmes épineux, inspecter un peu, proposer les idées du maître Qixi ; maintenant le district a déjà imprimé quelques-unes de mes suggestions pour en faire un document concernant les problèmes de l'éducation ».

témoignent à nouveau de leurs expériences d'enquête et de l'intérêt scientifique que représente le Xidaotang.

Les premières heures de la cérémonie donnent à voir la mobilisation d'un réseau d'alliances dont l'élasticité entre échelles locale et non locale fait se côtoyer des mondes aux horizons divers ; c'est dans cet entrelacs qu'émerge un horizon politique particulier à travers le « pouvoir agir » du leadership religieux en montrant sa capacité à mobiliser une pluralité de ressources et le « pouvoir être soi » de la communauté en atteignant la pleine reconnaissance[10].

Une transgression « tolérée » au milieu de l'événement

Parmi les communautés du Xidaotang, il est surprenant d'apercevoir celle du Xinjiang alors que les musulmans de la ville affirment que depuis octobre 2007[11] les musulmans du Xinjiang ne sont pas autorisés à séjourner à Linxia. De plus, pour tout invité extérieur, une autorisation accordée par les autorités locales doit être demandée au préalable[12]. Or, en dépit des interdictions, le défilé des délégations comptait celle du Xinjiang munie d'un panneau en bois portant les inscriptions : « La lumière de la paix » (*Heping zhi guang*) et signée « la communauté musulmane du Xidaotang du Xinjiang » (*Zhongguo yisilanjiao Xidaotang Xinjiang zhemati*). Ce message fait écho à une formule de plus en plus utilisée à l'échelle mondiale – l'islam est une religion de paix – mais aussi au slogan politique national sur la société harmonieuse.

---

10 Sur la puissance d'être soi : Ricœur P., *Temps et récit*, tome premier, Paris, Seuil, 1983. Sur la question du doute et du pouvoir agir comme clés du sens de la réalité sociale voir : Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1996 ; et enfin sur le « pouvoir être soi » voir Descombes V., *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

11 Cette interdiction portant sur la venue à Linxia des musulmans originaires du Xinjiang semble faire partie des mesures mises en place autour de la préparation des jeux olympiques d'août 2008.

12 En effet, précisons ici qu'un mois avant la cérémonie, je me rends chez l'un des responsables du comité de gestion de la mosquée qui se sent désolé de ne pouvoir m'inviter officiellement et ne peut que me lancer une invitation orale, informelle. M'inviter officiellement aurait engagé des procédures bureaucratiques contraignantes auprès du bureau des affaires religieuses de la ville de Linxia.

Photo 3. Arrivée de la délégation de la communauté du Xinjiang portant leur plaque inaugurale

Un mois après la cérémonie, un des principaux organisateurs, d'un air malicieux, me fait cette confidence :

> « Les fidèles du Xinjiang sont venus participer mais on ne les a pas déclarés officiellement ». Puis répondant à mes questions il poursuit :
>
> « Ce sont des Hui[13]. Leur mère est originaire du Xinjiang, elle s'appelle Gou XX. Leur père il est de Linxia, il est du Xidaotang. En 1958 il s'est enfui au Xinjiang où il s'est installé à Ürümchi. Ils sont six. Ils ont une fille qui est à *wujiayuan*[14], une a été mariée à quelqu'un de Linxia, une a été mariée à un gars de Lintan. Puis il y en a d'autres, Ma XX, lui il est de Yili, dans le district de Yining. Il a étudié le russe… un droitier, 67 ans… »

Ces informations confirment que les fidèles qui viennent représenter la communauté du Xinjiang sont pour ainsi dire des « invités clandestins » quoique bien visibles. Par la suite, l'enquête révélera des éléments importants : ce « quelqu'un de Linxia » dont la femme est originaire du Xinjiang n'est autre que le *ahong* récemment recruté par le comité de gestion de la mosquée de Machang[15]. Ces liens de parenté expliquent pourquoi ces familles sont considérées comme des invités d'honneur.

---

13 Sous-entendu « pas des Ouighours », les Hui sont des musulmans de langue chinoise alors que les Ouighours sont turcophones.

14 « *Wujiayuan* » est le nom donné à un ensemble d'immeubles construits par le Xidaotang au milieu des années 1990 dans la banlieue de Lanzhou et où réside, fortement concentrée, la communauté du Xidaotang de Lanzhou.

15 L'enquête montrera également que cet *ahong* a suivi sa formation à l'institut coranique de Lanzhou, puis qu'il s'est rendu au Pakistan pour poursuivre ses études.

En ne procédant pas à leur enregistrement auprès du bureau des Affaires religieuses, les responsables du comité de gestion ont délibérément dissimulé leur présence aux autorités de la ville[16]. Cette entorse au règlement et le manque de rappel à l'ordre de la part des autorités locales sont révélateurs de la nature du rapport au pouvoir politique local : une telle transgression indique que le comité de gestion de la mosquée « mord la ligne sans la franchir »[17]. Le fait de « mordre la ligne » permet d'accéder à un espace où une certaine marge de manœuvre devient possible, et c'est dans cet espace ténu que se joue le rapport au politique. Deux modes d'actions ont rendu la présence des fidèles du Xinjiang possible : d'une part court-circuiter une possible opposition des autorités locales en provoquant un coup de théâtre lors de la cérémonie, d'autre part, assumer en public l'invitation de ces « invités clandestins ». L'absence de réaction des représentants du bureau des Affaires religieuses du gouvernement du bourg suppose leur accord tacite. Le comité de gestion a agi ainsi car il savait que ce procédé serait toléré par les autorités et qu'il serait validé avec force par le public ; il mesure de la sorte les champs du possible en posant un juste regard sur la réalité sociale qui l'entoure. La présence de ces « invités clandestins » teste les limites de ce qui est acceptable pour les autorités religieuses et engage la communauté dans un horizon politique de résistance car elle cherche à établir son propre espace d'autonomie en dépit des contraintes existantes.

Cet accommodement suggère une autre forme du politique qui se manifeste dans le degré de confiance qui lie les deux parties. Pourquoi ce qui devrait poser un problème n'en pose pas, autrement dit, qu'est-ce qui fait que la présence des fidèles du Xinjiang ne constitue pas « un dépassement de la ligne » et que nous assistons à un faible degré de coercition en dépit des normes établies ? L'évitement du politique face à cette question sensible a à voir à la fois avec l'établissement de relations de confiance et avec le degré de légitimité atteint. Il n'y a aucun soup-

---

16 Le comité de gestion de la mosquée, composé de 3 à 5 personnes, est choisi par les fidèles et soumis à la validation des autorités religieuses locales. Ses responsabilités principales sont : le recrutement des responsables religieux de la mosquée chargés de l'enseignement coranique, la gestion des affaires courantes, la redistribution des dons des fidèles, l'entretien de la mosquée, la prise en charge des étudiants en sciences religieuses (*manla*, étudiant avancé en lettres islamiques secondant l'*ahong*).

17 Un sociologue chinois, Ying Xing, utilise cette idée rendue en chinois par « *caixian buyue xian* » (mordre la ligne sans la dépasser) dans un ouvrage où il analyse les modes d'action de personnes sinistrées à la suite de la construction d'une centrale hydroélectrique pour revendiquer leur droit face aux autorités locales. Yi Xing, *Dahe yimin shangfang de gushi* (Histoire des « lettres et visites » des sinistrés de Dahe), Pékin, Sanlian Shudian, 2001. On trouvera également un article de Yi Xing, « Les "visites" collectives des paysans auprès des autorités supérieures » dans *Études rurales*, 179, 2007, p. 155-168.

çon de mauvaise intention car les autorités politiques connaissent la position du chef religieux au sujet des problèmes politiques liés au Xinjiang. Depuis avril 2001, il fait partie d'une commission, créée par l'Association islamique de Chine (AIC), chargée de réfléchir et de faire un travail de propagande sur les « trois fléaux » qui touchent le Xinjiang[18], ainsi l'allégeance nationale dont fait preuve le chef religieux permet cette transgression des règles. De plus, l'invitation des fidèles du Xinjiang trouve sa justification dans l'histoire familiale du *ahong* récemment recruté. Une forme particulière du politique se manifeste dans cette connivence entre les représentants des gouvernements locaux et les membres de la communauté pour qu'une marge de manœuvre dans le choix des invités puisse advenir et soit préservée.

Compétition des autorités religieuse et politique : quand la rhétorique politique s'émousse

Dans la grande salle de prière sont prononcés les six discours suivis du prêche de Min Shengguang puis des louanges à Dieu et au prophète Muhammad. C'est dans cet espace, rendu public une matinée, que la présence du politique est la plus visible. En effet, deux représentants des institutions de l'État, La Minzhi (vice-président du comité de la CCPPC du Gansu) et Nian Zhonghua (gouverneur de la préfecture) sont placés de part et d'autre du chef religieux, suivent les universitaires et représentants des autres lieux de culte de Linxia. Or, durant toute la matinée, la place du gouverneur reste inoccupée car il s'est joint aux représentants religieux assis à l'extrémité de la table basse côté nord.

Des six discours, d'une durée moyenne de quinze minutes (excepté le premier, celui du gouverneur de la préfecture, qui ne dure que cinq minutes), qui précèdent la prédication de Min Shengguang, trois sont prononcés par des représentants politiques – le gouverneur de la préfecture, le vice-directeur de la CCPPC du Gansu, un fonctionnaire du bureau des Aaffaires religieuses de Linxia (également directeur de l'Association islamique de Linxia et membre de la CCPPC de Linxia). Les trois autres le sont par des personnalités académiques – le vice-directeur de l'Institut coranique de Pékin, un professeur de l'Institut de

[18] Cette commission, Zhongguo yisilanjiao jiaowu zhidao weiyuanhui (comité d'administration de l'Islam en Chine), composée de 15 à 20 membres et dont le responsable est nommé par le président de l'AIC est chargé de « préserver la croyance en un islam pur, de surveiller que sa pratique soit conforme à la législation nationale, de lutter contre la manifestation de pratiques religieuses extrémistes et de protéger les musulmans de toute discrimination ». Pour plus d'informations concernant ce comité, consulter le site internet en chinois : http://www.mzb.com.cn/html/category/36477-1.htm.

recherche sur les nationalités du Qinghai et le directeur de l'Association des Hui de Chine.

Dans leur discours, les représentants politiques font du Xidaotang à la fois un symbole et un exemple de la réussite de la politique d'ouverture et de réforme engagée par le gouvernement depuis le début des années 1980. On insiste sur le fait que la construction de la mosquée résulte bien de la liberté religieuse dont bénéficie le peuple chinois. Outre cette signification qui s'insère dans la politique globale du gouvernement, quatre points particuliers font converger des slogans politiques nationaux avec des préoccupations plus locales : symbiose des cultures chinoise et musulmane, le slogan sur l'« unité-harmonie », le développement économique – l'adaptation au socialisme de marché, la promotion de l'éducation. Seul le discours de La Minzhi, plus religieux, se distingue en relatant des épisodes de la vie du prophète.

En se plaçant dans la pliure de l'événement pour faire le pont entre le passé et l'avenir, les universitaires s'éloignent de cette rhétorique politique et se livrent à un état des lieux des connaissances sur le Xidaotang. Ils martèlent encore une fois que l'orthodoxie de leur pratique de l'islam n'est plus à démontrer et insistent sur le rôle majeur de leurs enquêtes pour faire reconnaître ce courant. On impute la capacité des membres à s'adapter à la réalité actuelle à l'héritage de leurs expériences passées en rappelant ainsi le mode de vie collectif qui a prévalu jusqu'en 1958, l'« empire commercial », les liens philosophiques entre le fondateur du Xidaotang, Ma Qixi, et les intellectuels musulmans du XVIIe-XVIIIe siècle[19]. Une autre distinction est la différence de ton : alors que les universitaires sont pris d'une grande émotion lorsqu'ils témoignent de leur expérience d'enquête au sein du Xidaotang, les représentants politiques se prêtent à l'exercice oratoire avec une insensibilité manifeste.

Si le contenu des discours politiques n'est qu'un flot intarissable d'éloges envers les actions des membres du Xidaotang et les initiatives locales du chef religieux, un décrochage s'opère dans l'attention que lui prêtent les fidèles ; Min Shengguang se montre alors inattentif en arran-

---

[19] Élève brillant, le saint fondateur du Xidaotang, Ma Qixi, passe les examens mandarinaux avec succès, puis se consacre à l'étude d'un corpus de textes – traités islamiques, traductions, commentaires appelés communément *Han kitab* (de *kitab* « livres » en arabe et *han* qui signifie « chinois ») – composé par les grands auteurs de l'islam littéraire entre 1640 et 1880. Ma Qixi se concentre très tôt sur l'enseignement de la pensée d'un de ces auteurs, Liu Zhi (1660-1724). Nous renvoyons au dernier ouvrage de Sachiko Murata, William C. Chittick et Tu Weiming, *The Sage Learning of Liu Zhi : Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge et Londres, Harvard University Asia Center, 2009 et à celui de Zvi Ben-Dor Benite, *The Dao of Muhammad : A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*, Cambridge, Londres, Harvard University Asia Center (Harvard East Asian Monographs 248), 2005.

geant les plis de la nappe et en discutant avec la personne face à lui. C'est comme si les paroles de ces orateurs s'émoussent sitôt prononcées. Alors que la litanie des discours politiques dure et que les fidèles manifestent un certain agacement, l'attention redevient plus intense lorsqu'il s'agit des discours des universitaires, plus familiers, plus proches ; et quand Min Shengguang monte à la tribune c'est tout l'auditoire qui se redresse.

Au moment des discours des personnalités politiques, la distraction des fidèles traduit un certain ressentiment. Le décalage entre les bonnes paroles des politiques et la réalité sociale à laquelle ont été confrontés les membres de la communauté ces vingt dernières années est trop grand. En effet, les éloges démesurés portent exclusivement sur le résultat, érigé en exemple, sans mentionner les épreuves endurées et les sacrifices accomplis. C'est ce déni d'une partie des expériences vécues et l'accentuation exclusive sur le résultat (jusque-là incertain) qui provoquent cette irritation.

De plus, une compétition des autorités politique et religieuse se met en place : les fidèles n'accordent une reconnaissance inconditionnelle – qui ne nécessite ni contrainte ni persuasion – qu'à l'autorité de leur chef religieux et non à celle des représentants de l'État. L'interprétation des actions et des initiatives du chef religieux dans les domaines de l'éducation, de l'économie, du social circonscrite au monde politique provoque un malaise dans le public car la personne dont ils suivent les recommandations et à laquelle ils vouent une totale dévotion, n'est pas agie par la parole du politique, mais bel et bien par la parole de Dieu (puisqu'il est son intermédiaire) ; et cette vérité religieuse n'admet aucune trahison. Les paroles des politiques ricochent ainsi sur un auditoire qui sait que la signification de ces actes est tournée vers un autre monde qui se situe hors du politique.

Les responsables religieux conscients du rôle que doivent jouer les représentants politiques et du type de discours qui serait prononcé par eux, « font avec » en mettant en place une tactique judicieuse : intercaler le discours des politiques avec celui des universitaires (plus plaisants) pour préserver un équilibre et maintenir l'attention parmi l'auditoire[20].

[20] Sur la différence entre stratégies et tactiques, voir : Certeau M. de, *L'Invention du quotidien, Les arts de faire*, Paris, 10/18, 1981, plus particulièrement p. 82-94. Ce type de ruse est qualifié ainsi par l'auteur : « un bon tour du "faible" dans l'ordre établi par le "fort" ».

Plan de table

Présence feutrée du politique dans un moment de convivialité

Quel que soit le contexte, un plan de table a toujours une signification. Le schéma reproduit ci-dessus montre l'emplacement des invités d'honneur lors du déjeuner au premier étage de la mosquée. On notera tout d'abord une division spatiale entre le côté est – quatre tables – et le côté ouest – cinq tables – marquée par un couloir prévu pour le passage des serveurs. La répartition des convives autour des tables illustre le côtoiement des différents mondes et leur proximité avec le chef religieux. Autour de ce dernier, installé à la table du milieu côté est, faisant face à tout le monde (regard tourné dans la direction de La Mecque), on trouve un premier cercle : celui des universitaires. Les deux tables de part et d'autre de la sienne réunissent : côté nord, les membres du comité de gestion du Xidaotang, les « sages » souvent qualifiés d'intellectuels, les experts religieux ; côté sud, un groupe de jeunes *ahong*, d'étudiants ayant fait leurs études dans les pays arabes, un doctorant de Pékin. Côté ouest de la salle, deux tables sont occupées par les fidèles du Xinjiang (hommes, femmes et enfants) accompagnés par la fille de Min Shengguang qui fait ses études à Pékin et moi-même. Près de la porte, côté nord, se trouvent les journalistes auxquels le fils de Min Shengguang et son épouse tiennent compagnie. Les deux tables côté sud regroupent treize fonctionnaires des gouvernements locaux dont sept d'entre eux se trouvent à celle la plus au sud.

Le cercle le plus proche de Min Shengguang est composé des intellectuels, des religieux, des invités du Xinjiang qui sont les membres de la famille du *ahong* de la mosquée. Deux tables sur neuf leur sont réservées ce qui réaffirme le statut privilégié dont jouissent ces « invités clandestins ». En effet, leur présence tout comme la mienne – en rien dissimulée – est assez paradoxale compte tenu du manquement aux règles. Les fonctionnaires des gouvernements locaux, bien qu'ils se trouvent à la périphérie de cet espace de convivialité sont accompagnés par Ma Fengchun. Donc même s'ils ne se trouvent pas à la table du chef religieux, « une parade de rattrapage » se met en place avec la présence de la deuxième personne la plus respectée au sein du Xidaotang pour donner de la face aux représentants politiques locaux.

À toutes les tables, l'atmosphère est détendue. Autour du chef religieux, les personnes venues de loin sont à l'honneur et c'est expressément une hiérarchisation en fonction des affinités qui s'établit. Cette liberté de choix et cette aisance sont possibles car ce moment de rassemblement se fait en coulisses. Ici, c'est l'absence d'un large public qui provoque le glissement de la place des représentants politiques du centre vers la périphérie. Le partage d'un repas pour sceller la cérémonie d'inauguration a une signification religieuse et se déroule dans la

familiarité de la communauté ; on ne se plie à aucune étiquette dictée par le pouvoir politique et c'est le seul moment qui n'est pas traversé par sa rhétorique.

Les relations de pouvoir fluctuent selon le contexte des interactions, notamment le type de public en présence mais surtout les horizons d'attente des acteurs. Dans cette salle à manger, à l'ombre du public, l'ascendance du monde religieux sur le monde politique s'illustre par cette capacité des membres de la communauté à s'aménager des espaces d'autonomie. Un jeu subtil est mis en œuvre car la place périphérique accordée aux représentants politiques ne leur devient acceptable que grâce à la présence d'un interlocuteur de haut rang au sein du Xidaotang et de surcroît actif en politique.

Adéquation en demi-teinte aux slogans politiques

Linxia, lieu d'apparition de nombreux ordres soufis, est une ville qui a connu des conflits religieux incessants à partir du milieu du XVIIIe siècle[21]. Avec la levée des interdictions religieuses (qui ont prévalu de 1957 à 1978), le début des années 1980 connaît une explosion du sentiment religieux propice à la résurgence des anciennes dissensions religieuses[22]. Dans ce climat social, le travail des autorités locales est de prévenir les déchirements entre communautés religieuses et de maintenir la stabilité sociale. Alors que partout le renouveau religieux émerge, le Xidaotang a de grandes difficultés à se faire une place sur la scène

---

21 C'est en 1749 que les premiers conflits religieux éclatent entre le courant Qadîm (Gedimu en chinois, caractérisé de « vieil islam » car son histoire en Chine remonte au début de l'islamisation) et l'ordre Huasi issu de la confrérie soufie Khafiyya (Hufuye ou Hufeiye en chinois). Durant la deuxième moitié du XIXe siècle et toute la période républicaine (1912-1949), les rixes religieuses n'ont presque jamais cessé opposant les musulmans entre eux et à l'armée des Qing. Sur cette question voir Gao Zhanfu, *Xibei musilin shehui wenti yanjiu* (Étude sur la question de la société musulmane du Nord-Ouest), Lanzhou, Gansu minzu chubanshe, 1991, p. 36-46. Sur les révoltes des musulmans dans la province du Gansu et sur les îlots de pouvoir installés par les seigneurs de la guerre musulmans durant la période républicaine, nous renvoyons à l'ouvrage pionnier de J. N. Lipman, *Familiar Strangers : A History of Muslims in Northwest China*, Seattle, University of Washington Press, 1997.

22 En 1979, les cultes religieux réapparaissent sur la scène publique ; l'« article 36 » sur la liberté religieuse est inscrit dans la nouvelle constitution de 1982 (adoptée le 4 décembre lors de la Ve Assemblée nationale populaire). Rappelons que depuis 1954, le bureau des Affaires religieuses, mis en place par le Conseil d'État, est en charge de la politique religieuse au niveau local et provincial. Alors que les droits religieux sont inscrits dans chaque constitution depuis 1954, cette liberté religieuse subit des restrictions tout au long des années 1950 pour être totalement bafouée dès le début de la Révolution culturelle en 1966. Voir : MacInnis D., *Religion in China Today*, New York, Orbis Book, 1989.

religieuse ; il est discrédité par les autres courants de l'islam qui l'accusent d'hérésie et de non-respect des préceptes fondamentaux[23].

Un entretien effectué en 2009 avec le professeur Zhu Gang de l'Institut de recherche sur les minorités nationales du Qinghai réaffirme le rôle fondamental que les équipes de chercheurs ayant enquêté dans les années 1980 et 1990 ont joué dans ce processus de légitimation. Il m'explique :

> « J'ai entendu beaucoup de préjugés sur le Xidaotang, des préjugés de toutes sortes. On disait que ce n'était pas un courant de l'islam orthodoxe mais une secte. On entendait toutes sortes d'histoires, que les *ahong* du Xidaotang étaient des magiciens, que le paradis se trouvait dans leur bras gauche et l'enfer dans leur bras droit. Les gens ne connaissaient pas le Xidaotang, la manière dont ils accomplissaient leur foi, pratiquaient le culte musulman. Ces préjugés étaient très tenaces parmi le courant Yihewani du Gansu et du Qinghai ».

Ce chercheur, qui fait toujours partie des invités d'honneur, est le premier à avoir enquêté à Lintan en 1982 sur leurs pratiques rituelles et il tire comme conclusion qu'elles sont fortement teintées de caractéristiques soufies (si édulcorées soient-elles) : l'existence d'un chef religieux, la vénération des tombeaux des saints, le corpus des textes sacrés qui fondent la pratique du culte[24].

---

23 Leur réticence provient du fait que sa pratique religieuse ne soit ni totalement conforme aux critères cultuels des deux autres courants religieux ni à ceux des confréries soufies. On dit de lui que c'est un courant de l'islam chinois « autochtone », car son apparition n'a pas été le fruit de l'introduction de nouveaux textes ou doctrines religieuses provenant de l'étranger et que son fondement philosophique est imprégné de préceptes moraux confucéens. Soulignons toutefois que cette inspiration néo-confucéenne n'est pas l'apanage du Xidaotang car de grands intellectuels musulmans de la fin du XIXe et du début du XXe siècle s'inspiraient, tout comme Ma Qixi, de ce corpus littéraire musulman datant des XVIIe et XVIIIe siècles. Sur la question des intellectuels musulmans durant la période républicaine voir Françoise Aubin, « Islam on the Wings of Nationalism : The Case of Muslim Intellectuals in Republican China », *in* S. A. Dudoignon, Komatsu Hisao, Kosugi Yasushi, *Intellectuals in the Modern Islamic World : Transmission, Transformation, Communication*, Londres, Routledge, 2006.

24 Le discours officiel des responsables religieux du Xidaotang nuance cette association à l'islam soufi en précisant que le commandement n'est pas héréditaire (contrairement aux autres confréries soufies), que leurs tombeaux ne sont pas aussi somptueux que ceux des saints soufis, que les fidèles du Xidaotang ne vénèrent pas Min Shengguang, ils ne font que suivre la voie édictée par lui, que la manifestation du mysticisme est beaucoup moins ostentatoire chez eux. Il convient de nuancer ici la succession héréditaire des chefs religieux dans les autres courants soufis, car le fondateur de la Jahriyya, a lui-même dès l'introduction de son nouvel ordre (XVIIIe siècle) proscrit la pratique d'une telle succession. C'est d'ailleurs cette interdiction que Ma Qixi applique dès la fondation de son courant. Comme il le dira lui-même : « Jie Lian a semé les graines, Guan Chuan a vu les fleurs, je veux les fruits ! » Jie Lian renvoie à

Lors de l'inauguration de la mosquée de Machang, nous avons identifié quatorze lieux de culte qui donnent un échantillon assez révélateur des liens intercommunautaires. Parmi eux, six appartiennent au courant religieux Qadîm et huit aux différents ordres des confréries soufies dont trois à la Khafiyya, quatre à la Qadiriyya, une à la Jahriyya[25]. La proportion des mosquées représentées indique les affinités religieuses que le Xidaotang entretient avec ces autres courants et confréries islamiques. Ces liens sont le résultat d'un long processus historique mais ils sont surtout indicateurs d'une correspondance plus ou moins forte dans la pratique rituelle et le mode d'organisation. La communauté religieuse du courant Ikhwān (Yihewani en chinois) – mouvement réformiste d'inspiration wahhabite apparu dans la province du Gansu à la fin du XIXe siècle[26] – est la seule qui ne soit pas représentée. L'absence de ce courant religieux aux festivités souligne la continuité des rancœurs avec cette communauté religieuse. De plus, le choix de réunir dans la même journée la célébration de la naissance du prophète Muhammad et la commémoration de la mort du quatrième chef religieux, va à l'encontre

---

l'intellectuel musulman Liu Zhi, alors que Guan Chuan est le nom donné à la tradition du fondateur de l'ordre soufi de la Jahriyya. Zi Heng, « Zhongguo yisilanjiao Xidaotang shilue » (« Une histoire du Xidaotang, courant de l'islam chinois ») in *Xidaotang shiliao ji*, 1987, p. 9.

25 L'introduction du soufisme en Chine date des XVIIe-XVIIIe siècles et il se développe sous forme de confréries dans les régions du Gansu, Ningxia et Qinghai où elles prennent le nom de *menhuan*. Il faudra attendre également les premières décennies du XVIIe siècle pour qu'apparaissent de grands auteurs de l'islam littéraire, à la fois soufis et confucianistes. L'historien Ma Tong, spécialiste de l'islam dans le nord-ouest de la Chine, procède dès le début des années 1980 à la catégorisation de l'islam chinois en trois grands courants (*jiaopai*) et en quatre confréries soufies (*menhuan*). Ma Tong, *Zhongguo yisilan jiaopai yu menhuan zhidu shilue* (Aperçu historique des courants et du système des confréries islamiques en Chine), Lanzhou, Xibei minzu xueyuan yanjiusuo, 1981. Sur l'existence d'un islam soufi dans le Nord-Ouest de la Chine : Fletcher J., « Les voies (*turuq*) soufies en Chine », in Popovic A., Veinstein G. (dir.), *Les Ordres mystiques dans l'Islam*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1985, p. 13-26. Nous renvoyons également au copieux article de Françoise Aubin, « En islam chinois : quels naqshbandis ? », in Gaborieau M., Popovic A., Zarcone T. (eds.), *Naqshbandis. Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, Istanbul-Paris, ISIS/IFEA, 1990, p. 491-572. Pour une vision d'ensemble de l'islam en Chine voir la contribution d'Elisabeth Allès, « Confucius, Allah et Mao. L'islam en Chine », in Gaborieau M., Feillard A., *L'Islam en Asie, du Caucase à la Chine*, Paris, La Documentation française, 2001.

26 Pour en savoir plus sur le courant Yihewani voir : Chen Da-sheng, « Note sur l'histoire de l'*ikhwanîyya* en Chine d'après deux études de Ma Tong (1983 et 1986) », *Études orientales*, 19/20, 2003. Voir également Cherif-Chebbi L., « L'*Yihewani*, une machine de guerre contre le soufisme en Chine ? », in Frederick de Jong Bernd Radtke, *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Leiden, Brill, 1999, p. 576-602. Et aussi Lipman J., « The Third Wave : Establishment and Transformation of the Muslim Brotherhood in China », *Études Orientales*, 1994, 13/14, p. 89-106.

des prescriptions religieuses de ce courant religieux, accentuant ainsi des antagonismes cultuels indépassables.

Durant la prière collective autour de Min Shengguang qui clôt la cérémonie, l'interaction avec les religieux des autres communautés scelle publiquement les alliances et suggère les dissensions avec les absents. La cohésion intercommunautaire, qui est mise en scène ici, ne parvient à voiler totalement les contentieux avec les ennemis de toujours. Dans le choix des invités, les organisateurs ne peuvent se soumettre complètement aux volontés gouvernementales, ils s'y plient dans la mesure de l'acceptable. Ainsi, la mobilisation active et en grand nombre des alliés compense l'absence des membres de la communauté Yihewani. Ce simulacre traduit une adéquation en demi-teinte à la volonté d'union scandée par les slogans politiques ; comme un contournement qui permet de donner juste assez pour montrer l'exemple, ne pas trahir ses alliés et maintenir une liberté de choix.

Entre dépendance et autonomie : réajustement des rapports sociaux internes

Chaque *ermaili* (fête religieuse)[27] donnée par la communauté est à la fois l'occasion de renforcer l'unité du groupe mais aussi de réactualiser cette capacité à agir ensemble. Le succès de la préparation des repas est une démonstration de la cohésion du groupe adressée aux visiteurs mais surtout aux autorités religieuses dont le principal souci est d'éviter toute scission à l'intérieur d'un courant ou d'un ordre. Cependant, la solidarité dont la communauté fait preuve durant toute la cérémonie n'est pas donnée d'emblée ; elle est le fruit d'un effort, d'un réajustement des rapports sociaux entre des acteurs ne partageant ni la même histoire ni les mêmes expériences. Préparer plus de 5 000 repas pour les convives demande la mobilisation de grandes compétences logistiques et la mise en commun de nombreuses expériences individuelles ; on parvient à faire ensemble la cuisine en s'appuyant sur des savoirs transmis et un ensemble de normes stabilisées.

La semaine de préparation qui précède ce grand jour apporte de nombreux éléments de compréhension sur les relations entre les membres des différentes communautés du Xidaotang à une échelle beaucoup plus interne[28]. Pour aider à la préparation de la cérémonie, le comité de

---

27 *Ermaili*, *'amal* en arabe, fait référence (pour les soufis du nord-ouest de la Chine) à une donation faite au chef d'un ordre soufi ou à une fête donnée en l'honneur de l'anniversaire de la mort ou de la naissance du Saint fondateur ou de ses successeurs. Wang Jianping, *Glossary of Chinese Islamic Terms*, Richmond, Curzin, 2001, p. 27.

28 Une telle cérémonie demande des mois de préparation : l'élevage des bovins et ovins qui seront sacrifiés pour l'occasion, la lecture ininterrompue des prières de 4 h 00 du

gestion du Xidaotang à Lintan, place-forte du Xidaotang, a dépêché une quarantaine de personnes dont la moitié sont des femmes. Ils sont arrivés le 4 novembre (soit sept jours avant les festivités) dans un bus loué par la mosquée et logent gracieusement à l'hôtel Xinglong adjacent à la mosquée. Cette décision collégiale d'envoyer des « renforts » suggère deux interprétations (qui ne s'excluent pas) : soit que le comité de gestion du Xidaotang à Lintan ait un doute sur la capacité de la communauté locale à gérer seule l'événement, soit qu'on veuille montrer que les deux communautés sont capables de mener à bien cette expérience commune.

Les femmes de Lintan occupent une place centrale dans la transmission des savoirs culinaires. Cependant, leur présence provoque une tension entre volonté d'autonomie et dépendance inavouée de la communauté des croyants de Linxia. Prenons seulement une scène autour de laquelle se cristallisent des crispations relatives aux critères d'évaluation « d'un pain bien fait » :

> (Veille de la cérémonie :) Les cuisines sont plongées dans un nuage de vapeur d'eau qui laisse à peine distinguer les visages. C'est là, à ma grande surprise, que je retrouve ce groupe de femmes que j'ai observé plusieurs fois à l'œuvre dans les cuisines de Lintan (on les identifie assez facilement à leur tablier brodé de fleurs). Aujourd'hui, on prépare et cuit à la vapeur des milliers de petits pains en forme de fleur. Je discute avec Ga Niangniang (femme d'un *ahong*), qui est souvent désignée comme responsable des cuisines à Lintan. Elle me dit qu'ils sont une petite quarantaine à être venus « donner un coup de main » : « On est arrivés il y a dix jours pour donner un coup de main. On (le comité de gestion du Xidaotang à Lintan) nous a demandé de venir alors on est venus. Je me fais vieille maintenant, c'est beaucoup de travail, j'ai des vertiges aujourd'hui ». Plus tard, je retourne dans les cuisines, un panier rempli de pains en forme de fleur est posé sur une table autour de laquelle sont réunies quelques femmes. Le ton assez léger de la plaisanterie s'est durci, on se trouve face à un problème de taille pour les cuisinières de Lintan, de moindre importance pour celles de Linxia : les pains ne parviennent pas à lever convenablement. Rapidement, un comité restreint de femmes se réunit discrètement pour discuter de cette question, je saisis des bribes de leur conversation, le problème est de deux ordres : les cuisinières de Linxia qui les aident ne font pas correctement les fleurs, elles sont trop petites ; les marmites dans lesquelles on cuit les pains à la vapeur ne sont pas exactement comme celles de Lintan, la hauteur entre l'eau et la natte en bambou sur laquelle sont posées les fleurs ne convient pas.

---

matin à 21 h 00, environ une semaine avant la cérémonie (condition nécessaire au début des préparations culinaires).

Photo 4. Préparation des petits pains en forme de fleur (*huajuan*) par les cuisinières venues de Lintan

Ainsi, une tension va se créer entre d'un côté les cuisinières de Lintan qui attachent une importance particulière à ce que les pains soient bien faits, c'est-à-dire conformément à ce qu'on a l'habitude de faire dans les cuisines du lieu saint à Lintan, et de l'autre les cuisinières de Linxia, qui, soucieuses de garder leur autonomie et certaines vexées de se voir imposer la présence de cuisinières de Lintan, n'attachent que trop peu d'importance à la forme des pains. L'affaire va se régler à demi-mot ; les critères d'évaluation d'un pain bien fait vont être réajustés exceptionnellement dans ce cadre précis de faire-la-cuisine-avec-une-communauté-locale-peu-familière, les dames de Lintan vont concéder et mettre en suspens leurs exigences, chacune des parties va agir avec souplesse et discrétion afin de ne pas nuire au déroulement général des préparatifs.

Ces tiraillements révèlent un contraste identitaire ancré dans des expériences historiques différentes : alors que le noyau des vingt femmes qui viennent « donner un coup de main » est composé de dames ayant été scolarisées à la fin des années 1940 dans l'école fondée en 1943 par Ma Mingren (troisième chef religieux) et ayant vécu à l'intérieur des grandes maisons, la communauté du Xidaotang de Linxia n'a pas connu ce mode de vie collectif[29]. L'exigence de « bien faire les pains » selon les critères définis par les dames originaires de Lintan ne trouve un écho

[29] Une enquête dans les cuisines en période de Ramadan en 2007 à Lintan et en 2008 à Linxia a montré des différences dans l'organisation du repas servant à rompre le jeûne. Alors que la préparation collective du repas a lieu tous les soirs à Lintan, à Linxia elle est beaucoup plus irrégulière.

que très partiel parmi les cuisinières de Linxia, et même si les pains, il est vrai, n'ont pas une forme « authentique », cela ne fait pas obstacle au bon déroulement des festivités[30].

Ainsi, dans les cuisines sont réunis des membres d'un même courant religieux mais dont les communautés ont une histoire et des expériences différentes. Ce qui nous paraît important de souligner ici ce n'est pas tant le fait de « faire la cuisine ensemble » mais d'y parvenir sans vraiment se connaître, avec finalement un degré de familiarité assez faible. Se mettent alors en place des mécanismes d'autorégulation pour que l'équilibre entre autonomie et dépendance soit trouvé ; ce qui permet dans une ultime phase du processus, de servir plus de 5 000 repas dans un intervalle de quatre heures et à faire que ce moment de communion soit réussi. Plusieurs motivations sous-tendent ces actions collectives : montrer une conduite exemplaire au chef religieux ; bien agir avec comme vision transcendantale celle de la grâce de Dieu et la quête d'une esthétique car ce que l'on offre à Dieu doit être beau. Ici la volonté d'unité chère au chef religieux nourrit impeccablement les slogans politiques sur l'union interne des communautés.

Pour concéder cette autonomie à l'autre, les membres de Lintan doivent faire preuve de largesse et laisser libres « les autres » de leurs actes en dépit de ce qu'ils croient être bon pour eux. Ainsi dans cette situation particulière, les acteurs co-définissent un monde commun en agissant de concert et en opérant un bon dosage dans la distribution des rôles. C'est la dévotion pour le chef religieux (« qui sera là demain ») et la ferveur de leur foi qui transcendent le manque d'un fort degré d'interconnaissance entre croyants et qui les poussent au bel agir (en acceptant des dissonances avec son idée du bien agir) pour le bien commun.

Politique résistante : entre défis économiques et batailles administratives

Hannah Arendt parle de l'événement ainsi : « Le sens réel de tout événement transcende toujours les "causes" passées qu'on peut lui assigner […], mais qui plus est, ce passé lui-même n'émerge qu'à la faveur de l'événement »[31]. Ces festivités d'une journée annoncent une nouvelle ère dans l'histoire de la communauté du Xidaotang de Linxia,

---

30 Ici, c'est le sens du réel social qui est mis à l'épreuve avec l'entrelacement entre pouvoir et savoir, tel que le définit A. Cottereau, qui formule une critique de la théorie d'A. Schütz sur la suspension du doute sur la réalité sociale. Voir Cottereau A., « Dénis de justice, dénis de réalité – Remarques sur la réalité sociale et sa dénégation », *in* Gruson P., Dulong R., (dir.), *L'Expérience du déni*, Paris, MSH, 1999, p. 159-179. Et aussi, Schütz A., *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, et vol. 2, *Studies in Social Theory*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962 et 1964.

31 Arendt H., « Compréhension et politique » (1953), *Esprit*, 6, 1980.

elles marquent également la fin d'un long processus de légitimation qui a duré vingt années de 1985 à 2005. Ce combat pour parvenir à la construction de la mosquée s'est enraciné sur deux fronts principaux : économique, avec la levée des fonds nécessaires ; administratif, avec la mise en œuvre de stratagèmes habiles pour obtenir des autorités locales et provinciales le permis de construction du lieu de culte et le droit d'usage des terres. Soulignons que ces années de tractations pour parvenir au dénouement de la situation coïncident avec l'ascension politique du chef religieux.

Le soir du 11 mars 1985, lors d'une veillée, le chef religieux, Min Shengguang, réunit les quatorze foyers des fidèles du Xidaotang de Machang pour discuter de leur avenir[32]. À l'issue de cette réunion, l'initiative est prise de construire un hôtel du nom de « Xinglong » dont les paysans seront actionnaires ; il permettra d'accumuler un capital et servira de façade pour abriter une salle de prière. Un an plus tard, lors de la commémoration du 70e anniversaire de la mort du deuxième chef religieux, Ding Quangong, les travaux commencent. Ici le chef religieux Min Shengguang répond à deux nécessités : réunir la communauté des croyants autour d'un projet commun qui à terme aboutira à la construction d'un lieu de culte et mettre en pratique le slogan politique « nourrir la mosquée grâce à la mosquée » (*yi si yang si*) qui se résume au fait de ne pouvoir compter que sur soi-même. Le durcissement des politiques en 1989[33] fait s'évanouir le souhait de construire une salle de prière dans une partie de l'hôtel ; pendant six ans (1989-1995) les fidèles sont contraints de se réunir dans les foyers des uns et des autres pour effectuer ensemble la prière du vendredi. En 1992 (date qui correspond à la reprise de la vague des réformes) les fidèles décident d'agrandir l'hôtel. Un incident violent, relaté dans la lettre rapportée ci-dessous, éclate :

> (Requête concernant l'indemnisation des pertes en matériaux de construction de l'hôtel Xinglong :)
>
> Nous sommes les villageois des équipes de production n° 2 et n° 3 de Machang, du village de Wayao du canton de Chengguan de la ville de Linxia, nous sommes les actionnaires de l'hôtel Xinglong à Chengguan. Le dernier

---

32 En décembre 1978, la victoire de Deng Xiaoping au IIIe plénum du XIe Comité central marque un tournant fondamental dans l'histoire de la Chine en ouvrant la voie à la démaoïsation. La politique d'ouverture et de réforme a pour but de ressusciter les forces autonomes capables d'accélérer la modernisation du pays tout en préservant un cadre idéologique et politique suffisamment fort pour contrôler cette modernisation dans son déroulement et ses conséquences. Pour avoir une vue d'ensemble de cette période voir par exemple : Bergère M.-C., *La Chine de 1949 à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2000, ou Roux A., *La Chine au XXe siècle*, Paris, Arman Colin, 2006.

33 Rappelons ici la répression du mouvement étudiant le 4 juin 1989 sur la place Tian'anmen. Cet événement sera suivi d'un durcissement politique et d'un isolement sur la scène internationale avant la relance des réformes par Deng Xiaoping en 1992.

semestre de 1992, afin d'agrandir notre hôtel Xinglong, nous avons payé la *taxe foncière* des 0.6 *mu* de terre qui jouxte l'hôtel, puis conformément à *l'autorisation d'acquisition (comprendre ici : droit d'usage)* du terrain délivrée le 24 octobre 1992 par le bureau de l'administration du foncier de la ville à l'hôtel Xinglong du district Chengguan, et après avoir effectué toutes les démarches requises concernant *cette acquisition (ce droit d'usage)*, nous avons commencé à préparer les matériaux de construction, à aplanir le sol et nous nous apprêtions à débuter les travaux dans l'année. Mais c'est à ce moment-là, que certains dirigeants du quartier dont l'objectif était de mettre la main sur cette parcelle de terre, ont mis en place des moyens pour duper leur hiérarchie et escroquer leurs subordonnés en mentant sur la situation, ils ont calomnié en disant que les fidèles du Xidaotang construisaient une mosquée. Ils ont dissimulé la vérité aux autorités de la ville et ont mis en œuvre les appareils violents de l'état pour réprimer les fidèles qui étaient en train d'agrandir et de déblayer le terrain de l'hôtel. De manière illégale, ils ont arrêté les fidèles en train de travailler pour les emmener au commissariat de police et en plus ils ont envoyé plusieurs bulldozers et excavateurs et ont fait table rase des graviers, briques et autres matériaux de construction que nous avions préparés. C'est ainsi qu'ils ont provoqué l'événement du 11.16 (16 novembre) de Linxia qui a eu un retentissement en causant de grandes pertes économiques pour notre entreprise, l'hôtel Xinlong ainsi qu'un préjudice moral et physique à ses actionnaires.

C'est pour ces raisons que nous avons mené plusieurs négociations suite auxquelles le gouvernement du canton a accepté de nous donner réparation pour les préjudices de l'hôtel Xinglong ; il a voulu que nous envoyions la liste détaillée des pertes économiques et les factures en question au gouvernement du canton. Au mois de décembre de l'année 1992, nous avons remis au vice gouverneur du canton de Chengguan, Mr Yao XX, la liste détaillée des pertes s'élevant à 4 540 *yuan*, ainsi que les originaux de sept factures. Mais jusqu'à présent, nous n'avons vu l'ombre d'un quelconque dédommagement. Durant cette période, nous nous sommes enquis de la situation auprès du vice-gouverneur du canton Mr Yao, mais il nous a toujours tenus à distance. Huit ans ont déjà passé et les unités de travail des dirigeants concernés à l'époque ont beaucoup changé. Ainsi avec la mutation de Mr Yao au bureau de Chengnan, c'est comme si la question de notre indemnisation s'est envolée à jamais, et nous n'avons jamais eu plus aucune nouvelle.

Au mois d'octobre de l'année 2000, nous sommes allés voir plusieurs fois Yao XX, pour s'informer au sujet de l'indemnisation, nous lui avons demandé la liste détaillée des pertes et les originaux des factures concernées. Il a répondu que les factures ont été égarées, nous lui avons dit que puisqu'il avait perdu les factures, qu'il nous écrive une preuve concernant la perte des factures, mais il a refusé d'écrire cette garantie ; c'est pourquoi nous soupçonnons Yao XX de toujours disposer des justificatifs concernant la réparation, et de détourner de l'argent public, nous prions donc les dirigeants des divers échelons de mener une enquête afin de régler ce problème. Si les autorités du canton ont débloqué les fonds, alors que le gouverneur du can-

ton Yao nous les reverse, si les fonds n'ont pas été donnés, nous vous prions de bien vouloir nous rendre les originaux des factures. Nous chercherons d'autres instances adéquates, jusqu'à ce que cette affaire soit réglée.

Ces derniers temps, toutes les instances du pays sont en train de mettre en place des activités éducatives sur la pensée fondamentale des « trois représentativités », nous aussi nous avons étudié à travers la télévision, les journaux et autres médias et nous pensons que le cœur de la pensée fondamentale des trois représentativités du président Jiang, c'est justement que le parti communiste veut représenter du début à la fin les intérêts les plus fondamentaux de l'éventail le plus large des citoyens de Chine. Le gouvernement exige que chaque district et chaque ville, à travers l'étude des trois représentativités, changent en pratique le style de travail des cadres et leur efficacité dans le règlement des affaires, il veut améliorer les relations entre le parti et le peuple, entre les cadres et le peuple, renforcer la conscience du service public et l'idée maîtresse de mettre tout son cœur et toute son attention pour servir le peuple. Pour servir le peuple il faut régler concrètement les affaires, bien faire les choses, soulager le fardeau des paysans, il faut voir des résultats concrets, les trois représentativités du président Jiang nous ont apporté beaucoup d'espoir. C'est pour cela, que nous formulons une requête particulière aux dirigeants de tous les échelons, pour qu'ils fassent un cas d'étude des trois représentativités en nous reversant les fonds de la réparation, qu'ils mettent en pratique les actions et les traitements concrets des trois représentativités, afin d'alléger le fardeau de nous autres les paysans, qu'ils règlent cette affaire pour nous, et qu'ils se saisissent de bien la résoudre. Nous vous chantons nos louanges, et nous n'oublierons jamais.

L'ensemble des actionnaires de l'hôtel Xinglong à Chengguan,
ville de Linxia, 20 mars 2001

Pour dénoncer les incidents du « 11.16 » (16 novembre), les paysans-actionnaires vont mettre en place une argumentation à plusieurs niveaux : distinguer la poignée des cadres corrompus de la majorité des fonctionnaires de l'administration (sur lesquels il va falloir compter) ; dénoncer les dysfonctionnements de la bureaucratie qui nuisent à l'intérêt général en reprenant les thèmes du mensonge, de la dissimulation et de la duperie ; généraliser l'affaire au lieu d'en faire une cause particulière ; critiquer les moyens qualifiés de violents, répressifs, radicaux et de surcroît illégaux. Le dernier argument de la lettre se nourrit d'une théorie politique développée par Jiang Zemin, celle dite des « trois représentativités »[34]. Cet argument est judicieux car la rédaction de la

[34] C'est en février 2000 que Jiang Zemin parle pour la première fois de cette théorie des « trois représentativités » qu'il formulera dans son allocution lors du 80e anniversaire de la fondation du PCC. Les trois représentativités sont : « les forces sociales productives », « les avancées culturelles du développement de la Chine » et « les intérêts fondamentaux de la grande majorité du peuple de Chine ». Bien qu'elle ait été vive-

lettre intervient en pleins débats politiques nationaux. La théorie « des trois représentativités » dont ils réclament l'application se fait porte-parole de leur cause car son application devrait se solder par la réparation des injustices dont ils sont victimes[35]. Outre le fait de tirer parti du flou administratif et juridique sur les droits de propriété collective – ces ambiguïtés terminologiques sont signalées en italique dans la lettre –, les fidèles parviennent à se glisser dans de minuscules interstices qui se forment dans des contextes de controverses internes à la politique et reprennent à leur compte les rhétoriques politiques pertinentes.

À la suite d'un long processus de négociations avec le gouvernement, ils obtiennent potentiellement réparation. Après cet incident, en 1994, ils font la demande officielle auprès du bureau des affaires religieuses du canton pour construire un lieu de culte et c'est en 1995 que le bureau des Affaires religieuses du gouvernement de la ville de Linxia accède favorablement à leur demande en leur délivrant le permis de construction. Cependant, le bureau du foncier du gouvernement de la ville va attendre dix ans avant de délivrer le certificat garantissant le droit d'usage de la terre. Ainsi de 1995 à 2005 un statu quo avec les autorités se met en place : les fidèles disposent d'une salle de prière qui n'est ni vraiment légale ni vraiment illégale aux yeux de l'administration, et qui constitue en réalité le rez-de-chaussée et le premier étage de ce qui deviendra une mosquée reconnue officiellement à partir de 2005.

Précisons qu'en 2000, pendant cette longue période d'incertitudes, la communauté obtient paradoxalement les permis de construction et droits d'usage des terres pour bâtir un centre commercial sur la rue se trouvant au sud de la mosquée. Il est donc difficile de déterminer si la construction de la mosquée demeure avant tout une question de droit de propriété collective ou un problème d'ordre politico-religieux.

En 2005, dès que les dernières autorisations sont délivrées, les responsables du comité de gestion de la mosquée s'affairent pour réunir les fonds. Ainsi, avec l'aval et l'encouragement du chef religieux, un des responsables du comité de gestion de la mosquée de Linxia, accompagné de deux personnes choisies et envoyées par le chef religieux, entreprennent un voyage de 33 jours dans l'ouest de la Chine afin de lever les fonds nécessaires à la construction de la mosquée. Durant ce périple en voiture de 12 549,5 km, ils ont parcouru le réseau marchand

---

ment critiquée au sein du PCC, cette théorie est inscrite en novembre 2002 dans les statuts du PCC lors du 16e congrès et dans la constitution nationale en mars 2003.

35 Ce phénomène n'est pas nouveau. Isabelle Thireau et Hua Linshan dans leur ouvrage consacré à l'administration des « Lettres et visites » notent que, dans le corpus des lettres étudiées, « une quarantaine de plaintes se réfèrent ainsi à l'idéologie prônée par le Parti communiste chinois pour dénoncer l'injustice d'une situation » : Thireau I., Hua Linshan, *Les ruses de la démocratie*, Paris, Seuil, 2010, p. 268-269.

du Xidaotang qui s'étend aux provinces du Gansu, du Sichuan, du Qinghai et à la Région autonome du Tibet pour solliciter l'aide financière des marchands. Un journal de voyage, destiné à remercier les fidèles, contient de nombreux récits appartenant au registre de la prouesse et de la grâce de Dieu[36]. Cette phase importante de la levée des fonds prend la forme d'une expérience collective lors de laquelle on tient à prouver sa dévotion au chef religieux et à Dieu. Cette initiative a permis d'accumuler près d'un million de *yuan* dont la totalité est reversée pour la construction de la mosquée qui débute officiellement le 15 mars 2005 (calendrier agraire).

En 2007, la mosquée est récompensée des cinq étoiles par le gouvernement de la ville de Linxia : promotion enthousiaste de l'intérêt général, gestion démocratique, respect de la discipline et de la loi, unité et stabilité, dur travail et autogestion[37].

Ascension politique du chef religieux

Le dénouement de la situation vers une issue favorable en 2005 et l'inauguration de la mosquée en 2007, sont également le résultat de l'ascension politique de 1985 à 2008 du chef religieux du Xidaotang au sein de deux institutions : l'Assemblée populaire et la Conférence consultative politique du peuple chinois (CCPPC). Min Shengguang accumulera des mandats de député et de représentant dans l'une et dans l'autre de manière simultanée ou alternée à l'échelon administratif du district, de la préfecture et de la province[38].

Min Shengguang prend officiellement les fonctions de chef religieux en 1979 puis est politiquement réhabilité en 1983, date de son entrée en politique. Un des journalistes de l'organe de la CCPPC, le *Renmin*

---

36 « L'esprit islamique de la *umma* a encore brillé » imprimé par la mosquée de Machang du Xidaotang à Linxia, novembre 2007.

37 On trouve ces distinctions dans l'article 18 du troisième paragraphe de la loi sur la gestion des affaires religieuses de la préfecture autonome de Linxia (en chinois) : http: //www.lx.gansu.gov.cn (dernière consultation le 10-12-2010).

38 Créée en 1949 la Conférence consultative politique du peuple chinois se voulait le symbole de la stratégie de front uni avec des forces non communistes, donnant ainsi l'image d'un multipartisme de façade. En mars 1978, la CCPPC est rétablie et les partis démocratiques sont à nouveau représentés au sein de cette instance. C'est un organe qui a permis à bon nombre de victimes de sanctions politiques sous l'ère maoïste de retrouver une place, dans la vie politique à la suite du mouvement de réhabilitation du début des années 1980. Sur la question des réhabilitations voir l'ouvrage récent de Thireau I., Hua Linshan, *Les ruses de la démocratie*, *op. cit.*, p. 179-212. Citons également l'article de Christine Vidal (« Histoire et mémoire des Cent fleurs et de la répression antidroitière en Chine, 1978-2008 », *Revue Espaces Marx*, 2009, 26, p. 74-88) qui apporte des précisions sur la spécificité du traitement des victimes de cette période qu'il s'agit de « pardonner » et non de « réhabiliter ».

zhengxie bao, écrit au milieu des années 1990 une série d'articles pour promouvoir ses initiatives locales tant sur le plan éducatif, social, économique que sur celui des politiques nationales. Ces articles mettent en exergue le parcours exemplaire d'un chef religieux inscrit dans son époque et qui aspire à la modernité et au bien-être de ses pairs. Outre sa loyauté politique, ses activités intellectuelles et ses réflexions sur la religion sont également mises en avant. En 1997, ce même journaliste publie un article intitulé « Aimer son pays, aimer sa religion, rester fidèle à son chemin » et dont le sous-titre est « en souvenir du chef religieux du Xidaotang à Lintan dans le Gansu, nommé personnalité exemplaire pour la progression de l'entente entre les nationalités de tout le pays et membre de la CCPPC du Gansu »[39]. Le sous-titre fait référence à sa désignation en novembre 1994 par le bureau des Affaires d'État comme personnalité exemplaire lors de la deuxième réunion pour la progression de l'union entre les nationalités de tout le pays. Signalons que c'est l'année où les fidèles du Xidaotang de Linxia déposent une demande officielle auprès des autorités locales pour obtenir le permis de construction de la mosquée. À cette même période, Min Shengguang participera à des colloques nationaux sur la question religieuse et publiera ses travaux sur le Xidaotang mais aussi sur les rites funéraires musulmans[40].

Min Shengguang est vice-président de l'Association islamique du Gansu et en avril 2001 devient membre du Comité d'administration de l'islam en Chine (*Zhongguo yisilanjiao jiaowu zhidao weiyuanhui*) qui dépend de l'Association islamique de Chine.

Depuis 2008, il endosse les fonctions de vice-président du comité de la CCPPC du district de Lintan. Le 10 avril 2008 (cinq mois après la cérémonie), il est élu représentant du comité de la CCPPC de la province du Gansu dont le vice-président, La Minzhi, a fait un discours lors de l'inauguration en soulignant l'exemplarité du chef religieux. Il fait partie des 31 membres de la commission sur la religion et les nationalités (*minzu he zongjiao weiyuanhui*), notons que parmi les 13 membres musulmans (soit 42 % du total des représentants) deux appartiennent au Xidaotang – Min Shengguang et Ma Fengchun – (soit 6 % du nombre total des membres, et 15 % du nombre total des musulmans). La proportion des représentants appartenant au Xidaotang au sein de cet organe

---

39 À notre connaissance, ce journaliste, Bo Shuisheng, a publié plusieurs articles sur Min Shengguang dans le *Journal de la consultation démocratique (Minzhu xieshang bao)* en mars et en mai 1995, en septembre 1996, en novembre 1997, ce dernier couvrant deux pages et découpé en sept sous-titres. Certains de ces articles seront publiés dans son ouvrage : Bo Shuisheng, *Feng yu tong zhou* (Être ensemble contre vents et marées), Lanzhou, Lanzhou daxue chubanshe, 1998.

40 La plupart de ses articles ont été regroupés dans un ouvrage : *Xinyue zhi guang* (La lumière du croissant de lune), Lanzhou, Gansu renmin chubanshe, 2007.

n'est pas sans attirer notre attention car ce courant religieux est l'un de ceux dont la communauté est la plus petite en nombre de membres ; leur forte représentation au sein de cette institution invite à s'interroger sur le dynamisme et l'efficacité de leur engagement politique.

Cela fait donc 25 ans que Min Shengguang s'investit dans la politique et qu'il gravit les divers échelons administratifs. Toutefois, attaché à sa localité, il cumule désormais les fonctions au niveau du district et de la province. Ainsi la reconnaissance publique du Xidaotang découle également de cette carrière politique que son chef religieux a entrepris dès le début des années 1980 et au service de laquelle il façonne un discours loyaliste envers les organes politiques nationaux. Son image de chef religieux au parcours exemplaire est grandement médiatisée dans les instances de la CCPPC et parmi les communautés musulmanes. Il semble donc que la position qu'il occupe au sein de ces différentes institutions n'ait pas été sans jouer un rôle certain dans le processus décisionnel concernant la mosquée de Linxia.

Réalisation des prophéties et signification divine

Le sens donné à la construction de la mosquée par les responsables religieux s'inscrit dans un tout autre registre, celui de la réalisation de deux prophéties formulées par le quatrième chef religieux et Min Shenguang. Dans un livret à usage interne qui relate les 100 ans d'histoire de la communauté du Xidaotang à Linxia, on lit :

> Le quatrième chef religieux du Xidaotang Min Zhidao, par le passé a dit aux fidèles Ma Laixi et Ma Wanjun : « les fidèles de Hezhou ont une dévotion[41] digne, ils sont empreints de dignité, hier soir j'ai rêvé qu'une eau fraîche et pure coulait vers Hezhou », ce qui signifie que le courant du Xidaotang aura un grand développement à Linxia. L'histoire confirma tout à fait la prémonition de Min Zhidao. Le maître actuel du Xidaotang, le *hadj* Muhammad Nouredine Min Shengguang, très tôt dès les années 60, alors qu'il était en visite chez le fidèle Ma Wanjun[42], dit très clairement : « dans le futur à Machang, dans cet endroit, on construira au Xidaotang son propre lieu de culte[43] ». À cet instant Ma Wanjun et les quatre autres vieux hommes présents sont stupéfaits parce qu'en ce temps-là c'était la Révolution culturelle, les gens subissaient les fers des dérives ultra-gauchistes, les libertés personnelles étaient sévèrement restreintes et les musulmans n'osaient évoquer la vie religieuse. Les membres du Xidaotang parce qu'ils avaient été

---

41 En chinois : *yegeini* (de l'arabe *yaqīn*, « certitude ») : prend ici le sens de « pieux, sincère, dévot ».

42 Lors d'une discussion avec Ma W. en août 2009, il m'explique que cette visite correspond à une autorisation de sortie car à cette époque Min Shengguang était en prison à Linxia.

43 En chinois : *maisizhidi* (de l'arabe *masjid*, « petite mosquée »).

impliqués dans de graves cas criminels étaient étiquetés « clique contre-révolutionnaire »[44], ils étaient dans une situation encore plus délicate, et dans cette situation construire une mosquée laissait l'imagination se débrider. Mais bien sûr ils croyaient fermement que « le maître ne dit pas de paroles vides », et ainsi ce dernier encouragea les fidèles, et leur inspira que pour atteindre la voie de Dieu il faut avoir la foi de se battre[45].

Les prophéties sont toujours relatées *ex post*, une fois qu'elles ont été réalisées ; elles ne deviennent d'ailleurs performatives que dans cet après-coup et dans le récit elles n'interviennent jamais en amont du cours d'action mais seulement pour le clore, ici, pour lui insuffler une dimension divine[46]. La prédiction du quatrième chef religieux ne mentionne pas précisément la construction de la mosquée, elle ne fait que présager l'avenir rayonnant de la communauté ; c'est l'interprétation de ce rêve par les acteurs qui lui confère sa dimension prophétique. Dans l'écriture de leur propre histoire, ces deux prophéties apportent la preuve du bon droit de leurs revendications et interviennent à l'échelon le plus fondamental du processus de légitimation. L'introduction ici de cet élément incontestable, puisque étant la parole des Maîtres, participe de l'argumentation sur la pertinence de construire un lieu de culte. En appliquant une grammaire religieuse et sacrée aux cours d'action engagés, on procède à un déplacement du registre auquel on se réfère ; ce dernier transcende toutes les argumentations et évaluations appartenant à d'autres types de justification. Ces vingt années de combat acharné sont la preuve d'une obéissance à la volonté divine (manifestée dans la prophétie des deux saints-médiateurs) et montrent le chemin à parcourir pour recevoir la grâce de Dieu. Le passage des épreuves successives devient un critère d'évaluation pertinent de leur « vraie foi » car ce qui pousse les acteurs à endurer ces épreuves a à voir avec le fait d'être « un bon musulman », car Dieu est la fin en vue de quoi ils accomplissent leurs actes.

---

44 En chinois : *fan geming jituan*.

45 Ce livret de 26 pages intitulé « Les cent glorieuses années du courant de l'islam chinois le Xidaotang à Linxia » et destiné aux fidèles a été rédigé et imprimé par les membres du comité de gestion de la mosquée de Machang.

46 Comme le souligne Fernando Gil dans son étude sur la prophétie mise en œuvre par le jésuite portugais Antoine Vieira, la logique de la prophétie « est en rapport avec une théorie "réaliste" de la preuve de la prophétie et elle sera saisie à la lumière de deux relations : la détermination d'un *objet* par un ensemble d'*opérations* et le *remplissement* d'une *attente*, dans le cadre général de la connaissance que constitue le système perception-langage ». Gil F., « La preuve de la prophétie », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1991, 46, 1, p. 25-44.

Pour conclure

Le chemin a été long pour faire surgir de terre leur propre mosquée conformément aux prophéties et aux souhaits formulés par les chefs religieux. L'horizon de la politique comme résistance dans lequel s'inscrivent les membres de la communauté durant ces vingt années (1985-2005) et lors de la célébration de 2007, est une des manifestations du politique observées. Que ce soit dans des situations conflictuelles, de *statu quo* ou de célébration avec les représentants des gouvernements locaux, les initiatives des acteurs pour faire valoir leurs droits naissent de ressources plurielles : disposition à saisir le moment opportun pour agir, habileté à évaluer jusqu'où la ligne peut être franchie, capacité à s'emparer des arguments les plus pertinents pour leur revendication et à mobiliser des enjeux politiques nationaux à l'échelle locale. Toutes ces actions sous-tendent la volonté de faire reconnaître leurs droits, notamment celui de disposer de son propre lieu de culte afin de pratiquer leur religion dans la dignité en dépit des règles établies. Finalement, il aura fallu vingt ans à la communauté pour parvenir à conquérir cet espace d'autonomie et à faire reconnaître leur bon droit par les mondes politique et religieux.

En 2007, la réussite de l'inauguration de la mosquée fait émerger une autre figure du politique. Dans la temporalité propre à l'événement et aux séquences observées, les acteurs coproduisent un monde commun selon plusieurs modalités. L'honneur d'accueillir des invités « clandestins » est préservé par l'évitement de cette transgression par les politiques. L'irritation éprouvée à l'écoute des discours des fonctionnaires locaux est apaisée par les discours des universitaires. La vexation qui aurait pu être ressentie par les représentants des gouvernements locaux relégués à la périphérie d'un espace de convivialité est compensée par la présence de Ma Fengchun, qui leur « donne de la face ». La concession que les cuisinières de Lintan font sur leur manière « plus authentique » de faire les pains, est atténuée par l'importance accordée au bien commun. Cet effort collectif permet de bien définir en fonction des situations la place qui revient à chaque acteur – qui lui soit acceptable et qui soit reconnue par les autres – en usant si nécessaire de modalités compensatoires. Cette manifestation du politique comme capacité à agir de concert dans la temporalité de l'événement observé n'est pas donnée d'emblée ; elle est le fruit d'un processus dynamique de négociations et de réajustements communs.

Revendiquer la nation suisse au nom de Dieu

Lorsque la prophétie se fait politique dans une église évangélique

Philippe GONZALEZ

Laboratoire de sociologie (LABSO), Université de Lausanne & Groupe de sociologie politique et morale-Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris

> Bernard Rottmann les reçut aux portes de Münster dans un encombrement de charrois, de sacs et de barils. Les apprêts du siège rappelaient l'activité désordonnée de certaines veilles de fête.
>
> Marguerite Yourcenar[1]

Il y a trente ans, M. McGuire écrivait à propos des groupes de prière catholiques charismatiques sur lesquels elle enquêtait : « Toutes les prophéties observées et enregistrées concernaient la spiritualité intérieure et personnelle ; et, occasionnellement, il y avait des prophéties se référant aux interactions au sein du groupe de prière. Les thèmes des prophéties n'ont jamais évoqué l'état global de la société, ni l'idée d'un quelconque investissement dans la société »[2]. À l'époque, la même observation aurait pu être faite à propos d'un courant important du protestantisme évangélique, le charismatisme[3]. Depuis lors, les choses ont changé. Ces

---

1 Yourcenar M., *L'Œuvre au noir* (1968), Paris, Gallimard, 1991.

2 McGuire M. B., « The Social Context of Prophecy : "Word-Gifts" of the Spirit among Catholic Pentecostals », in *Review of Religious Research*, 18, 2, 1977, p. 134-147, ici p. 144. La prophétie du Renouveau charismatique thématise les enjeux sociaux à partir de 1975, cf. Csordas T. J., « Prophecy and Performance of Metaphor », in *American Anthropologist*, 99, 2, 1997, p. 321-332 [Les traductions de l'anglais sont de P. Gonzalez].

3 Le pentecôtisme (dont est issu le charismatisme) est un courant protestant né à la fin du XIXe siècle. D'après les chiffres publiés par l'*International Bulletin of Missionary Research* (2009, 33, 1), la famille pentecôtiste/charismatique/néo-charismatique, la plus dynamique au sein de l'évangélisme, serait passée de 67 873 000 de fidèles, en 1970, à 605 306 000 pour l'année 2009. Elle a décuplé en trente ans, alors que le catholicisme romain aurait simplement doublé sur la même période (toujours selon l'*International Bulletin*). Coleman S., « Charismatic Christianity and the Dilemmas of Globalization », in *Religion*, 1998, 28, 3, p. 245-256, ici p. 246, définit l'évan-

changements suivent les itinéraires internationaux qu'empruntent prophètes et apôtres, et se traduisent dans les engagements politiques que connaissent les ecclésiastiques locaux et leurs fidèles[4]. Certains charismatiques déploient actuellement une nouvelle conception de l'activisme religieux dans laquelle l'âme individuelle n'apparaît plus comme la cible exclusive ou privilégiée. En lieu et place, ces chrétiens se donnent pour objectif des entités collectives, tels les gouvernements ou les nations, déclarant la guerre aux forces démoniaques qui tiennent le pays sous leur emprise. Cette guerre spirituelle vise à apporter un réveil, synonyme de renouveau, et la prospérité économique.

Ce changement s'étend aux pays occidentaux, au gré des voyages qu'effectuent les prédicateurs autour du globe. L'Europe ne reste pas insensible aux prophéties professées à propos de ses nations : « tous les pays en viennent à être considérés comme de "Nouveaux Israël" »[5]. Cet engouement religieux pour la nation a un profond impact sur les conceptions que se font les évangéliques du politique. L'espace public devient un champ de bataille spirituel dans, et sur lequel les croyants ont à prendre autorité « au nom de Jésus ». Ainsi, dans son dernier ouvrage préconisant une « *Dominion theology* » – ce qu'on pourrait maladroitement rendre par « théologie de la domination » ou « du mandat » –, l'apôtre C. Peter Wagner affirme clairement : « Notre tâche est de devenir des activistes sociaux et spirituels jusqu'à ce que la domination de Satan prenne fin »[6].

---

gélisme charismatique à partir des traits suivants : « importance du miraculeux, puissance du Saint-Esprit, nécessité de développer une relation personnelle avec Jésus, de combiner l'étude de la Bible avec le fait de cultiver l'expérience [religieuse], et l'espoir d'un réveil [ou d'un renouveau] transcendant les frontières entre dénominations ». Suivant Percy M., *Words, Wonders and Power : Understanding Contemporary Christian Fundamentalism and Revivalism*, Londres, SPCK, 1996, je soulignerai l'importance des paroles surnaturelles et des actes merveilleux pour ce type de religiosité, ainsi qu'une fascination pour le pouvoir ou la puissance (de Dieu).

4 Corten A., Mary A. (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes : Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala, 2001 ; Fancello S., « "Gagner les nations à Jésus" : entreprises missionnaires et guerre spirituelle en Afrique », in *Social Sciences and Missions*, 2007, 20, p. 82-98.

5 Coleman S., *art. cit.*, p. 250.

6 Wagner C. P., *Dominion ! How Kingdom Action Can Change the World*, Grand Rapids, Chose, 2008, p. 3. Le terme « *dominion* » renvoie au mandat que Dieu confie à l'humanité au moment de la création : « Dieu bénit [l'homme et la femme] et leur dit : "Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » (Genèse 1, 28 ; Traduction œcuménique de la Bible [TOB]). Wagner fait explicitement référence à ce passage au moment d'expliquer le « nouveau paradigme » que constitue la *Dominion theology*, *ibid.*, p. 64.

Mon enquête tente de saisir, à partir du cas helvétique, les dimensions politiques que charrie le langage de la prophétie charismatique[7]. Elle s'intéresse tant aux appels qui sont adressés au Saint-Esprit afin qu'il fasse advenir un réveil et qu'il purifie la nation, qu'aux prédictions annonçant l'accomplissement de ces événements. Si ce qui circule est un message – quelque chose relevant de l'*intertextualité*, pour reprendre l'expression de T. Csordas[8] –, mon intérêt porte également sur la façon dont ce message trouve une *incarnation* dans le vécu du croyant ordinaire, soit comment il est localement transformé et *performé* (au sens où les Anglo-saxons parlent de « *performance* ») pour donner lieu à une expérience *intersubjective*. Ainsi, je tente avant tout de restituer les modalités d'après lesquelles les fidèles (d'un endroit) investissent une grammaire de motifs et les métaphores que leur suggèrent les prédicateurs (de passage) lorsqu'ils évoquent le « réveil » ou le « combat spirituel ».

Afin d'ancrer mon étude dans un réseau social existant, trois sites entretenant des liens effectifs seront successivement passés en revue : un culte dominical dans une Église genevoise, un rassemblement de jeunesse charismatique régional, et une journée nationale de prière. Le point de départ est toujours la même congrégation locale. Le déplacement vers les autres sites se fait à partir de ce lieu. Alors que les croyants se déplacent d'un site vers l'autre, les images de « réveil », de « pureté » et de « nation » connaissent un infléchissement, perdant une part de leur dimension métaphorique et acquérant une signification plus concrète. Cependant, le recoupement n'est jamais complet entre les deux niveaux, entre l'intersubjectivité et l'intertextualité, entre l'expérience des corps individuels et la figuration du corps collectif : le fidèle résiste à s'identifier complètement aux discours auxquels il est exposé. Cette rétivité semble avoir pour source une « anthropologie » ordinaire caractéristique de l'évangélisme, une conception de l'humain qui demeure foncièrement individualiste[9], malgré l'important travail de transformation et de redéfinition auquel elle est soumise.

---

7 Cette étude est une version remaniée d'un article paru en anglais : « Reclaiming the (Swiss) Nation for God : The Politics of Charismatic Prophecy », in *Etnográfica* 12, 2, 2008, p. 425-451. Mes remerciements vont au comité éditorial d'*Etnográfica* qui a gracieusement autorisé la reprise de ce texte.

8 Csordas T. J., *art. cit.*

9 De nombreux auteurs soulignent le caractère individualiste de l'évangélisme, cf. Fath S., « Les protestants évangéliques français. La corde raide d'un militantisme sans frontière », in *Études*, 2005, 403, p. 351-361 ; Willaime J.-P., « Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique », in S. Fath (dir.), *Le protestantisme évangélique. Un christianisme de conversion*, Turnhout, Brépols, 2004, p. 167-178. Mon étude tente de montrer quelques-unes des transformations que connaît cet individualisme.

Le lien entre les différentes scènes est établi par les allées et venues des croyants. Les sites sont donc *naturellement* reliés. La pertinence de mon analyse dépend de sa capacité à restituer aussi bien « les descriptions de membres survenant naturellement »[10], que les théories des acteurs et leurs façons d'ordonner le monde. Une telle posture explique l'espace qui sera dévolu à la description des rencontres charismatiques[11]. De plus, l'accent descriptif est lié à l'idée que des changements structurels importants sont accomplis en situation, notamment lors des séquences interactionnelles rapportées, c'est-à-dire pendant de puissantes cérémonies capables de *redéfinir* collectivement la signification et les objectifs qui réfèrent au fait d'être un évangélique, le sens de ce qui est (ou n'est pas) spirituel, digne d'être poursuivi et mis en œuvre. Mais ces descriptions portent aussi sur divers artefacts (chants, prospectus, visuels) à même de stabiliser, d'inscrire dans le monde et de transporter ces nouvelles significations. Ainsi, mon analyse se veut informée par une posture praxéologique, soit une approche doublement attentive aux activités des enquêtés et aux médiations dont ils se dotent pour coordonner leur agir en présence ou à distance[12].

Local : le réveil, lieu commun de la prophétie

Lorsqu'un prophète étranger visite une Église charismatique, il est probable qu'il annonce qu'un réveil est imminent dans la région où il délivre son message. Les prophéties que l'on s'apprête à évoquer furent proférées en juin 2006, dans une congrégation genevoise où j'effectuais

---

10 Emerson R. M., Fretz R. I., Shaw L. L., « Prendre des notes de terrain. Rendre compte des significations des membres », in *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, p. 129-168.

11 Sur l'importance de la description en regard de la théorie, voir Latour B., « Que faire de l'acteur-réseau ? Interlude sous la forme de dialogue », in *Changer de société. Refaire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 205-228, et Goode D., *Construction et exploitation de données en sciences sociales* (1994), Ramonville Saint-Agne, Éditions Érès, 2003, p. 121-147.

12 Mon approche s'inspire de l'anthropologie pragmatique de la religion que pratiquent Csordas T. J., « Genre, Motive and Metaphor : Conditions for Creativity in Ritual Language », in *Cultural Anthropology*, 1987, 2, 4, p. 445-469, et Claverie É., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003. Elle fait fond sur la sociologie de Smith D., *Institutional Ethnography : A Sociology for People*, Walnut Creek, AltaMira Press, 2005, soit une posture qui combine la phénoménologie, une attention à la production séquentielle de l'ordre social, et tient particulièrement compte de la façon dont les textes *informent* la société (communiquent des informations et configurent des rapports sociaux). Pour investiguer les dimensions praxéologiques que constituent la catégorisation et la séquentialité, mon analyse s'appuie également sur Sacks H., *Lectures on Conversation. Volumes I & II*, Oxford/Cambridge, Blackwell, 2000. Mon intérêt pour les médiations sociales a été suscité par la sociologie de Widmer J., *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 2010.

un terrain. Leur thème et leur contenu sont relativement classiques. Ces messages, énoncés en anglais par des visiteurs de passage, surviennent à la fin du service dominical. Mais, avant d'examiner ces discours, je décrirai une partie de la célébration de façon à exhiber le lien étroit qui se noue entre les prophéties, la pratique des chants de louange et les paroles de ces hymnes[13]. En effet, l'énonciation des propos prophétiques prend appui sur l'interprétation (la *performance*) des cantiques, de sorte que le sens des métaphores convoquées vient s'ancrer dans un contexte particulier au travers d'un processus dialectique qui va du texte établi (les cantiques) au discours improvisé (par le prophète). D'où l'importance de restituer un compte-rendu de ce qui arrive durant le culte, la signification des images véhiculées par le chant et la prophétie étant fonction de leur positionnement séquentiel à l'intérieur de la célébration.

Chanter de tout son corps

Ce matin, il fait beau et chaud. L'église est bondée : plus de deux cent cinquante fidèles attendent le début du culte. Chacun salue son voisin et profite des dernières minutes avant la célébration pour échanger quelques nouvelles. Dans la rue, les passants entendront bientôt les chants de la congrégation s'échapper par les fenêtres de la chapelle.

À dix heures, le pasteur, un homme mince dans la quarantaine, accueille l'assemblée. L'officiant présente les invités du jour, des étudiants d'une école de prophètes faisant une halte en Suisse au cours de leur tournée européenne. Ils embelliront le culte par leur musique et leurs chants. Bien que leur campus soit sis à Chypre, ces jeunes gens proviennent de pays occidentaux. La plupart sont Nord-américains. Le pasteur remercie Dieu pour cette journée de soleil et prie qu'il réchauffe le cœur de chacun. « Que par ta présence, tu nous amènes à te louer, à t'adorer. Seigneur, nous voulons te faire la place dans nos cœurs, dans le Nom puissant de Jésus-Christ ».

« Amen », répond la congrégation, en écho à la prière de l'officiant. Ce dernier invite aussitôt l'assistance à se joindre à l'adoration – « louons notre Dieu » –, alors qu'un des étudiants se met à gratter sa guitare avec rythme et conviction. Près du musicien, un chœur formé de trois camarades assure le chant. Les choristes dansent derrière leurs micros et entonnent : « Tu es le plus beau en toute circonstance. Tu es le plus beau, tous les jours. Ensemble avec les anges, nous chantons "Alléluia" au Seigneur Dieu tout-puissant ». Un rétroprojecteur fait apparaître les paroles sur le mur derrière les chanteurs. Dans le public, on contribue à la musique en donnant de la voix et en battant des mains.

---

[13] Pour des raisons stylistiques, j'emploie les expressions « chant », « hymne », « cantique » de façon interchangeable.

Le chœur répète les paroles, alternant entre anglais et français, sous l'instigation de sa directrice, une magnifique jeune femme à la longue chevelure sombre. Vêtue d'une robe blanche, elle tient son microphone d'une main gracieuse.

Après cinq minutes, la guitare ralentit jusqu'à laisser résonner le dernier accord. Sans ménager de pause, le guitariste lance une nouvelle chanson, entraînant la congrégation au moyen d'un tempo soutenu. À nouveau, le chant se poursuit pendant plusieurs minutes, malgré la concision des paroles : « Béni soit le nom du Seigneur, béni soit son nom. Béni soit le nom du Seigneur, bénie soit la gloire de son nom »[14]. À l'exception de quelques personnes âgées, la plupart des gens se sont levés. Une bonne part d'entre eux dansent et frappent des mains, encouragés par les camarades des musiciens qui participent au culte mêlés aux rangs de la congrégation.

Si l'intensité de la musique décroît à l'approche de la fin de la chanson, le guitariste n'arrête pas pour autant de jouer. Il produit des nappes sonores derrière le chœur, égrenant les accords avec douceur. L'atmosphère se fait envoûtante. De l'auditoire jaillissent alors des flots de parler en langues. L'un des choristes, le chanteur le plus prééminent, se lance dans des déclarations inspirées immédiatement traduites en français par la femme assurant la direction du chœur. Celle-ci ne se contente pas d'interpréter les propos d'un idiome vers l'autre. Son interprétation la conduit à chanter ce qu'elle restitue, prenant appui sur le fond musical pour mener à bien son improvisation. « Que ton nom soit glorifié. Nous voulons voir ton nom élevé sur cette ville, sur ton peuple ici. Alléluia, le Seigneur, notre Dieu, règne ».

Alors que l'étudiant continue à prophétiser, davantage de personnes, dans la chapelle, en viennent à parler en langues. « Chantons sa beauté » – lance la jeune femme, tandis que le choriste anglophone invite l'assemblée à exprimer son amour pour Dieu. Nombre de fidèles, les yeux fermés, tiennent leurs mains ouvertes et élevées à hauteur de poitrine. Leurs corps oscillent lentement et laissent une étrange musique se frayer une voie au travers de leurs bouches. La pièce est saturée par ces sonorités au point qu'elle semble remplie par une présence, si ce n'est l'attente désireuse de sa manifestation. Le mouvement des corps signe, sur un mode érotique, le désir de cette présence et exprime la réalité de sa venue, une habitation amoureuse. L'étudiant et ses acolytes, soutenus par le guitariste, enflamment toujours l'assemblée, l'invitant à répondre par des « alléluias » au discours prophétique énoncé depuis l'estrade. Quant à la jeune femme vêtue de blanc, elle continue à chanter les propos de son camarade : « Le Seigneur tout-puissant règne. Et nous

[14] Refrain du chant « Béni soit ton nom », *J'aime l'Éternel* (n° 732).

voulons te louer et te glorifier aujourd'hui. D'une seule voix, nous chantons. Nous nous joignons au cœur dans les cieux. Alléluia ! Nous t'adorons ! »

Photo 1. Cérémonie de baptême dans l'Église charismatique où s'est déroulée l'enquête (cliché G. Rochat)

La louange : entre érotique et politique

La brève description des quinze premières minutes de la célébration donne à voir de quelle façon des « énoncés prophétiques » sont formulés en interaction avec le chant. Ce qui nous conduit à interroger le rôle que jouent les parties improvisées (chantées ou parlées) lors du service. Par ailleurs, le thème du *pouvoir* semble être un topique récurrent dans les paroles des hymnes. Il est à mettre en lien avec une conception qui tient la pratique du chant pour une façon de « prendre autorité ».

Cependant, avant d'approfondir ces éléments, il convient d'évoquer la façon dont une culture est *informée* par des cantiques. Car les hymnes appellent une interprétation *incarnée*, soit une *performance*. La description que propose l'historien S. Marini de la pratique du chant parmi les premiers évangéliques peut ainsi être étendue aux charismatiques contemporains :

> Les hymnes ont accompli des fonctions vitales dans la culture religieuse évangélique. L'expérience du chant est centrale dans le revivalisme. Il s'agit du mode rituel caractéristique de l'évangélisme. Et, souvent, écouter ou méditer les hymnes conduit à la nouvelle naissance, la forme classique de l'expérience spirituelle dans ce mouvement [du protestantisme]. Pour tous les évangéliques, chanter des cantiques est une modalité première dans l'expérience de la transcendance, du souffle même de l'Esprit. Les chants

> ont également servi de moyen pour l'éducation des enfants, d'aide pour la prière des adultes, de ressources homilétiques pour les prédicateurs, et de matériau littéraire pour les poètes et les romanciers. […] Par-dessus tout, les hymnes expriment clairement les croyances et les pratiques ordinaires de générations d'évangéliques[15].

Les chants de louange façonnent tant la culture charismatique que le vécu individuel des croyants. Ils fonctionnent comme des textes circulant au sein des cercles évangéliques et contribuant à donner forme à l'expérience religieuse des fidèles. Ces textes véhiculent des catégories de perception spécifiques, ce que T. Csordas appelle un « vocabulaire de motifs » et des « métaphores »[16]. Ces catégories s'inscrivent dans un système de significations qui révèle un horizon collectivement imaginé, soit un *monde* particulier que les interprètes du chant (tout comme leurs auditeurs) sont invités à investir et à habiter. Généralement, une prédication n'est prononcée qu'à une seule occasion, par un autre que soi, un prédicateur, alors que les cantiques sont répétés à plusieurs reprises par le fidèle lui-même. Un sermon, même s'il a été enregistré et qu'il circule sous la forme d'une bande audio ne s'inscrit jamais dans le vécu du croyant avec la même évidence qu'un hymne. Car chanter est une expérience esthétique sollicitant, outre des capacités cognitives, des dispositions physiques et affectives. Alors qu'il chante, le fidèle est *corporellement* affecté, son action faisant appel à son souffle et à ses sentiments (serait-ce l'ennui). Un investissement qui diffère singulièrement du simple assentiment mental.

La description du culte dominical que j'ai livrée restitue le type d'émotions susceptible d'arriver lorsque les croyants louent leur divinité. Et, comme le feront apparaître les chants à venir, le caractère érotique de la louange charismatique peut être décrit sur le mode du « doux ravissement »[17], un abandon dans les bras aimants de la divinité. Mais, par-dessus tout, les propos énoncés par l'étudiant durant les moments improvisés travaillent sur le même plan pragmatique que les hymnes : ils produisent des affirmations incarnées à propos de la divinité, suggérant la *présence* de Dieu dans la salle, alors que les fidèles l'adorent. D'où les allusions au chœur angélique et aux cieux en tant qu'entités coprésentes avec la congrégation en train d'offrir ses louanges : l'immédiateté de Dieu est rendue tangible par les corps affectés des croyants qui exhibent ce divin attouchement.

---

15 Marini S., « Hymnody as History : Early Evangelical Hymns and the Recovery of American Popular Religion », in *Church History*, 2002, 71, 2, p. 273-306, ici p. 273.

16 Csordas T. J., « Prophecy and Performance of Metaphor », *art. cit.*

17 Percy M., « Sweet Rapture : Subliminal Eroticism in Contemporary Charismatic Worship », in *Theology and Sexuality*, 1997, 3, 6, p. 71-106.

La louange apparaît comme un contexte important pour des énonciations extatiques. Habituellement, les moments de glossolalie collective surviennent après de longues plages de chant, quand bien même ce ne serait pas le seul type d'exultations que j'ai remarqué. J'ai également évoqué des « énonciations prophétiques ». Une telle désignation est relativement problématique en regard des caractéristiques typiques que propose Csordas pour définir le genre : « La prophétie est une déclaration énoncée en première personne dans laquelle le "je" renvoie à Dieu ; le locuteur humain n'est que le porte-voix de Dieu »[18]. Néanmoins, si l'on considère la prophétie comme le fait de parler-devant [*forth-telling*][19], le prophète étant celui qui parle de façon inspirée *devant* l'assemblée, les difficultés évoquées semblent se résoudre. Cela est d'autant plus vrai si l'on prête attention aux actions accomplies par les énoncés que profère l'étudiant au cours de la louange : ses propos paraissent mêler différents genres allant de l'exhortation adressée à la congrégation, aux prières de louange et d'intercession destinées à Dieu. Ce qui est cohérent avec la typologie que propose Csordas des genres charismatiques : « Le langage rituel des catholiques pentecôtistes se situe le long d'un continuum » (*partage*, *enseignement*, *prière*, *prophétie*), « en regard de la dialectique qui préside à l'interaction entre l'interprète [*performer*] et l'auditoire »[20]. Dans ce continuum, la déclaration en première personne qui traite le « je » comme référant à Dieu exhibe, de la façon la moins univoque, les codes de la prophétie. Cependant, ce n'est pas la seule manière d'énoncer une prophétie. Cela deviendra évident dans les prises de paroles publiques qui suivront la distribution de la Cène. Similairement, il apparaît qu'on peut décrire comme des « énonciations prophétiques » les propos extatiques exprimés par l'étudiant au cours de la louange, pour le compte de la congrégation, au travers d'un « nous » collectif.

L'amour n'est pas l'unique élément invoqué au moment de s'adresser à Dieu. Ses attributs royaux sont largement rappelés par les fidèles. Le pouvoir (ou la puissance) semble alors être l'une des qualités majeures attribuées à la divinité[21]. Cette combinaison entre le pouvoir et la proximité établit une relation complexe avec l'entité divine, une proximité faite d'admiration pour ce souverain incommensurable, et donnant lieu à une complicité particulière avec lui. Dans une certaine mesure, les croyants participent à cette autorité que Dieu exerce sur le monde. Cette

---

18 Csordas T. J., « Genre, Motive and Metaphor », *art. cit.*, p. 453.

19 McGuire M. B., « The Social Context of Prophecy », *art. cit.*

20 Csordas T. J., *art. cit.*, p. 449.

21 Percy M., *Words, Wonders and Power*, *op. cit.* ; « Fundamentalism and Power », in *Power and the Church : Ecclesiology in an Age of Transition*, Londres/Washington, Cassell, 1998, p. 59-80.

participation au pouvoir divin transpire des énoncés tels que : « Nous voulons voir ton nom élevé sur cette ville, sur ton peuple ici ». Ce genre de requête indique que les fidèles peuvent demander à Dieu d'agir de façon spécifique. On remarquera que « cette ville » est l'un des objectifs envisagés, soit une entité géographique[22]. « Élever le nom de Dieu » signifie manifestement établir son autorité sur ce territoire désormais conçu en termes de pouvoir. Cette compréhension de l'ascendant divin sur le pays véhicule des connotations politiques en attente d'être dépliées. Dès lors, le propos de l'étudiant est davantage qu'une requête : dans le contexte d'un combat spirituel, d'une lutte pour la venue du réveil, il s'agit d'une offensive lancée contre toute autre influence, essentiellement démoniaque, ayant la prétention de régner sur le lieu. *Chanter, c'est combattre*[23].

La description des premiers instants du culte, tout comme les moments à venir, fait apparaître que le chant configure l'expérience de la congrégation. La forme mise en lumière est principalement structurée autour de thèmes récurrents : la proximité, l'amour et le pouvoir de Dieu. Mais il y a également les parties improvisées où sont énoncées de courtes phrases. Dans chacun des cas, chanteurs et musiciens recourent à des motifs musicaux pour improviser des segments de la célébration en collaboration avec l'assemblée. Ces moments sollicitent activement l'auditoire et génèrent des expériences vécues sur une modalité collective. Cette analyse recoupe celles de B. Jules-Rosette, lorsque l'anthropologue décrit le recours aux chansons comme un moyen pour organiser séquentiellement le déroulement du culte, mais aussi en vue d'atteindre certains états spirituels perçus comme une visitation du Saint-Esprit[24]. C'est à une telle visitation que nous allons à présent nous intéresser, alors que nous poursuivons l'étude de la célébration, gardant en tête que l'improvisation favorise l'ancrage d'un script dans l'expérience particulière d'une congrégation et des individus qu'elle rassemble : il s'agit de l'*incarnation* collective d'un texte. Ainsi, l'expérience phénoménologique correspondant au fait de se sentir rempli par l'Esprit s'accompagne

---

22 Schegloff E. A., « Notes on a Conversational Practice : Formulating Place », in D. Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York/Londres, Free Press, 1972, p. 75-119, sur la façon de formuler des lieux dans la conversation ordinaire.

23 Llera Blanes R., « Satan, agent musical. Le pouvoir ambivalent de la musique chez les Tsiganes évangéliques de la péninsule ibérique », in *Terrain*, 50, 2008, p. 82-99, évoque ce combat au niveau individuel. Pour une prise en compte de sa dimension collective, voir Gonzalez P., « Lutter contre l'emprise démoniaque. Les politiques du combat spirituel évangélique », in *Terrain*, 2008, 50, p. 44-61.

24 Jules-Rosette B. « Song and Spirit : The Use of Songs in the Management of Ritual Contexts », in *Africa : Journal of the International African Institute*, 1975, 45, 2, p. 150-166.

de l'investissement de construits de sens et du monde phénoménal qu'ils véhiculent et permettent de déployer[25].

La trame continue et l'horizon eschatologique

Après une courte performance de danse, les étudiants de l'école de prophètes mènent à nouveau la louange pendant plus de vingt-cinq minutes. La musique ne connaîtra pas d'interruption, à l'exception des phénomènes extatiques qui ponctueront les transitions entre les chants. Le guitariste travaillera les dynamiques des différents moments, demeurant attentif aux signes de visitation charismatique que présente le chœur. Ce travail du musicien a pour effet de lier les cantiques les uns aux autres en un continuum temporel unifié, de sorte que le fond musical accompagne la constitution d'une expérience collective sans l'entraver.

B. Jules-Rosette relevait déjà que les conducteurs de la louange jouent un rôle important dans le rituel. Dans notre cas, les étudiants principaux choisissent les morceaux, les introduisent et les commentent. Que leur action soit efficiente est exhibé par la façon dont l'auditoire répond à leur sollicitation (une réponse renforcée par le fait que des camarades sont disséminés parmi les fidèles et qu'ils suivent activement les suggestions de leurs condisciples). La congrégation entre alors dans un état de ravissement collectif et manifeste, sur un mode charismatique, la présence de l'Esprit.

Considérons, à présent, les paroles de certains hymnes interprétés durant la seconde partie du culte, ainsi que la façon dont les propos prophétiques énoncés par les étudiants qui conduisent la louange encadrent la perception et la réception du message véhiculé par les chants.

La femme vêtue de blanc dirige toujours le chœur. Elle commence par entamer un cantique tiré d'un recueil francophone à grand succès édité par *Jeunesse en mission*, une œuvre missionnaire de tendance charismatique. La plupart des chants interprétés durant ce culte proviennent de cette compilation, de loin le plus populaire dans les Églises évangéliques francophones. Cependant, la majorité des hymnes de ce recueil a été traduite de l'anglais. Cela est vrai en particulier des cantiques qui véhiculent implicitement une théologie centrée sur la proximité de Dieu,

---

[25] Sur l'idée que l'interprète, en se projetant dans le texte, fait simultanément advenir un nouveau *monde* en conjonction avec un nouveau soi, voir Ricœur P., « La fonction herméneutique de la distanciation » (1975), in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, p. 113-149. De façon similaire, Pollner M., Stein J., « Narrative Mapping of Social Worlds : The Voice of Experience in Alcoholics Anonymous », in *Symbolic Interaction*, 1996, 19, 3, p. 203-223, évoquent les « mondes sociaux » présentifiés par les témoignages énoncés lors de thérapies de groupes.

son intimité avec le croyant, et le pouvoir de la divinité sur des unités territoriales (cités, pays et nations)[26].

La chanson ci-dessous commence sur un rythme de guitare enjoué. Tandis que des personnes dans l'assemblée frappent des mains (en particulier les camarades de l'école de disciples), la femme en blanc crie : « Tu es notre joie. Tu es notre espérance. Alléluia ! » Elle se lance alors dans un chant et se voit rapidement rejointe par le chœur et l'auditoire.

[*Strophe 1*]
À nous la force,
la joie du Seigneur,
à nous la puissance
par son bras puissant.

[*Refrain*]
Faisons monter, monter
un parfum de louange.
Faisons monter, monter,
notre adoration.

[*Strophe 2*]
Revêtu de force,
entouré de gloire,
assis sur le trône,
à la droite du Père.

Le chant est intitulé « Faisons monter »[27]. Son contenu renvoie aux croyants : ils affirment collectivement que « la force » est *à eux*. La première strophe évoque le thème de la puissance. Le refrain véhicule l'idée d'un sacrifice d'action de grâces, l'odeur d'une offrande consumée qui s'élève vers le trône de Dieu. Cette image est présente dans les instructions qu'on trouve dans le Pentateuque relatives à la régulation des rites sacrificiels[28]. On la retrouve également à la fin du Nouveau Testament où elle réfère à la prière des fidèles : « Un autre ange vint se placer près de l'autel. Il portait un encensoir d'or, et il lui fut donné des parfums en grand nombre, pour les offrir avec les prières de tous les saints sur l'autel d'or qui est devant le trône. Et, de la main de l'ange, la fumée des parfums monta devant Dieu, avec les prières des saints » (Apocalypse 8, 3-4). L'horizon dévoilé par ce cantique est fortement saturé par des métaphores bibliques aux connotations eschatologiques.

---

26 À propos de ce recueil de chants, voir Gonzalez P., *art. cit*.

27 J'aime l'Éternel, n° 621.

28 Lorsque Dieu prescrit à Moïse de construire le tabernacle, il inclut des instructions relatives à l'autel sur lequel devront être offerts des parfums en signe d'adoration (Exode 30, 1-8).

Le guitariste infléchit ensuite son tempo, passant à un rythme beaucoup plus lent. Ce qui permet à la jeune femme dirigeant le chœur d'adresser une prière pleine de langueur : « Oh, viens Seigneur ! Nous ne sommes rien sans toi. Seigneur viens ! Embrase nos cœurs ! » Et, remplie d'une ferveur amoureuse, elle se met à interpréter un cantique implorant la venue du Saint-Esprit. Les choristes entonnent des voix différentes. La beauté du chant est émouvante au point que le temps paraît s'arrêter dans la chapelle. Tous les regards convergent vers la jeune femme, attirés par le rayonnement qui semble émaner de sa robe blanche. Elle est transfigurée. Et l'assemblée entière plonge dans le chant, désireuse de participer à cette divine inhabitation.

[*Strophe 1*]
Saint-Esprit, entends mon cri.
J'ai soif de ta présence.
Je te cherche et te désire.
Après toi je soupire.

[*Refrain*]
Oh règne en moi.
Règne en moi.

[*Strophe 2*]
Que ton feu vienne sur moi
et embrase ma vie.
Purifie et sanctifie
tout ce que je suis.

[*Strophe 3*]
À toi seul, je veux donner
toute ma louange.
À tes pieds, je me prosterne
pour te glorifier.

Ce chant présente les caractéristiques typiques du réveil et de la visitation par l'Esprit. Il combine des images du feu et de l'eau. Chacun de ces éléments possède des vertus purificatrices et permet de dire un amour passionné : si le feu réfère au fait de s'enflammer pour autrui, l'eau renvoie à la soif que l'amant peut ressentir, alors qu'il se languit de l'être aimé. Cette analyse rejoint celles de M. Percy à propos du répertoire musical de la bénédiction de Toronto, l'un des réveils majeurs qu'a connus le protestantisme charismatique dans les années 1990 :

> Les métaphores employées pour décrire l'Église revivaliste (idéale) révèlent une fascination intéressante pour la passion. Typiquement, la bénédiction de Dieu est décrite comme étant acheminée par le « canal » de l'eau ou du feu. Ainsi, le réveil est une « pluie », une « rivière », une « vague », « rafraîchis-

sant » et ainsi de suite : la tâche de l'Église et du croyant individuel est d'être « immergé » dans cet élément[29].

La jeune femme en blanc recourt à la métaphore aquatique lors de la prochaine chanson. Il s'agit un véritable appel au réveil : « Envoie ta pluie. Ouvre les écluses des cieux ». Les paroles sont répétées à diverses reprises, et modalisées dans leur intensité, celle-ci allant progressivement vers le pianissimo. Le chant se conclut sur une puissante exultation charismatique. L'assemblée répond par des parlers en langues qui remplissent la chapelle alors que la chanteuse prophétise : « Nous avons tant besoin de ta pluie, oh Seigneur ! Envoie ton Saint-Esprit ! Nous avons soif de ta présence. Viens, Seigneur Jésus. Viens encore, à nouveau dans cette ville de Genève ». La musique s'est complètement arrêtée. La jeune femme parle sur le fond sonore que composent les prières en langues que chuchotent quelques personnes dans l'auditoire, comme pour signifier « l'onction » particulière qui règne sur le moment, son inhabitation par l'Esprit de Dieu. L'ambiance est au recueillement. Soudain, la chanteuse paraphrase l'un des versets les plus célèbres de l'Apocalypse pour l'indexer sur le contexte local[30] : « Nous nous joignons avec l'Église à Genève. Et nous prions "Viens, Seigneur Jésus !" » Le moment de louange s'achève sur la requête amoureuse de la jeune femme qui, au bord des larmes, – épouse métaphorique, vivante incarnation de l'Église – ne cesse d'implorer son bien-aimé, comme si elle était sur le point de défaillir : « Viens, Seigneur Jésus ! »

Prophéties de réveil

Après la Cène, le pasteur invite deux étudiants à dire quelques mots de « témoignage ». Leurs propos tiendront cependant plus de la prophétie que du partage. Mon analyse se concentrera sur la communication des messages, plutôt que sur leur réception par l'auditoire. Par comparaison avec les investissements corporels exhibés durant le moment de chant, l'interaction entre l'assemblée silencieuse et un locuteur singulier est plus difficile à appréhender pour l'analyste. D'autre part, la traduction a généré une autre interférence dans la communication : l'étudiant français censé traduire ses camarades maîtrisait si mal l'anglais qu'il a provoqué l'agacement, puis l'hilarité du public. Au point qu'une personne de la congrégation est montée sur l'estrade pour prendre le relais. Si ces dysfonctionnements ont une incidence sur la réception des propos, ils n'empêchent pas de restituer une part importante du phénomène

---

29 Percy M., « Sweet Rapture : Subliminal Eroticism », *art. cit.*, p. 83.

30 « L'Esprit et l'épouse disent : Viens ! Que celui qui entend dise : Viens ! Que celui qui a soif vienne, Que celui qui le veut reçoive de l'eau vive, gratuitement. […] Amen, viens Seigneur Jésus ! » (Apocalypse 22, 17. 20b ; TOB).

prophétique, en particulier la production de ce type de parole. En cela, je m'intéresserai aux descriptions qu'encode le discours des étudiants et au genre d'actions qu'il propose à ses destinataires.

Aucun de ces discours n'est énoncé en recourant à la première personne du singulier pour donner à entendre le « je » divin. Toutefois, ils présentent clairement des éléments prophétiques, en particulier dans les motifs et les métaphores invoqués, ces derniers s'appuyant largement sur les cantiques interprétés durant le culte, ou provenant de la Bible. Les Écritures jouent un rôle important dans les messages étudiés, chaque orateur citant un passage du Nouveau Testament pour l'appliquer à la situation locale. Cette action vise probablement à attribuer davantage d'autorité à leur discours. Ce qui explique également pourquoi aucun « ainsi parle le Seigneur » – une formule classique pour introduire la prophétie, tant à l'oral que dans la Bible – ne préface leur propos. (On se souviendra qu'il s'agit d'*étudiants* d'une école de prophètes. Étant en formation, leurs dires ne peuvent prétendre à la même autorité qu'un prophète dont le ministère est largement reconnu.)

Les discours évoquent la thématique déjà esquissée pendant la louange, soit l'idée que le réveil de Dieu arrive. Ils se conforment à une structure similaire : (a) une salutation ; (b) quelques mots sur le pays visité et les activités des étudiants durant leur visite ; (c) une citation biblique ajustée à l'interaction vécue avec la congrégation d'accueil ; (d) une assurance, pour les destinataires, que Dieu vient (dans la ville ou le pays) ; (e) un « amen » concluant le discours.

La première oratrice est une femme d'une vingtaine d'années :

> *Bonjour famille*[31] ! Notre école, à Chypre, prie depuis cinq mois pour la Suisse. Alors, c'est un grand plaisir d'être enfin ici avec vous et de voir vos visages. En priant, nous avons été convaincus du grand amour du Seigneur et de son appel pour la Suisse. Il a appelé cette nation à être des porteurs de feu avec un message pour réveiller l'Europe.
>
> Combien d'entre vous ont ressenti sa présence ce matin, pendant la louange ?
>
> (Des gens dans l'auditoire lèvent la main.)
>
> Amen ! C'est bien de ça qu'il s'agit. Il s'agit de connaître Jésus. Voilà de quoi il s'agit. Nous avons témoigné dans les rues depuis quelques semaines. Nous arrivons d'Allemagne. Et plusieurs fois, lorsque nous parlons avec des jeunes, nous découvrons que beaucoup d'entre eux connaissent bien les Écritures. Ce qu'il faut que nous ayons, ce que nous devons demander pour les autres dans nos prières, c'est d'être sensible au Saint-Esprit.

[31] En français dans l'original. Comme indiqué, je propose ici ma propre traduction des discours des étudiants, et non la transcription de l'interprétation déficiente proposée par leur camarade.

> J'ai vu un passage dans Luc. C'est une petite parabole à propos d'un pharisien et d'un collecteur d'impôts. Le pharisien est très arrogant. […] Et après, le Seigneur dit : « Car quiconque s'élève et essaie de se rendre imposant sera abaissé, et celui qui s'abaisse sera exalté, sera élevé ». C'est vraiment ma prière.
>
> J'ai entendu que les Églises de Suisse sont en train de s'unir pour prier. C'est arrivé récemment, ce mois-ci. Je loue le Seigneur pour ce qu'il est sur le point de faire dans cette nation, et pour les ébranlements qui vont arriver. J'aimerais vite prier pour cette congrégation.
>
> Père, j'aimerais tellement te remercier, Seigneur Dieu, pour (*soupir*) ce que cela signifie de suivre Dieu. Pour l'espérance qui est en nous. Merci parce que ton Saint-Esprit est vivant et qu'il agit dans nos cœurs, Seigneur. Et Père, nous te demandons juste de souffler sur nous ce matin. Seigneur, éveille nos esprits pour que nous t'aimions davantage, afin que nous puissions aimer les autres. Merci Dieu parce que tu es un Dieu fidèle et que nous te verrons venir dans notre génération. Amen.

Parmi les éléments notables de ce discours, on remarquera que les catégories pertinentes pour s'adresser à l'auditoire appartiennent à un dispositif de catégorisations géographiques[32]. Les noms de pays ou de continents (« Chypre », « Allemagne », « Europe ») sont utilisés pour décrire les activités accomplies par les parties en présence. Ces activités étant religieuses, elles imprègnent les catégories sollicitées. En d'autres mots, l'intérêt de Dieu porte désormais sur ces unités : il fait montre d'un « grand amour […] pour la Suisse ». Bien plus, la « nation » est une unité permettant de comprendre le projet et l'action de la divinité dans le monde : « Il a appelé cette nation à être des porteurs de feu avec un message pour réveiller l'Europe ». Il apparaît que le positionnement énonciatif de la locutrice est à la fois configuré par la relation qu'elle entretient vis-à-vis de l'auditoire auquel elle s'adresse – une visiteuse parlant à des gens du lieu –, et que ce même positionnement a un effet configurant sur les propriétés du dispositif de catégorisation auquel elle recourt : en usant des catégories géographiques, celles-ci acquièrent une signification religieuse.

Le discours est saturé par des motifs eschatologiques tirés des Écritures. Il y a comme une urgence dans les propos communiqués et dans la tâche proposée à la congrégation. Bientôt, le feu de l'Esprit enflammera les nations, car Dieu est sur le point de revenir (« nous te verrons venir dans notre génération »). La mention des « ébranlements qui vont arriver » renvoie clairement à un horizon apocalyptique. Le discours de l'étudiante présente les traits d'une prédiction et ressort au genre spéci-

---

[32] Sacks H., « On the Analysability of Stories by Children », in R. Turner (ed.), *Ethnomethodology : Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, p. 216-232 ; Schegloff E. A., *art. cit*.

fique de la prophétie, soit au fait de *prévoir* ce qui reste à venir. L'intérêt ici tient au fait que ces prédictions sont énoncées de façon *indirecte*, précisément *sans* recourir à « ainsi parle le Seigneur », et *sans* que le « je » de l'énonciatrice ne s'identifie à celui de Dieu. Au lieu de cela, la jeune femme privilégie l'usage d'un « nous » qui réfère à l'école de prophètes et dans lequel elle peut s'inclure. Et bien que l'étudiante lance un appel, elle l'énonce comme le résultat d'une conviction collective et, davantage, comme un fait évident, une délibération divine : « *Nous avons été convaincus* du grand amour du Seigneur et de son appel pour la Suisse. *Il a appelé* cette nation […] ». Dès lors, l'étudiante ne prédit pas simplement ce qui va arriver, elle transmet indirectement un appel provenant de la divinité.

À la suite de ce premier « témoignage », l'étudiant qui tenait un rôle prépondérant dans la chorale, lançant des paroles prophétiques durant la louange, revient sur l'estrade pour partager quelques mots. La fin de son discours sera accueillie par des applaudissements assourdissants, lancés par ses camarades, alors que la congrégation fera montre d'un enthousiasme plus mesuré.

> Bonjour ! Quelle bénédiction d'être ici avec vous ce matin et de partager le pain avec vous !
>
> Vendredi, avec l'équipe, nous avons tous fait le tour de la ville. Nous sommes allés voir la vieille cathédrale où il y a eu la Réforme. Et j'ai été frappé par l'héritage et le passé que vous avez ici à Genève. Quel héritage vous avez ici ! Et je veux vous encourager avec cela aujourd'hui.
>
> Dans *Philippiens* un, verset six, Paul écrit : « Je suis persuadé que celui qui a commencé en vous cette bonne œuvre la rendra parfaite pour le jour de Jésus-Christ ».
>
> J'aimerais faire remarquer une chose à propos de ce passage. C'est que souvent, on utilise ce verset pour des individus. Mais Paul est en train d'écrire à l'Église à Philippes. Et je veux encourager l'Église à *Genève* en vous disant que vous avez un formidable héritage ici. Et je veux vous encourager en disant que la Réforme n'a pas été l'achèvement du travail de Dieu à Genève. C'était seulement le commencement. Et ce matin, alors que je priais – je veux vous encourager – je me suis senti si remué. Je me sens encore remué maintenant, comme si je pouvais prophétiser le contenu d'un livre entier sur toute cette Église. Mais une chose que je veux vraiment prophétiser, c'est qu'il y a un mouvement de Dieu qui est en train d'arriver à Genève, au point que la Réforme paraîtra minuscule. Le feu de Dieu est sur le point de revenir à Genève pour bientôt.
>
> Et je veux vous encourager comme Paul l'a fait avec Timothée. Paul a écrit à Timothée : « Selon les prophéties faites à ton sujet, combats le bon combat ! ». Et je veux vous encourager aujourd'hui en vous disant que le feu de Dieu a été prophétisé sur Genève. Combattez le bon combat avec ça ! Priez

et intercédez pour que le feu de Dieu revienne à Genève ! Parce qu'il vient et qu'il veut couler à flots ici. Soyez bénis. Amen.

L'étudiant énonce sa prophétie selon la même ligne indirecte adoptée par sa camarade, usant de la forme passive : « Le feu de Dieu a été prophétisé sur Genève ». Le but de la prophétie est « d'encourager l'Église » à Genève. Minimalement, l'orateur essaie de soutenir l'assemblée dans laquelle il communique sa prédication. Il l'invite cependant à opérer un mouvement herméneutique qui n'est pas anodin : *comprendre de façon collective un passage qui est généralement compris comme se rapportant à un individu*. C'est à partir de cette compréhension qu'un lieu *géographique* va apparaître comme le destinataire de l'action de Dieu. Une compréhension qui va permettre une relecture de l'*histoire* genevoise et en faire le théâtre d'interventions divines. Cette relecture, croisée avec la notion de « réveil » (passé ou à venir), donne lieu à la notion d'« héritage », et donc à une revendication de propriété de la part des chrétiens à l'égard de la cité.

L'étudiant mentionne le « formidable [*mighty*] héritage » qui est celui de l'Église à Genève. Il évoque directement la Réforme du XVIe siècle, ayant probablement à l'esprit l'œuvre de Calvin. L'orateur décrit cette époque révolue comme un âge d'or dans l'histoire genevoise. Il s'agit de l'origine de ce « formidable héritage », mais aussi d'un paradigme de l'action de Dieu parmi un peuple particulier. Néanmoins, cette Réforme paraît incomplète au regard du réveil à venir. Le rappel de ce contexte historique permet d'évoquer un passé mythique dans lequel l'Église et la société étaient étroitement entremêlées. À cette époque, les « véritables » chrétiens constituaient l'écrasante majorité de la population, l'unique religion (chrétienne) autorisée. Bien plus, ils étaient les garants de la cité et assuraient la direction du *politique*. Dès lors, l'horizon imaginé par le discours de l'étudiant combine des éléments d'homogénéité religieuse tout en se chargeant de connotations politiques.

Toutefois, cet âge d'or est révolu. Quelque chose s'est perdu. La situation contemporaine ne présente plus la même homogénéité. Les chrétiens ne sont plus au pouvoir. C'est pourquoi le « feu de Dieu est sur le point de revenir » sur la ville. La métaphore du feu semble comporter des accents eschatologiques : il s'agit d'un feu qui détruit les impuretés du péché. Cette destruction est liée à l'image du *combat*. Les destinataires du propos, les fidèles de la congrégation, doivent s'associer à cette lutte par leurs intercessions et permettre ainsi au feu divin de descendre du ciel. Le prophète fait apparemment référence au combat spirituel qui oppose Dieu et ses armées – l'Église faisant partie des troupes divines – aux forces démoniaques. Le discours comprend un second élément eschatologique : les flots de l'Esprit qui doivent s'écouler sur le peuple de Genève. On notera que la métaphore liquide est associée à celle du

feu (« le feu de Dieu […] vient et il veut couler à flots »). Il s'agit d'un aspect positif du feu de Dieu : les cœurs enflammés de ceux qui reçoivent le Saint-Esprit sont purifiés par son action et s'engagent en faveur du Christ. En d'autres termes, l'Esprit vient purifier les cœurs des habitants de Genève et, au travers de cette action, restaure l'héritage chrétien de la cité. Une fois encore, on saisit comment un mouvement religieux génère potentiellement des effets politiques.

Parvenus à la fin de cette section, il importe de garder à l'esprit que le but du prophète est d'encourager une assemblée. C'est pourquoi il convient de ne pas trop insister sur les significations implicites détectées dans le discours sur le réveil. Mon analyse tente avant tout de montrer les potentialités des métaphores référant au réveil, à la purification des cœurs, à la nation et à l'effusion de l'Esprit. Cependant, si, au niveau local, les prophéties de type revivaliste sont un thème usuel évoqué par des prophètes de passage, lorsqu'on change de niveau, ces mêmes tropes acquièrent un sens différent et donnent lieu à d'autres formes d'investissements. L'équilibre entre la dimension métaphorique et littérale de figures de discours telles que le « peuple » ou la « nation » est altéré. L'analyse s'apprête à montrer comment de telles métaphores sont dépliées dans des contextes plus importants.

Par-delà la Réforme et le Réveil : des eschatologies qui changent

Au moment de quitter le niveau local, il est nécessaire d'esquisser quelques remarques à propos de la Réforme et du genre de revivalisme envisagé. Ces remarques mettent en lumière le rôle que tient la figure du prophète dans la *Dominion theology* et révèlent quelques changements dans la compréhension charismatique de l'eschatologie.

Les prophéties analysées, en particulier la dernière, procèdent à des affirmations fortes vis-à-vis de ce qui est à venir. Alors qu'il prophétise, l'étudiant avance « qu'il y a un mouvement de Dieu qui est en train d'arriver à Genève, au point que la Réforme paraîtra minuscule ». Cela est congruent avec l'interprétation de l'histoire que soutiennent les partisans de la « Nouvelle Réforme apostolique » (*New Apostolic Reformation*), qui aurait débuté en 2001 et serait, écrit Wagner, « le changement le plus radical dans la façon de faire l'Église depuis la Réforme protestante »[33]. Cette correspondance ne fait pas de notre étudiant un adepte de la *Dominion theology*, mais montre que l'idée d'un mouvement à venir dont les transformations excéderaient celles ayant accompagné la naissance du protestantisme est répandue.

[33] Wagner C. P., *op. cit.*, p. 34.

Alors qu'il explique cette nouvelle Réforme, Wagner fait le lien avec trois offices qui ont récemment acquis une importance particulière dans le monde charismatique. Les « intercesseurs » qui, dans les années 1970, ont usé de « l'autorité spirituelle que Dieu leur a conférée pour lier et neutraliser les puissances démoniaques ». Puis, dans les années 1980, les « prophètes » qui, grâce au travail des intercesseurs, « ont pu entendre Dieu leur parler de façon plus claire et communiquer son message au Corps de Christ ». Et, dans les années 1990, les « apôtres » qui « prennent la parole du Seigneur des prophètes (et […] qui évidemment, entendent aussi Dieu leur parler directement) […] et qui dirigent la mise en œuvre de cette parole prophétique ». Ainsi, l'advenue de cette nouvelle « infrastructure de gouvernement » équipe l'Église de façon à lui permettre d'accomplir son objectif : « transformer les villes, les nations et les autres unités sociales »[34].

Dès lors, les prophètes jouent un rôle particulier dans la prise de contrôle des sphères qui composent la société, et occupent une position définie dans la chaîne de commandement visant à la mise en œuvre d'un tel objectif. Simultanément, le prophète qui annonce l'effusion de l'Esprit est en train d'instiller une signification très différente à la formule apocalyptique « Viens, Seigneur Jésus » (Apocalypse 22, 20). Cette vision ne correspond pas à celle des best-sellers de Hal Lindsay, *L'agonie de notre vieille planète*, ou de Tim LaHaye, avec sa série sur les *Rescapés de l'Apocalypse*. Ces ouvrages soutenaient une eschatologie pessimiste où l'avènement de l'Antéchrist donne lieu à « l'enlèvement » (*rapture*) de l'Église et à la « grande tribulation », ces événements étant suivis par la bataille d'Armageddon et le retour du Christ à Jérusalem pour y instaurer son règne millénaire sur la Terre. Le réveil annoncé par nos étudiants prophètes va plutôt dans le sens d'une prise de pouvoir des chrétiens qui conduit à l'établissement terrestre du royaume de Dieu en prélude au retour du Christ. « Viens, Seigneur Jésus » est alors plus proche de « Donne-nous pouvoir et autorité sur la Terre ». Et, à nouveau, cet infléchissement de l'eschatologie se retrouve chez Wagner : « Désormais, nous n'acceptons plus l'idée que la société ira de pire en pire, car nous croyons à présent que le mandat de Dieu [pour les chrétiens] est de transformer la société pour qu'elle aille de mieux en mieux. […] Avant le retour de Jésus, l'Église croîtra en gloire, en unité et en maturité. Le Royaume de Dieu croîtra et s'étendra jusqu'à remplir la Terre »[35].

Il faut cependant apporter quelques nuances à la compréhension de ces changements idéologiques. Si les écrits de Wagner traduisent ces

---

34 Wagner C. P., *ibid.*, p. 26-27 et p. 39-40.

35 Wagner C. P., *ibid.*, p. 61.

inflexions eschatologiques, cet auteur ayant adopté une « eschatologie victorieuse », il ne s'ensuit pas nécessairement que les fidèles de base embrassent une telle vision. Il ressort de mes observations ethnographiques que le cadre de participation de la célébration semble suffisamment plastique pour permettre simultanément la cohabitation (implicite) de deux conceptions différentes sur le sens (ou la fin) de l'histoire – pour peu que les participants mobilisent un horizon eschatologique lors du culte. Ainsi, les fidèles ordinaires investissent le moment de la louange dans l'attente d'une advenue *immédiate* de la divinité, une venue qui se donne à lire dans les manifestations extatiques qui gagnent l'assemblée. Or, ces croyants qui quêtent collectivement une visitation surnaturelle lors du culte s'en tiennent, dans leur vie quotidienne, à une eschatologie pessimiste. Les titres glorieux conférés à Dieu au cours de la cérémonie soulignent sa puissance et cherchent probablement à faire advenir sa *présence* sur un mode suréminent. Il s'agit donc d'un travail de *présentification*. Toutefois, sans délaisser ce travail sur la survenue de l'entité divine dans le cadre rituel, il est possible d'envisager les mêmes termes (relatifs, notamment, à la « royauté » ou au « pays ») à l'intérieur d'un *projet* qui serait celui, pour les chrétiens, d'établir le règne de Dieu sur la Terre. Un tel projet relèverait évidemment d'une eschatologie optimiste.

Dès lors, on saisit pourquoi des croyants sont susceptibles de participer à des célébrations dans lesquelles est mise en avant une vision de la fin des temps qui se départit de celle qu'ils professent ordinairement : le vocabulaire du combat spirituel et de l'horizon de la venue du royaume de Dieu ici et maintenant semble particulièrement efficace pour exprimer l'expérience d'un contact immédiat avec la divinité. Cependant, ce vocabulaire ne se contente pas de rendre possible un ressenti religieux ; il encode simultanément un monde qui appelle à être déplié, soit un programme en attente d'un investissement.

Une transformation serait en train de s'accomplir. Les prophéties commencent à articuler un horizon eschatologique différent qui viendra certainement se cristalliser dans des chants véhiculant une conception plus positive du sens de l'histoire – une vision où les chrétiens sont au pouvoir. La fluidité entre ces deux régimes eschatologiques signale un changement en cours qui a déjà pris effet chez certaines figures centrales du mouvement, sans pour autant que les fidèles de la base aient intégré tous les enjeux de cette nouvelle conception et soient capables de l'énoncer de façon cohérente. De fait, une vision pessimiste de l'histoire s'accordait assez bien avec la perception que les évangéliques ont de la société moderne, une société livrée à la décadence morale. Généralement, l'homosexualité, la drogue ou l'avortement sont lus – avec les guerres et les catastrophes naturelles – comme les signes avant-coureurs de la fin des temps et vont de pair avec le retrait du monde (et en

particulier du politique) que favorise une eschatologie catastrophiste. Toutefois, à partir du moment où il s'agit d'investir les diverses sphères sociétales, dont l'État, une vision plus positive du sens de l'histoire doit être mobilisée. Cette vision constitue, pour les croyants, une grille de lecture idéologique permettant d'appréhender le plan de Dieu pour l'histoire de l'humanité et, donc, ce qu'il convient de faire.

Chacune de ces eschatologies encode alors un type de destinataire différent. Dans la version pessimiste, le fidèle attend la fin du monde dans une attitude passive, laissant la société s'abîmer dans le désordre, alors que dans la variante optimiste, il hâte cette venue en instaurant un ordre chrétien.

Photo 2. Concert de louange pendant le rassemblement régional de jeunesse (cliché C. Monnot)

Régional : former des prophètes pour le pays

Abordons à présent un rassemblement charismatique qui s'est tenu durant trois jours en mars 2006 et que l'on m'a autorisé à filmer. Un millier de jeunes ont assisté à l'événement. Ils provenaient de différentes villes de Suisse romande. L'un des groupes appartient à l'Église de Genève dont on a analysé le culte. Les extraits qui suivent sont issus d'un atelier de prophétisme prodigué par l'une des oratrices principales.

Une centaine de personnes étaient présentes. Les deux extraits proviennent des huit premières minutes de l'atelier.

Le paradigme du prophète du 11 septembre

Cette leçon est communiquée par une « prophétesse » (c'est ainsi qu'elle a été présentée au public) venue d'Allemagne. Elle instruit son auditoire sur le rôle du prophète et la façon de se préparer à devenir soi-même un canal pour la prophétie. L'oratrice est accompagnée d'une interprète qui restitue l'allemand vers le français[36]. L'atelier dure une heure et demie. Le premier extrait survient immédiatement après une prière de la prophétesse durant laquelle elle demande à Dieu de remplir la salle et de « prendre autorité » contre toute opposition que pourrait rencontrer le flot prophétique. Avant de prier, l'intervenante a brièvement évoqué l'un des principaux attributs du prophète : être capable de distinguer le pur de l'impur. L'analyse montrera l'importance que jouent ces catégories dans la compréhension de ce ministère spirituel particulier.

01 Les prophètes sont aussi des gens qui savent distinguer les moments, qui savent quand c'est le moment de faire quoi.

02 Et Dieu dit aussi qu'il ne fait rien, rien dans cette Suisse romande,

03 sans qu'il le dise avant à ses serviteurs, les prophètes.

04 Aux États-Unis, il y a un Juif,

05 un simple ouvrier.

06 Et Dieu lui a dit : « Prie ce verset dans Jérémie

07 où il est écrit : "Appelle-moi et je vais te révéler des choses incroyables" ».

08 Il a prié ça pendant trente jours avec sa famille.

09 Et ensuite Dieu lui a dit : « Écris un livre ! »

11 Et puis il a simplement inventé une histoire.

11 Il ne savait même pas que c'était une vision de Dieu qu'il avait reçue.

12 Il a écrit un livre gros comme ça.

13 Et d'une manière surnaturelle, il a trouvé un éditeur.

14 Et après le onze septembre,

15 ce livre a été un best-seller.

---

36 Mes transcriptions présentent le rendu en français tel que l'énonce l'interprète. Chaque numéro réfère à une séquence d'interprétation où un propos énoncé par la prophétesse est traduit de façon consécutive.

16 Parce qu'il a écrit mot à mot
17 ce qui s'est passé le 11 septembre à New York.
18 Et maintenant Dieu lui a de nouveau montré quelque chose,
19 quelque chose sur l'islam.
20 Il est un homme comme tout le monde.
21 Et il a obéi à Dieu.
22 Il a tout simplement fait ce qu'il a dit.
23 Et logiquement cet homme est maintenant invité partout en Amérique
24 CIA l'a scanné totalement.
25 « Mais d'où sais-tu tout ça ? »
26 Il n'y a donc rien que Dieu ne dise pas avant à ses serviteurs, les prophètes ?
27 Voulez-vous être des gens pareils
28 auxquels il confie quelque chose ?

Je m'intéresserai aux trois parties que comprend cette séquence : (a) une préface énonçant une caractéristique du prophète et son rôle dans l'action de Dieu en Suisse romande [01-03] ; (b) une narration paradigmatique à propos d'un prophète juif qui prédit les événements du 11 septembre [04-26] ; (c) une question invitant l'auditoire à s'identifier à ce prophète exemplaire [27-28].

La forme interactionnelle de cette séquence fait apparaître qu'il s'agit d'une unité complète. Elle s'ouvre avec une préface et se clôt avec la dernière question qui, au niveau performatif, tient plus de l'invitation que de l'interrogation. La préface peut à son tour être subdivisée en un énoncé général sur l'un des attributs du prophète, sa capacité à discerner les temps [01], et la façon dont Dieu travaille avec ses prophètes en Romandie [02-03]. De fait, la mention de la Suisse romande opère sur deux plans : d'un côté, elle indexe ce qui sera dit dans un contexte régional ; de l'autre, elle fonctionne comme une règle universelle. Dieu confie toujours à ses prophètes des révélations, et cela inclut cette partie spécifique de la Suisse.

Dieu est présent dans le monde *par ses prophètes*. La fin de la séquence propose aux membres de l'auditoire de devenir des véhicules de cette présence : « Voulez-vous être des gens pareils auxquels il confie quelque chose ? » [27-28]. En combinant un énoncé général à cette question, l'oratrice suggère à ses destinataires d'endosser le rôle d'un prophète, ce qui implique de définir le *genre* dont il s'agit. La partie centrale de la séquence donne un contenu aux catégories qui décrivent cette figure ou qui lui sont associées.

La portion centrale [04-26] permet d'introduire le paradigme du prophète puissant, un paradigme qui, de façon intéressante, ne provient pas directement de la Bible. Un second aspect fascinant tient au fait qu'il n'est pas chrétien. Il s'agit d'un juif vivant aujourd'hui aux USA. Les participants sont invités à s'identifier à quelqu'un d'une autre religion – mais pas n'importe laquelle –, une religion ayant de fortes affinités avec le christianisme et étant très valorisée parmi les cercles évangéliques. (On pourrait dire la même chose de la nation mentionnée, les USA. Du moins, est-ce sous-entendu par l'oratrice.) Ce prophète reçoit une vision de la part de Dieu. Et, au gré des circonstances apparemment fortuites, mais laissant transparaître un agir providentiel, le visionnaire est capable de prédire les événements du 11 septembre 2001. Sa prophétie rencontre un tel succès qu'il est « invité [à donner des conférences] partout en Amérique ». Au point que même les services secrets américains, la CIA, semblent désireux d'avoir accès à ses sources d'information [24-25]. Voici donc le paradigme : un prophète qui prophétise des événements sociopolitiques majeurs au point qu'il devient lui-même un enjeu de sécurité nationale et qu'il peut prétendre au rang de conseiller sur ces questions.

Si l'on prête davantage d'attention à l'emploi des catégories dans ce récit, il est possible d'identifier d'où provient la menace et qui sont les alliés. Ces derniers sont les plus aisés à établir ; il s'agit de ceux qui reçoivent une vision : les juifs et les chrétiens (évangéliques). Ce sont les mêmes qui bénéficient de l'aide de Dieu par l'entremise de son prophète, soit les USA et les nations occidentales. Face à cette coalition, on trouve l'islam : « Et maintenant Dieu lui a de nouveau montré quelque chose, quelque chose sur l'islam » [18-19]. Ce qui va de pair avec l'imputation de la responsabilité des événements du 11 septembre. Les musulmans ne sont pas les bénéficiaires des prophéties divines. Ils ne révèlent pas les secrets de Dieu : *leurs* secrets sont révélés par d'autres, les juifs et les chrétiens. Ainsi, les participants dans l'auditoire ne sont pas simplement conviés à devenir de puissants prophètes ayant leur mot à dire à propos d'enjeux relevant de la conduite de la nation ou de la sécurité nationale. Ils sont également invités à prendre parti dans un conflit qui oppose certaines catégories – les « juifs », les « chrétiens », les « USA », la « Suisse romande » – à d'autres – « l'islam ».

Parler aux dirigeants et se purifier

La seconde séquence survient à quelques minutes d'intervalle de la précédente. Elle montre comment le programme politique de la prophétie doit être mis en œuvre et rattaché à l'idée de purification.

01 Et je crois que Dieu, ça lui tient à cœur que la prophétie puisse grandir.

02 Que Dieu aimerait que les gens en Suisse romande puissent aller chez les conseillers fédéraux, les directeurs et puissent leur dire des choses de la part de Dieu.

03 Et Dieu a des solutions pour tout.

04 Pour tout, Il a une idée.

05 Et vous êtes des gens auxquels Il veut confier ça.

06 Vous croyez ça ?

07 Vous voulez ça ?

08 C'est quelque chose qui est absolument nécessaire pour la prophétie,

09 que Dieu vienne avec une purification complète.

10 Aujourd'hui je voulais parler du thème : comment marcher dans la lumière.

La structure de la séquence articule des énoncés généraux [01-04] avec une invitation à l'engagement [05-07]. Cette combinaison est suivie par une conclusion générale sur l'importance que revêt la purification pour la prophétie [08-09]. Finalement, une nouvelle séquence commence par l'introduction du thème principal de l'atelier, un thème étroitement lié au concept de « purification ». Une analyse plus détaillée de cet extrait permet d'exposer les liens entre les différentes parties.

La prophétesse affirme en premier lieu que Dieu désire la croissance de la prophétie [01]. Elle explicite sa pensée en avançant qu'une telle croissance conduira les prophètes à devenir les conseillers du gouvernement suisse[37] et des dirigeants économiques [02]. Le fait que « Dieu a des solutions pour tout » revêt une importance cruciale pour la démocratie. Cette conception de la prophétie semble flirter avec la théocratie et renvoyer aux récits bibliques décrivant la collaboration étroite entre le roi et le prophète dans l'Israël antique. Vraisemblablement, il s'agit de l'objectif qu'envisage l'oratrice pour une prophétie parvenue à pleine maturité. Dès lors, comment y arriver ?

Cette croissance passe par une purification complète du prophète. Le thème principal de l'atelier, « comment marcher dans la lumière » [10], exhibe que le prophète est le destinataire de la purification. S'il lui incombe de discerner les temps, il doit distinguer les ténèbres de la lumière, le mal du bien, afin de vivre une vie morale et de pouvoir introduire les autres à une existence semblable à la sienne. Cette pureté

[37] Le Conseil fédéral est composé de sept membres, les conseillers fédéraux, et constitue l'exécutif de l'État suisse.

morale permet au prophète de se faire le canal de Dieu pour le pays. L'idée de purification est alors étroitement liée à celle du réveil. Se purifier moralement est un aspect essentiel d'un nouvel engagement vis-à-vis de Dieu. Dans le cas du prophète, la nation récolte les bénéfices de sa moralité, car elle reçoit ses prophéties. L'impact des vertus du prophète se répercute directement sur le bien-être national et se traduit par une purification du pays. Le prophète est simultanément le médiateur de la présence divine dans la nation, et l'incarnation de cette nation.

On parvient alors à des conclusions similaires à celles que l'on a tirées de l'analyse du culte décrit dans les pages précédentes : la catégorie désignant la provenance géographique de l'auditoire devient spirituellement pertinente pour expliquer l'action de Dieu dans le monde. Ce faisant, la direction des sphères politiques et économiques d'une région, la Suisse romande, se convertit en un enjeu spirituel. Au travers de l'idée de purification, la métaphore du réveil permet le passage des niveaux individuel et ecclésial vers les niveaux régional et national. On passe d'une purification des cœurs à celle de la nation.

À nouveau, il est nécessaire de nuancer cette analyse au regard de l'attitude des participants à l'atelier. Alors que je prenais des notes au fond de la salle, j'ai eu l'occasion d'entendre certaines de mes voisines commenter négativement l'enseignement. Elles ne comprenaient pas la nécessité de se purifier et de confesser publiquement ses péchés. L'une des femmes à côté de moi laissa échapper dans un soupir : « Je suis venue pour prophétiser, pas pour raconter mes problèmes ». À la fin de la leçon, les conversations entre les participants faisaient état d'une frustration similaire. Ce mécontentement ne fut que passager. Le jour suivant, lors de la seconde séance de l'atelier, lorsque la prophétesse invita ceux qui le souhaitaient à s'avancer pour prophétiser au micro.

Cet épisode donne à voir les différentes attentes qui sont celles des parties en présence : la prophétesse s'attend à la venue d'une génération de leaders spirituels puissants capables d'influencer la société, alors que les participants désirent délivrer un message divin pour vivre une expérience singulière.

Aux commandes et en guerre

Parmi les éléments qu'exhibe le discours de la prophétesse, trois me semblent centraux. En premier lieu, le prophète paradigmatique occupe une position particulière dans la chaîne de la révélation divine. Si la révélation est destinée à l'Église, elle peut viser des dirigeants séculiers. Ce qui signifie que son influence est susceptible d'englober le *politique*. Deuxièmement, la mission du prophète est de promouvoir l'avancement du royaume de Dieu. Un tel avancement a à voir avec la purification. Cette purification est un programme global où le chrétien, en tant

qu'individu à l'intersection de deux corps sociaux, l'Église et la nation, combat contre les forces du mal pour étendre la grâce dont il est le bénéficiaire à son pays. Cet exorcisme collectif prend place lors de rassemblements de louange où des croyants revendiquent leur destinée et celle de leur nation « au nom de Jésus ». À ce point, nous avons les ingrédients usuels du combat spirituel.

Mais il y a davantage. C'est ici le troisième point : les notions de « combat » ou de « guerre spirituelle », si elles n'en restent pas moins métaphoriques, acquièrent une charge littérale, à mesure que des catégories religieuses spécifiques (les « musulmans ») sont rangées aux côtés des lignes des forces du mal, alors que les chrétiens et les juifs sont présentés comme l'axe du bien. Le discours sur la purification charrie des résonances inquiétantes. La prophétesse attribue à des (catégories se référant à des) êtres humains réels des éléments qui caractérisent habituellement une altérité repoussante, le démon. Car il ne peut y avoir qu'une confrontation avec le musulman, celui-ci semblant agir pour le compte d'une entité diabolique, sauf s'il se convertit, abandonnant son altérité et devenant l'un de « nous ». Ainsi, le discours prophétique paraît déboucher sur une approbation divine d'un clash entre les civilisations.

National : purifier la nation et la conduire

La troisième et dernière manifestation dont il sera question se déroule chaque année depuis 2001, à l'occasion du premier août, jour de la fête nationale helvétique. L'événement est organisé par *Prière pour la Suisse*, une organisation para-ecclésiale évangélique dont l'un des objectifs affichés est de reconstruire une identité suisse spécifiquement chrétienne. Il s'agit d'un rassemblement ouvert aux individus et aux Églises désireux de prier pour le pays. Les organisateurs affirment rassembler, pour l'occasion, entre trois à six mille personnes venues de toute la Suisse. L'événement se présente comme un culte charismatique comprenant de la louange, des messages (prédications ou discours), et des moments d'intercession en petits groupes. Cependant, bien des éléments diffèrent d'une célébration habituelle : des évangéliques politiciens ou députés au Parlement helvétique sont invités et bénis. De même, on bénit les drapeaux des différents cantons suisses. L'ensemble de la manifestation est orienté vers la prospérité et le réveil spirituel de la nation.

L'analyse portera d'abord sur différents dépliants annonçant des Journées nationales de prière, afin de montrer comment, dans leur facture même, ces papillons encodent et véhiculent un rapport religieux particulier à la nation, rapport appelé à être mis en œuvre par les participants aux manifestations. Les métaphores de l'eau et du feu servent à

dire la restauration du pays, et non plus seulement le salut des individus. On verra alors comment le recouvrement des valeurs – chrétiennes – ayant présidé à la fondation de la Suisse permet aux croyants de se penser et de se présenter comme l'incarnation véritable de l'identité, soit une nation *chrétienne* fléchissant le genou devant son divin souverain. Une telle mobilisation contribue à envisager la sphère politique comme un lieu à investir, et donc à accorder une importance particulière aux évangéliques ayant embrassé la vocation de politicien.

Photo 3. L'appel à la Journée nationale de Prière pour la Suisse (cliché P. Gonzalez)

L'eau et le feu pour purifier la nation

C'est en 2006 que j'ai pris connaissance des activités de *Prière pour la Suisse*, au moyen d'un papillon annonçant la journée de prière pour la fête nationale. Le feuillet était disposé sur l'un des présentoirs à l'entrée de l'Église genevoise où je faisais mon terrain. Par la suite, j'ai remarqué la présence de ces dépliants dans nombre d'autres assemblées sur lesquelles je travaillais.

Le fond du papillon de 2006 est blanc. Au premier plan, on aperçoit une croix helvétique en granite. (Il s'agit d'une figuration indicielle des Alpes qui réfère probablement à l'imaginaire helvétique du peuple de montagnards. Dans cet imaginaire, les montagnes ont valeur de sanc-

tuaire.) La Suisse apparaît figurée d'après le contour de ses frontières géographiques : elle est inscrite au centre de la croix en roche. Un mot d'ordre apparaît sur la partie supérieure du tract : « Dieu cherche passionnément ton cœur ». « Dieu cherche » est écrit en rouge, alors que les autres mots sont en noir. Une fois encore, le langage évoque l'amour et la passion, soit le genre d'émotions rencontrées lors des moments de louange précédemment décrits. Mais ici, le langage de la passion se mêle étroitement à celui de l'identité nationale. (On notera que le lettrage de « Journée nationale de prière », placé en dessous la croix, est noir, à l'exception de « nationale », qui est en rouge.) L'intimité amoureuse se fait publique selon une modalité qui excède le cadre de la célébration ecclésiale. Dieu n'est pas simplement à la recherche des cœurs d'individus : il cherche le cœur de la nation.

Afin d'atteindre ces cœurs, Dieu doit les purifier. C'est ce message que véhicule le verset biblique choisi pour l'occasion, inscrit au dos du prospectus en lettres blanches sur fond d'un rectangle rouge (reprenant au passage les couleurs du drapeau suisse) : « Je répandrai sur vous une eau pure, et vous serez purifiés ; je vous purifierai de toutes vos souillures et de toutes vos idoles » (Ezékiel 36, 25). Une fois encore, l'eau qui se déverse permet d'accomplir la purification. C'est là une métaphore de la venue du Saint-Esprit. Quant au destinataire du verset, il s'agit d'un collectif, « vous », qui a besoin d'être purifié. Or, par essence, les chrétiens qui se rassemblent pour louer ne sont pas impurs (même s'ils peuvent être appelés à se confesser pour être des canaux transparents du flot prophétique). Le « vous » renvoie alors aux chrétiens qui, en tant que destinataires du papillon, sont invités à venir intercéder pour leur nation et, simultanément, le pronom réfère au pays en tant que tel. Le « vous » lie alors des chrétiens et de la nation en un destin singulier placé sous le regard de Dieu. Et ces croyants qui font partie du pays en viennent à être appréhendés comme une émanation de la nation. C'est à eux que revient la tâche de purifier la nation, par le moyen de l'eau (et du feu) de l'Esprit.

« Nous », une nation chrétienne

Cette métaphore de l'eau continue à être sollicitée dans les dépliants actuels de *Prières pour la Suisse*. Comme on peut le constater dans l'extrait qui suit, tiré du papillon de 2009, cette image permet de dire la nécessité, pour la Suisse, de passer par la purification et la guérison, afin de recevoir la bénédiction divine.

> Repentance & Proclamation
>
> Venez et laissons le Seigneur Jésus-Christ être le centre de notre vie, nos familles, nos villes et villages, de notre société (selon 1 Pi. 3.15). Dieu a un

plan de salut pour notre pays comme pour toutes les nations. Humilions-nous devant Lui et proclamons Sa gloire.

Sources de bénédiction dans les cantons

Revenons vers les nombreuses sources de bénédictions, les fontaines de guérison creusées avec foi par nos ancêtres dans les quatre coins de notre pays. Certaines ont été bouchées, d'autres oubliées. Demandons à Dieu que l'Eau vive jaillissant de son trône de grâce imprègne tout à nouveau notre pays. Venez et voyez combien l'Éternel est bon !

Le titre de la première portion réfère à deux actions : se repentir et proclamer. Les agents de ces actions sont explicités par les verbes placés en ouverture au corps du texte. « Venez » s'adresse au destinataire du papillon et l'invite à rejoindre non seulement la célébration, mais surtout l'énonciateur afin d'accomplir une activité conjointe et, ce faisant, constituer un collectif se donnant la forme d'un « nous » : « Laissons le Seigneur Jésus-Christ être le centre ». Et l'action de ce groupe est appelée à étendre la centralité du Christ aux différentes sphères sociales allant de l'individu à la société, soit « familles », « villes et villages » tous marqués par un possessif en première personne du pluriel[38]. Cette extension de la seigneurie de Dieu constitue une (re)conquête des sphères en question et joue sur une certaine ambiguïté des possessifs (« notre », « nos ») qui, suite à cette opération, semblent fortement marquer une revendication de *possession*[39]. Le « nous » qui désigne simultanément deux catégories – celle de l'habitant et celle du chrétien – paraissent fusionner pour donner lieu à un pays dont la centralité serait assurée par Jésus-Christ : une nation *chrétienne*[40].

Cependant, au moment d'esquisser cette proposition faisant du Christ le centre des différentes instances de la société, l'énonciateur insère une référence biblique : « (selon 1 Pi. 3.15) ». On peut s'interroger sur les raisons qui ont conduit à cette insertion, d'autant plus qu'il s'agit de l'unique référence explicite à la Bible sur les quatre pages que comprend

---

38 On remarquera que le collectif « Église » n'est pas évoqué, alors que le titre du prochain paragraphe mentionne explicitement l'entité administrative et politique « cantons » pour en faire le récipiendaire des bénédictions divines. Cet oubli de l'Église serait-il lié au mode de mobilisation que quête *Prière pour la Suisse* : fonctionner comme un collectif mobilisant directement des croyants de base sans passer par les organes qui chapeautent les différentes dénominations ?

39 Sur la façon dont certains objets ou savoirs sont réputés appartenir à des collectifs spécifiques, voir Sharrock W. W., « On Owning Knowledge », in R. Turner (ed.), *Ethnomethodology : Selected Readings*, Harmondsworth, Penguin Books, 1974, p. 45-53.

40 Que l'horizon déployé soit celui d'une nation « *chrétienne* » ne signifie pas qu'on soit en présence d'un nationalisme. Il peut s'agir d'un patriotisme qui lie étroitement le sort du destin national à l'accueil que réservent habitants et dirigeants aux valeurs chrétiennes.

le document. Notons, pour commencer, que le verset est directement rapporté à ce qui précède sur le mode d'une confirmation qui se fait au moyen du connecteur « selon ». Par conséquent, la mention de la référence fonctionne comme une autorisation du discours. Si le discours a besoin, à cet endroit précis, d'une des justifications les plus élevées qui soient en régime évangélique – un passage de la Bible, ouvrage considéré comme la « Parole de Dieu » –, c'est que le propos ne va pas de soi. Par ailleurs, cette référence est fragile. Si ce n'était pas le cas, le verset aurait été cité en entier : « Mais sanctifiez dans vos cœurs Christ le Seigneur, étant toujours prêts à vous défendre avec douceur et respect, devant quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous »[41]. Le passage (et son contexte scripturaire) évoque la seigneurie du Christ – dans le *cœur* des croyants – et la nécessité, pour le chrétien, de témoigner de sa foi de façon pacifique, malgré l'hostilité qu'il peut rencontrer. Par contre, il ne dit rien des collectifs mentionnés dans le dépliant, autant de sphères auxquelles devrait s'étendre le règne de Dieu.

La référence biblique fonctionne ainsi sur un mode ambigu, semblant apporter sa caution à la seconde partie du discours portant sur « nos familles, nos villes et villages » alors qu'elle ne réfère, en réalité, qu'à une portion du propos. Si le verset est nécessaire pour cautionner l'inclusion de ces collectifs dans le projet de Dieu, il l'est tout autant pour accréditer l'énoncé suivant : « Dieu a un plan de salut pour notre pays comme pour toutes les nations »[42]. Il s'agit de traiter les collectifs nationaux comme des entités pouvant participer à la rédemption divine, au même titre qu'un individu. Ce processus de salut transite par l'activité à laquelle sont conviés les destinataires du papillon : mettre Jésus-Christ au centre de la société, mais aussi s'humilier – un renvoi implicite aux péchés de la société – et proclamer la gloire divine – ce qui est pratiquement déplié au cours de la cérémonie, notamment par les chants qui évoquent la souveraineté de Dieu sur le destin de la nation et du monde.

Dès lors, prendre part au rassemblement de *Prière pour la Suisse* c'est se livrer à une opération de ressourcement. On retrouve les métaphores liées à l'eau. Il s'agit d'aller puiser aux sources (pures) de la nation, aux canaux auxquels s'abreuvaient « nos ancêtres ». L'imaginaire national proposé est celui d'un âge d'or originel, lié à la fondation de la Suisse, et dont on se serait détourné. Une époque bénie marquée par une dépendance étroite du collectif national à l'égard de Dieu. Si cet état de grâce a été abandonné, il peut être recouvré par le réveil. Partant, dans ce contexte, la notion de « réveil » charrie simultanément plusieurs idées : pour le croyant, il s'agit d'être rempli par la présence de Dieu

[41] Je cite Pierre 3,15 à partir de la Nouvelle édition de Genève (1979), l'une des Bibles les plus répandues dans l'évangélisme francophone.

[42] On notera que « pays » et « nations » semblent interchangeables.

(Christ est son centre, l'Esprit le meut) ; il s'agit également d'étendre cette présence de proche en proche, non seulement sur un mode horizontal, d'une personne à l'autre, mais selon une modalité verticale, depuis la famille jusqu'à la nation, en passant par les différentes instances qui composent la société ; et, en dernier lieu, cela revient à (ré)générer une nation *chrétienne*.

« Jésus-Christ, notre Roi »

La thématique de la centralité du Christ est récurrente. Elle est explicite sur le papillon annonçant l'édition 2007 de la Journée Nationale de Prière, un document qu'il convient de décrire brièvement. Ainsi, le fond de la première page du prospectus a l'apparence d'un parchemin vieilli, déclinant des teintes allant du beige clair au brun rouge. La page est presque entièrement occupée par une représentation figurative de la Suisse : sur le parchemin, un morceau de cire fondue d'un rouge intense a pris la forme du territoire national. En son centre, la cire porte l'empreinte d'un large cachet circulaire dont le milieu comporte un blason où est inscrite une croix. Le blason est semblable à celui que l'on trouve sur les pièces de 5 francs (la plus grosse des monnaies en circulation), à ceci près qu'il ne s'agit pas de la croix isocèle du drapeau helvétique. Sa base allongée donne à voir la transformation du symbole national en un signe chrétien. Et, surplombant cette Suisse de cire, une formule en lettres rouges : « Jésus Christ [*sic*], notre Roi ».

L'image est éloquente. Le sceau du Christ est apposé à la Suisse. L'idée du contrat ou de l'alliance renvoie tant à la fondation du pays – avec un rappel implicite du pacte prononcé en 1291 « au nom du Seigneur » et scellant l'union des premiers trois cantons helvétiques[43] – qu'à son avenir. Les journées annuelles de prière s'apparentent à un moyen de revendiquer ce fondement et de lui restituer sa pertinence actuelle, ne serait-ce qu'en sensibilisant des évangéliques à cette dimension. Le contrat fonctionne alors comme une marque de propriété. Dieu est simultanément le roi des chrétiens et celui de la nation. Ce qui établit un lien très étroit entre les croyants et leur pays, de sorte qu'ils peuvent se présenter comme l'incarnation même de la « suissitude »[44]. Une telle

---

43 Le pacte de 1291 est accessible sur le site du gouvernement helvétique. De même, le préambule de la Constitution suisse débute par « Au nom du Dieu Tout-Puissant ! » Ce qui est régulièrement rappelé lors des rassemblements de *Prière pour la Suisse*.

44 C'est le message que véhicule (subtilement) le film promotionnel *More than chocolate and cheese* réalisé en 2009 par l'organisation para-ecclésiale d'évangélisation *Campus pour Christ*. Cette organisation entretient des liens étroits avec *Prière pour la Suisse* : leurs sièges romands partagent les mêmes locaux à Lausanne, et *Campus pour Christ* a droit à une page de « portrait » sur le site Internet de *Prière pour la Suisse*.

fusion se retrouve dans le possessif « Jésus-Christ, *notre* Roi » qui réfère à la fois aux chrétiens et à la Suisse, phénomène d'adressage combinant deux registres catégoriels que l'on a déjà pu constater, dans la section précédente, avec le motif « nos familles, nos villes et villages ».

Cette extension de la royauté christique à la nation helvétique est une possibilité contenue par le concept de « roi ». Si Dieu règne sur l'Univers, on peut logiquement inférer qu'il est souverain des parties qui composent cet Univers, la Suisse étant l'une d'elles. Certains chrétiens (évangéliques ou d'autres confessions) seraient réticents à énoncer quelque chose de ce genre, même si, par ailleurs, ils confessent la royauté du Christ. Mais admettons qu'on endosse la proposition « Jésus-Christ est roi de la Suisse », cela ne dit encore rien des effets pragmatiques que vise un tel énoncé. Comment faut-il l'entendre, concrètement ? Quels sont les revendications, l'étendue et le projet de cette royauté ? Quelles articulations propose-t-elle entre le politique et le spirituel, entre contraintes publiques et convictions privées, entre collectif et individuel ? Ces indéterminations permettent de signaler que l'énoncé relatif à la royauté du Christ n'implique pas nécessairement un horizon théocratique, ni celui d'une redéfinition religieuse de la citoyenneté, même s'il demeure hautement problématique dans la façon qu'il a d'associer les plans national et théologique.

Pourtant, le dessein que semblent poursuivre les journées nationales de prière va dans le sens de proposer une compréhension religieuse du projet national et d'inscrire cette dimension spirituelle dans les institutions politiques en y déléguant des hommes et des femmes de conviction. Mais avant d'en venir à la vocation politique de certains chrétiens, il semble que le passage du spirituel au politique se fasse par une superposition des plans qui prend à rebours le travail de différenciation des sphères qui avait présidé à la sécularisation des espaces public et politique au sortir des Réformes du XVIe siècle[45]. Si ce travail de démantèlement ne dissout pas complètement la distinction entre politique et religion, il propose néanmoins de penser la démocratie helvétique *à l'intérieur* d'un cadre et d'un projet chrétiens. Car l'ensemble du dispositif repose sur l'association systématique d'emblèmes nationaux avec des symboles religieux, et cela depuis le papillon d'invitation jusqu'aux décorations qui ornent le lieu où se déroule la célébration et à la façon dont les participants sont invités à se positionner dans cet espace.

Ainsi, lors du 1er août 2009, la pelouse du terrain de football dans lequel se tenait la rencontre, à Thoune, avait fait l'objet d'un découpage où chaque portion du terrain renvoyait à un canton helvétique. Les participants étaient conviés à prendre place dans les carrés arborant les

[45] Monod J.-C., *Sécularisation et laïcité*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.

couleurs de leurs cantons respectifs, les étendards cantonaux faisant office de point de repère. Quant à la royauté du Christ, si elle n'apparaissait pas sur l'iconographie du papillon de cette année, elle était représentée sur la tribune – une estrade comme on en trouve dans des concerts rock en plein air. À l'arrière-plan de la scène, trois bannières pendant depuis le sommet de la scène composaient un drapeau suisse avec, au centre de la croix blanche, une couronne royale.

Photo 4. La Journée nationale de prière, 2008 : « Je prie pour mon pays, pour tous ses habitants… » (cliché P. Gonzalez)

Ces éléments disposés dans l'espace de la célébration seront investis par les participants en particulier par le recours à la louange. Ainsi, la journée de 2009 commence, comme il se doit, par un moment de chants où les fidèles entonneront, sous un soleil de plomb et au rythme des guitares électriques et de la batterie : « Béni soit le nom du Seigneur », « Dieu tu es grand, fort et tout puissant. Nul ne peut te surpasser […] Viens régner sur cette terre », ou encore « Car Dieu est un Dieu puissant. Il règne de son saint lieu avec sagesse, amour »[46]. Le chant initial est le même qui ouvrait le culte dominical relaté dans la première partie de ce

[46] Ces chants, tirés du *J'aime l'Éternel* (respectivement n° 732, 665 et 385), seront interprétés en français et en allemand.

texte, consacré au niveau de l'Église locale. Ici, toutefois, les mêmes énoncés acquièrent une tonalité plus immédiatement nationale ou politique, en particulier lorsqu'ils sont interprétés en dansant avec un drapeau (parfois cantonal ou national) à la main, ou vêtu arborant un t-shirt aux couleurs du pays.

Des élus, qu'ils soient bénis

Finalement, la vision de *Prière pour la Suisse* accorde une place importante à l'intercession en faveur des chrétiens qui s'engagent en politique. Prier pour des membres évangéliques du Parlement est une façon de signifier qu'ils ont été choisis par un pouvoir qui excède celui de la démocratie[47]. De fait, ils ont été élus démocratiquement, mais n'ont-ils pas été providentiellement appelés ? Il n'y a qu'un pas pour les considérer comme élus de Dieu pour protéger la nation et recouvrer son héritage chrétien. Nous parvenons alors au cœur d'un nouveau paradigme, le changement conceptuel entrepris par les leaders spirituels évangéliques. Ils n'ont pas abandonné la proclamation d'une foi individuelle, un individualisme. Pourtant, ils n'y adhèrent plus de la même manière. Ces leaders adoptent une nouvelle vision combinant à la fois des aspects individuel et collectif : il s'agit de placer des individus spirituellement engagés à des postes stratégiques afin qu'ils étendent leur influence (chrétienne) dans la société. C'est ici l'évangile selon Wagner : « Les règles du jeu démocratique ouvrent les portes aux chrétiens porteurs des valeurs du Royaume, afin qu'ils atteignent des positions de dirigeant avec suffisamment d'influence pour être en mesure d'influencer toute la nation de haut en bas »[48]. Bien plus, afin que ces élus entendent attentivement les valeurs du Royaume, ils ont besoin de l'aide des ministères charismatiques que sont les intercesseurs, les prophètes et les apôtres. Car ceux que l'Esprit choisit pour exercer ces ministères spirituels sont ceux à qui Dieu révèle ses projets pour la nation.

L'établissement d'un réseau de relations entre des « intercesseurs » et des politiciens est en cours. Depuis 2001, année durant laquelle *Prière pour la Suisse* connaît sa première édition, l'un des membres principaux de cette même organisation, et futur président du Réseau évangélique, Jean-Claude Chabloz, répond à un appel divin pour devenir intercesseur indépendant auprès du Parlement helvétique. Depuis ce moment, il a œuvré afin de sensibiliser les évangéliques à l'importance de prier en faveur des autorités politiques et d'exercer un lobbying à leur égard. Les rassemblements de *Prière pour la Suisse* ont été une façon de donner

---

47 Sur l'engagement des évangéliques en politique, voir Freston P., *Protestant Political Parties : A Global Survey*, Aldershot/Burligton, Ashgate, 2004.

48 Wagner C. P., *op. cit.*, p. 15.

une visibilité à cette vision et d'y impliquer les fidèles fréquentant les Églises. L'effectivité de cette sensibilisation peut probablement être mesurée à l'expansion qu'a connue le Parti évangélique suisse [PEV], un parti traditionnellement implanté en Suisse alémanique. Entre 2006 et 2007, deux sections ont été créées dans des Cantons francophones, l'une à Neuchâtel, et l'autre à Genève. Depuis novembre 2007, le PEV fait partie de la plus importante coalition de l'une des deux chambres du Parlement, aux côtés du Parti démocrate-chrétien [PDC] et d'Écologie libérale[49].

Conclusion

J'ai montré comment les métaphores disant le réveil véhiculent des connotations politiques et comment ces potentialités sont actualisées dans différents contextes. Ce changement dans la signification des métaphores est subtil au point que les participants ne perçoivent pas toujours ce qui est en jeu. Ils remarquent rarement que leur christianisme, alors qu'il se conçoit comme une quête de la présence et de la puissance divines, tend à confondre de plus en plus les distinctions établies par la modernité entre le spirituel et le politique. Simultanément, le brouillage de ces distinctions résulte aussi d'un changement de perspective propre à plusieurs figures évangéliques, tel C. Peter Wagner. Cependant, certains aspects de ce phénomène appellent à des compléments d'investigation, parmi lesquels la question de la politisation effective des croyants, de sorte à montrer comment la pratique religieuse se traduit en un comportement politique et en un engagement dans un mouvement social ou un parti. Ainsi, il est nécessaire de mettre en lumière la façon dont des réseaux locaux permettent de passer de la religion à la politique, même si ces dimensions tendent à être de plus en plus floues pour ces évangéliques.

Jusqu'ici, mes observations font apparaître que la conversion du fidèle en un activiste politique a peu de chances d'aboutir. Les partis arriveront difficilement à convertir les 100 000 évangéliques que compte la Suisse en des partisans des partis évangéliques[50]. Au cours de mon terrain, j'ai souvent eu l'impression que les croyants étaient de préférence intéressés par le fait d'*expérimenter* la présence de la divinité au

---

49 Le PEV détient deux sièges des trente-six que compte la coalition de centre-droit, la plupart étant occupés par le PDC. Ce dernier est historiquement d'inspiration catholique, bien qu'il se soit laïcisé au fil du temps.

50 Les récentes votations de novembre 2009 à propos de l'interdiction des minarets montrent toutefois que le discours sur les « racines chrétiennes » de la Suisse peut trouver un écho au-delà des cercles évangéliques. Pour rappel, l'Union démocratique fédérale [UDF], l'un des deux partis à l'origine de l'initiative populaire, se réclame explicitement de l'évangélisme.

moyen des rassemblements de louange, plutôt que par le message politique que leur servaient leurs leaders religieux. La raison de ce manque d'attrait réside probablement dans « l'anthropologie » à laquelle souscrit implicitement le charismatique ordinaire, une anthropologie plus soucieuse de l'affirmation de soi (ou du moi).

En ce moment, deux « anthropologies » antagonistes semblent se combiner et s'affronter au sein du charismatisme (helvétique). D'un côté, il y a la vision individualiste classiquement endossée par l'évangélisme. De l'autre émergent des discours théologiques se rapportant à ce que signifie être un collectif. Que les évangéliques prennent conscience d'eux-mêmes en tant qu'entité politique dépend de l'anthropologie qui finira par l'emporter. Cette contribution a tenté de montrer comment différentes façons d'inscrire les contenus de foi et de les actualiser, parmi lesquels les prophéties de réveil jouent un rôle central, contribuent à accomplir cette transformation.

Le politique aux marges de la commémoration

Une ethnographie des cérémonies officielles en souvenir des attentats du 11 mars 2004 à Madrid

Gérôme TRUC

Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris & Casa de Velázquez, Madrid

L'histoire « officielle », celle des manuels scolaires, et la mémoire collective, celle des groupes sociaux, sont généralement tenues pour deux choses bien distinctes[1], au moins depuis la réponse de Maurice Halbwachs aux objections formulées par Marc Bloch à la suite de la publication des *Cadres sociaux de la mémoire* en 1925[2]. Le clivage entre ces deux domaines a toutefois été peu à peu estompé par l'attention portée aux politiques mémorielles qui, en faisant dialoguer les mémoires collectives et la mémoire « historique », s'efforcent de construire « la » mémoire publique officielle. Une politique publique mémorielle pourrait se définir, selon Johann Michel[3], comme l'ensemble des interventions des acteurs publics qui visent à produire et à imposer à une collectivité donnée des souvenirs communs en s'appuyant sur des instruments de politiques publiques spécifiques. Au premier rang de ces instruments, se trouvent les cérémonies commémoratives.

---

1 Je tiens à remercier Daniel Cefaï pour ses encouragements et conseils au cours de la réalisation de ce travail. Ma réflexion a aussi considérablement bénéficié de mes échanges avec Johann Michel, dans le cadre du séminaire « Les épreuves de la mémoire collective » que nous co-animons à l'EHESS. Une version antérieure de ce texte a fait l'objet d'une présentation au séminaire « Histoire de l'Espagne, XIXe-XXe siècles : débats historiographiques et état des recherches » (EHESS – Colegio de España), animé par Jordi Canal, Mercedes Yusta et Stéphane Michonneau. Une autre version a été discutée par Alain Cottereau et Louis Quéré. Je souhaite exprimer ici ma gratitude à toutes ces personnes pour leurs précieuses et stimulantes remarques.

2 Halbwachs M., *La mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel, 1997, chap. 2 : « Mémoire collective et mémoire historique ».

3 Michel J., *Gouverner les mémoires. Les politiques mémorielles en France*, Paris, PUF, 2010, p. 16.

Ces cérémonies, en tant que rituels au sens durkheimien du terme[4], visent à substituer une mémoire publique consensuelle, permettant d'apaiser le corps social et de renforcer sa cohésion, à des mémoires de « ce qui s'est passé », porteuses de divisions entre des groupes sociaux différemment affectés par l'événement[5]. Pour cette raison, les commémorations ont rarement lieu à l'endroit exact où l'événement commémoré a eu lieu : les « lieux de mémoire »[6] diffèrent de la « mémoire des lieux », et contribuent plutôt à détourner l'attention de l'événement initial au profit d'une célébration qui sert avant tout le présent[7]. Comme le note aussi Luc Boltanski, l'objectif principal d'une commémoration est de réduire l'incertitude et l'inquiétude sur *ce qui s'est passé* afin d'éteindre les controverses et divisions que l'événement initial a pu susciter[8]. Les commémorations peuvent ainsi être conçues comme les instruments d'une politique visant à réassurer les institutions contre la menace toujours latente de ce que Claude Lefort nomme « l'indétermination du social et de l'historique »[9]. Ou autrement dit : les instruments d'une politique visant à faire oublier le politique – si tant est que l'on définisse, avec Lefort et Jacques Rancière[10], *le* politique comme l'irréductibilité de la pluralité, de l'hétérogénéité et de la division dans toute société démocratique, que *la* politique s'efforce souvent d'encadrer, de restreindre, voire d'éteindre.

Parce que l'État démocratique s'efforce constamment de juguler et d'occulter la division, il est, selon Lefort, « le théâtre d'une contestation, […] qui se forme depuis les foyers que le pouvoir ne peut entièrement maîtriser »[11]. Compte tenu du rôle joué par la commémoration dans cet effort, on peut raisonnablement penser qu'elle est une des scènes

---

4 Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, PUF, 1979.

5 Namer G., *La commémoration en France, de 1945 à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1987, distingue en ce sens « mémoire commémorative » et « mémoires événementielles ».

6 Nora P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997.

7 Ce phénomène a été particulièrement documenté dans Foote K. E., *Shadowed Ground : America's Landscapes of Violence and Tragedy* (1997), Austin, University of Texas, 2003. Maurice Halbwachs le soulignait déjà dans son étude des localisations en Terre sainte des souvenirs évangéliques : Halbwachs M., *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941), Paris, PUF, 1971.

8 Boltanski L., *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009, note 15 p. 151. Voir aussi, plus largement l'ensemble des chapitres 3 et 4 : « Le pouvoir des institutions » et « La nécessité de la critique ».

9 Lefort C., « Droits de l'homme et politique », *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 83.

10 Lefort C., *L'Invention démocratique*, *op. cit.* ; *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986. Rancière J., *Aux bords du politique*, Bordeaux, Osiris, 1990 ; *La mésentente*, Paris, Galilée, 1995.

11 Lefort C., « Droits de l'homme et politique », *art. cit.*, p. 67.

privilégiées de cette contestation. Pourtant les études portant sur des commémorations ont jusqu'à présent assez peu mis l'accent sur les tensions et résistances que le dispositif cérémoniel de production du consensus est susceptible de susciter[12]. Cela pourrait tenir aux cas d'étude choisis : lorsqu'il s'agit de « morts collectives » résultant d'accidents[13], la commémoration est d'autant moins l'objet de remises en cause que ce qui est commémoré relève finalement plus d'un drame privé à la portée restreinte (un groupe social, une commune, éventuellement une région) que d'un événement politique d'ampleur nationale, ayant concerné la plupart des citoyens au-delà de ceux qu'il a directement affectés (comme c'est le cas pour une guerre ou un attentat). Les choses sont moins simples dans le cas d'événements à portée historique qui ont suscité d'intenses et durables controverses, et ont été vécus et interprétés de façon différente par des groupes sociaux antagonistes. On peut notamment penser aux commémorations de la guerre du Vietnam aux États-Unis[14], aux débats entourant en France la mémoire de la guerre d'Algérie[15], ou bien encore aux difficultés connues par la mémoire de la vague terroriste qui a frappé l'Italie dans les années 1970 et 1980[16]. L'attentat du 11 mars 2004 à Madrid, sur lequel porte la présente étude, rentre indubitablement dans cette seconde catégorie.

Le 11 mars 2004 : un événement qui fait date mais pas consensus

L'attentat du 11 mars 2004, qui a fait 191 morts et plus de 1 800 victimes, est le plus important qu'ait connu l'Espagne. C'est ainsi que les médias espagnols, mais aussi par exemple le journal *L'Humanité* dans son édition du 12 mars 2004, ont parlé d'un « 11 septembre

---

12 À l'exception notable du travail de Stéphane Latté sur les commémorations de la catastrophe d'AZF, survenue à Toulouse le 21 septembre 2001 : Latté S., « "Vous ne respectez pas les morts d'AZF". Ordonner les émotions en situation commémorative », in Lefranc S., Mathieu L. (dir.), *Mobilisations de victimes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 205-220.

13 Clavandier G, « Le processus commémoratif post-accidentel », *Socio-anthropologie*, 2001, 9, p. 27-43 ; *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

14 Wagner-Pacifici R., Schwartz B., « The Vietnam Veterans Memorial : Commemorating a Difficult Past », *American Journal of Sociology*, 97, 2, 1991, p. 376-420.

15 Stora B., *La Gangrène et l'oubli*, Paris, La Découverte, 2005 ; Savarese É., *Algérie. La guerre des mémoires*, Paris, Éditions non lieu, 2007.

16 Voir à ce sujet les travaux d'Anna Lisa Tota, et en particulier un article très intéressant où elle esquisse une comparaison avec le cas des attentats du 11 mars 2004 à Madrid qui nous occupera ici : Tota A. L., « Terrorism and Collective Memories : Comparing Bologna, Naples, Madrid 11 March », *International Journal of Comparative Sociology*, 2005, 46, 1-2, p. 55-78.

espagnol ». D'autres, comme *Le Monde* ou l'hebdomadaire américain *Newsweek* évoquèrent un « 11 septembre européen ». De fait, l'attentat du 11 mars 2004 est aussi le pire qui ait frappé l'Europe, après celui de Lockerbie. Suite à une proposition du député européen portugais, José Ribeiro e Castro, le 11 mars a même été proclamé par la Commission européenne « Journée européenne en mémoire des victimes du terrorisme »[17]. Comme le 11 septembre, le « 11 mars » est une date qui est devenue un nom propre, voire un sigle : 11-M[18]. Elle est immédiatement entrée dans les mémoires collectives, et a tout aussi vite été mise au service d'une politique mémorielle au niveau européen. C'est donc une date soumise à un impératif de commémoration. Mais comment y répondre ?

La commémoration du 11-M pose d'épineux problèmes. Il y a tout d'abord ceux qui ont leur source dans les conséquences politiques de l'événement : trois jours après l'attentat eurent lieu les élections législatives espagnoles qui, contrairement aux pronostics jusqu'au 11 mars 2004, furent remportées par le PSOE (*Partido Socialista y Obrero Español*), contre le parti alors au pouvoir, le PP (*Partido Popular*), et portèrent ainsi au pouvoir le jeune dirigeant socialiste, José Luís Rodríguez Zapatero. Ce revirement électoral a fait couler beaucoup d'encre en Espagne. Certains y ont vu le résultat d'un vote sanction contre le gouvernement sortant, de José Maria Aznar, tenu pour responsable de l'attentat en raison de son engagement obstiné dans la guerre en Irak. D'autres, au contraire, ont jugé que l'opinion publique espagnole s'était laissée influencer par les terroristes, et le résultat inattendu des élections a inspiré une thèse conspirationniste. Quoi qu'il en soit, les conditions dans lesquelles se sont déroulées les élections du 14 mars 2004[19] ont entaché, aux yeux d'une partie non négligeable des Espagnols, la légitimité du gouvernement auquel il revint ensuite d'organiser les cérémonies de commémoration nationale du 11 mars.

Les conséquences politiques du 11-M sont, à vrai dire, indissociables des problèmes d'interprétation posés par l'événement en lui-même. Si le 11-M est un événement qui a fait date, il est loin d'avoir fait consensus. Il a existé, et il existe toujours, des définitions concurrentes de la situation ouverte par cet attentat ; ce qui pèse sur le processus commémoratif.

---

17 Voir notamment le site du Réseau européen des associations de victimes du terrorisme qui, sous l'impulsion de la Commission européenne, est chargé d'organiser chaque 11 mars des actes commémoratifs à travers l'Europe : www.europeanvictims.net.

18 Calabrese Steimberg L., « Les héméronymes. Ces événements qui font date, ces dates qui deviennent événements », *Mots*, 2008, 88, p. 115-128.

19 Pour de plus amples détails sur les controverses ayant immédiatement suivi les attentats de Madrid, voir : Béroud S., « Manipulations et mobilisations, l'Espagne du 11 au 14 mars 2004 », *Critique internationale*, 2006, 31, p. 53-66.

Recourir au « cas constitutif »[20] du 11 septembre pour définir la situation ouverte par le 11 mars, c'était implicitement tisser un lien de cousinage, si ce n'est de parenté, entre les deux événements, et privilégier la thèse d'un attentat perpétré par Al Qaïda. Inversement, interpréter le 11 mars par un réflexe « obsidional »[21] conduisait à l'inscrire dans la longue lignée des attentats déjà subis par l'Espagne et conduisait à un refus d'admettre que l'ETA puisse ne pas être impliqué dans ces attentats. Une fois dans l'opposition, le PP n'aura de cesse de jouer de cette définition de la situation privilégiant une causalité intranationale (par opposition à un « 11 septembre espagnol » relevant du terrorisme international), afin de déstabiliser le gouvernement. Le procès du 11-M ayant échoué, en 2007, à établir des preuves matérielles du lien entre les terroristes islamistes responsables du 11-M et Al Qaïda, cette rivalité entre définitions de la situation n'a pas véritablement été résolue. Elle a en revanche été en quelque sorte dépassée au niveau européen : en faisant du 11 mars la « Journée européenne en mémoire des victimes du terrorisme », la Commission européenne a, d'un même geste, reconnu que le 11-M avait bien été un « 11 septembre européen » et a établi un principe d'équivalence[22] entre *toutes* les victimes du Terrorisme (avec un T majuscule) en Europe, qu'il s'agisse du terrorisme islamiste et international (principalement Al Qaïda) ou du terrorisme séparatiste et intranational (l'ETA en Espagne, l'IRA en Grande-Bretagne)[23].

Or, c'est précisément sur ce point que les victimes se déchirent[24], particulièrement en Espagne : les victimes du 11-M sont-elles, oui ou non, assimilables à des victimes du « Terrorisme », pour ainsi dire « comme les autres » ? C'est en partie ce qui explique qu'on dénombre en Espagne au moins quatre principales associations de victimes du terrorisme et/ou du 11-M (et plus d'une dizaine de fondations) qui, toutes, à chaque 11 mars, organisent leurs propres actes commémoratifs, et ne se joignent pas nécessairement à l'ensemble des cérémonies officielles organisées par les autorités publiques. Chaque 11 mars, dans l'agglomération urbaine de Madrid, ce sont ainsi au minimum une

---

20 Trom D., « Situationnisme méthodologique et historicité de l'action », *in* Laborier P., Trom D. (dir.), *Historicités de l'action publique*, Paris PUF, 2003, p. 463-483.

21 Desazars de Montgailhard S., *Madrid et le monde. Les tourments d'une reconquête*, Paris, Autrement, 2007, p. 150.

22 Sur cette notion, voir : Boltanski L., *L'Amour et la Justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990 ; Boltanski L., Thévenot L., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991.

23 Pour une typologie des différentes formes de terrorisme et une déconstruction de la catégorie générale de « Terrorisme », voir Tilly C., « Terror, Terrorism, Terrorists », *Sociological Theory*, 2004, 22, 1, p. 5-13.

24 Sur les conflits entre victimes d'un même événement, voir Chaumont J. M., *La concurrence des victimes*, Paris, La Découverte, 1997.

douzaine de cérémonies différentes qui ont lieu, et qui ont fait l'objet de nos observations ethnographiques. Dans ce texte, nous nous concentrerons sur les cérémonies publiques officielles, et tout particulièrement sur la commémoration nationale. Décrire les formes de dissensus qui ont émergé aux marges de cette commémoration puis gagné son cœur est une façon, que nous espérons efficace, d'éclairer l'évolution du processus commémoratif du 11-M pendant ses cinq premières années.

11 mars 2005 et 2006 : quand la commémoration ravive les divisions politiques

Pour que la commémoration ait lieu, il lui faut un lieu. Dès le lendemain de l'attentat et dans les semaines qui suivirent, ce fut la gare d'Atocha elle-même qui devint le théâtre d'une commémoration permanente[25] : des milliers de personnes y vinrent rendre hommage aux victimes. La gare fut durablement envahie par plusieurs milliers de bougies, de fleurs, et d'objets hétéroclites. Ses murs et verrières extérieures furent entièrement recouverts de messages imprimés, d'inscriptions, de tags et autres graffitis (dont beaucoup n'étaient pas des messages de compassion ou de condoléances, mais des messages politiques, dénonçant la responsabilité d'Aznar en des termes parfois extrêmement véhéments)[26]. L'ampleur de ce phénomène de « sanctuarisation »[27] fut telle qu'il devint vite difficile non seulement de circuler dans la gare et plus encore d'y travailler. Dans une lettre ouverte datée du 31 mai 2004, les employés de la gare formulèrent le vœu que soit définitivement substitué au sanctuaire improvisé dans la gare un mémorial permanent plus discret[28]. Le 9 juin 2004, fut alors inauguré à Atocha l'« *Espacio de Palabras* » (Espace de paroles/mots) – un dispositif inédit composé de deux bornes informatiques reliées à un site internet, permettant d'enregistrer un message en souvenir des victimes, sans pour autant qu'ils ne

---

25 Tous les trains qui ont explosé le 11 mars 2004 au matin convergeaient vers la gare d'Atocha, et sur les 190 victimes décédées sur le coup, 98 personnes ont trouvé la mort dans la gare elle-même ou au niveau de la *calle Téllez*, située le long de la première voie, à quelques mètres de la gare d'Atocha.

26 Sánchez-Carretero C., « Trains of Workers, Trains of Death : Some Reflections After the March 11 Attacks in Madrid », *in* Santino J. (ed.), *Spontaneous Shrines and the Public Memorialization of Death*, New York, Palgrave, 2006, p. 333-347.

27 Outre le livre de Jack Santino, on peut mentionner sur ce sujet : Grider S., « Spontaneous Shrines : A Modern Response to Tragedy and Disaster », *New Directions in Folklore*, 5, 2001. Le phénomène est semblable à ce qui a pu être observé au pont de l'Alma à la suite de la mort de Lady Diana : cf. Lesœurs G., *Diana du pont de l'Alma. Les pèlerins de la flamme*, Paris, Téraèdre, 2005.

28 « Carta abierta de los trabajadores y trabajadoras de Madrid Atocha Cercanías », *Rojo y Negro*, journal du syndicat CGT (*Confederación General del Trabajo*), en date du 31 mai 2004.

viennent entraver matériellement l'espace de la gare (et il faut noter qu'un filtre informatique n'autorisait l'enregistrement que de messages consensuels, et supprimait automatiquement tout message d'insultes, qu'il soit adressé aux terroristes ou à des hommes politiques). L'objectif était, en assignant à la commémoration du 11-M un espace restreint et clairement délimité, de contenir toute résurgence conflictuelle de « sanctuarisation » de la gare. Mais pour y parvenir, il fallait aussi détourner la commémoration de ce premier lieu où elle s'était fixée, en créant ailleurs un mémorial spécifique et durable[29].

En mai 2004, à l'occasion du mariage du Prince d'Asturies, héritier de la Couronne d'Espagne, avec Letizia Ortiz, avait été créé en face de la gare d'Atocha, au milieu du rond-point Carlos V, un jardin commémoratif en souvenir des victimes de l'attentat (une solution devenue assez classique lorsqu'un lieu de mémoire doit être érigé en souvenir d'un drame[30]). Dans un second temps, en novembre 2004, la mairie de Madrid décida de déplacer cet hommage végétal, pour lui donner un emplacement définitif dans le parc du Retiro, à quelques centaines de mètres de la gare : 192 oliviers et cyprès – un par victime[31] – furent ainsi plantés sur une petite colline artificielle, bordée d'un cours d'eau. Ce « *Bosque de los Ausentes* » (Bosquet des Absents), rebaptisé plus tard « *Bosque del Recuerdo* » (Bosquet du Souvenir)[32], fut inauguré lors de la première commémoration officielle du 11-M, le 11 mars 2005. La cérémonie fut célébrée en grandes pompes : outre le chef du gouvernement, Zapatero, étaient présents le Roi et la Reine d'Espagne, le Roi du Maroc, le Secrétaire général de l'ONU, Kofi Annan, auxquels s'ajoutaient encore des ambassadeurs et le ministre de la Justice américain. La cérémonie eut lieu à midi, tandis que, dans toute l'Espagne, étaient observées cinq minutes de silence. Les images de Madrid s'immobilisant en souvenir du 11-M, des automobilistes s'arrêtant sur le bord de la route et sortant pour observer ces minutes de silence, firent le tour du monde. Un an après les attentats, le souvenir du drame et de l'émotion qu'il avait suscité était encore suffisamment vif pour que la commémo-

---

29 L'*Espacio de Palabras* était provisoire : il fut retiré en juillet 2007, peu après l'inauguration du monument définitif aux victimes du 11-M, *Puerta de Atocha* (voir *infra*.). Il est donc resté en service un peu plus de trois ans.

30 Selon Kenneth E. Foote (*op. cit.*), ce type de « *memorial gardens* » a eu tendance à se multiplier aux États-Unis depuis les années 1990, le principal étant celui créé à la suite de l'attentat d'Oklahoma City en 1995. En 2004 un jardin de ce type a aussi été ouvert dans Hyde Park à Londres, en souvenir de Lady Diana.

31 La 192e victime étant Francisco Javier Torronteras, policier mort en service, dans l'explosion de l'appartement des terroristes présumés lors de sa perquisition.

32 Ce changement de nom fut entériné le 11 mars 2006, suite à une demande formulée par la principale association des victimes du 11-M, l'Association « *11-M Afectados por el Terrorismo* », présidée par Pilar Manjón.

ration soit unanime. Rien ne laissait alors présager les difficultés auxquelles serait par la suite confronté le processus commémoratif du 11-M.

Pourtant, le 11 mars 2006, la même cérémonie organisée à la même heure dans ce même jardin n'a pas suscité la même unanimité. Pour comprendre comment ont pu émerger les divisions et les disputes auxquelles nous avons assisté dans le public ce jour-là, il faut prendre en compte plusieurs éléments de contexte. En 2006, à la différence de 2005, aucun représentant international n'était présent au Retiro, la commémoration prenant ainsi une signification et un enjeu plus strictement nationaux, ce que renforçait aussi la présence cette fois-ci de représentants des principales associations de victimes. Le couple royal ne présidait pas non plus la cérémonie[33], le « maître » de cérémonie devenant par conséquent, en 2006, Zapatero. Or le couple royal bénéficie en Espagne d'un prestige et d'une légitimité supérieure au chef du gouvernement. Qui plus est, l'attitude de la famille royale à la suite du 11-M a renforcé ce capital symbolique, tandis que, comme on l'a vu, une partie des citoyens espagnols considérait à cette époque que Zapatero « devait » son élection à l'attentat – ce qui le rendait donc à leurs yeux illégitime. Illégitime, Zapatero l'était d'autant plus pour certains qu'il avait aussi déclaré officiellement l'année 2006 « année de la Mémoire historique »[34], en réponse à un mouvement initié à la fin des années 1990 par les descendants de fusillés républicains et de victimes de la guerre civile (dont il fait lui-même partie) pour mettre fin à l'oubli et au silence dans lequel étaient jusqu'alors délibérément tenus les crimes franquistes[35]. Ce faisant, il prenait le risque de raviver lui-même en Espagne une « guerre des mémoires », et de vieilles blessures mal cicatrisées[36].

---

33 Quelques médias français ont affirmé le contraire, pensant certainement de manière un peu hâtive que la commémoration de 2006 était le décalque de celle de 2005 (d'après nos observations à la commémoration, aucun journaliste français n'y était présent). En réalité, le seul acte commémoratif auquel le Roi et la Reine d'Espagne furent présents en 2006 fut un concert « en hommage aux victimes des attentats de Madrid et Londres », organisé par la *Fundación Víctimas del Terrorismo*, le 10 mars au soir, à l'Auditorium national de musique, à Madrid.

34 Leizaola A., « La mémoire de la guerre civile espagnole : le poids du silence », *Ethnologie française*, 2007, 37, 3, p. 483-491.

35 Rozenberg D., « Le "pacte d'oubli" de la transition démocratique en Espagne. Retours sur un choix politique controversé », *Politix*, 2006, 74, p. 173-188 ; « Mémoire, justice et… raison d'État dans la construction de l'Espagne démocratique », *Histoire@Politique. Politique, culture et société*, 2, 2007.

36 Voir notamment Alary V., Corrado D. (dir.), *La guerre d'Espagne en héritage. Entre mémoire et oubli (de 1975 à nos jours)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2007.

Ainsi, le 11 mars 2006 à midi pile, lorsque Zapatero entre à pied dans le Retiro – avec derrière lui une cohorte de représentants politiques nationaux, la foule qu'il traverse manifeste d'emblée à son égard une certaine ambivalence. Certains applaudissent et l'acclament. On entend par exemple des « *¡ El primero !* », ou bien « *¡ Viva Zapatero !* ». Mais ces cris sont loin d'être repris par tous. Au contraire, un des hommes ayant publiquement plébiscité le chef de gouvernement est pris à partie par un autre homme. Le premier répond en se moquant de lui. Les gens alentour sourient ou plaisantent (photo 1), la querelle n'est pas prise au sérieux : celui qui porte la discorde est considéré comme un simple d'esprit, un fou. Pourtant, il ne lâche pas prise, et insiste. Tandis que la cérémonie a commencé, à une cinquantaine de mètres environ de son cœur, bien loin donc des officiels et de Zapatero, en marge du public aussi, les deux hommes se disputent pendant plus de dix minutes. Ils ne respectent pas la minute de silence, et n'écoutent pas une note du concert de musique qui la suit. Finalement, la dispute menaçant de finir par troubler le public de la cérémonie, deux officiers de police interviennent pour séparer les protagonistes et faire revenir le calme : les sourires sur les visages des gens assistant à la scène ont cette fois-ci disparu (photo 2).

Photos 1 et 2. Altercation localisée en marge de la cérémonie au Retiro

Lorsque, une fois la cérémonie terminée, Zapatero quitte le parc en reprenant en sens inverse le chemin déjà suivi en arrivant, des exclamations fusent encore : « *¡Viva Zapatero !* », mais aussi « *¡Presidente de la calle !* » (président de la rue !). Et de nouveau, une dispute éclate au sein de la foule, bien plus vive. En à peine quelques minutes, cette fois-ci, elle fait « boule neige » : plus d'une vingtaine de personnes sont impliquées, et se font face en deux groupes, les pro et les anti-Zapatero. Certains, qui estiment avoir entendu des choses qu'« ils ne peuvent pas

laisser passer », s'en mêlent. Ceux qui ont proféré des insultes à l'encontre du chef du gouvernement sont sommés de se justifier : « *C'est mon président ! En l'insultant, vous m'insultez !* », s'indigne une femme (photo 3). L'homme auquel elle s'adresse ne se laisse pas démonter : « *Et l'autre (Aznar), ce n'était pas votre président, peut-être ?* » Les anti-Zapatero prennent des postures provocatrices, faisant mine d'être prêts à en découdre. On entend des : « *Allez ! Viens ! Viens !* » Le ton est monté, le niveau sonore avec. Un public s'est formé, où certains semblent plutôt amusés, et d'autres indignés : « *Vous êtes en train de vous disputer sur des morts ! Le jour de leur mort ! C'est indécent !* » Quelques journalistes de télévision sont aussi arrivées avec leurs caméras. À nouveau, des policiers – cette fois-ci montés à cheval – interviennent pour séparer les esprits les plus échauffés. Quinze minutes après le début de la querelle, la foule commence à se disperser un peu, mais les disputes continuent plus que jamais, de manière éclatée, aux alentours du *Bosque del Recuerdo*. D'une dispute focalisée sur une altercation localisée entre quelques personnes, on est sensiblement passé à une sorte de « foire d'empoigne » : çà et là dans le Retiro, des petits groupes ont de vifs échanges sur la plupart des thèmes centraux de la politique et de l'histoire espagnole (photo 4). L'élément déclencheur, le passage de Zapatero, semble loin, voire oublié ; les disputes sont toutes montées en généralité : dans les phrases que nous attrapons au vol d'une dispute à l'autre, il est désormais question de la constitution, de l'unité de l'Espagne, du Roi, et de la guerre civile… Un jeune défendant Zapatero est ainsi interpellé par une personne qui pourrait être son grand-père : « *Tu n'as pas connu Franco, tu ne sais pas de quoi tu parles !* » Trois quarts d'heure après la fin de la cérémonie, certaines discussions durent toujours…

Photos 3 et 4. Disputes en groupes après la cérémonie au Retiro

Dans la presse le lendemain, ces incidents ne rencontrèrent qu'un écho très faible, voire nul. La plupart des dépêches restèrent, comme en 2005, concentrées sur la cérémonie en elle-même, sa « sobriété » (par rapport au faste de l'année précédente), son déroulement, et « l'émotion » du public présent dans le parc. Il est vrai que ces disputes n'ont pas dérangé la cérémonie et que les représentants politiques n'y ont pas été eux-mêmes directement mêlés. Pourtant, ces incidents limités annonçaient des remises en cause du processus commémoratif à la fois plus larges et plus graves, qui acquirent dès l'année suivante une visibilité médiatique.

11 mars 2007 : quand le politique prend le pas sur la commémoration

La désignation d'un lieu de mémoire sous la forme d'un jardin commémoratif, à proximité mais à l'écart de la gare qui fut l'épicentre de l'attentat, n'empêcha pas le maintien de formes de re-sanctuarisation ponctuelle de la gare d'Atocha – principalement autour de l'*Espacio de Palabras* – à chaque 11 mars, tant en 2005 qu'en 2006. Ce jardin paraissait certainement trop petit et trop discret, comparé à ce qu'il était censé commémorer. Pour que la politique commémorative mise en œuvre par les pouvoirs publics fût pleinement efficace, il fallait encore créer, plus qu'un simple mémorial, un véritable « monument aux victimes », à la hauteur du drame et de l'impact qu'il eut tant en Espagne que dans le monde. D'abord prévue pour le second anniversaire, l'inauguration d'un tel monument fut ensuite annoncée à l'automne 2006, et eut finalement lieu le 11 mars 2007.

L'attente populaire vis-à-vis de ce monument était forte. Le processus d'élaboration, le projet, ce à quoi devrait ressembler le monument avaient suscité des commentaires et débats dans la presse avant même son inauguration. Mais la date de cette inauguration ne pouvait finalement pas plus mal tomber. Le contexte était, plus encore qu'en 2006, délicat. D'une part, l'ETA ayant annoncé une trêve au lendemain du second anniversaire du 11-M, le 22 mars 2006, Zapatero avait déclaré le 29 juin qu'il acceptait de dialoguer avec les terroristes. Mais, pour faire pression sur le gouvernement, ETA avait de nouveau frappé à l'aéroport de Madrid le 30 décembre. Bien que Zapatero ait annoncé immédiatement la rupture immédiate des négociations, il fut déstabilisé. Plus que jamais, il fit l'objet d'attaques de la part de toute une frange des citoyens espagnols, voyant en lui ni plus ni moins qu'un allié des terroristes et un ennemi de la nation. À un an de nouvelles élections législatives, le PP et son dirigeant, Mariano Rajoy, soufflaient sur ce thème comme sur de la braise. La veille des commémorations, le samedi 10 mars 2007 au soir, ils avaient convoqué à Madrid une grande manifestation de « défense de

la constitution et de la nation espagnole », qui fut un énorme succès. Les rues autour de la *Plaza Colón* étaient noires de monde, et selon les présentateurs télévisés ce soir-là, Madrid n'avait pas vu autant de bus arriver de toute l'Espagne depuis la dernière visite du pape Jean-Paul II dans la capitale… Fait significatif : au cours de toutes les cérémonies officielles que j'ai observées cette année-là, Zapatero et les membres du gouvernement ne furent pas ou très peu applaudis, tandis que Rajoy, qui les années précédentes passait inaperçu, déclencha des applaudissements nourris sur son passage. À cela s'ajoutait encore la tenue du procès du 11-M du 15 février au 2 juillet 2007 : occasion de ressasser les faits, le déroulement de l'attentat, et les zones d'ombre de l'enquête. Les théories conspirationnistes ne furent jamais plus vives qu'à cette époque ; le mouvement des « *Peones Negros* » convoquant dans les principales villes espagnoles des manifestations « tous les 11 de chaque mois » pour réclamer la « vérité » sur le 11-M, et établissant des connexions avec le mouvement pour la réouverture de l'enquête sur l'attentat du 11 septembre (*Reopen 911*). 2007 marque pour toutes ces raisons un sommet des tensions relatives au 11-M au sein de la société civile espagnole. La situation était explosive, et elle explosa effectivement en marge de l'inauguration du monument, le 11 mars 2007.

Les pouvoirs publics avaient pourtant pris des précautions pour éviter que des débordements ou des perturbations ne viennent entacher la cérémonie d'inauguration du monument par le Roi et la Reine d'Espagne, en présence de toute la classe politique espagnole et de caméras de télévision du monde entier. Un périmètre de plusieurs centaines de mètres avait été bouclé aux alentours de la *Puerta de Atocha*, lieu de la cérémonie, de sorte que le public dépourvu d'invitations (non affilié à des associations de victimes) se retrouvait relégué bien loin. Cela, pourtant, n'empêcha pas qu'un scandale n'éclate au cœur de la cérémonie, que les médias ne ratèrent pas : lorsque, à la fin de la cérémonie, la famille royale et Zapatero passèrent devant la tribune réservée aux membres des associations de victimes, un homme se leva en brandissant une pancarte où l'on pouvait lire : « *11-M. Acebes en prison pour négligence criminelle. Aznar devant le Tribunal pénal international* ». Autour de lui dans la tribune, des gens applaudirent, tandis que d'autres protestèrent. L'absence de consensus, y compris parmi les victimes le jour de la commémoration, devint ainsi flagrante.

Au même moment, dans la foule venue nombreuse par ce dimanche matin ensoleillé pour assister à l'inauguration, mais reléguée à plusieurs centaines de mètres, la frustration ne faisait que croître[37]. Ne voyant ni

[37] Sur son blog (en anglais), José M. Rivas, raconte ainsi : « À 10 h 45, j'étais en train de descendre le *Paseo de la Infanta Isabel* lorsqu'un policier me bloqua le passage et me demanda où j'allais. […] Je lui répondis avec enthousiasme que j'allais à

n'entendant strictement rien de la cérémonie, ne sachant sur quoi fixer leur attention, beaucoup se mirent à exprimer publiquement leur agacement voire leur indignation. Peu à peu un brouhaha général s'installe. Dès qu'une conversation s'engage, des camps se forment pour soutenir les polémistes. Des gens d'abord extérieurs à la conversation interpellent l'un d'eux, puis se mêlent au débat. Certains arguments sont parfois accueillis par des applaudissements. Des journalistes se mêlent à la foule et réalisent des interviews qui focalisent rapidement l'attention : des personnes se présentent spontanément à eux pour témoigner et ceux qui sont interrogés, en s'indignant de la situation, s'emportent souvent et suscitent ainsi autour d'eux soit des salves d'applaudissements soit des exclamations de désapprobation. Un homme d'une soixantaine d'années se plaint devant une caméra de télévision que les Madrilènes, venus d'eux-mêmes pour assister à la cérémonie, soient si mal reçus, retenus au loin par des policiers désagréables, et ne voient rien de ce qui se passe. Une femme à côté de lui approuve spontanément : « *C'est mal organisé, très très mal organisé !* » Un autre homme, en revanche, est pris à partie et une dispute s'engage sous le regard d'une quinzaine de personnes et d'une caméra, comme en 2006 au Retiro, mais cette fois-ci de manière plus véhémente, non plus frontale, mais larvée. Comme l'année précédente, les débats montent en généralité. De l'organisation de la cérémonie, on en vient rapidement à l'attitude de la classe politique en général : on reproche aux socialistes de négocier avec les criminels d'ETA et de mettre en péril l'unité de la nation, tandis que les partisans du PP sont renvoyés, eux, aux crimes franquistes et à la guerre en Irak. Les divisions qui s'expriment ainsi sont sans nul doute apparues au grand jour dans la société espagnole pour la première fois en 2003, lors des manifestations d'opposition à la guerre en Irak[38] qui ont mis fin au « consensus démocratique ». Dans la foule, je repère un homme avec un badge datant de ces manifestations où est écrit en lettres de sang sur fond noir « *No a la guerra* ». Une femme porte un badge où l'on peut lire « *Aún sido odiando a Aznar* » (Je hais encore Aznar). Une autre femme d'une cinquantaine d'années arbore un badge pro-Zapatero et un pin's du PSOE ; elle cherche à convaincre tous les gens autour d'elle, comme le ferait une militante en campagne électorale. Elle mène la bataille argumentative partout où elle le peut, et lorsqu'elle rencontre enfin quelqu'un qui partage ses convictions, elle se met à sautiller de joie.

---

l'inauguration du monument. Après avoir écourté mon sommeil et m'être levé plus tôt que je n'aurais dû un dimanche, ses mots firent vraiment mal, il m'a dit : "Je suis désolé, vous ne pouvez pas passer tant que ce n'est pas fini" » (http://josecinalhabla.blogspot.com/2007/03/atocha.html).

38 Luz Morán M., « Viejos y nuevos espacios para la ciudadanía : la manifestación del 15 de febrero de 2003 en Madrid », *Política y Sociedad*, 42, 2, 2005, p. 95-113.

À cet instant exactement, un peu plus d'une heure après la cérémonie et une fois tous les officiels partis, soit peu avant 13 h 00, le dispositif de sécurité fut levé, les rues menant à Atocha réouvertes : la foule put enfin s'approcher du monument qu'elle était venue voir, et elle s'empressa de monter sur le terre-plein et d'envahir toute la place. J'assiste alors à une forme d'appropriation populaire du monument, sorte de « contre-inauguration » qui donne lieu à une scène assez surréaliste, dont les médias espagnols ont largement rendu compte, en y dédiant des dépêches entières. Au pied du monument aux victimes du 11-M et du drapeau hissé lors de l'inauguration, une foule de plusieurs centaines d'Espagnols se divise en deux camps qui vont s'affronter verbalement mais violemment pendant près d'une demi-heure à coups de slogans scandés (photo 5).

Photos 5 et 6. Groupes qui s'opposent autour du monument à Atocha

D'un côté, un groupe emmené par deux hommes brandissant des drapeaux espagnols (photo 6), qui crie principalement : « *Quién ha sido, no lo sabemos* » (Qui l'a fait, nous ne le savons pas !) et « *España unida jamás será vencida* » (L'Espagne, unie, jamais ne sera vaincue !). Ils adoptent à l'égard du reste de la foule une attitude provocatrice bien qu'ils soient en minorité. De l'autre côté, un groupe plus nombreux les houspille (photo 7), couvre leur voix et répond par des formules comme « *Zapatero, no estás solo* » (Zapatero, tu n'es pas seul !), « *Vosotros fascistas, sois los terroristas* » (Vous, fascistes, vous êtes les terroristes !), « *Estos muertos, por Aznar* » (Ces morts, à cause d'Aznar !), « *Nuestros muertos, Vuestra Guerra* » (Nos morts, votre guerre !), ou bien encore des slogans qui rappellent là encore l'opposition à la guerre en Irak : « *No a la guerra* » (Non à la guerre !), ou « *Aznar, canalla, te vemos en La Haya* » (Aznar, canaille, on se retrouve à La Haye !). Il y a enfin « *Hemos venido, no*

nos han traído » (Nous sommes venus, ils ne nous ont pas amenés), en référence aux bus affrétés la veille par le PP pour remplir les rues de Madrid d'opposants au gouvernement. De part et d'autre, des salves d'applaudissements s'intercalent entre chaque scansion.

La police et la protection civile sont contraintes d'intervenir : dans un premier temps, ils font descendre les gens du terre-plein au pied du monument, et encadrent les disputes qui perdurent. Puis à 13 h 30, le calme ne revenant pas de lui-même, les policiers entreprennent de faire cesser les débats d'autorité et de faire circuler la foule ; cela aussi afin de permettre le démontage des tribunes qui avait été installées pour la cérémonie. Mais l'atmosphère reste électrique autour d'Atocha : la foule s'est à peine clairsemée, et la moindre étincelle a tôt fait de relancer des cris, des slogans, des insultes, et des prises à partie, la foule s'agrégeant alors instantanément autour des personnes rentrant en dispute (photo 8). Un homme d'une soixantaine d'années pointe ainsi des partisans du PP dans la foule et crie « *Assassins !* ». La supportrice de Zapatero que nous avions observée une heure auparavant dans le public est désormais en train de chanter des slogans en bondissant devant une caméra de télévision. D'autres femmes assistent à la scène en l'encourageant et en l'applaudissant. Au gré des incidents, les attroupements se font et se défont. La foule en mouvement focalise son attention à un endroit, puis repart aussitôt vers un autre ; les polémistes, souvent les mêmes, circulent d'une dispute à l'autre : ici ils ont un avis à donner, là un argument à réfuter, ailleurs une nuance à apporter. La polémique circule, mais elle ne s'éteint pas. Le phénomène est le même que l'année précédente, en 2006, à ceci près qu'il a pris une tout autre ampleur. Un jeune blogueur présent sur le lieu, qui prend lui aussi des notes, est interrompu par un homme âgé qui lui demande s'il est journaliste (cela n'arrive pas qu'au sociologue en pleine observation ethnographique[39]…). Ce qu'il rapporte le lendemain sur son blog illustre bien la montée en généralité vers l'ensemble des sujets politiques espagnols qu'occasionne cette fois encore la situation :

> J'ai souri et j'ai dit : « Non, je prends des notes pour mon blog ». Il a dit : « Ah, ton blog… un journal personnel, quoi ! » et il commença à me donner son opinion sur ce qui était en train de se passer. Il s'en prit à l'ancien président, Felipe Gonzalez, à la corruption, aux leaders syndicaux (« pourquoi n'étaient-ils pas présents dans les manifestations contre le terrorisme alors que la plupart des victimes du 11-M qu'ils prétendent représenter étaient des

[39] Lors de nos observations dans la gare d'Atocha (qui constituent un autre pan de notre enquête sur le 11-M dont nous ne traitons pas ici), il nous est arrivé aussi d'être pris pour un journaliste, ou bien… un « espion étranger » à la solde du gouvernement. Dans les deux cas, cela atteste de l'enjeu politique très fort qu'attachent les acteurs à tout ce qui concerne le 11-M et sa mémoire : une position d'observateur « neutre » leur semble à peu près inconcevable, ou en tout cas peu crédible.

travailleurs ? »), aux politiciens qui vivaient en exil pendant le régime de Franco et sont ensuite revenus vivre (et s'enrichir) en Espagne, la plupart du temps en bafouant les idéaux qu'ils avaient auparavant défendus et en trahissant ceux qui leur avaient fait confiance, en ruinant leurs espoirs, et la mémoire de ceux qui s'étaient battus pour ces idéaux et avaient été tués[40].

Photos 7 et 8. Femme qui crie un slogan à l'encontre du camp adverse, et dispute localisée qui perdure après l'intervention de la police

Quelques personnes tentent parfois de jouer les médiateurs en appelant à respecter la mémoire des victimes, mais en vain. Ainsi, certains quittent Atocha en s'indignant de la situation : « *Quelle honte !* » D'autres assistent à la scène avec un scepticisme apparent ou une certaine consternation qui se lit sur les visages. D'autres, encore, plus jeunes, ou d'origine étrangère, semblent plutôt goguenards, et se moquent des protagonistes. Beaucoup prennent des photos. Au bout d'une heure, la foule s'est pour une bonne part dispersée, mais il y a encore un foyer vif de dispute qui focalise l'attention d'une petite centaine de personnes et de deux caméras de télévision. Les caméras s'en iront, et le public au compte-gouttes. Les policiers aussi partiront, avant les polémistes eux-mêmes ! Mais, peu à peu, la dispute deviendra discussion. Ils resteront environ une vingtaine (avec encore au milieu d'eux la supportrice de Zapatero, ayant perdu dans la bataille son pin's du PSOE), devant l'entrée de la gare d'Atocha et le nouveau monument, à discuter encore et encore. Plus de deux heures et demie après la cérémonie, ils finiront par épuiser le sujet, ou par s'épuiser eux-mêmes…

[40] Blog de José M. Ravias, post du 12 mars 2007, *op. cit.*

11 mars 2008 et 2009 : quand le politique finit par avoir raison de la commémoration publique officielle

La scène que nous venons de décrire restera comme un tournant dans le processus commémoratif du 11-M. Jamais plus un tel sommet de discorde ne sera atteint. D'une part parce que le contexte va évoluer (fin officielle de la trêve d'ETA en juin 2007, verdict du procès du 11-M rendu en octobre 2007, puis réélection de Zapatero le 10 mars 2008), mais aussi parce que les pouvoirs publics vont chercher à rendre la commémoration de plus en plus discrète.

En mars 2008, étant donné ce qui s'est passé en 2007, une incertitude plane sur le processus commémoratif : où aura lieu la cérémonie ? Avec quelles personnalités officielles ? Comment sera, cette fois, géré le public ? Qui plus est, pour la première fois depuis 2004, le thème du 11-M ne fait pas la Une de l'actualité en ce mois de mars. Quatre ans après l'élection de Zapatero à la tête du pays, les Espagnols sont appelés à revoter, et la campagne électorale bat son plein. Rajoy et le PP ont fini par réaliser que le 11-M et la critique de la politique anti-terroriste du gouvernement n'étaient plus nécessairement les meilleurs thèmes pour mobiliser leur électorat contre Zapatero : ils font plutôt campagne sur les enjeux économiques et la crise de la vie chère. De plus, ETA se manifeste à deux jours du scrutin : le 7 mars, Isaías Carrasco, un ancien conseiller municipal socialiste de la ville basque de Mondragón, est abattu à la sortie de son domicile. Une fois l'élection passée, le 10 mars, des minutes de silence seront observées en sa mémoire dans toute l'Espagne. Enfin, tant que les élections n'avaient pas eu lieu, il était difficile de prévoir comment se déroulerait la cérémonie commémorative officielle, puisqu'on ne savait pas qui, de Zapatero ou Rajoy, la convoquerait. Contrairement aux années précédentes donc, aucun communiqué de presse n'avait, au début du mois de mars, annoncé la cérémonie commémorative. Une fois Zapatero réélu assez confortablement, le 9 mars – ce qui règle définitivement la question de sa légitimité, le 10, une cérémonie commémorative est enfin annoncée pour le lendemain, au pied du monument à Atocha, comme en 2007. Mais cette fois-ci, le 11 mars tombe un lundi, et les Espagnols ont la tête à autre chose : fêter la victoire de Zapatero, se recueillir en souvenir de l'élu basque assassiné.

Désormais le public, bien moins nombreux que l'année précédente, est à quelques mètres du lieu de la cérémonie, sur le trottoir d'en face. Il voit tout, et épie les faits et gestes des politiques et des officiels. Car c'est principalement cela qui va intéresser, en ce 11 mars 2008, les journalistes et la plupart des spectateurs présents : l'attitude de Zapatero et Rajoy au lendemain de l'élection. Se serreront-ils la main ? Se parleront-ils ? La commémoration du 11-M est totalement éclipsée par

ces enjeux politiques pourtant mineurs. Dans le public, les discussions vont bon train en attendant la cérémonie. On refait les élections, on parle encore de l'attitude des politiciens, certains se souviennent aussi de l'année précédente quand, bloqués plus haut dans la rue, ils n'avaient rien pu voir. Tandis que des dirigeants du PP arrivent, des supporters les applaudissent et les photographient. À l'inverse, un homme âgé d'une cinquantaine d'années est venu avec une vieille pancarte datant des manifestations contre la guerre en Irak et la brandit systématiquement devant chacun d'entre eux lorsqu'ils sortent de leur voiture. Les dissensions sont donc toujours là. De temps en temps, quelques disputes émergent, mais restent localisées. Lorsque Rajoy arrive, il est à la fois chaleureusement accueilli par ses « fans » et insulté par un homme qui le traite « d'ordure ». Le même recommence quelques instants plus tard, en lançant « *Cabrón* » (littéralement « Salaud ») à l'attention de Zapatero. Un autre homme l'interpelle en lui signalant qu'il y a des mots qu'il faut savoir ne pas utiliser… Mais rien de plus. L'arrivée, enfin, du couple royal, déclenche des vivats.

Ce qui, en définitive, va susciter la polémique en 2008, ce sont les sièges vides dans la tribune réservée aux victimes et à leurs proches (photo 9). Est-ce parce que c'est un lundi ? Ou par lassitude ? Ou en réaction à ce qui s'est passé l'année précédente ? Ou parce que les invitations ont été envoyées à la dernière minute ? Toujours est-il que le faible nombre de victimes présentes à la cérémonie se remarque. Tout comme la distance séparant la zone dédiée aux victimes de celle où se trouvaient les officiels. Cette distance, matérielle, protocolaire, sera redoublée, aux yeux de nombreux spectateurs, d'une distance émotionnelle et symbolique. De fait, si à leur arrivée les politiques et le couple royal sont salués par le peu de public présent, ils ne leur rendent pas (ou très peu) la pareille. Surtout, ils repartent sans un mot et sans un geste, ni pour les spectateurs, ni même pour les victimes (à l'exception notable de la Reine). Sous nos yeux, une femme d'une quarantaine d'années, un œillet rouge à la main, s'en émeut auprès de deux journalistes. Elle se met à pleurer : elle trouve que cette cérémonie ressemble à une mascarade. Le lendemain, dans un article intitulé « Beaucoup d'officiels, peu de victimes » du journal *Público*[41], on retrouvera Maria en photographie et cette phrase : « *Mets dans ton journal qu'ils ne nous ont même pas regardés* ».

[41] Quotidien national de gauche créé en 2007. L'article est consultable en ligne : http://www.publico.es/espana/58799.

Photo 9. Victimes du 11-M lors de la cérémonie de 2008, en faible nombre et à distance des officiels (à droite, en dehors du champ)

Le 11 mars 2008 au soir, il y avait donc des raisons objectives de s'inquiéter pour la suite du processus commémoratif du 11-M. Ce qui se passa en mars 2009 confirma ces craintes. Aucune cérémonie nationale officielle ne fut organisée, tout simplement : ni à Atocha, ni au Retiro. Ni le couple royal, ni le chef de gouvernement n'ont participé à aucune cérémonie. Zapatero a simplement participé, comme tous les autres députés, à une minute de silence observée au Parlement espagnol. Les deux seules cérémonies officielles furent organisées par la présidence de région et la mairie de Madrid, toutes deux dirigées par le PP. À midi, heure « habituelle » de la commémoration nationale, le maire, Alberto Ruiz-Gallardón, vint déposer une couronne de laurier dans la salle de recueillement située sous le monument à Atocha et y observer une courte minute de silence. Pendant ce temps-là, dans la gare et à l'extérieur, *Puerta de Atocha*, la vie battait son plein. Étant donné la polémique suscitée par la non-convocation d'une cérémonie nationale, une membre du gouvernement et du PSOE, Magdalena Álvarez (qui avait déjà inauguré en 2004 l'*Espacio de Palabras*) accompagna le maire au cours de la cérémonie, sans qu'aucun communiqué de presse ne l'ait annoncé. Dans le maigre public de cette discrète cérémonie, comme sur les forums des sites internet des quotidiens espagnols, on vit alors fleurir des accusations de démagogie de la classe politique : le contraste saisissant entre la commémoration de 2008, où toute la classe politique espagnole défila au surlendemain des élections, et celle de 2009, où il n'y avait pour ainsi dire rien ni personne, ne manqua pas d'être relevé.

L'attention, par conséquent, se focalisa en 2009 surtout sur la cérémonie organisée, comme chaque année selon un protocole immuable,

par la présidence de la région de Madrid *Puerta del Sol*. Cette cérémonie commémorative est toujours la première de la journée : à 9 h 00 très précises, la présidente de région, Esperanza Aguirre, vient déposer une couronne de laurier au pied d'une plaque commémorative, généralement accompagnée du maire, d'une délégation de représentants politiques de chaque parti et de quelques représentants d'associations de victimes (celles identifiées comme proches du PP). Suivent une minute de silence, le requiem de Mozart, l'hymne national, puis un buffet pour les invités. Le tout en une quinzaine de minutes. La cérémonie a lieu assez loin d'Atocha, et commémore en définitive moins les victimes que la réaction exemplaire de courage et de solidarité du « peuple madrilène » face au drame. Sur la plaque commémorative, on peut en effet lire : « *Madrid témoigne de sa reconnaissance à tous ceux qui ont accompli leur devoir en secourant les victimes des attentats du 11 mars 2004 et à tous les citoyens anonymes qui les ont aidés. Que le souvenir des victimes et du comportement exemplaire du peuple de Madrid reste à jamais* ». Et la cérémonie a toujours lieu en présence d'une délégation des services de sécurité et de secours de Madrid : ce sont eux qui sont à l'honneur. Autrement dit, cette commémoration porte moins sur l'événement en lui-même que sur la façon dont les Madrilènes y ont répondu. Ainsi, elle ne ravive pas les divisions entre citoyens, qui portent sur les causes et la signification du 11-M, et non sur l'élan de solidarité et de civisme qu'il a suscité. Pour cette raison, c'est une cérémonie qui ne donne pas lieu à débats, ni à protestations, et attire finalement assez peu de public.

En 2009, cette cérémonie se trouve par conséquent être la seule et unique cérémonie officielle où un consensus pourrait être manifesté en souvenir du 11 mars. Or, par un invraisemblable quiproquo, tandis que le gouvernement socialiste décide de ne pas organiser de cérémonie nationale, les socialistes siégeant au conseil régional décident, eux, de boycotter pour la première fois la cérémonie commémorative *Puerta de Sol*. C'est leur manière de protester contre la fermeture anticipée par Aguirre d'une commission d'enquête sur de présumés espionnages et actes de corruption au sein du gouvernement régional. Le PP se saisit de l'occasion, trop belle, et accuse les socialistes de « boycotter les victimes ». La secrétaire générale du PSOE, Leire Pajín, est obligée de demander publiquement pardon aux victimes pour cette maladresse et rappelle que les socialistes sont à leurs côtés tous les jours de l'année et pas seulement une fois par an. Puis María Teresa Fernández de la Vega, vice-présidente du gouvernement, réitère lors d'une conférence de presse en marge du conseil des ministres du 13 mars « le soutien et la solidarité » du gouvernement avec les victimes… La cérémonie régionale n'en est pas pour autant « politisée » comme ont pu l'être les cérémonies du Retiro et d'Atocha les années précédentes. Certes, une

femme d'une soixantaine d'années essaye de porter la polémique dans le public. Au moment où la cérémonie se termine mais que des officiels sont encore présents, elle se met à interpeller ces derniers : « *Nous voulons savoir la vérité !* » Visiblement émue et nerveuse, les mains tremblantes, elle se scandalise que les victimes ne sachent toujours pas toute la vérité sur les causes du 11-M et qu'elles ne soient pas non plus correctement indemnisées. Personne ne l'écoute parmi les officiels. Le service d'ordre ne la prend pas au sérieux et la traite comme si elle était folle. Une autre femme dans le public tente de l'apaiser, tandis qu'un photographe de presse, agacé, veut la raisonner (photo 10). Des policiers l'écartent doucement et lui font signe de laisser tomber… La polémique ne prend pas.

Photo 10. Femme tentant d'interpeller les officiels en marge de la cérémonie Puerta del Sol

Cinq ans après l'attentat du 11 mars, les pouvoirs publics semblent ainsi avoir déjà renoncé à organiser une commémoration publique nationale de ce drame. Ils se justifient en disant vouloir ne plus gêner les victimes avec les controverses politiques que suscitent chaque année ces commémorations. Nous sommes avec vous, nous pensons à vous, mais nous vous laissons célébrer comme vous le souhaitez et dans l'intimité le souvenir de ceux que vous avez perdus, semblent-ils leur dire. Mais le problème est qu'une telle position revient à nier le statut de drame national et d'événement public mondial du 11-M, comme si cet attentat n'avait finalement été qu'un accident ne concernant que ceux qu'il a frappés. Même si des dizaines de commémorations du 11-M sont organisées chaque année dans l'agglomération de Madrid par des associations de voisins et des associations de victimes, et même si ces céré-

monies attirent toujours autant de monde, le pire attentat de l'histoire de l'Espagne et de l'Europe ne peut se suffire d'une mosaïque de cérémonies semi-privées, organisées le plus souvent aux marges de la ville ou en banlieue (là où résidaient la plupart des victimes). Ainsi, toutes les associations de victimes ont dénoncé en 2009 l'attitude des pouvoirs publics qu'elles ont perçue comme un abandon, voire un affront. Ce point, d'ailleurs, est peut-être le seul sur lequel toutes les associations espagnoles de victimes du terrorisme se sont trouvées d'accord en cinq ans… Ne pas commémorer publiquement un événement public n'est donc pas une option – à moins d'être prêt à l'assumer comme un oubli délibéré. Or, l'Espagne touche actuellement aux limites du « pacte d'oubli » sur lequel elle avait jusqu'à présent construit son « consensus démocratique »[42]. L'Espagne a connu le consensus et l'oubli. Elle connaît aujourd'hui les remous du dissensus et des guerres de mémoire.

Conclusion

La cérémonie commémorative est, par excellence, l'instrument d'une politique visant à produire et à réassurer le consensus dans une société démocratique. Ainsi, lorsqu'une commémoration fait l'objet de contestations et de remises en cause, ses organisateurs mettent tout en œuvre pour les limiter, voire les occulter. Quiconque souhaite analyser ces « fausses notes » dans la partition rituelle de la cérémonie commémorative ne peut, dès lors, se contenter d'être attentif à son seul déroulement : comme nous espérons l'avoir montré dans ce texte, il faut autant, si ce n'est plus, avoir l'œil sur les marges de la cérémonie, ce qui se passe dans le public, avant, pendant et après la commémoration. Il faut aussi laisser traîner ses oreilles et procéder à des enregistrements sonores dans la foule, pour capter les commentaires où peuvent émerger des disputes[43]. Et dans le cas d'un processus qui se déploie sur le temps long, comme c'est le cas d'un processus mémoriel, le recours à l'observation ethnographique ne peut se contenter d'être ponctuel. N'avoir observé qu'une seule commémoration, c'est pour ainsi dire n'en avoir observé aucune. En définitive, ce que l'on doit observer, pour retrouver le politique derrière un rituel qui travaille à son effacement, c'est moins le rituel en lui-même, que la « chaîne d'interactions rituelles »[44] dont chaque cérémonie commémorative ne constitue qu'une séquence. C'est

---

42 Rozenberg D., « Le "pacte d'oubli" de la transition démocratique en Espagne. Retours sur un choix politique controversé », *art. cit.*

43 On peut aussi recourir à la photographie et aux enregistrements vidéo dans l'esprit des travaux présentés dans Goodwin J., Jasper J., Polletta F. (eds.), *Passionate Politics : Emotions and Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

44 Collins R., *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

donc une « filature ethnographique »[45] qu'il faut mettre en place, pour saisir les écarts, les déplacements et les tensions d'une séquence à l'autre, semblables à ceux que nous avons ici mis en exergue au sujet des commémorations de l'attentat du 11 mars 2004 à Madrid. Ce sont ces variations qui comptent, car elles signalent la résurgence du politique aux marges de la commémoration, et témoignent de l'évolution du processus commémoratif en réaction à cette résurgence.

[45] Au sens de Berger M., « Répondre en citoyen ordinaire. Pour une étude ethnopragmatique des engagements profanes », *Tracés*, 2008, 15, p. 191-208.

DÉBATS, PROCÈS, DÉLIBÉRATIONS

Montrer et accomplir l'ordre politique

Ethnographie d'un débat à la télévision suisse romande

Alain BOVET et Cédric TERZI

Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris et Université de Fribourg/Université de Lille

Cette image est extraite de la première scène d'une émission télévisée. À la suite du générique, une femme apparaît à l'écran. Comment la désigner dans le cadre d'une enquête ethnographique ? Elle parle en regardant la caméra, ce qui la fait apparaître d'emblée comme la *présentatrice* de l'émission. Elle se situe entre le téléspectateur et un texte, apparaissant sur un écran au fond du studio, qui présente une thématique et l'inscrit dans une échéance politique : « que voter le 7 juin [à propos du] génie génétique ? » À sa catégorie de présentatrice s'ajoute dès lors celle de *modératrice* d'un débat à propos d'une question controversée, ou qui à tout le moins envisage plusieurs options politiques. Ajoutons encore qu'après avoir salué les téléspectateurs et les invités et présenté le thème, le dispositif et la visée de l'émission, la modératrice fait le point sur la situation qui est à son origine. Elle énumère « quelques points de repère », puis elle lance un petit reportage chargé de dispenser les connaissances nécessaires à la compréhension du débat. Elle apparaît

alors comme une « journaliste », catégorisation redoublée par le savoir partagé des téléspectateurs suisses romands de la fin des années 1990, qui auront reconnu en elle Eliane Ballif, l'une des personnalités éminentes du journalisme politique à la télévision.

Les premiers instants de l'émission font ainsi émerger l'une de ses figures centrales, susceptible d'être désignée sous la catégorie de « présentatrice-modératrice-journaliste ». Identifier cette dernière, ce n'est pas seulement individuer un personnage ou un ensemble de rôles. C'est également repérer et projeter un aspect constitutif de l'organisation de l'émission. En effet, la « présentatrice-modératrice-journaliste » occupe une position de pivot à laquelle sont appelés à se référer tous les protagonistes de l'émission. C'est à elle que doivent s'adresser les débataires désireux de prendre la parole. C'est également elle que les réalisateurs font paraître à l'écran pour signifier l'organisation temporelle de l'émission, rythmée par ses moments d'ouverture, de clôture et de transition. Bref, la « présentatrice-modératrice-journaliste » est garante du bon déroulement de l'émission. De telle sorte qu'il n'est pas possible de l'identifier sans commencer à élucider certaines composantes normatives de l'émission. Celle-ci est configurée de telle sorte qu'elle affiche la prétention de fournir une information fiable et impartiale sur un enjeu controversé, ce qui structure un ensemble d'attentes relatives notamment au traitement des faits et à la distribution de la parole.

Cette désignation préliminaire de la « présentatrice-modératrice-journaliste » est toutefois loin d'être le fin mot de l'histoire. Son identification est indissociable du déroulement de l'émission et des rapports qu'elle va y nouer avec les autres protagonistes. Ainsi, c'est à mesure que le débat se structurera et que ses enjeux se clarifieront, qu'apparaîtront plus clairement ce que fait ce personnage central, et le titre auquel elle le fait. De telle sorte qu'il n'y a rien de paradoxal à dire que c'est n'est qu'au terme de l'émission que nous serons en mesure de saisir l'identité exacte du personnage qui est apparu au centre de la première image.

Analyser des images ou des séquences d'un débat télévisé exige donc de restituer la texture de pertinence qui rend ces images sensées et intelligibles aux yeux de ceux qui les ont produites et reçues. C'est dire qu'insérer des saisies d'écrans dans un article scientifique est une manière de contourner le problème de l'intelligibilité des images, en chargeant le lecteur d'en produire le sens sur la base des éléments qui lui sont livrés par le texte. Cette paresse descriptive revient à renoncer à la composante proprement analytique du travail ethnographique. C'est pourquoi nous appuierons notre analyse non sur des images, mais sur une transcription visuelle et auditive. Ce dispositif textuel appelle quelques remarques. La logique de description que nous mettrons en

œuvre dans la transcription visuelle est relativement sommaire. La description de chaque plan se limitera en effet à l'indication des principaux éléments qui sont rendus visibles. Il n'en demeure pas moins que le travail de transcription participe pleinement de l'analyse. En effet, décrire une image, ce n'est pas restituer sous forme langagière *tout* ce qui apparaît à l'écran. C'est au contraire reconnaître une *configuration*, c'est-à-dire faire la différence entre ce qui constitue le « fond » de l'image et ce qui s'en détache au titre de « figures ». Comme l'a souligné Paul Ricœur[1], la configuration élaborée par les récits est une fonction de leur intrigue, et donc de l'organisation qui naît de leur déroulement, tendu entre le moment où quelque chose se noue et l'attente de son dénouement. De telle sorte que le repérage des figures qui émergent au cours d'une émission et la détermination du titre auquel elles y interviennent, sont indissociables d'une analyse du déroulement de l'émission en tant qu'intrigue, et donc en tant que totalité signifiante.

Établir le cadre de participation

Convoquer le téléspectateur-citoyen

Les débats politiques télévisés s'adressent en premier lieu aux membres de la collectivité politique concernée par l'objet du débat. Toute évidente qu'elle soit, cette figure d'adresse n'en est pas moins explicitée d'entrée de jeu. Dans cette première section, la description et l'analyse de l'établissement de cette proposition de relation explicitent comment est spécifié un statut très particulier de participant, à la fois ratifié et absent, mais appelé à jouer un rôle décisif dans les prochaines étapes du processus politique.

Voici la transcription[2] des deux premiers plans de l'émission.

---

1 Ricœur P., *Temps et récit. L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983.

2 Dans la convention graphique que nous avons adoptée pour la transcription, le découpage horizontal de la transcription en fonction des plans permet de restituer précisément la correspondance entre le son et l'image. La plupart des plans sont stables. Les plans dynamiques sont signalés par une description sommaire des modifications du cadrage ou de la composition du plan. Ces éléments peuvent être localisés précisément dans le flux du discours par des astérisques (*, **, etc.). Les indications de gauche et droite, ainsi que de face et de dos, sont toujours à comprendre dans la perspective du spectateur de l'émission. La transcription auditive s'appuie sur les conventions de l'analyse de conversation :

/	intonation montante
\	intonation descendante
-	troncation
Soulignement :	emphase
:	prolongation de la syllabe qui précède
.	pause

Transcription visuelle	Transcription auditive
Plan 1 Générique composé d'images d'un drapeau suisse, du Palais fédéral, et de scènes de dépôt de bulletins de vote dans une urne. Apparaissent successivement les textes suivants : « Droit de cité », « Spécial votation », « présenté par Éliane Ballif », « Mercredi 27 mai Génie génétique QUE VOTER LE 7 JUIN ? ».	((Générique musical))
Plan 2 Le corps entier de la présentatrice, filmé de face, occupe la droite de l'image. Elle parle en regardant la caméra. À l'arrière-plan un grand écran avec le texte suivant : « Génie génétique Que voter le 7 juin ? ». Zoom sur la présentatrice jusqu'à un plan américain	bonsoir à tous et bienvenue dans cette édition spéciale de droit de cité consacrée à l'examen de l'initiative pour la protection génétique/ qui sera l'un des objets des votations fédérales du sept juin prochain\ .bienvenue également à .

La description des plans 1 et 2[3] permet d'identifier un certain nombre de traits signifiants de l'activité qui débute ainsi. Cette reconnaissance repose sur des connaissances de sens commun. Il en va de même de la description proposée dans la transcription. Nous chercherons à expliciter non pas la totalité du sens commun mobilisé, mais les dimensions qui sont indispensables à la compréhension de ces plans en tant qu'introduction à l'émission. La présence d'un drapeau suisse invite à voir ce qui suit comme concernant la collectivité nationale suisse à un titre encore à déterminer. Sur ce point, le palais fédéral introduit une focalisation sur la dimension politique. Le recours à une image du palais fédéral indique que l'émission s'adresse à qui sait associer ce bâtiment au parlement et au gouvernement *fédéraux*. Cela précise ainsi un cadrage politique national, dans un système où les cantons disposent de prérogatives dans les domaines de la santé, de l'éducation, de la police… Cette catégorisation du destinataire est sans doute plus claire pour le lecteur non suisse qui est susceptible de ne pas savoir ce qu'est le « Palais fédéral » et qui ne saurait l'identifier visuellement. Les scènes de vote suggèrent qu'il ne sera pas seulement question de débats parlementaires ou de décisions gouvernementales, mais qu'une relation sera établie avec une consultation des citoyens suisses. Deux types de consultations entrent dans cette possibilité : d'une part les élections parlementaires qui ont lieu tous les quatre ans, et d'autre part des « votations », c'est-à-dire des consultations des citoyens suisses qui ont

[3] Le générique n'est pas à proprement parler un plan. Il peut toutefois être traité ainsi dans la mesure où il constitue une unité homogène qui se distingue clairement du premier plan filmé en studio (Plan 2).

lieu environ tous les trois mois et portent en général sur plusieurs objets à la fois. La suite du générique montre qu'il s'agit de ce second cas de figure.

Les éléments graphiques qui apparaissent durant le générique permettent de préciser ce cadrage encore très large. « Droit de cité » est le titre de l'émission. Faute de le savoir, il est toutefois possible d'y voir une nouvelle indication, du fait qu'il s'agit d'une thématique politique. Reposant irrémédiablement sur la connaissance de ce qu'est une votation, « Spécial votation » permet de comprendre qu'il s'agit d'un objet mis au vote, ce qui, comme indiqué plus haut, se distingue des élections parlementaires. « Présenté par Éliane Baillif » introduit une première catégorisation proprement médiatique, à savoir celle de présentatrice en charge de l'émission à venir. Enfin, « Mercredi 27 mai Génie génétique Que voter le 7 juin ? » précise et établit l'essentiel de la proposition de relation et de l'anticipation de réception constituées par l'émission. Cette dernière est datée de manière indexicale puisque l'année (1998) n'est pas précisée. Ce type d'élision permet d'ailleurs de distinguer clairement la perspective proposée par l'émission, dans laquelle il ne fait pas de sens de préciser l'année, et celle de son analyse plus de dix ans après, dans laquelle cette précision est indispensable. « Génie génétique » définit un objet possible pour l'émission à venir. Enfin, « Que voter le 7 juin ? » explicite le fait qu'il s'agira de voter, une dizaine de jours après l'émission, sur la question du génie génétique. Plus que cela, l'émission s'annonce comme une médiation en vue de cette échéance. Elle promet de venir en aide aux téléspectateurs, auxquels elle s'adresse en tant que membres de la collectivité politique suisse, appelés à faire œuvre citoyenne, ce qui implique notamment qu'ils se demandent « que voter » face à l'échéance d'un scrutin fédéral, et donc qu'ils se composent en *public politique* du génie génétique. C'est dire que l'émission se présente comme une contribution au devenir citoyen de ses téléspectateurs. Elle suggère en effet que la catégorie de « citoyen » est irréductible à un statut garanti institutionnellement. Elle est plutôt envisagée comme une *catégorie liée à des activités*, c'est-à-dire comme un ensemble de qualités toujours en devenir, dont il n'est possible de se prévaloir qu'à condition d'accomplir les actions nécessaires à son exercice, notamment sous la forme du vote. De telle sorte que l'émission suggère que le fait même de la regarder et, surtout, de la suivre, est une action constitutive de la citoyenneté, c'est-à-dire une manière de « faire être citoyen »[4]. Dans cette perspective, les informations dispensées par

[4] Nous nous inspirons ici de plusieurs formules empruntées à Harvey Sacks. Son analyse des catégorisations d'appartenance a mis l'accent sur les liens entre catégories et activités, notamment sous le thème des *category-bound activities* (par exemple, Sacks H., « On the Analysability of Stories by Children », in Gumperz J. J., Hymes D. (eds.), *Directions in Sociolinguistics : The Ethnography of Communica-*

l'émission et les opinions qui s'y expriment ne sont pas envisagées comme un « savoir » que devraient acquérir les téléspectateurs, mais comme des aspects de l'*environnement pratique* propre à l'exercice de leur citoyenneté.

Le générique définit ainsi clairement une rencontre entre une médiation journalistique, une émission de télévision, un enjeu de débat et une échéance démocratique. S'opère ainsi d'emblée une catégorisation cruciale par laquelle les téléspectateurs sont constitués en collectivité politique, assignant ainsi à l'émission la mission de leur permettre d'exercer le pouvoir de décision qui leur est ainsi conféré.

Les remarques proposées jusqu'ici ne font qu'expliciter des éléments de sens commun parfaitement triviaux qui ressortissent aussi bien à la capacité de reconnaître des genres médiatiques qu'à la mobilisation d'une culture civique suisse élémentaire. Le générique ne fournit toutefois que des structures de sens relativement vides que l'émission elle-même doit ensuite venir remplir. Le premier plan filmé (plan 2) est à cet égard important puisqu'il accomplit – ou commence à accomplir – le programme de l'émission, plutôt que de le décrire ou de l'annoncer. Cela nous permettra d'entrer dans une démarche qui relève davantage de l'ethnographie que de l'analyse du discours médiatique. Il importe dès lors de ne pas réduire le plan 2 à ce qui y est dit (*i.e.* ce qui figure dans la colonne de droite de la transcription), mais de restituer la relation réflexive entre le dire et le faire.

Le plan se focalise sur une femme qui regarde la caméra et commence à parler peu après le début du plan. Le contact qu'elle établit avec le téléspectateur, tant par son regard que par ses premières paroles de salutation et de bienvenue, la désigne immédiatement et sans ambiguïté comme la présentatrice déjà identifiée et nommée dans le générique. Ces simples remarques permettent de contester la conception du téléspectateur qui tend à prévaloir dans les travaux d'analyse de conversation sur

---

tion, New York, Rinehart & Winston, 1972, p. 325-345). Cette formule suggère à tort (y compris dans la perspective défendue par Sacks) une primauté des catégories sur les activités. C'est pourquoi nous proposons d'en inverser les termes en parlant d'*activity-bound categories*, de manière à faire apparaître que les catégories sont des propriétés émergentes des activités, de leur organisation et de leur déroulement. La justesse de notre analyse est d'ailleurs attestée par la seconde formule que nous empruntons à Sacks. Dans un texte magnifique, intitulé « *On Doing Being Ordinary* », il commence par souligner l'importance que les membres de la société attachent au fait d'apparaître comme des gens ordinaires. Mais il souligne aussitôt que, loin d'être acquise une fois pour toutes, cette qualité exige une attention et un travail continus : voir Sacks H., « Faire "être comme tout le monde" », in Thibaud J.-P. (dir.), *Regards en action. Ethnométhodologie des espaces publics*, Bernin, À la Croisée, 2002, p. 201-210.

les interactions médiatisées[5]. En effet, ces études recourent fréquemment à la notion d'*overhearer* pour désigner le statut participatif du téléspectateur, notamment dans le cas des interviews télévisées. Or cette notion désigne chez Goffman[6] celui qui, de par sa présence dans une situation peut entendre – voire *surprendre* – un échange de parole dont il n'est pas un participant ratifié. Littéralement, une oreille qui traîne et qui assiste par hasard à une performance discursive dont elle n'était pas la destinatrice. Les premières secondes du plan 2 spécifient que le téléspectateur est ratifié, avec un statut participatif qui reste cependant à préciser. Il s'agit en particulier de voir comment le pouvoir politique qu'il s'est vu assigner en tant que citoyen dans le générique sera articulé à un statut participatif qui lui sera conféré dans le cours de l'émission.

Les paroles de la présentatrice reprennent explicitement la plupart des éléments que nous avons déjà dégagés de l'analyse du générique. Elle précise toutefois que l'émission sera consacrée à « l'examen de l'initiative pour la protection génétique ». Cette précision nous apprend que l'objet de l'émission est une « initiative », qui non seulement porte un nom mais peut également être introduite avec un pronom défini, ce qui lui assigne une forme de notoriété publique. Le fait de recourir sans l'expliquer au terme d'« initiative » suppose que le destinataire sait de quoi il s'agit. Cette nouvelle composante de la culture civique suisse désigne un droit, lié à un certain nombre de conditions, qui permet aux citoyens de soumettre au vote national une proposition de modification de la constitution.

La mise en image produite dans le plan 2 consiste donc à inviter le téléspectateur, au titre de futur votant, à bénéficier de la médiation de l'émission, qui par le biais de sa présentatrice vient littéralement se placer entre les téléspectateurs et l'échéance démocratique. Les remarques avancées jusqu'ici sur les plans 1 et 2 nous permettent de comprendre le rôle que se donne un média dans le système suisse de démocratie dite semi-directe. Ce rôle consiste notamment à consacrer des éditions spéciales d'une émission politique à des échéances démocratiques telles que les « votations ». Ces remarques sont importantes en vue d'une appréhension des espaces publics non pas comme des abstractions mais comme des phénomènes qui adviennent, s'appuyant sur un très vaste ensemble de pratiques routinières et de connaissances

---

5 Heritage J., « Analyzing News Interviews : Aspects of the Production of Talk for an Overhearing Audience », in Van Dijk T. A. (ed.), *Handbook of Discourse Analysis (vol. 3)*, Londres, Academic Press, 1985, p. 95-117.

6 Goffman E., « La position », in *Façons de parler*, Paris, Minuit, 1987, p. 133-166.

partagées[7]. Les intuitions pragmatistes de John Dewey[8] sur la formation d'un public politique dans et par une enquête collective sur une situation problématique recommandent toutefois de dépasser la description d'une sorte de culture générale des espaces publics démocratiques, afin de montrer comment un enjeu configure de manière spécifique l'espace public de son traitement collectif. Nous développerons ce point à partir d'une analyse des plans 3 à 7.

Produire deux camps distincts

Nous avons vu que la présentatrice a souhaité la bienvenue aux téléspectateurs. Dans la suite de cette séquence d'ouverture, elle souhaite la bienvenue à une nouvelle catégorie de participants, à savoir les « débataires ». Cette séquence commence à la fin du plan 2.

Plan 2 Le corps entier de la présentatrice, filmé de face, occupe la droite de l'image. Elle parle en regardant la caméra. À l'arrière-plan un grand écran avec le texte suivant : « Génie génétique Que voter le 7 juin ? » Zoom sur la présentatrice jusqu'à un plan américain	bonsoir à tous et bienvenue dans cette édition spéciale de droit de cité consacrée à l'examen de l'initiative pour la protection génétique/ qui sera l'un des objets des votations fédérales du sept juin prochain\. bienvenue également à .
Plan 3 Sept débataires, assis devant des pupitres et répartis sur deux rangées légèrement incurvées. La présentatrice, de profil tout à la gauche de l'image, disparaît du fait d'un zoom dès le début du plan sur le débataire assis au centre de la première rangée. * Arrêt du zoom, plan américain sur le débataire.	l'ensemble euh de nos invités et de nos débataires de ce soir et en particulier à vous monsieur le conseiller fédéral/ pascal couchepin/ qui siégez ce soir avec et au côté des adversaires de l'initiative/ pour la protection gène-génétique/ adversaires * que : je présenterai au fur et à mesure de leurs in- de leurs interventions tout à l'heure\ quant à vous
Plan 4 Au premier plan à droite de l'image, la première rangée des mêmes débataires filmée depuis son extrémité droite. À l'arrière-plan à gauche de l'image, la présentatrice, devant le grand écran.	

7 Quéré L., Cottereau A., « Postface », in Barril C., Carrel M., Guerrero J.-C., Marquez A. (eds.), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 363-380.

8 Dewey J., *Le public et ses problèmes* (1927), Pau, Publications de l'Université de Pau et Tours, Farrago/Éditions Léo Scheer, 2002.

Plan 5 Au premier plan, filmé de profil, un autre groupe de débataires dans la même disposition. À l'arrière-plan, deux gradins avec des personnes assises. Entre les gradins un espace occupé par une caméra.	

Le plan 3 est introduit au moment où la modératrice souhaite la bienvenue aux participants présentés comme des « invités » et des « débataires ». Le contenu visuel du plan 3 semble s'ajuster aux paroles de la présentatrice puisqu'il fait apparaître ceux qui occupent manifestement cette catégorie. Le contact oculaire établi au plan 2 entre la présentatrice et le téléspectateur est dès lors rompu et l'image porte davantage sur l'énoncé que sur l'énonciation. Cette rupture est toutefois progressive dans la mesure où le début du plan 3 permet encore de reconnaître la présentatrice de profil à gauche de l'image, mais elle disparaît rapidement en raison d'un zoom.

Les éléments à la fois visuels et discursifs du début du plan 3 permettent de préciser le genre médiatique. La présence de « débataires » identifie en effet un débat politique télévisé. La dynamique du plan 3 a pour effet de distinguer un débataire qui, contrairement aux autres, mérite d'être présenté d'emblée plutôt que lors de sa future prise de parole. Cette distinction est aussi bien verbale que visuelle dans la mesure où le plan consiste en un zoom sur une personne qui, sauf indication contraire, ne peut être que le débataire distingué. À défaut de reconnaître le nom ou le visage, c'est la catégorie de « conseiller fédéral » qui, en désignant un des sept membres du gouvernement fédéral, fournit un motif à la distinction opérée. Nous y reviendrons plus bas. Il faut également relever que, encore une fois aussi bien visuellement que discursivement, le débataire distingué est très clairement rattaché à un camp, celui des « adversaires de l'initiative pour la protection génétique ». Les plans 4 et 5 font découvrir le camp opposé, celui des « partisans de l'initiative pour la protection génétique ». L'opération de distinction d'un débataire éminent n'est pas effectuée au sein de ce second camp.

Une forme d'asymétrie est donc introduite d'emblée dans la bipolarité découlant du fait de se prononcer pour ou contre une initiative. Le camp des adversaires de l'initiative se caractérise en effet par la présence en son sein d'un membre du gouvernement. L'initiative apparaît dès lors comme suscitant l'opposition du gouvernement au point d'envoyer l'un de ses membres dans un débat télévisé pour convaincre le citoyen-téléspectateur de s'y opposer. L'asymétrie de la configuration réside dans le fait qu'aucun des membres du camp des partisans de l'initiative ne fait l'objet d'une telle opération de distinction. Présentés indistinctement comme représentant « les milieux qui depuis le début

ont fait signer ou soutenu cette initiative », c'est une catégorie implicite de militant qui fournit ici un premier élément qui explique ou à tout le moins rend intelligible le soutien à l'initiative. Nous reviendrons sur ce point important.

L'asymétrie de la configuration ne se réduit pas à une simple contingence de la présentation en direct. La double transcription montre en effet que le zoom du plan 3 débute avant que la présentatrice n'ait fourni la moindre ressource permettant d'anticiper l'opération de distinction effectuée sur le conseiller fédéral. Cette considération séquentielle indique simplement que la distinction a été établie et préparée avant le début du débat, d'entente entre la présentatrice et l'équipe de réalisation.

Cette dimension centrale de la configuration du débat est donc aussi bien disponible au préalable qu'effectuée dans son cours. Nous montrerons en effet dans la suite de l'analyse qu'elle s'avère déterminante lors de nombreux échanges. Avant d'aborder quelques-uns de ces échanges, nous nous pencherons encore sur les plans 6 et 7 qui viennent en quelque sorte couronner cette première séquence d'ouverture du débat.

Choisir son camp

Les plans 6 et 7, dont le dernier n'est que partiellement retranscrit, achèvent l'ouverture de l'émission, avec une perspective synoptique sur l'ensemble du plateau. Ces deux plans permettent de préciser le statut participatif assigné au téléspectateur absent.

Le plan 6 offre une vue en surplomb et plongeante sur le studio, dans une perspective synoptique qui n'est celle d'aucun des participants à l'émission. Ce point de vue fait particulièrement ressortir la disposition bipolaire du plateau. Il s'agit notamment des deux groupes de débataires qui se font face. La bipolarité se retrouve toutefois également dans l'assistance. Cette dernière, en effet, loin de constituer une sorte d'arbitre ou de jury entre les deux camps, ne fait que redoubler la bipolarité de par sa répartition en deux gradins qui apparaissent dès lors comme alliés à chaque groupe de débataires. Il s'agit de « publics militants », selon la formule qu'utilisera la présentatrice dans la suite du débat, lorsqu'elle donnera pour la première fois la parole à un membre de ce public. Nous reviendrons plus bas sur les modalités de participation de cette catégorie.

La configuration rendue visible par le plan 6 relève donc d'une bipolarité exhaustive et exclusive. Si, en effet, un débataire ou un membre de l'assistance souhaitait ne se rattacher à aucun des deux camps, il ne trouverait littéralement et concrètement pas de place pour le

faire[9]. C'est au cours de ce plan que la présentatrice entreprend d'expliciter la visée de l'émission et par ce biais la place des téléspectateurs-citoyens. L'émission se propose en effet non seulement de les informer mais également de les aider à « pouvoir mieux décider », c'est-à-dire d'être en mesure d'accomplir le devoir civique qui leur incombe et donc d'exercer le pouvoir politique qui leur est dévolu.

Plan 6 Vue en surplomb et plongeante sur le studio. Le plateau est circulaire et divisé en quatre portions. Le centre du cercle est vide. La première portion, au premier plan n'est occupée que par la présentatrice de dos. Les trois autres portions du cercle composent un hémicycle. À gauche et à droite, deux portions se font face. Il s'agit des deux groupes de sept débataires, sur deux scènes légèrement surélevées. À l'arrière-plan, la quatrième portion est composée de deux gradins, comprenant chacun une vingtaine de personnes réparties sur quatre rangées. L'espace entre les deux gradins est occupé par un cadreur. D'autres cadreurs sont présents sur le plateau.	bienvenue à vous également je vous présenterai aussi au fil de vos interventions\ les uns et les autres vous allez évidemment débattre des principales dispositions de l'initiative/ avec pour but de mieux informer les téléspectateurs les citoyennes et les citoyens et si possible d'aider ces citoyennes et
Plan 7 La présentatrice, regardant la caméra.	citoyens qui ne se seraient pas fait une opinion à pouvoir mieux décider le sept juin de mettre un oui ou un non dans l'urne\ mais avant si vous le permettez/ quelques points de repère\ […]

Une conséquence importante est que l'assistance n'est pas une représentation ou une mise en abyme du destinataire médiatique. L'émission veut plutôt amener le téléspectateur à décider pour quel camp voter, ou,

[9] Nous avons pris part, en tant que membres de l'assistance, à une émission de débat politique de la Télévision suisse romande, qui, bien que différente de celle dont il est question ici, adoptait une configuration bipolaire identique. À l'entrée du studio, nous avons été sommés de choisir dans quel camp nous souhaitions siéger. Il n'y avait pas de place pour un observateur en surplomb. Cela signifiait qu'assister à l'émission revenait *ipso facto*, avant même que le débat ne commence, à prendre place dans la configuration imposée, et à accepter d'y figurer au titre de *partisans* de l'un des deux camps en présence. Notre embarras ne tenait ni à un refus de l'observation participante ni à une obsession de neutralité axiologique. Nous étions plus prosaïquement venus sans avoir préalablement choisi notre camp, envisageant, dans une conception habermassienne, manifestement hors de propos, la possibilité de nous rallier aux meilleurs arguments.

si l'on mobilise le symbolisme spatial mis en œuvre par la disposition du plateau, à venir prendre place dans l'un des deux camps. Une hypothétique position tierce semble aussi peu envisagée pour les téléspectateurs-citoyens que pour ceux qui prennent place dans le studio. Il ne faut donc pas se tromper sur la perspective synoptique, en surplomb de l'affrontement, qui est proposée aux téléspectateurs. Loin d'instituer une position tierce qu'ils seraient susceptibles d'occuper, cette perspective renvoie à une forme d'incomplétude à laquelle l'émission se doit de remédier.

Les téléspectateurs absents se voient ainsi assigner un statut participatif spécifique. Ils sont catégorisés en citoyens appelés à voter selon leur intime conviction et à assumer le devoir de *choisir leur camp*, sans quoi ils ne seront pas en mesure d'exercer le pouvoir politique qui leur est attribué de trancher la confrontation à la fois mise en scène et mise en œuvre par l'émission. La médiation proposée ne prend sens que dans le champ d'expérience d'une controverse publique disponible à sa figuration, en l'occurrence dans une configuration strictement bipolaire, d'une part, et d'autre part dans l'horizon d'attente d'un vote national dont l'accomplissement est indissociable de la figure normative de citoyens qui ont choisi leur camp[10].

Le plan 7 renoue le contact oculaire entre le téléspectateur et la présentatrice, au moment où cette dernière spécifie que c'est en tant que citoyen indécis que le téléspectateur est le destinataire premier de l'émission[11]. La séquence d'ouverture a donc consisté en quelques

---

10 Les lecteurs de Goffman, habitués à ce que les statuts participatifs soient désignés par une catégorie nominale de la langue courante, pourront être étonnés par les nuances de notre description. En fait, il est probable que les descriptions de Goffman doivent leur apparente simplicité à sa conception atemporelle du cadre de participation. L. Quéré, dans « La situation toujours négligée ? », in *Réseaux*, 1997, 85, p. 163-192, a ainsi fait remarquer que la notion de situation chez Goffman tend à se réduire à la coprésence physique, négligeant l'organisation temporelle ou la structuration narrative qui lui donne tout son sens dans l'expérience. Si la réflexion sur le cadre de participation a remarquablement atteint son but de problématiser les notions sommaires de locuteur et d'auditeur, elle semble toutefois limitée par les apories d'une réduction de la situation à la coprésence. La temporalisation du cadre de participation devrait permettre d'envisager d'autres modalités que la coprésence, en particulier pour des participants aussi clairement ratifiés que les téléspectateurs dans cette séquence d'ouverture.

11 Cette articulation renvoie directement à la discussion de E. Veron sur « l'axe y-y » : Veron E., « Télévision et démocratie : à propos du statut de la mise en scène », in *Mots*, 1989, 20, p. 75-91. Respécifiant la réflexion de C. Lefort (dans ses *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986), Veron considère que le contact oculaire, éminemment indiciel, constitue une prérogative du journaliste. Si l'homme politique investissait ce contact, il occuperait le lieu du Pouvoir, qui dans la démocratie moderne se doit de rester vide. Si ce « tabou » se vérifie dans le débat télévisé

étapes importantes : il s'est d'abord agi d'établir le contact avec les téléspectateurs en leur expliquant que l'émission portera sur un thème qui les concerne. L'émission leur a ensuite présenté successivement les deux camps qui s'affronteront sur ce thème, non sans avoir clairement distingué un membre éminent du camp des adversaires de l'initiative. L'émission a ensuite offert aux téléspectateurs une vue privilégiée, dont ne dispose aucun des participants. L'émission propose ainsi une configuration bipolaire, qui, par son caractère exhaustif et exclusif, revient à imposer aux téléspectateurs la seule alternative envisageable : rallier l'un ou l'autre camp. C'est ce qui leur est explicitement précisé lorsque le plan 7 renoue avec le contact oculaire initial.

Un premier tour de table

L'établissement de l'émission et de son cadre de participation s'accomplit donc dans et par le parcours du studio. L'insistance sur la dimension matérielle, physique, incarnée de cette configuration vise à prévenir toute forme de relativisme linguistique, qui considérerait que le discours médiatique n'est qu'un reflet, éventuellement douteux, de la réalité politique. Au contraire, la prise en compte des circonstances pratiques de l'accomplissement journalistique d'un ordre politique démontre son caractère à la fois situé et contraignant.

Dans la suite de ce texte, nous adopterons une modalité de description moins détaillée et moins analytique. Cela nous permettra, par une démarche cette fois plus illustrative qu'inductive, de pointer quelques-uns des aspects les plus saillants de la configuration dont nous avons jusqu'à présent documenté l'émergence au cours de l'ouverture du débat[12].

La présentatrice prépare la phase de débat proprement dit en posant « quelques points de repère ». Il s'agit d'abord de présenter la législation existante, notamment les articles constitutionnels qui réglementent le génie génétique. Ce cadre législatif lui permet de faire ressortir, par contraste, l'action des militants qui ont lancé l'initiative soumise au vote :

> or il se trouve que ces dispositions ont été jugées tout à fait insuffisantes\ par une septantaine d'organisations de défense de l'environnement/ des consommateurs/ des animaux\

analysé ici, il tend toutefois à se relâcher dans les formes récentes, à l'exemple du débat de l'entre deux tours des élections présidentielles françaises.

12 Pour des analyses plus détaillées des objets traités dans les sections suivantes du texte, voir Bovet A., La mise en question du génie génétique dans l'espace public suisse. Analyse des pratiques médiatiques de mise en forme et de mise en œuvre du débat public, eThesis, Thèses électroniques de l'Université de Fribourg (Suisse), 2007, http://ethesis.unifr.ch/theses/index.php#SES.

La présentatrice rapporte que ces militants ont réuni plus de 100 000 signatures, ce qui leur a permis de faire aboutir une initiative populaire. À ce point la présentatrice lance un reportage qui présente les applications du génie génétique, « pour mieux comprendre certains des points du débat ». À la suite de la diffusion du document, la présentatrice explicite la teneur de l'initiative en soulignant qu'elle vise à interdire trois applications du génie génétique : la dissémination d'OGM, la production d'animaux génétiquement modifiés, ainsi que l'octroi de brevets sur les applications du génie génétique. Elle s'adresse enfin à une première débataire pour lancer un tour de table initial, visant à connaître les positions générales de chacun de deux camps.

La façon dont la présentatrice prépare le débat proprement dit fait ressortir des traits importants de la médiation que l'émission se propose d'apporter entre un enjeu et un public politique. D'abord, l'échéance du vote du 7 juin est le résultat du dépôt d'une initiative populaire par des associations militantes. Ces dernières jugent la législation en vigueur insuffisante. Leur initiative consiste à la compléter par trois interdictions qui portent sur des applications du génie génétique, qu'un document a présentées en images.

On saisit sans doute mieux la spécificité de cette médiation si l'on imagine une configuration alternative, qui aurait été possible dans la même situation. Dans ce cas de figure hypothétique, l'émission aurait également débuté par une présentation de la législation existante avant de présenter par un document les risques que font courir les applications du génie génétique admises par la loi en vigueur. Le renforcement de cette législation par l'initiative serait alors apparu comme une possibilité de remédier à cette situation problématique. Une telle configuration aurait manifestement porté à conséquence sur la conduite même du débat.

C'est le cas pour la configuration effective, comme le montre la formulation des questions. Pour conduire son tour de table initial, la présentatrice choisit deux membres de chaque camp. Elle pose la même question aux membres du même camp. Voici la formulation de la première question posée à une débataire. Cette question succède à une présentation de la répondante qui a indiqué qu'elle soutient l'initiative :

> <u>jusqu'à quel point</u> va votre <u>rejet</u> du génie génétique\ en tant que tel et globalement\ parlant\

La présentatrice posera la même question au second partisan de l'initiative sollicité dans ce tour de table initial. Voici maintenant la question posée ensuite au conseiller fédéral, après avoir une nouvelle fois souligné son opposition à l'initiative. (Cette question sera également formulée à l'identique lorsque la présentatrice sollicitera une seconde débataire issue du camp des adversaires de l'initiative.) :

> est-ce que ça veut dire pour autant que vous considérez vous que le gén- génétique le génie génétique/ ne nécessite aucune précaution/ aucune restriction particulière\

Les deux questions présentent d'indéniables similitudes. Il s'agit en effet dans les deux cas de questions quelque peu provocantes qui invitent le répondant à se départir de positions radicales, voire fondamentalistes, respectivement refuser le génie génétique et renoncer à le réguler. Elles le font toutefois d'une manière différente. « Jusqu'à quel point va votre rejet du génie génétique ? » est une question qui assigne une position radicale au répondant, la question invitant seulement à graduer cette position. « Est-ce que ça signifie […] que le génie génétique ne nécessite aucune précaution ? » est en revanche une question qui porte précisément sur l'éventuelle adoption d'une position radicale et qui confie au répondant le soin de dire si c'est ou non son cas[13].

Il y a en d'autres termes un élément de configuration important qui est accompli dans la première question et qui est, par la présupposition, mis hors de portée du répondant. Dans le second cas, le répondant est invité à ratifier ou non cet élément, et donc à collaborer à la configuration du débat. Les réponses produites par les deux partisans de l'initiative consistent précisément à sortir de la réponse projetée par la question pour souligner qu'ils ne rejettent pas le génie génétique, avant de pouvoir préciser les aspects qui leur semblent problématiques. Les deux adversaires de l'initiative répondent en revanche directement en marquant leur attachement à la régulation existante. Ces propriétés séquentielles permettent de montrer l'accomplissement très concret de la configuration asymétrique dont quelques éléments ont été dégagés précédemment. Il s'agit notamment de prédicats de radicalité, voire de fondamentalisme, que l'on peut imputer à la catégorie de « militant » mise en scène par l'émission pour identifier les partisans de l'initiative.

Un pas important dans l'établissement de cette configuration est accompli par le conseiller fédéral dans sa réponse lors du tour de table. Il commence par souligner qu'il défend la position de l'ensemble du Conseil fédéral, et notamment de ses deux membres socialistes. Il souligne ce point notamment à la suite d'une intervention de la présentatrice qui a rappelé que le Parti socialiste s'était prononcé en faveur de l'initiative. L'opération ici accomplie porte sur le *footing*[14]. Le conseiller fédéral tient d'une part à être entendu non comme personne engagée

---

13 Pour illustrer ce type de présupposition hostile envers le répondant, Clayman S., Heritage J., *The News Interview : Journalists and Public Figures on the Air*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 206, proposent l'exemple de la question suivante : « Quand avez-vous cessé de battre votre femme ? » Il en va tout autrement si la question est formulée comme suit : « Est-ce que vous battez votre femme ? »

14 Goffman E., « La position », *art. cit.*, p. 133-166.

mais comme porte-parole de l'ensemble du gouvernement[15]. Il tient par ailleurs à souligner que ses deux collègues socialistes sont engagés dans la campagne contre l'initiative. Il indique à cette occasion que le « Parti socialiste est divisé sur un point comme celui-là ». Au-delà du *footing*, le conseiller fédéral redistribue les places dans une configuration du pour et du contre. Si le gouvernement défend une position unanime sur l'initiative, ce n'est pas le cas du Parti socialiste qui part en ordre dispersé. En d'autres termes, le conseiller fédéral prend les devants pour exclure une possible confrontation entre le Conseil fédéral et la gauche. C'est tout au plus une fraction – militante et radicale – de la gauche qui soutient l'initiative.

Après avoir clarifié ce point, le conseiller fédéral exprime son attachement à la législation existante dont il rappelle qu'elle a été ratifiée par un vote national. Il souligne par ailleurs que le parlement est en train d'élaborer un renforcement par le biais de différentes modifications législatives. L'argument de fond du conseiller fédéral consiste à opposer ce travail d'encadrement législatif aux interdictions de l'initiative. La conclusion de son intervention est parfaitement explicite :

> en suisse/ on a la chance d'avoir la démocratie et la possibilité de mener un dialogue démocratique sur les <u>limites</u>/ du génie génétique/ il <u>faut</u> conduire ce dialogue et il faut <u>pas</u> interdire/. il <u>faut</u>. au contraire. discuter publiquement comme on le fait ce soir euh de : des limites/ au génie génétique et pas interdire systématiquement\

De fait, la logique du conseiller fédéral le conduit à considérer que l'interdiction ne relève pas du débat démocratique. Ici aussi, il s'agit d'un travail opéré sur la configuration du débat télévisé. Si le conseiller fédéral est contraint à s'engager par l'initiative populaire, il tient cependant à souligner que le dialogue démocratique ne peut avoir lieu avec ceux qui veulent interdire. On peut en inférer qu'il s'agit de rejeter l'initiative afin de poursuivre le vrai dialogue démocratique, c'est-à-dire celui qui porte sur les « limites au génie génétique » et pas sur ses interdictions. C'est dans cette logique que le conseiller fédéral peut s'aligner

---

15 En Suisse, l'exécutif fédéral est composé de sept membres. Les sièges sont assignés aux quatre principaux partis politiques suivant une clé de répartition – non écrite mais relativement stable – qui assigne deux sièges à l'Union démocratique du centre (droite conservatrice et nationaliste), deux sièges au Parti radical démocratique (droite libérale), un siège au Parti démocrate-chrétien (centre-droit) et deux sièges au Parti socialiste suisse. Les membres de ce gouvernement de concordance sont soumis à un strict devoir de solidarité, de telle sorte que les membres qui y représentent la gauche politique, régulièrement minorisés lors des votes du conseil, se voient contraints de défendre une position gouvernementale qui n'est pas nécessairement la leur et qui va à l'encontre des consignes de vote données par leur parti d'origine. Cette situation constitue une ressource inépuisable de controverse sur le *footing* des conseillers fédéraux dans les campagnes de votation.

sur l'activité en cours (« il faut discuter publiquement comme on le fait ce soir ») tout en déconsidérant ceux qui lui sont opposés.

Ce travail de *footing* du conseiller fédéral converge sur plusieurs points avec les traits de la médiation proposée par l'émission que nous avons dégagés précédemment. Un des aspects de cette médiation est accompli dans l'organisation même de l'émission. Suite au tour de table initial, le déroulement de l'émission est rythmé par trois séquences, successivement consacrées aux trois interdictions de l'initiative. La discussion est ainsi organisée autour de trois questions qui apparaissent comme autant de mises en cause du bien-fondé, voire de la légitimité, des interdictions préconisées par l'initiative. De telle sorte qu'il n'est possible de suivre l'émission et son déroulement qu'à condition d'endosser une perspective pour laquelle l'initiative apparaît comme un ensemble de propositions excessives, portées par des militants radicaux, qu'il convient de tenir aux marges du débat.

La convergence entre cette médiation opérée par l'émission et le positionnement des adversaires de l'initiative ne va pas sans poser de sérieux problèmes pratiques aux partisans de l'initiative, qui peinent à trouver place dans la configuration établie par l'émission. À l'inverse, celle-ci constitue un appréciable point d'appui pour le positionnement du conseiller fédéral, lequel ne se prive pas d'en jouer pour mettre ses interlocuteurs en difficulté. Nous reviendrons sur ces observations en décrivant la manière dont s'y prend un partisan de l'initiative pour prendre position lors de la séquence de l'émission consacrée à l'examen du bien-fondé de l'interdiction de la dissémination des OGM.

Peut-on interdire la dissémination d'OGM ?

À la suite du tour de table, une première phase du débat porte sur l'interdiction de la dissémination des OGM contenue dans l'initiative. L'essentiel de la discussion est confié à un expert de chaque camp. Un premier aperçu de la production de l'expertise peut être obtenu par un examen des synthétiseurs consacrés aux deux experts, c'est-à-dire les quelques éléments graphiques qui apparaissent en surimpression lorsqu'ils prennent la parole et qui visent à les présenter succinctement.

Experts-partisans et scientifiques

Voici d'abord le synthétiseur consacré à l'expert soutenant l'initiative :

Walter VETTERLI

Ing. Agronome, WWF Suisse

Deux dispositifs de catégorisation sont mobilisés ici. La profession, qui assure une compétence sur la question de la dissémination des OGM,

et l'appartenance à un mouvement de protection de l'environnement, qui a soutenu l'initiative. Ces deux dispositifs composent la figure d'un *expert-partisan*. Lorsque la présentatrice sollicite Walter Vetterli, elle s'appuie sur cette double catégorisation pour lui poser une double question :

> ce soir vous êtes le : spécialiste de ces questions au wwf/ il faut d'abord que vous nous disiez ce que recouvre cette notion de dissémination\ […] et puis pourquoi vous n'en voulez pas quels sont les dangers selon vous

En d'autres termes, Vetterli est invité, comme expert, à fournir une définition extensionnelle de la dissémination puis à justifier son interdiction en tant que partisan de l'initiative. Avant d'analyser brièvement la réponse de Vetterli, examinons le synthétiseur consacré à l'expert du camp adverse et la façon dont il est sollicité par la présentatrice :

> Prof. Jean-Pierre ZRYD
>
> Biologie végétale, UNI LSNE

Si plusieurs éléments sont fournis par le synthétiseur, ils se rattachent tous à un seul dispositif, celui de la profession ou de la compétence scientifique. C'est en tant que professeur de biologie végétale à l'Université de Lausanne que Jean-Pierre Zryd est invité à s'exprimer sur l'interdiction de la dissémination d'OGM. L'appartenance de Zryd au camp des adversaires de l'initiative n'apparaît pas dans le synthétiseur, à moins qu'elle ne doive être inférée de sa catégorisation comme chercheur éminent.

Cette dernière inférence est appuyée par l'examen des autres synthétiseurs consacrés aux experts des deux camps. Chaque expert du camp des partisans de l'initiative fait en effet l'objet d'une double catégorisation comme expert et comme membre d'un mouvement politique[16]. À l'inverse, tous les experts opposés à l'initiative sont présentés sur la seule base de leur titre ou de leur compétence scientifique[17]. Les synthétiseurs indiquent donc que l'émission est préalablement configurée comme mettant aux prises des experts-partisans d'un côté et des scientifiques de l'autre.

Cette configuration n'a pas été produite par cette émission. Une analyse extensive d'un large corpus médiatique a en effet permis de montrer que l'opposition entre les partisans et les scientifiques était un aspect du « champ problématique » du génie génétique qui prévalait à l'époque[18].

---

16 À l'exception d'un médecin qui est présenté comme homéopathe.

17 Alors même que l'un d'entre eux est membre du Parti socialiste. Dans la suite du débat, il se distanciera d'ailleurs des tendances « antiscientifiques » de son parti.

18 Par « champ problématique », Louis Quéré, dans « Construction des problèmes publics et action collective », document multigraphié, Paris, EHESS, 1999, p. 7, dé-

Il n'en demeure pas moins que cette configuration a des effets concrets sur le cours des échanges de parole dans cette émission particulière, comme le montre la sollicitation de Zryd, qui est très différente de celle de Vetterli.

> monsieur zryd monsieur le professeur zryd vous êtes professeur de biologie végétale à l'université de lausanne/ donc vous êtes tout particulièrement concerné par votre métier sur ces pas – sur ces problèmes de transgénisme notamment sur les végétaux/ que répondez-vous aux craintes exprimées en l'occurrence par monsieur vetterli\

Zryd est donc présenté comme un scientifique de haut vol, spécialisé dans le domaine du génie génétique dont il est alors question dans le débat. La présentation du débataire ne comporte pas d'indications de sa position à l'égard du génie génétique en général ou de l'initiative en particulier. Sur ce point, l'expertise qui lui est attribuée est détachée de toute polarisation. Cette présentation contraste fortement avec la catégorisation antérieure de Vetterli comme « spécialiste de ces questions au WWF ».

Le fait que la modératrice n'explicite pas la position de Zryd n'implique pas qu'elle ne soit pas disponible ou anticipable, du fait notamment qu'il est appelé à répliquer à Vetterli. C'est plus précisément aux « craintes exprimées en l'occurrence par monsieur vetterli » que Zryd est invité à répliquer. Le scientifique n'est donc pas appelé à répliquer à l'un de ses pairs, mais à se prononcer sur le bien-fondé des « craintes » portées par un expert associé aux militants qui ont lancé l'initiative.

Ces remarques viennent renforcer l'émergence progressive, dans le cours du débat, d'une configuration asymétrique. Reste à voir comment se positionnent les partisans de l'initiative dans une telle configuration. Nous nous limiterons ici à la façon dont Vetterli répond à la double question que nous avons examinée plus haut.

Relativiser le savoir expert

La réponse de Vetterli s'inscrit dans une séquence fort complexe et marquée par de nombreuses interruptions. Sa réponse consiste non pas à contester la dimension relative, non transcendante, de son expertise mais au contraire à la revendiquer et à la généraliser. Soulignant par la métaphore de l'iceberg que l'ignorance est beaucoup plus grande que le savoir s'agissant des conséquences des disséminations, Vetterli adopte

---

signe des « ensembles de problèmes enchevêtrés, dont l'analyse est plus ou moins établie en termes de causes, de conséquences, de types d'agents et de types de raisons d'agir, et dont le traitement est envisagé en termes d'alternatives relativement définies ».

un *footing* de prise de position. L'incertitude interdisant toute affirmation, il prend position, au nom du WWF, en faveur du principe de précaution. Il refuse donc d'apporter une définition strictement technique de la dissémination, mais il répond à la question qui lui est posée par une énumération détaillée, qu'il présente comme une prise de position, de toutes les pratiques qu'il assimile à des disséminations. La présentatrice va tenter de couper court à cette liste en le pressant de passer au second point, à savoir de justifier la volonté d'interdire les disséminations.

On constate ici un véritable désaccord dans la mesure où la présentatrice refuse d'admettre que définir les disséminations, par exemple en en dressant la liste, et prendre position à leur sujet sont deux actions indissociables. Ce désaccord indique tout d'abord que Vetterli entend interroger la configuration même de l'émission, dont il a manifestement repéré qu'elle entrave l'intelligibilité de son propos. Avant même de répondre à la question qui lui est posée, il souhaite préfacer sa prise de parole en revenant sur le petit reportage diffusé en début d'émission pour évoquer les principales applications du génie génétique. Il reproche à ce document d'avoir présenté comme un savoir établi ce qui, selon lui, relève avant tout de l'ignorance ou de l'incertitude. Cette critique lui attire les foudres de la « présentatrice-modératrice-journaliste ». Celle-ci manifeste par sa réaction qu'elle y voit une critique étayée sur les attentes de rigueur et d'impartialité conventionnellement associées à la position qu'elle prétend occuper. En conséquence, elle interrompt Vetterli pour affirmer que « c'était descriptif de ce qu'on sait faire aujourd'hui et après on débat de savoir si c'est dangereux ou pas ». Or c'est précisément cette distinction entre la description du savoir et le débat sur les dangers qui est contestée par l'intervention de Vetterli.

La stratégie déployée par Vetterli consiste donc moins à renforcer sa propre expertise qu'à relativiser *toutes* les expertises sur la question de la dissémination. Il tente de symétriser par le bas la configuration asymétrique établie par l'émission. En invitant Zryd à répondre « aux craintes exprimées par Monsieur Vetterli », la présentatrice signifie son refus d'une telle reconfiguration du débat. Elle rétablit donc l'asymétrie en invitant le scientifique à faire la part du vrai et du faux, suite à ce qu'elle réduit à l'expression de craintes.

Cet échange indique que Vetterli a pris la mesure de la configuration établie par l'émission et qu'il tente – sans succès – de l'infléchir. Suite au rappel à l'ordre assuré par la « présentatrice-modératrice-journaliste » l'image fait apparaître que Vetterli prend acte du revers qu'il vient de subir par un petit sourire résigné. Cette mimique est sans doute une manière de signifier son renoncement à faire entendre une prise de position qui ne trouve pas sa place dans la configuration établie par

l'émission. Mais elle peut également être saisie comme un geste expressif, adressé à tous ceux qui, partageant sa perspective sur la configuration de l'émission, perçoivent qu'il est vain d'y faire valoir la légitimité de l'initiative.

Si cette résignation est observable et descriptible dans cette séquence particulière de l'émission, elle a trouvé à s'exprimer, sous des formes diverses, en d'innombrables occasions, tout au long du débat sur le génie génétique. La configuration bipolaire adoptée par l'émission est un aspect constitutif du « champ problématique » du génie génétique tel qu'il a été constitué en Suisse au moment des votations de 1998. De nombreux candidats désireux de contribuer au débat s'y sont heurtés et ont été contraints de reconnaître que leur contribution ou leurs arguments ne trouvaient pas de place dans la configuration de ce qui se présentait comme une confrontation bipolaire entre des « militants » et des « scientifiques »[19].

À notre sens, l'analyse de cette séquence mériterait d'être encore élargie dans la perspective d'une analyse praxéologique de la culture politique[20]. En effet, la démocratie semi-directe suisse trouve l'une de ses principales manifestations dans les « votations » fédérales, cantonales et communales. Cette procédure a pour conséquence que l'immense majorité des débats qui se tiennent en Suisse, à toutes les échelles politiques, sont présentés de manière routinière sous la forme d'affrontements opposant les partisans du « oui » à ceux du « non ». Cette manière de configurer les débats est tenue pour acquise, de telle sorte qu'il est quasiment impossible d'envisager des modes de problématisation des enjeux politiques sous une forme autre que celle de l'affrontement bipolaire. Ce qui revient à dire qu'il s'avère également extrêmement difficile de rendre intelligibles des prises de position qui ne se présentent

---

19 En dehors du cas des partisans de l'interdiction du génie génétique, mentionnons le cas de Franco Cavalli, oncologue éminent et parlementaire socialiste, qui a pris position contre l'initiative. Voici un bref extrait d'une interview, accordée au quotidien *Le Temps* le 5 mai 1998, qui montre aussi bien le refus journalistique de sortir de la configuration que le travail nécessaire pour y échapper, notamment lorsqu'un scientifique souhaite assumer et défendre une opposition politique à l'initiative : « – Vous êtes médecin et homme de gauche très engagé. C'est donc la réflexion du médecin qui l'a emporté sur celle du militant de gauche ? – Non, mais c'est vrai qu'il y a un dilemme. Le fait d'être médecin, de m'occuper du cancer et de recherche a certainement joué un rôle dans ma prise de position. Mais elle est aussi le résultat d'une évaluation politique. Je considère que l'initiative est réactionnaire dans le sens qu'elle entraîne une fermeture de la recherche. Elle traduit une conception de la vie qui n'est pas la mienne. […] Cela m'amène à considérer que ma position sur le génie génétique est avant tout politique ».

20 Cefaï D., « Expérience, culture et politique », in Cefaï D. (dir.), *Cultures politiques*, Paris, PUF, 2001, p. 93-116.

pas comme une prise de position en faveur de l'un des pôles de la confrontation.

Une remarque complémentaire mérite d'être faite au sujet des votations fédérales et, plus généralement, des controverses politiques menées à l'échelle nationale. Une série d'enquêtes a montré qu'en Suisse les débats menés à l'échelle fédérale sont régulièrement considérés comme des menaces pour la cohésion nationale, de telle sorte qu'ils revêtent la forme de problèmes identitaires. Lorsque tel est le cas, la configuration bipolaire devient alors un dispositif agonistique, qui se présente comme le lieu d'un conflit entre les adversaires et les défenseurs de la Suisse[21]. Or, les termes de ces affrontements recouvrent régulièrement l'opposition entre la droite et la gauche. Tel a régulièrement été le cas lorsque la gauche a été associée à la constitution de publics visant à promouvoir l'encadrement légal des activités des secteurs de la banque, de la pharmacie, de l'agroalimentaire ou de l'armement. Lorsque surviennent de telles propositions, l'établissement de restrictions légales est immédiatement dénoncé comme une entrave au succès économique de ces entreprises, lequel est toujours envisagé comme le fondement de la prospérité nationale qui, à ce titre, mérite d'être défendu comme un bien public. De telles mesures de régulation apparaissent dès lors comme des menaces pour la prospérité nationale et leurs promoteurs comme des ennemis de la Suisse. En d'innombrables situations, les représentants de la gauche politique se sont ainsi retrouvés au ban de la communauté politique, et leurs arguments mis hors jeu du débat légitime. À l'inverse, il arrive fréquemment que les représentants de la droite politique encouragent la constitution de publics pour la défense des frontières nationales – qu'il s'agisse de légiférer pour renforcer l'effort militaire, pour restreindre l'accès à la nationalité suisse, pour

---

[21] Cette observation est nettement ressortie des recherches menées à l'Université de Fribourg sous la direction de Jean Widmer. La configuration de telles crises identitaires, menaçant la Suisse d'implosion, s'est notamment retrouvée lors des controverses consacrées aux problèmes de la drogue (Widmer J., Boller B., Coray R., *Drogen im Spannungsfeld der Öffentlichkeit. Logik der Medien und Institutionen*, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1997), des langues nationales (Widmer J., Coray R., Acklin Muji D., Godel E., *Die Schweizer Sprachenvielfalt im öffentlichen Diskurs. La diversité des langues en Suisse dans le débat public*, Bern, Peter Lang, 2003 ; Acklin Muji D., *Langues à l'école : quelle politique pour quelle Suisse ? Analyse du débat public sur l'enseignement des langues à l'école obligatoire*, Bern, Peter Lang, 2007), ou de la relecture du rôle de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale (Terzi C., « *Qu'avez-vous fait de l'argent des juifs ?* » *: Problématisation et publicisation de la question « des fonds juifs et de l'or nazi » par la presse suisse, 1995-1998*, eThesis, Thèses électroniques de l'Université de Fribourg (Suisse), 2005, http://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php ?file=TerziC.pdf). Cette configuration reprend forme, au moment de la rédaction de cet article, au sujet du secret bancaire, menacé par les mesures adoptées contre les paradis fiscaux.

imposer des mesures de contraintes aux requérants d'asile, ou pour maintenir la Suisse à l'extérieur de l'Union européenne. Ils se confrontent alors à une opposition, souvent associée à la gauche politique, laquelle apparaît régulièrement comme une menace pour l'indépendance, voire pour la souveraineté de la Suisse[22].

Seule la prise en considération de ces différents aspects permet de restituer toute sa profondeur au sourire résigné de Vetterli. À la lumière du champ problématique et de la culture politique dans lesquels s'inscrit sa mimique, celle-ci n'apparaît plus seulement comme un signe de résignation face à la difficulté conjoncturelle de trouver sa place dans ce débat-ci. Mais elle peut également être saisie comme une manière de manifester la reconnaissance d'une situation récurrente et bien connue.

Conclusion

Au terme de cette exploration ethnographique d'un débat télévisé, nous souhaitons rappeler d'abord que les descriptions proposées dans ce texte valent comme des analyses. Cette perspective wittgensteinienne[23] a été notamment mise en œuvre par l'ethnométhodologie. Cette démarche sociologique a trouvé dans l'analyse de conversation un développement d'une technicité remarquable. Malheureusement, cette rigueur est régulièrement associée à une concentration analytique sur des séquences extrêmement restreintes, au détriment de la prise en considération des cours d'action et des processus historiques auxquels elles participent. De telle sorte que ce que ces analyses gagnent en formalisation des procédures langagières se paie bien souvent d'une perte des phénomènes sociaux, historiques et politiques. En une jolie métaphore, Jean Widmer disait que les analystes de conversation font preuve d'une rigueur analytique remarquable, qui permettrait de décrire de manière minutieuse et exhaustive la manière dont les maçons s'y prennent pour poser des

---

22 Les dernières réflexions de J. Widmer, dans « La sociologie comme science rigoureuse », in Bassand M., Lalive d'Epinay C. (eds.), *Des sociologues et la philosophie*, Fribourg, Academic Press, 2006, p. 133-142, adossées aux nombreuses études de l'espace public suisse qu'il avait conduites, rejoignent ce constat du caractère illégitime, voire parfois inintelligible, des positions de gauche dans l'espace public suisse. Il en résulte pour lui un renoncement des protagonistes associés à la gauche politique à établir une conception alternative, plutôt qu'une opposition dans un cadre imposé : « Ainsi, lorsqu'en politique, la gauche suppose les mêmes craintes que la droite et ne s'en distingue plus que par les mots d'ordre, il est possible d'anticiper sa défaite puisqu'elle n'a plus de terrain de valeurs qui lui soit propre. Un tel pronostic peut être fait parce que l'électeur de gauche n'a plus guère d'importance : soit il suit son parti et conforte ainsi les valeurs de droite, soit il s'éloigne de la politique dans une sorte d'exil intérieur » (*ibid.* : p. 142). Au-delà d'une défaite symbolique de la gauche, c'est une forme de décomposition de l'espace public que produit un tel travail de configuration des controverses.

23 Wittgenstein L., *Recherches philosophiques* (1953), Paris, Gallimard, 2004.

briques les unes sur les autres. Mais que cette concentration sur les procédures séquentielles empêcherait de faire la différence entre la construction d'un mur de prison et du dôme d'une cathédrale. C'est pourquoi, nous inspirant davantage de l'esprit ethnographique des travaux des années 1960[24], nous avons cherché à éviter d'entrer dans une analyse détaillée des structures de l'interaction verbale pour nous concentrer sur une situation dont la richesse phénoménale ne se réduit pas à un système d'échange de parole. Une telle démarche ne consiste pas à écarter ces aspects mais à s'interroger constamment sur la façon dont ils contribuent à l'*accountability* d'une situation en l'occurrence médiatique et politique.

Nous avons donc décrit dans ce texte quelques dimensions d'une activité collaborative et complexe, en insistant sur le travail de configuration du débat que nous avons traité comme un élément essentiel de la médiation proposée par l'émission. Les pratiques dont il a été question ne prennent en effet sens que par leur inscription dans les conditions indissociablement médiatiques et politiques de leur production. Nous avons cherché à montrer que les modalités très concrètes de configuration du débat s'avéraient déterminantes pour la possibilité de prendre une parole politique et de la faire entendre. Il en est ressorti une configuration à la fois étroitement bipolaire et distinctement asymétrique, mettant aux prises d'un côté des militants environnementaux et de l'autre des autorités scientifiques et politiques. Si l'émission a soulevé, dans son cours même, quelques critiques de la part des partisans de l'initiative, elle n'a guère suscité de controverses ni même de réactions suite à sa diffusion. Cette absence de réaction indique qu'il s'est agi d'une forme de médiation journalistique considérée comme normale dans la campagne de vote sur l'initiative pour la protection génétique. C'est dire que l'émission a participé à l'institutionnalisation du champ problématique de la controverse sur le génie génétique et, plus largement, des votations en tant que caractéristiques de la culture politique suisse, dans lesquels elle s'inscrit et desquels elle tire son sens. La « présentatrice-modératrice-journaliste » a du reste conclu l'émission en suggérant que celle-ci avait rempli son rôle de disposer le citoyen-téléspectateur à choisir son camp, le préparant ainsi à exercer son droit de vote :

> voilà/ mesdames et messieurs nous arrivons au terme/ du temps qui nous était imparti pour cette émission/ vous avez entendu les uns et les autres/

[24] Cicourel A., *The Social Organization of Juvenile Justice*, New York, Wiley, 1968 ; Sacks H., « The Search for Help : No One to Turn to », in Schneidman E. (ed.), *Essays in Self Destruction*, New York, Science House, 1968, p. 203-223 ; Sudnow D., *Passing On : The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967 ; Wieder D. L., *Language and Social Reality : The Case of Telling the Convict Code*, La Haye, Mouton, 1974.

> c'est maintenant à vous de choisir/ et à vous de déposer votre bulletin dans l'urne […] oui ou non non ou oui/ à vous de jouer merci de nous avoir suivi excellente fin de soirée au revoir/ à bientôt/.

Cet exemple permet de comprendre l'importance que nos analyses praxéologiques de l'espace public suisse accordent à la place attribuée au citoyen dans les campagnes de votations. Un grand nombre des controverses qui l'animent tendent en effet à inciter le citoyen à renoncer à exercer son pouvoir politique, au sens de s'abstenir de revendiquer publiquement l'interdiction ou la régulation de certaines pratiques. Le citoyen suisse apparaît ainsi d'un côté comme doté d'un pouvoir important par les institutions de la démocratie semi-directe et, de l'autre, comme régulièrement invité à se mobiliser pour affirmer sa volonté de ne pas s'en servir[25]. Ce possible paradoxe justifie l'accent que nous avons porté sur la place attribuée au téléspectateur-citoyen, et notamment son statut de participant central, bien qu'absent. Rappelons ici que toutes les situations que nous avons décrites ne trouvent leur sens qu'en tant qu'elles sont destinées à aider le citoyen à voter.

La configuration mise en œuvre au cours de l'émission donne donc à voir une forme de culture politique en action et explicite un paradoxe du système politique suisse. Alors qu'il dispose, avec la démocratie semi-directe, d'institutions qui donnent largement la parole aux citoyens, les résultats des votations tracent une politique très conservatrice, marquée par le refus de plus de neuf initiatives populaires sur dix. Plus précisément, un très grand nombre de campagnes de votation adoptent de manière routinière une configuration qui marginalise les initiants, lesquels peinent en conséquence à faire entendre leur voix face aux défenseurs du *statu quo*, souvent soutenus par les autorités fédérales. Finalement, l'analyse détaillée de la parole publique et de ses conditions pratiques d'exercice – par exemple, dans le déroulement d'un débat télévisé, ou au-delà, de controverses publiques – montre qu'il ne suffit pas d'être légalement habilité à parler publiquement pour être audible et entendu. L'exercice pratique de la démocratie directe peut être associé à la configuration des débats sous la forme d'affrontement bipolaire, qui contribue à l'exclusion routinière des interventions réclamant l'intervention régulatrice de l'État dans les domaines économique et financier. La description d'activités politiques contribue donc à une appréhension critique des différentes formes adoptées par les espaces publics démocratiques. C'est ainsi qu'une démarche descriptive rigoureuse peut, pour autant qu'elle se préoccupe de restituer l'*accountability* des situations observées, s'articuler à une position normative.

---

[25] Terzi C., Bovet A., « La composante narrative des controverses politiques et médiatiques : pour une analyse praxéologique des actions et des mobilisations collectives », in *Réseaux*, 2005, 132, p. 111-132.

Au fond de la forêt d'eucalyptus…

Des Indiens et des pipelines dans l'État de l'Espírito Santo au Brésil

Felipe BEROCAN VEIGA

Laboratoire LeMetro & Université Cândido Mendes, Rio de Janeiro

> Les arbres sont des poèmes que la terre dessine dans le ciel. Nous les abattons et les transformons en papier afin d'y tracer l'empreinte de notre vide.
>
> Khalil Gibran[1]

Enfin, la démarcation

C'était le 7 septembre 2007, date anniversaire du jour où, 185 ans plus tôt, le Brésil avait enfin conquis sa souveraineté. Une fois de plus, j'étais en voyage dans l'État d'Espírito Santo, au Sud-Est du Brésil, et entrais dans la forêt d'eucalyptus qui couvre aujourd'hui une grande partie de la surface de cet État et déborde sur les États voisins de Rio de Janeiro, de Minas Gerais et de la Bahia. Avec mon amie et compagne de voyage, l'anthropologue Celeste Ciccarone, nous commentions le fait que parcourir des yeux, par la fenêtre de la voiture, ce paysage sans repères, alignement monotone, à l'infini, de troncs d'eucalyptus, était comme feuilleter les pages d'un livre en blanc, celui d'une histoire effacée, ou plutôt, une histoire qui n'aurait pas encore été écrite.

---

[1] Je remercie cordialement Daniel Cefaï pour son invitation, ses encouragements et sa lecture critique de ce texte. Le financement de la traduction a été assuré par l'INCT-InEAC – *Institut national de sciences et technologie – Institut d'études en administration institutionnelle de conflits*, coordonné par les Profs. Roberto Kant de Lima (NUFEP et PPGA/ICHF-UFF) et Luis Roberto Cardoso de Oliveira (PPGA/UnB). Mes remerciements vont également au Pr. Marco Antonio da Silva Mello (LeMetro/IFCS-UFRJ et PPGA/ICHF-UFF), pour son enseignement en anthropologie urbaine et le dialogue qu'il a rendu possible entre chercheurs français et brésiliens sur des thèmes académiques d'intérêt commun. Mes remerciements, enfin, au Pr. Celeste Ciccarone (UFES), avec qui j'ai eu le plaisir de retourner sur le terrain à l'occasion de la « fête de la victoire ». Traduction du portugais au français par Heloíza Brambati, revue par D. Cefaï.

Photo 1. Récolte de l'eucalyptus aux alentours de la Terre Indigène de Pau Brasil

La destination finale de notre voyage était le village de Pau Brasil, habité par des Indiens Tupiniquim. Parmi les sept villages indigènes existant dans la municipalité d'Aracruz, Pau Brasil est le plus proche du complexe d'usines de papier de l'entreprise multinationale *Aracruz Celulose*[2]. Ce village de 300 habitants a survécu à la pression foncière des *grileiros*[3] dans les années 1960-70, pendant la période de mise en place de l'entreprise. Le village Pau Brasil était pour les Indiens un symbole de leur résistance dans la région, dans un processus de dispute territoriale qui avait duré quatre décennies avant de connaître une solution définitive[4].

---

2 Pour qu'on ait une idée de la grandeur de l'entreprise, l'Aracruz Celulose assure la production de 23 % de tout le papier blanchi du monde entier. L'unité de Barra do Riacho, située à cinq kilomètres à peine de Pau Brasil, est le plus grand complexe de cellulose de la planète, pouvant produire 2,3 millions de tonnes par an du produit. Voir Aracruz Celulose, Relatório anual e de sustentabilidade [Bilan annuel de développement durable] [www.aracruz.com.br]. En 2009, l'entreprise a été rachetée par Votorantim et rebaptisée Fibria.

3 Les *grileiros* sont des occupants illégaux de terres dont ils se déclarent propriétaires, souvent en falsifiant des documents et en utilisant des méthodes violentes.

4 Le nom du village lui-même renforce, sur le plan symbolique, l'opposition entre le *pau-brasil*, « bois de braise » à couleur rougeâtre qui a donné son nom au pays, première ressource naturelle exploitée sur ces terres, au XVIe siècle, et l'eucalyptus importé d'Australie par les Européens et cultivé massivement pour l'exploitation de la cellulose.

La « fête de la démarcation » a donc été programmée le jour d'anniversaire de la nation, à Pau Brasil, après la signature de deux documents très attendus concernant l'élargissement des terres indigènes, une semaine auparavant, par le Ministre de la Justice Tarso Genro :

> Arrêté MJ n° 1463, du 27/08/2007 – Est déclarée de possession (*posse*) permanente des Indiens Tupiniquim et Guarani-Mbyá la *Terre Indigène TUPINIQUIM*, localisée dans la Municipalité d'Aracruz, État d'Espírito Santo. Détermine que la FUNAI instaure la démarcation administrative de la Terre indigène à présent déclarée, pour homologation ultérieure par le Président de la République.
>
> Arrêté MJ n° 1464, du 27/08/2007 – Est déclarée de possession permanente des Indiens Tupiniquim la *Terre Indigène COMBOIOS*, localisée dans la Municipalité d'Aracruz, État d'Espírito Santo. Détermine que la FUNAI institue la démarcation administrative de la terre indigène à présent déclarée, pour homologation ultérieure par le président de la République[5].

L'arrêté n° 1463 a unifié les *Terres Indigènes Caieiras Velhas* et *Pau Brasil*, sur une superficie de 14 227 hectares à la municipalité d'Aracruz, région littorale au nord de l'Espírito Santo. L'arrêté n° 1464, à son tour, a élargi la zone de la *Terre Indigène Comboios*, de 2 983 à 3 800 hectares (Carte 1). En réponse aux réclamations des Indiens Tupiniquim et conformément aux études préparatoires des anthropologues, le droit des Indiens sur les zones revendiquées, où autrefois se trouvaient plusieurs villages indigènes, détruits par l'exploitation économique de l'eucalyptus et par la pression foncière, est pleinement reconnu.

Cette « fête de la démarcation » m'a donné l'occasion d'un voyage, à mes frais, vers les villages indiens, après avoir coordonné les études anthropologiques[6] pour la *Fondation nationale de l'Indien*[7], dans le

---

5 *Diário Oficial da União (D.O.U.)*, n° 166, de 28/08/2007, Rubrique 1, p. 30-31.

6 De 2003 à 2005, j'ai coordonné des études anthropologiques sur les impacts de deux entreprises de Petrobras sur les Terres Indigènes de l'Espírito Santo : le *Pipeline Cacimbas-Vitória*, alors en voie d'autorisation environnementale, et le *Pipeline Lagoa Parda-Vitória*, construit pendant le Régime militaire (1981-83). Embauché par la Petrobras par l'intermédiaire de l'entreprise de services de consultation environnementale Biodinâmica, ces rapports ont été présentés, discutés et approuvés par la FUNAI, par l'Institut étatique de l'environnement (*Instituto Estadual de Meio Ambiente* : IEMA) de l'État d'Espírito Santo et par des représentants indigènes. Berocan Veiga F. (coord.), *Estudo etnoecológico das Terras Indígenas do Espírito Santo*, Rio de Janeiro, Petrobras/Biodinâmica, 2005 et *Gasoduto Cacimbas-Vitória : estudo antropológico sobre as terras e as populações indígenas*, Rio de Janeiro : Petrobras/Biodinâmica, 2004.

7 La Fondation nationale de l'Indien (*Fundação National do Índio* : FUNAI) est un organisme étatique chargé de la mise en place des politiques indigénistes depuis sa création en 1967. Subordonné au ministère de la Justice, il a remplacé l'ancien Service de protection à l'Indien (*Serviço de Proteção ao Índio* : SPI), fondé par le maréchal Cândido Rondon en 1910. Pour une analyse des actions politiques indigénistes

cadre des démarches d'autorisation environnementale du *Pipeline Cacimbas-Vitória* projeté par la Petrobras[8], sur la côte de l'Espírito Santo. Mon intention était de rendre publiquement compte aux Indiens de mon travail anthropologique, à un moment où je n'étais plus directement attaché aux institutions engagées dans le processus, et d'en savoir davantage sur la réussite ou l'échec de leurs demandes foncières.

Carte 1. Terres Indigènes de l'Espírito Santo, y compris la zone des litiges avec l'Aracruz Celulose et la Petrobras

La fête de la victoire

Pour commémorer la victoire, la fête programmée par les représentants indigènes a réuni, en association avec les ONG qui ont soutenu leurs revendications, les Indiens Tupiniquim des villages voisins de Caieiras Velhas, Irajá et Comboios et les Guarani-Mbyá des villages de

au Brésil et de l'anthropologie appliquée concernant les processus d'identification : Souza Lima A. C., Barreto H. T. (eds.), *Antropologia e identificação : Os antropólogos e a definição de Terras Indígenas no Brasil, 1977-2002*, Rio de Janeiro, Contra Capa et LACED/CNPq/FAPERJ, 2005.

8 Petrobras (*Petróleo Brasileiro S.A.*) est l'entreprise d'énergie, créée par la politique nationaliste de Getúlio Vargas en 1953. Son exploitation en eaux profondes a mené le Brésil à l'autosuffisance en pétrole en 2006. Elle occupe le huitième rang des plus grandes entreprises mondiales.

Piraquê-Açu, Boa Esperança (*Tekoá Porã*) et Três Palmeiras (*Boapy Pindo*). Bien que vivant dans des villages distincts, les deux ethnies se sont « unies comme sœurs » dans leur « lutte pour la terre », depuis les années 1960. Au centre du village Pau Brasil, une grande hutte (*malocão*), spécialement construite, de paille et de bois, sur un terrain de football, pour abriter la réunion, recevait les Indiens de tous les villages et leurs alliés des mouvements sociaux et environnementaux. Parmi ces alliés, quelques-uns avaient participé aux processus de démarcation qui, à leur apogée, donnaient lieu à des emprisonnements, des destructions de maisons et des agressions physiques des *lideranças indígenas*[9], menées par les forces de police.

En arrivant là, nous avons été aussitôt salués par quelques Indiens qui avaient accompagné la réalisation des travaux d'enquête pour la Petrobras. Un groupe d'activistes de la *Fédération des organismes d'assistance sociale et d'éducation de l'Espírito Santo* (FASE)[10], ONG qui intègre le *Mouvement Alerte contre le désert vert*[11], opposée à l'expansion de la culture d'eucalyptus, s'est tout de suite occupé d'enregistrer ma présence sur une liste improvisée, produite sur le champ. Ce registre de noms, établi par les représentants des ONG, dès leur arrivée, le matin, est, bien sûr, un outil efficace de contrôle. La question « Qui êtes-vous déjà ? », posée par une nouvelle intégrante, est typique des rencontres entre non-Indiens dans les villages. Elle permet de mesurer réciproquement les filiations institutionnelles, les appartenances idéologiques et les engagements politiques. Pour avoir rejeté une proposition pour l'éducation indigène, mal élaborée selon elle, la présence de C. Ciccarone[12] a certes été enregistrée, mais elle n'a pas été transmise à son institution d'origine. Ces petites chicanes se lisent entre les lignes des listes de présence.

Entre accords et désaccords, c'est à partir du moment où une convention a été passée entre les Indiens et l'*Aracruz Celulose*, en 1998, que les ONG ont commencé à agir de façon plus intense sur les villages indigènes de la région. Elles ont tenté d'orienter leurs actions dans une direction politique en organisant régulièrement des réunions et en soute-

---

9 *Liderança indígena* est la catégorie native utilisée par les Indiens pour désigner leurs représentants politiques.

10 Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional do Espírito Santo (FASE/ES).

11 Movimento Alerta Contra o Deserto Verde.

12 C. Ciccarone est l'auteure d'une thèse sur les Guarani : *Drama e sensibilidade : Migração, xamanismo e mulheres Guarani-Mbyá*, Thèse de Doctorat, Département d'antropologie, PUC-São Paulo, 2001 ; et « Drama e sensibilidade : migração, xamanismo e mulheres Mbyá », *Revista de Índias*, Madrid, Instituto de História/CSIC, 2004, LXIV, 230, p. 81-96.

nant un comportement plus combatif. De ce point de vue, l'action du *Conseil indigéniste missionnaire*[13] et l'action de la *Pastorale indigéniste*, organisations de la gauche catholique soutenant la cause indigène, ont été d'une importance fondamentale. Une fois établie la relation de confiance, les alliés non indiens ont été traités comme des *apoiadores* (soutiens) et annoncés comme tels dans les assemblées qu'ils cherchaient à diriger, en contrôlant la liste de présence. En fonction des négociations pas toujours amicales avec les entreprises et avec l'État, la pratique des réunions est devenue une constante dans les villages indigènes, surtout depuis l'établissement de l'accord avec l'*Aracruz Celulose*. Tout au long de ce processus, sous l'égide de la FUNAI et du *Ministère public fédéral*, les Indiens ont constitué deux associations indigènes de façon à recevoir le transfert régulier de ressources sous la forme de « projets socioéconomiques », tournés vers la monoculture de l'eucalyptus : l'*Association indigène Tupiniquim et Guarani* (AITG), à Caieiras Velhas, et l'*Association indigène Tupiniquim de Comboios* (AITC). Cependant, par la suite, ils se sont aperçus qu'ils étaient devenus une main-d'œuvre exploitée par l'industrie de papier qu'ils critiquaient et combattaient tant. Ils ont décidé de rompre l'accord en février 2005, ce qui a conduit à un raidissement des positions et a contribué à terme à la décision foncière favorable aux Indiens.

La réunion n'avait pas d'ordre du jour préalablement établi. C'était plutôt une rapide négociation, improvisée, presque secrète, entre une *apoiadora* et une *liderança* indigène, sur le fondement de la liste de présence. Conformément aux règles associatives des ONG, la parole des représentants indigènes y prévaudrait, les *apoiadores* ne prenant la parole qu'à la fin de la réunion, et seulement pour deux ou trois interventions. Une hiérarchie des intervenants a donc été fixée, en commençant par les *caciques* (chefs politiques), en continuant par les *lideranças* et en terminant par les *apoiadores*, habilités à parler. Le droit à la parole était ainsi passé au crible des ONG.

Malgré la taille de la grande hutte, la distribution de l'espace témoignait d'une nette division : seuls les Indiens avaient pris place à la table d'honneur et sur les chaises réservées au public, tandis que les *apoiadores* des ONG et des universités restaient debout, hors du toit de paille, la plupart en retrait de la table d'honneur où les représentants indigènes de chaque village occupaient les places les plus en vue. Assis sur des chaises, sur la ligne de front de l'assemblée, les Indiens les plus âgés, qui avaient participé à des moments-clefs de l'histoire des luttes, siégeaient à des places d'honneur pour écouter les jeunes représentants et pour faire leurs interventions au moment opportun.

---

[13] Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Paulo de Oliveira, membre de l'Articulation des peuples et des organisations indigènes du Nord-Est, de Minas Gerais et de l'Espírito Santo[14], premier leader Tupiniquim à compter dans la politique indigène nationale, s'est chargé de présider la réunion. Vivant à Recife, sa relation directe avec les peuples indigènes du Nord-Est indique une trajectoire commune dans la lutte pour la reconnaissance de l'identité indigène, un processus qualifié d'« ethnogenèse » dans la littérature anthropologique[15]. À l'assemblée, il n'y aurait que des interventions orales, sous forme de discours, restreignant les interventions du public aux prises de parole au microphone – toute autre intervention prenant la forme d'un message écrit. Ces règles n'ont pourtant pas été clairement formulées en début d'assemblée. Elles se sont imposées en cours de réunion. Il n'y aurait donc que les discours des représentants, les prises de parole annoncées par Paulo, en tant que président de l'assemblée, et celles des *apoiadores*, indiqués par les ONG.

Les *caciques* et les *lideranças* ont pris place à la table d'honneur et, le microphone à la main, ont entamé un long rituel politique, au rythme lent et continu, qui s'est prolongé pendant trois heures de discours. Les Indiens et leurs alliés, croyant à la force de l'oralité, n'ont utilisé aucun document comme support, pas même les arrêtés concernant les démarcations du ministère de la Justice. Aucun procès-verbal n'a été rédigé – rien que la petite liste de présence sous forme de message.

En tant que représentante du village guarani de Três Palmeiras, Ivanilda Carvalho dos Santos, était la seule femme assise à la table d'honneur, à côté du Tupiniquim José Sezenando, *cacique* réélu de Caieiras Velhas. Se trouvaient également autour de la table Jonas do Rosário, *cacique* du village Irajá ; Valdeir Almeida, *cacique* du village Pau Brasil ; Alcélio Carlos, président de l'association de Comboios ; et Vilson Benedito de Oliveira, ex-*cacique* de Caieiras Velhas à l'acmé des conflits avec *Aracruz Celulose* de 2005 à 2007. Le *cacique* Antônio Carvalho, du village guarani de Boa Esperança, est arrivé très en retard et s'est lui aussi intégré au groupe d'honneur.

Les discours des Indiens, les maîtres de la fête, visaient à consolider le rapport d'alliance entre les deux groupes : la formule incantatoire, « Nous, *lideranças* Tupiniquim-Guarani », était partagée par tous les *caciques*. Les deux peuples se représentaient déjà et se fondaient presque en une identité hybride, modelée politiquement à partir de leurs

---

14 Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME).

15 Oliveira J.-P. de, « A Viagem da Volta : Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas/Nordeste », in *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*, Rio de Janeiro, PETI/ Museu Nacional, 1994.

nouvelles formes de mobilisation collective, autour de leur association commune, *l'Associação Indígena Tupiniquim e Guarani* (AITG).

Depuis les années 1960, ce nouveau collectif Tupiniquim-Guarani s'est constitué à travers l'exercice de l'hospitalité entre les deux peuples indigènes de la zone littorale de l'Espírito Santo. Tenue par les auteurs classiques comme une recherche de la *Terre sans mal*[16], du « paradis sur Terre », l'*oguatá* ou marche Guarani relève d'une aspiration non seulement mystico-religieuse, mais aussi politique. Ceci est audible dans le discours même des Indiens[17]. Ainsi, aussitôt arrivés à Aracruz, les Guarani ont été accueillis et se sont incorporés activement à la « lutte pour la terre » dans laquelle les Tupiniquim étaient engagés.

Du point de vue politique, l'incorporation des Guarani a été stratégique, car ceux-ci gardaient vivantes la langue et la religion indigènes que les Tupiniquim avaient perdues, en raison de siècles de catéchèse et d'acculturation. Mais si les Guarani étaient aux yeux des élites locales des Indiens nomades, les Tupiniquim, eux, assuraient l'occupation immémorielle du territoire indigène, nécessaire pour que soit possible un processus de démarcation, en même temps qu'ils devenaient un paramètre réel pour la reconstruction de leur identité indigène.

Dans l'assemblée de célébration de la démarcation des terres, ce projet d'unification s'est exprimé dans la grammaire commune utilisée par tous les discours indigènes, fondée sur l'idée exaltée de la *communion ethnique*[18] entre les deux peuples comme des « frères de lutte ». Bien sûr, des conflits et des divergences d'opinions pouvaient se déclarer entre les deux groupes ou même parmi les membres d'un même village, mais de telles tensions restaient invisibles aux yeux et inaudibles aux oreilles du public non indien. Les moments de tension étaient réservés pour les discussions internes, mais en public, les Tupiniquim-Guarani formaient un bloc indivisible.

Au-delà de la rhétorique de l'union, exacerbée après la rupture de l'accord avec l'*Aracruz Celulose*, les Tupiniquim-Guarani articulaient une rétrospective historique des faits, mais aussi une évaluation commune aux chefs indigènes selon qui « la souffrance avait valu la peine ». Presque tous se rapportaient ainsi aux conséquences dramatiques de la rupture de l'accord avec l'entreprise et de la radicalisation de la lutte indigène – notamment, quand les Indiens avaient été chassés de la zone qu'ils occupaient par les tirs de balles en caoutchouc de la Police fédérale.

---

16 Clastres H., *La Terre sans mal. Le prophétisme Tupi-Guarani*, Paris, Seuil, 1975.

17 Ciccarone C., *art. cit.*, 2004, p. 82.

18 Weber M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1970, p. 421.

Fin connaisseur de la politique indigéniste nationale, Paulo de Oliveira a ouvert l'assemblée en parlant au nom d'autres peuples indiens qui, de façon analogue aux Tupiniquim, venaient de traverser des processus de tension foncière et de reconnaissance de leur identité indigène :

> Nous sommes en train de commémorer le jour de notre victoire : le 28 août. M. le Ministre de la Justice, Tarso Genro, a eu le courage de signer [l'arrêté de démarcation des terres] et de prendre ses distances avec les intérêts [économiques] en jeu. Notre lutte n'est pas celle d'un seul *cacique*, ni celle des seules *lideranças*, ni celle d'un seul peuple : c'est une lutte menée par plusieurs peuples. Combien de leaders sont déjà morts, tels que le *cacique* Chicão Xukuru du Pernambouc ? Combien de *lideranças* indigènes ont été criminalisées du fait qu'elles luttaient pour leurs droits, dans une démocratie de papier ? Nous sommes en lutte depuis presque quarante ans, et beaucoup d'autres peuples, surtout au Nord-Est, prennent déjà notre lutte en référence.

Dès le premier discours, il était évident que la longue dispute foncière était considérée par les Indiens comme transcendant sa dimension locale du conflit avec l'industrie du papier voisin. Après tout, l'arène publique de la rivalité entre les Indiens et l'Aracruz Celulose avait trouvé des échos dans les sphères nationale et internationale. Elle avait conquis une publicité croissante dans les médias et avait eu des répercussions dans l'économie et en politique, sur la scène du pouvoir judiciaire et sur celle des mouvements sociaux. Suivi attentivement par plus de cent Indiens de tous âges, Paulo a poursuivi son récit rétrospectif des épisodes les plus marquants de la « lutte pour la terre » :

> Avant la colonisation portugaise, cette bande littorale appartenait toute entière aux Tupiniquim. Et nous luttons aujourd'hui pour ces 18 070 hectares. Jamais un membre de la communauté n'a envahi un pouce de terre de l'*Aracruz Celulose* ! Cette terre nous appartient ! Guarani et Tupiniquim ont uni leurs forces, leur esprit guerrier, avec la certitude que Dieu est avec nous pendant la bataille. Et nous avons avancé en faisant la première auto-démarcation [en 1981], la seconde [en 1998] et la troisième [de 2005 à 2007].
>
> Le 20 janvier 2006, nous avons été victimes de l'embuscade préparée par la Police fédérale et l'*Aracruz Celulose*. Treize Indiens ont été blessés et ont versé leur sang. Nos aïeux sont morts pour nous permettre d'être là aujourd'hui et, s'il le faut, nous mourrons comme des guerriers. Aujourd'hui, l'indépendance [du Brésil] a commencé et nous aussi, nous avons gagné notre indépendance à l'assemblée de Comboios, le 19 février 2005, quand nous avons réuni 350 Indiens et avons décidé de rompre l'accord avec l'*Aracruz Celulose*. À ce moment-là, nous avons posé la question : continuera-t-on dans la dépendance [économique] *d'Aracruz* ou réussira-t-on à gagner notre autonomie et notre dignité ?
>
> Si aujourd'hui, ici, dans l'État de l'Espírito Santo, il n'y avait pas d'Indiens, comme le prétendaient les rapports de l'*Aracruz Celulose*, notre terre

> n'aurait pas été démarquée. De notre identité indigène, nous ne doutons pas. Et aujourd'hui, nous faisons taire ces gens-là.

Paulo a reçu des ONG la liste des *apoiadores* présents et a entonné la litanie des remerciements, « au nom des Tupiniquim et des Guarani, [de] ceux qui ont pris part à cette lutte et nous ont appuyés dans cette cause ». Il remercie nominalement les chercheurs académiques présents : C. Ciccarone, A. Pereira de Oliveira Jr et moi-même. Il remercie également les politiciens locaux, tels que le conseiller municipal d'Aracruz, Luciano Frigini, du Parti socialiste brésilien (PSB-ES), présent à la réunion, et la députée fédérale, Iriny Lopes, du Parti des travailleurs (PT-ES). Enfin, il remercie pour leur soutien les représentants de la FASE-ES, tels que Fábio Villas, Winnie Overbeek et Arlete Schubert, et ceux de l'Association des géographes brésiliens (AGB), du Syndicat des employés de banques et du Mouvement des travailleurs ruraux sans terre (MST).

Valdeir Almeida, hôte de ce rassemblement, *cacique* de Pau Brasil, a dit merci à tous de leur présence dans le village et a manifesté son émotion pour ce moment de remémoration collective de tout ce qui était arrivé. Alcélio Carlos, du village Comboios, a été parcimonieux, lui aussi, dans l'expression de sa joie face à un tel événement. Le *cacique* Jonas do Rosário, du village Irajá, a explicité son « grand bonheur de commémorer la réalisation du rêve que tous avaient eu à propos de cette terre. Quand on a un rêve, on en fait la réalité. Rêve pour nos enfants, car on a beaucoup de jeunes dans les villages et on a besoin de notre espace ». L'exercice collectif de mémoire et l'expression collective des sentiments ont donné le ton aux discours indigènes : le public baignait dans un climat d'émotion partagée.

José Sezenando, depuis peu *cacique* Tupiniquim de Caieiras Velhas, le plus grand village de la région, a proposé lui aussi, à sa manière, une reconstitution narrative du conflit territorial, dans la perspective d'un lien entre histoire, politique et famille. Pour cela, il a reculé dans le temps et a adressé son discours directement à son père, présent dans l'assemblée, Alexandre Sizenando, âgé de 91 ans, en insistant sur le caractère générationnel de cette lutte politique, héritée des Anciens :

> Je voudrais remercier [le journaliste] Rogério Medeiros, qui a été le premier à apporter un document attestant du don des antiques *sesmarias* [terrains non cultivés que les rois du Portugal cédaient à qui voulait bien les exploiter] aux Tupiniquim, quand on a déclenché la première auto-démarcation en affrontant le géant *Aracruz*[19]. Et aujourd'hui, le géant, c'est les Tupiniquim-Guarani !

[19] Medeiros R., *Espírito Santo : Maldição ecológica*, Rio de Janeiro, ASB, 1983 et « Os últimos Guaranis », in *Agora*, Vitória, nov. 1972, 1, 2, p. 21-23.

> Ils ont détruit nos plantations, nos forêts et tout ! Mon père était le *capitão* [chef] du village à l'époque. Et Père ! c'est à vous que je parle aujourd'hui ! Depuis ce temps, nous sommes en lutte constante et aujourd'hui nous avons réussi. Ma mère m'encourageait vraiment beaucoup et elle est déjà partie. À l'époque, on souffrait bien des menaces non seulement de l'*Aracruz Celulose*, mais aussi des *posseiros*[20]. Et de ces villages anciens, il ne reste que le nom qui est sous l'eucalyptus. Je suis sûr que l'*Aracruz* nous a chassés d'ici, parce que mon père est vivant et qu'il peut nous raconter les menaces subies.
>
> Je voudrais saluer tous les Indiens présents, car cette lutte est à vous, nous devons lutter pour la dignité. N'ayez pas honte de vous frapper la poitrine et d'affirmer avec fierté : « Nous sommes Indiens Tupiniquim ! » Notre lutte continue, car nous n'avons pas encore obtenu l'homologation de cette terre.

L'ex-*cacique* Vilson Benedito de Oliveira, Vilson *Jaguaretê*, n'a pas résisté à la force de l'émotion pendant son discours et s'est mis à pleurer en public devant l'assemblée (Photo 2)[21]. Atteint physiquement autant que moralement au cours de l'action implacable de la Police fédérale du 20 janvier 2006, il s'est rappelé la violence subie pendant l'affrontement dont le résultat avait été la destruction du village Olho d'Água, puis l'extension de la zone indigène par les Indiens, en construisant des maisons de bois et de paille sur le territoire en litige :

> Nous vivons une situation de haut risque. Je me souviens de ce que j'ai ressenti devant les personnes blessées, alors que les machines détruisaient la maison de prières. Nos aïeux ont été chassés, ils ont fui le développement. Et ceci est arrivé ici, sur notre territoire. C'était très triste et très marquant. Tout ce que l'entreprise *Aracruz* a fait sur des affiches publicitaires, sur la page web de l'entreprise et dans les manuels scolaires[22], n'a pas été suffisant, car on ne s'est pas découragé. Je suis très fier de mon nom : je suis *Jaguaretê* !

Vilson a évoqué les actions véhémentes des associations d'organisations sociales de travailleurs et d'entreprises liées à *Aracruz Celulose*, en montrant des slogans anti-indigènes sur des affiches dans la ville et dans les districts voisins, avec les slogans suivants : « À bas les Indiens qui menacent les travailleurs ! » ; « L'*Aracruz* a apporté le progrès, la FUNAI, les Indiens » ; « La FUNAI soutient les Indiens. Qui soutient nos employés ? » ; et encore, « Cette agression contre l'*Aracruz Celulose*

---

20 *Posseiros* : cultivateurs ou éleveurs qui occupent illégalement des terres.

21 Sur cette obligation morale de pleurer : Mauss M., « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », in *Journal de Psychologie*, 1921, 18, p. 425-434.

22 Aracruz Celulose, *Questão indígena no Espírito Santo* [www.aracruz.com.br, consulté en janvier 2007].

touche également nos entreprises »[23]. Selon les stéréotypes les plus éculés, l'image négative des Indiens – « sauvages » et « primitifs », réfractaires à la « civilisation » et, donc, passibles d'extermination – était opposée à celle du monde du travail, de l'ordre et du progrès.

Photo 2. Vilson *Jaguaretê* qui pleure en se souvenant des conflits, lors de l'assemblée générale qui a célébré l'expansion des terres indigènes

Dans le but de diffuser dans les écoles locales et auprès de la population l'idée que ces Indiens, en fait, n'étaient plus des Indiens, l'entreprise a édité une brochure sur papier glacé qui a été par la suite condamnée et interdite par le Ministère public. Ce livret contenait une photo du *cacique* Vilson *Jaguaretê*, arguant des supposées contrefaçons de son image et de son origine, outre le fait que le « nom récemment adopté n'était pas un nom Tupiniquim ». On y passait en revue ses ornements, on y brocardait sa *borduna* (bâton en bois), présentée comme une appropriation indue des Indiens Txucarramãe, de « vrais » et « purs » Indiens amazoniens ; on y dissertait de même contre son *cocar* (coiffe en plumes) et sa peinture corporelle, présentés comme étant d'origine Caiapó ; et finalement contre son collier, pas davantage « caractéristique

[23] Les slogans en portugais sont : « A *Aracruz* trouxe o progresso. A FUNAI, os índios » ; « A FUNAI defende os índios. Quem defende nossos empregados ? » ; « Essa agressão à *Aracruz Celulose* atinge nossas empresas também ».

des Tupiniquim »[24]. Ce travail de déconstruction de son image a ébranlé le *cacique* Vilson *Jaguaretê*, non seulement du point de vue collectif, mais aussi personnel, raison pour laquelle il a été pris par de fortes émotions lors de son discours à l'assemblée.

Une fois que les hommes ont parlé, et suivant une hiérarchie des genres établie par les *caciques*, les femmes ont pris la parole à leur tour. En tant que représentante du village guarani de Três Palmeiras, Ivanilda Carvalho dos Santos a commencé sa harangue en demandant l'attention de tous, car il ne s'agissait pas d'une « réunion pour plaisanter », et s'est s'excusée de l'absence de son frère, qui était allé chercher un enfant malade à l'hôpital. Après une longue salutation en langue Guarani-Mbyá, dont l'inspiration religieuse était évidente par le nombre de fois qu'elle y a nommé le dieu suprême, *Nhanderu Tupã*, Ivanilda a parlé en portugais pour que tout le monde comprenne :

> Dieu nous aidera toujours, c'est notre unique espoir. L'Esprit de la Lumière nous donne notre force et notre union. Les Guarani ne sont pas pour la violence, nous sommes des cœurs purs ! Nous aimons nos frères Tupiniquim. Nous avons mené la lutte ensemble pour que nos enfants puissent vivre et planter. Je remercie Sezenando, je le connais depuis que j'étais enfant, il nous donnait de la farine de manioc à manger.

Deusdéia de Sousa Pêgo, la représentante Tupiniquim qui a la réputation la plus forte hors des villages en raison de sa participation à des mouvements nationaux des femmes indigènes, a fait un discours exalté, ses intonations au microphone attestant de sa plausible appartenance à une église pentecôtiste du Brésil, dans une sorte de prédication contre le démon *Aracruz*[25] (Photo 3). Avec beaucoup d'emphase dans les gestes et la voix, elle s'est enflammée, sur le mode de l'affrontement : « Nous sommes des Indiens, nous sommes des guerriers ! Personne ne va nous détruire facilement, notre lutte coule dans notre sang ! » Comme dans les hymnes nationaux et dans les poèmes épiques sur des batailles héroïques, les symboles du *sang* et de la *terre* permettaient aux orateurs de mettre en valeur des thèmes tels que l'identité indigène et le droit au territoire.

Dona Helena Sezenanda, matriarche Tupiniquim qui participe activement au *congo*, danse dramatique d'origine africaine, à Caieiras

---

24 « Le livret a déjà été condamné par le Parquet comme "abusif" pour les "préjugés" qu'il contient, après plusieurs manifestations des Indiens. C'est un résumé de l'action de l'entreprise les trente dernières années » : Ciccarone C., Silva S. J. da, *A cartilha da Aracruz Celulose : Lições de intolerância*, p. 1-4 [http://antropologias.blogspot.com/2007/03/cartilha-da-aracruz-celulose-lies-de.html, consulté en avril 2007].

25 La dénomination *Aracruz* elle-même désigne la municipalité et la grande entreprise à la fois ; une jonction des mots *ara* (autel) et *cruz* (croix), renvoie également au symbolisme chrétien et à l'univers religieux.

Velhas, portait des vêtements en paille, les parures de plumes teintes en rose, la peinture corporelle et le *maracá*, instrument de percussion. Elle s'est exprimée devant l'assemblée, en mettant en scène son ethnicité :

> Je suis venue habillée comme une Indienne et j'ai amené mon mari, l'Indien le plus âgé du coin. Il est venu du village Braço Morto, qui a été détruit il y a longtemps. Les *caciques* ont souffert, mais ils n'ont pas renoncé, car ils savaient que cette terre nous appartenait. Et aujourd'hui, mon mari est content. Ici il a des enfants, des petits-enfants et des arrière-petits-enfants.

Photo 3. Deusdéia parlant très fort au microphone, représentant les femmes indigènes

L'ex-*cacique* de Pau Brasil Antônio dos Santos, plus connu comme *seu Antoninho*, a parlé d'un ton plus serein, associant le sens de la lutte politique à ses convictions mystiques et au cycle de la vie :

> Je suis un jeune de 71 ans. Si l'on m'emmène, j'ai déjà où tomber [mourir]. Car, je vais tomber sur cette terre. Cette terre nous a été accordée, en premier lieu, par Dieu, puis par les hommes de la Loi. Aujourd'hui est un jour de liberté ! C'est le jour où le Brésil a conquis la liberté et c'est le jour de notre liberté également. Ils ont agi violemment dans le village Olho d'Água et ils avaient tort. C'était des hommes de loi, mais ils n'avaient pas d'autorité d'esprit. Ils n'ont pas massacré le *cacique*, seulement, mais toute la communauté, car ici il n'y a qu'un sang.

Le *cacique* Antônio Carvalho, *Toninho* de surnom ou *Werá Kwaray* en langue native, a été le dernier à arriver et s'est excusé du retard auprès de tous les présents. Le représentant du village Boa Esperança, le plus ancien village Guarani de la région, s'est intégré à la table d'honneur (Photo 4) et a fait un bref discours, applaudi par tous : « Notre lutte de 40 ans n'est pas personnelle, elle est à nous tous, ceux des communautés indigènes de l'État de l'Espírito Santo. Aujourd'hui je suis en retard, mais jamais je ne me suis mis en retard pour la lutte ! »

Photo 4. Table d'honneur de l'assemblée réunissant les *caciques* José Sezenando, Jonas do Rosário, Antonio Carvalho e Vilson Oliveira, protagonistes de la « lutte pour la terre »

Occasion dramatique à forte capacité de synthèse[26], l'assemblée a conduit les représentants indigènes à une réévaluation du conflit territorial avec l'*Aracruz Celulose*. Dans un rituel marqué par la réflexivité, les paroles se sont entremêlées, dans une complémentarité les unes aux autres et ont fait surgir les questions de l'identité et de la différence, les représentations de soi-même et de l'autre, les visions réciproques des groupes Tupiniquim et Guarani. Une fois terminée la série de discours indigènes, le tour était venu pour les non-indiens – les *juruá* en guarani

[26] Turner V., « Social Dramas and Ritual Metaphors », in *Dramas, Fields and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, p. 23-59.

– de s'exprimer au nom de tous les *apoiadores* présents. La parole a été donnée à deux activistes qui avaient migré du *Conseil indigéniste missionnaire* (CIMI) à la FASE et avaient continué à offrir leur appui politique aux Indiens. Fábio Villas a mentionné le grand nombre de personnes qui avaient soutenu les Indiens dans cette lutte, au Brésil comme à l'étranger, et salué les *caciques* et *lideranças* indigènes pour leur victoire politique. Ce thème a été renforcé par le discours de Winfridus Overbeek, missionnaire hollandais connu comme *Winnie* et menacé d'expulsion du Brésil pendant les épisodes de la seconde démarcation, en 1998. *Winnie* a lu des messages de félicitation envoyés par plusieurs pays, de mouvements sociaux et écologiques de l'Allemagne jusqu'en Inde, connectés sur Internet. Le seul homme politique présent à la célébration indigène, à la différence des autres représentants de la municipalité et de l'État, était Luciano Frigini, conseiller municipal à Aracruz, et qui dans un bref discours a manifesté son soutien aux Indiens.

Ici, l'enquêteur, invité et témoin de cette fête politique, endosse les habits de l'acteur. De retour sur ce terrain, sans être lié à des entreprises contractantes ou à des organismes gouvernementaux, je pouvais enfin appréhender les significations de cette victoire des Tupiniquim et des Guarani. Après avoir partagé l'intimité des Indiens et obtenu leur confiance grâce à beaucoup de conversations et de réunions, une chance m'était donnée de discuter les conséquences des rapports techniques sur les deux pipelines de Petrobras avec les Indiens eux-mêmes et de connaître leurs impressions sur mon travail d'enquête. La réception du dernier rapport par la FUNAI à Brasília, par la Petrobras et même par *Aracruz Celulose*, m'était connue, mais j'ignorais l'évaluation indigène et voulais partager avec eux ces quelques informations. Du fait que je n'avais pas été invité par la Petrobras à participer à la table de négociations dont le résultat avait été l'indemnisation du village de Comboios, mon sentiment était celui d'un travail inabouti. Lui manquait l'instance ultime de la réception par les principaux intéressés. Grâce au bon accueil des *caciques* à mon arrivée, mon inscription a été acceptée par les ONG pour prendre la parole en public avec le groupe des *apoiadores*.

J'ai d'abord parlé du rôle de l'anthropologue comme médiateur dans les conflits environnementaux, au cœur du jeu politique entre les Indiens, les entreprises et l'État. Cette médiation résulte de son statut intermédiaire : l'anthropologue a un contrat de consultant avec les entreprises, sans pour autant faire partie de leurs effectifs ; il répond à une demande officielle et est évalué par les institutions de l'État, sans être un représentant du gouvernement ; il présente les perspectives indigènes dans son rapport, sans être ni activiste de leurs causes, ni membre de leurs villages. L'anthropologue a ainsi le privilège de dialoguer directement avec chacune des parties engagées dans le processus, sans être identifié à aucune d'entre elles. En même temps, il fait entrer dans la définition

des problèmes environnementaux et la proposition de solutions des éléments qui se fondent sur l'enquête anthropologique. Le rôle de l'anthropologue n'est pas d'imposer son propre point de vue, et de résoudre les problèmes des groupes indigènes, mais plutôt de documenter la façon dont les groupes résolvent et veulent résoudre leurs problèmes[27], d'accompagner leur effort de traduction politique de ces revendications et de verser ces différentes pièces au dossier du conflit. L'anthropologie fait ainsi jouer le point de vue indigène dans le processus de prise de décisions et contribue à la détermination d'éventuelles mesures de compensation en faveur des zones et des populations atteintes.

J'ai aussi évoqué les premières visites aux villages en 2003, pour les études demandées par la FUNAI à la Petrobras, et la série plus intense de visites et de réunions en 2004 et en 2005. J'ai présenté un bref historique des études effectuées avec les collègues qui auraient aimé être là pour participer à la fête, tels que les anthropologues Sandro José da Silva, spécialiste en culture Tupiniquim[28] et Márcia Malheiros, experte du monde Guarani-Mbyá ; l'éducateur et ethnolinguiste José Ribamar Bessa Freire et la muséologue Valéria Luz, responsables des projets orientés vers l'éducation et l'artisanat Guarani-Mbyá du *Programme d'études des peuples indigènes*[29] ; la biologiste Maria Beatriz Dallari et la sociologue Monica Cavalcanti Lepri, avec des expériences diverses dans le domaine environnemental. Ensuite, j'ai adressé des remerciements nominaux aux responsables des sept villages indigènes d'Aracruz qui nous avaient accueillis et qui avaient coopéré dans le travail d'enquête.

À Comboios, village séparé par un fleuve torrentiel, Alcélio nous a ouvert les portes de l'association indigène qu'il présidait à l'époque, pour que nous puissions dormir et accompagner les labours des champs dès le lever du soleil. Luís Barbosa, le batelier, et son père José Barbosa, gardien de la mémoire de la *restinga*[30], ont été nos guides jusqu'à l'ancien pipeline, au bord de la plage à Comboios. Tous ces renseignements sur les pratiques agricoles composaient l'une des seize rubriques d'information, attendues des études techniques par la FUNAI, dans ce qu'on appelait le « Document de référence » émis par le service indigéniste.

---

27 Communication personnelle de M. A. Mello, qui rejoint les thèses pragmatistes de J. Dewey, *Le public et ses problèmes* (1927), Tours, Farrago/Leo Scheer, 2003.

28 Silva S. J. da, *Tempo e espaço entre os Tupiniquim*, Master en Anthropologie, Université de Campinas (PPGAS/IFCH-UNICAMP), 2000.

29 Programa de Estudos dos Povos Indígenas (PRÓ-ÍNDIO/UERJ).

30 *Restinga* : terrain sableux et salé, proche de la mer, et couvert de plantes herbacées caractéristiques.

À Pau Brasil, le *cacique Antoninho* et son fils Antônio Carlos, le *Sinhozinho*, nous ont montré les traces des anciens villages : Araribá, Cantagalo, Olho d'Água et Braço Morto. *Seu* Dovergílio Alexandre nous a aidés à identifier les anciens lieux de chasse et de pêche, la faune et la flore qui existent encore dans l'estuaire des petites rivières qui traversent la région. Deusdéia nous a reçus chez elle, nous a parlé de son action politique et nous a présenté les plantes les plus importantes pour l'artisanat Tupiniquim. Ces renseignements concernant l'interface entre culture et environnement étaient demandés par la FUNAI à l'équipe de l'étude anthropologique.

À Caieiras Velhas, *dona* Helena nous a expliqué l'art de vivre du marécage, et le travail de sa famille pour la préservation de l'artisanat et de la culture Tupiniquim. Vilson, alors *cacique* de Caieiras Velhas, son frère Vilmar Oliveira, président de l'association indigène et le secrétaire général à ce moment-là, Ervaldo Santana Almeida, nous ont fourni des informations sur la production agricole et le quotidien de l'*Association Indigène Tupiniquim et Guarani* (AITG). Otaciano Domingos Pajehú, un ancien *cacique* du village, nous a procuré toute la documentation qu'il avait gardée pendant plus de vingt ans concernant le processus d'indemnisation de l'ancien pipeline à Caieiras Velhas, ce qui nous a permis de récupérer l'historique du passage de ce grand tuyau par les terres indigènes.

À Irajá, Jonas do Rosário a été notre guide au milieu des eucalyptus, pour la difficile cartographie des endroits où se situaient les anciens villages, dans un domaine revendiqué par les Indiens. Dans les villages Guarani, le *cacique Toninho* de Boa Esperança, son frère Jonas et sa mère, *dona* Aurora (depuis décédée), leader spirituelle des Guarani-Mbyá, nous ont reçus dans la maison de prières (*opy*) et ont fourni les photos de la construction de l'ancien pipeline qui passait par un étang dont les Indiens se servaient et qui s'est asséché par la suite. Marcelo Oliveira, ou *Werá Djekupé*, nous a accueillis chez lui à Três Palmeiras et nous a guidés à travers les zones de plantation et les forêts alentour, en nous présentant sa vision pour le développement de projets culturels dans le village. Pedro da Silva, enfin, le cacique *Peru* de Piraquê-Açu, nous a emmenés en bateau sur le fleuve du même nom pour nous montrer les principaux points de pêche et nous expliquer les différentes techniques utilisées par les Indiens Guarani et Tupiniquim.

D'une certaine façon, je reconnaissais là la co-autorité des Indiens sur les rapports. L'enquête était une enquête collective, le résultat d'un processus de communication et de coopération avec les anthropologues. J'ai alors attiré l'attention sur la réalisation du tracé du *Pipeline Cacimbas-Vitória*. Pour la première fois, une grande entreprise avait reconnu un droit revendiqué par les peuples indigènes. La Petrobras

avait accepté de réaménager un grand projet après que les Indiens avaient pris position contre le passage du pipeline dans cette zone-là. Le respect de la volonté formulée par les Indiens est un fait inédit et très important. En outre, l'indemnisation rétroactive obtenue par le village de Comboios du *Pipeline Lagoa Parda-Vitória*, construit vingt ans auparavant, a représenté, elle aussi, un signe des conquêtes des Indiens Tupiniquim, et a renforcé leurs positions et leurs requêtes politiques auprès du gouvernement fédéral.

J'ai fait remarquer que, pour la première fois, les entreprises avaient eu des divergences sur le droit foncier indigène à l'État de l'Espírito Santo, en prenant des positions différentes, engendrant une controverse entre l'*Aracruz Celulose* et la Petrobras. Si, d'un côté, les conflits avec l'*Aracruz* sont devenus plus aigus l'année dernière, d'un autre côté, ils ont donné naissance à un fait politique dont la répercussion a été énorme dans les médias nationaux et internationaux, ce qui a forcé la prise d'une solution définitive de la part des autorités. Ainsi, associées à la pression politique des Indiens, les études techniques et les prises de position de la Petrobras ont également renforcé leurs demandes et ont contribué à la démarcation de la nouvelle zone.

Les Indiens ont manifesté leur accord avec cette évaluation et ont applaudi à la fin du discours. Le sentiment du devoir accompli a été renforcé par les marques d'acceptation et d'hospitalité : de nombreuses invitations m'ont été faites pour visiter à nouveau les villages, quand je le voudrais. À la fin de l'assemblée, à 2 h 00 de l'après-midi, tout le monde avait très faim. Les queues pour le déjeuner ont commencé á se former, à travers le terrain de football au centre du village. La viande rôtissait en grande quantité sur des grils improvisés – comme un souvenir lointain du rituel anthropophage, où, après la guerre, les ennemis étaient dévorés par les peuples Tupi du littoral[31]. Tandis que de nombreux Tupiniquim se servaient, d'autres chauffaient leurs tambours et se mettaient à chanter et à danser en entonnant les vers du *congo*, résultat des échanges culturels avec les Noirs de la région. Assis sur des tambours, Vilson *Jaguareté* et José Sezenando, entre autres, donnaient le rythme, accompagnés de plusieurs *casacas* (espèce de racle ou *reco-reco*), instruments de percussion en bois léger fabriqués par les Indiens eux-mêmes.

[31] Fernandes F., *Organização social dos Tupinambá*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1963.

Photo 5. *Seu* Alexandre Sizenando, *capitaine du congo*, et *dona* Helena exaltant les valeurs indigènes en vers rythmés

À côté de *seu* Alexandre, qui porte sur lui le bâton décoré de rubans, signe de son poste en chef comme *capitão do congo* (*capitaine du congo*), *dona* Helena encourageait le chœur d'un ton énergique, en chantant au microphone : « L'Indien a lutté, l'Indien a souffert… Il est entré en guerre, mais l'Indien n'est pas mort ! » Et tout de suite après, elle reprenait avec la première strophe de la musique : « L'Indien est la force, l'Indien est la race ! Terre d'Indien, c'est le trophée à portée de nos mains ! »[32] (Photo 5)

Toutefois, l'inattendu est arrivé : une bagarre, des cris venant de l'autre côté du terrain, a interrompu l'animation de la fête. La dispute entre deux jeunes gens des villages Pau Brasil et Irajá a provoqué une bousculade et a fini par accélérer la fin de la célébration. Assez irrité de la confusion, Paulo Tupiniquim a fait arrêter la musique et mettre en marche le moteur des autobus scolaires qui conduiraient les Indiens des autres villages chez eux, en décrétant ainsi la fin de la fête plus tôt que prévu, dans la tristesse générale (Photo 6).

[32] Les vers originels en portugais sont les suivants : « O índio é força, o índio é raça !/ Terra do índio é mão na taça !/ Índio lutou, índio sofreu…/ Entrou na guerra, mas o índio não morreu ! »

Photo 6. En milieu d'après-midi, la fin de la fête a été anticipée et les Indiens Guarani ont été ramenés chez eux en bus scolaire

Déjà, lors de la fête de démarcation, des disputes avaient explosé, signant le dernier acte du drame public. Une fois close la controverse avec le grand ennemi commun, le « géant » *Aracruz Celulose*, battu par les Indiens, la bagarre entre les deux jeunes Indiens est symptomatique du retour des différences internes entre villages. Il est plausible que de nouvelles associations indigènes émergent, reconduisant la spécialisation des demandes par village et par ethnie, et accélérant la fragmentation de la représentation politique. Un tel processus semble inévitable, même si les ONG mettent en garde contre les divisions, qui « affaiblissent la lutte ». C. Ciccarone a ainsi eu vent des discussions en cours pour former une association exclusive de Guarani à Aracruz.

Tatarapé, le « chemin du feu »

C'était dans une ambiance d'effervescence que, cinq ans auparavant, les études environnementales avaient été engagées pour l'installation d'un nouveau projet dans la région : le *Pipeline Cacimbas-Vitória* de la Petrobras. En 2003, les Indiens étaient sur le point de rompre l'accord avec l'*Aracruz Celulose*. Au cours d'une première réunion pour discuter ce projet à l'AITG, le secrétaire Ervaldo nous a expliqué ce qui se passait : depuis que les Indiens avaient signé un accord (*Termo de Ajustamento de Conduta*) avec l'*Aracruz Celulose*, en 1998, ils avaient été soumis à un régime spécifique de culture des eucalyptus sur les

territoires indigènes. L'accord établissait que pour que les Indiens obtiennent des transferts financiers des projets économiques de l'*Aracruz Celulose*, ils devaient accepter la démarcation d'un territoire aux dimensions inférieures à celles recommandées par la FUNAI, ils devaient renoncer pendant vingt ans à leurs prétentions foncières et fournir à l'entreprise la totalité des eucalyptus déjà plantés.

Au fil du temps, cependant, les Indiens se sont rendu compte qu'ils avaient été trompés par de fausses promesses. L'épreuve de ce rapport d'exploitation n'a fait qu'aiguiser le sentiment d'opposition à l'entreprise de pâte à papier. Convertis en producteurs d'eucalyptus, travaillant au quotidien avec des tronçonneuses et des substances agrotoxiques, mobilisant près de 80 personnes de l'association indigène dans cette activité qui contrariait leurs principes politiques, ils étaient de plus en plus sensibles au *regime de fomento*[33], associé directement au mot *fome* (faim). En s'appuyant sur les connaissances financières acquises dans le cadre des associations indigènes, ils ont accusé l'entreprise de ne pas effectuer correctement les transferts de ressources prévues : ceux-ci avaient été fixés en dollars et payés sans que les taux de change soient rajustés en *reais*, la monnaie brésilienne.

C'est donc en plein milieu de ce débat que les Indiens ont pris connaissance du nouveau projet de la Petrobras, qui traverserait la zone revendiquée pour l'expansion de la zone indigène sur 7,5 km. Au début des discussions politiques qui précèdent la réalisation des travaux, selon la législation environnementale, lors d'une audience publique à la mairie d'Aracruz, le 18 novembre 2003, des représentants indigènes sont venus revendiquer en masse leur participation au processus d'autorisation. Mais ils ont laissé seul l'anthropologue de la FUNAI, Jorge Luís de Paula, se manifester, restant en groupe et en silence pour mieux se renseigner sur les caractéristiques du projet. La réunion suivante, ils prendraient position par rapport au nouveau projet économique qui était en train d'être présenté à l'audience.

Vu la proximité du tracé initial du pipeline avec les quatre Terres indigènes démarquées par rapport à l'État de l'Espírito Santo, passant par des zones en litige avec *Aracruz Celulose*, le représentant de la FUNAI a déclaré en public la nécessité de réaliser une étude anthropologique, en tenant compte des impacts du futur projet sur les terres et les populations indigènes d'Aracruz. L'argument de la distance était fondamental, car le nouveau pipeline se situerait à moins de 10 kilomètres des limites déjà établies des Terres indigènes. Le représentant de

[33] *Regime de fomento* : l'entreprise plante les pousses d'eucalyptus et le propriétaire rural est responsable de la manutention, de l'irrigation, de la fertilisation, de la coupe et du transport, jusqu'à revente du produit final à l'entreprise. Celle-ci maximise ses profits en externalisant les coûts et les risques sur le propriétaire rural.

la Petrobras a été tout de suite d'accord avec la requête, et s'est engagé publiquement à la respecter. La FUNAI s'était réunie la veille avec les *caciques* des sept villages, et avait convoqué l'agence de l'environnement de l'État, l'IEMA, responsable du processus d'autorisation des travaux, afin de disposer de plus d'informations et de plus de temps pour la discussion entre les Indiens et la Petrobras.

En tant que consultant en anthropologie, j'avais déjà participé à l'élaboration de l'*Étude d'impact environnemental*[34] du *Pipeline Cacimbas-Vitória*, en faisant une recherche documentaire pour la FUNAI sur les terres et les populations indigènes de l'État de l'Espírito Santo. En mars 2003, j'ai rassemblé toute la documentation disponible sur les groupes indigènes de la région, visitant les archives de l'administration régionale de la FUNAI à Governador Valadares, pour les Indiens de l'État de Minas Gerais et de l'État de l'Espírito Santo, et celles du Musée de l'Indien, à Rio de Janeiro.

Quand la Petrobras a demandé à faire une visite technique dans ces villages, la FUNAI a d'abord opposé un refus, craignant la réception indigène au nouveau projet, en raison du précédent difficile avec l'*Aracruz Celulose*. La veille de l'audience publique, cependant, les *caciques* ont été mis au courant de cela et n'ont pas du tout été d'accord avec la décision de l'ancien administrateur régional de la Fondation indigéniste de différer le processus de discussion dans les villages. Pour cette raison, ils ont tout de suite demandé à la Petrobras d'organiser une réunion spécifique dans la zone indigène pour rediscuter aussi bien du nouveau pipeline que de l'ancien, le *Pipeline Lagoa Parda-Vitória*, qui traversait les *Terres Indigènes Comboios* et *Caieiras Velhas* depuis le début des années 1980.

Les cadres supérieurs de la Petrobras, responsables du nouveau projet, savaient qu'ils marchaient sur un terrain miné et faisaient attention de conduire les négociations de manière à ne pas être confondus avec l'*Aracruz Celulose*, cherchant à assurer au maximum la participation aux Indiens. Les ingénieurs responsables de l'ensemble des pipelines en construction au Sud-Est et au Sud du Brésil avaient des expériences antérieures de négociations avec les peuples indigènes Guarani et Terena pendant la mise en place du *Pipeline Bolivie-Brésil* et savaient combien ces négociations demandaient de temps, de patience et de

[34] Les EIA (*Estudo de Impacto Ambiental*) et les RIMA (*Relatório de Impacto Ambiental – Rapport d'impact environnemental*) sont des études techniques qui recensent des ressources physiques, biotiques et socioéconomiques, ouvrent les débats sur la détermination des impacts négatifs et positifs et sur les formes de compensation pour les impacts négatifs. Les EIA-RIMA sont commandés et évalués par des organismes environnementaux du gouvernement fédéral, qui émettent par la suite les autorisations de projets de développement.

prudence. Les caractéristiques de la Petrobras en tant qu'entreprise publique à capital mixte, participant du secteur stratégique et orientée par des idéaux nationalistes, la rendaient particulièrement sensible à la question indigène. Elle a accepté immédiatement la réalisation de réunions dans les villages.

Moins d'un mois après l'audience publique d'Aracruz s'est tenue la première grande réunion au village Tupiniquim d'Irajá le 9 décembre 2003, avec la présence de la Petrobras, des représentants indigènes, de la FUNAI, de l'IEMA, du Ministère public fédéral et des activistes des ONG locales, telles que l'Association des amis du fleuve Piraquê-Açu[35]. Dans la grande hutte (*malocão*) du village, après les présentations en *powerpoint* de la Petrobras et de l'entreprise de services de consultation environnementale, qui analysaient le tracé proposé pour le nouveau gazoduc, croisant la zone de litige avec l'*Aracruz Celulose*, les *caciques* se sont manifestés. Ils ont expliqué clairement à la Petrobras que, malgré la signature de l'accord avec l'industrie de papier, ils ne laisseraient pas de côté leurs prétentions territoriales sur la zone encore en dispute. Le *cacique* Guarani *Toninho* a été bien clair : « Nous ne voulons pas retarder le développement, mais il faut que les personnes concernées soient entendues. C'est notre droit qui est en jeu ! Nous sommes déjà pressés par l'*Aracruz Celulose* et nous le serons davantage maintenant, entre les deux pipelines ».

Le retour de la Petrobras dans la région, plus de vingt ans après la construction du *Pipeline Lagoa Parda-Vitória*, en faisait un thème de débat critique dans les villages. Selon les Indiens, aucun technicien de l'entreprise ne leur avait à l'époque expliqué ce qu'était un pipeline et quels étaient ses impacts réels sur la région. Baptisé par les Guarani-Mbyá de « *tatarapé* », soit, « le chemin du feu », l'ancien pipeline était vu comme une créature maléfique, un être inconnu qui « avait coupé notre terre en deux » et qui apportait le mauvais sort, outre la peur du danger effectif[36]. Ils entendaient les grincements et les bruits forts de ses valves de dépressurisation et la crainte était qu'un jour, tout cela n'explose. Luís Barbosa, jeune *liderança* de Comboios, a très bien résumé la perception indigène du *tatarapé* dans une de nos premières réunions :

---

35 Associação dos Amigos do Rio Piraque-Açu (AMIP).

36 Les recherches sur les Guarani-Mbyá sont unanimes à souligner l'importance religieuse du nom dans cette culture, depuis les mythes traités comme des « *paroles divines* » (*ayvu rapyta*) aux rituels de nomination et de baptême collectif des enfants des villages (*nemongarai*). Voir Cadogan L., *Ayvu Rapyta. Textos Míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, Asunción : CEADUC-CEPAG et Fundación Leon Cadogan, 1992 (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, vol. XVI).

> Le *tatarapé*, c'était pire qu'un jaguar, parce que l'Indien ne sait pas ce qu'il y a dedans. La Petrobras nous dit que ce n'est pas une bête à sept têtes, mais pour nous oui, c'est bien cela. Des bêtes sauvages, des jaguars de la forêt, on connaît les risques, mais d'un tuyau, on ne sait rien. Personne ne sait si ça explose ! Et on va se retrouver au milieu de deux pipelines !

Au cours de plusieurs réunions dans les villages (exemple de liste de présence : Document 1), les Indiens se sont convaincus qu'il n'y avait pas de méthode de mesure des impacts de l'entreprise, comme l'exige la législation environnementale. Dans cette région littorale, enjeu de tellement de disputes, marquée par l'idéologie développementaliste, dont le paysage naturel avait déjà souffert du progrès économique et technique, la question de l'accumulation d'impacts n'était pas indifférente pour les Indiens. On s'est mis alors à rédiger une liste de projets locaux de développement, avec une évaluation de leurs impacts sur les zones indigènes, dont le constat est qu'ils étaient en effet très nombreux. Le *cacique Peru*, du village Guarani de Piraquê-Açu, a bien résumé cette conception lors de l'une de nos rencontres :

> Avant les Blancs attaquaient avec des armes, aujourd'hui avec les connaissances. Ils font passer des canalisations d'eau, d'égout, d'électricité, de gaz par le village, sans aucun bénéfice pour nous.

Document 1. Liste de présence d'une des premières réunions avec les Indiens, les fonctionnaires de la FUNAI et les représentants des mouvements sociaux pour discuter les impacts du nouveau pipeline

REUNIÃO SOBRE O
GASODUTO CACIMBAS-VITÓRIA
DA PETROBRAS
Caieiras Velhas, 02/Abr/2004

1. Felipe Bero on Veiga - Antropólogo
2. SANDRO JOSÉ DA SILVA - Antropólogo
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9. Olga Estela Sánchez Cano : Pastoral Indigenista
10. EDUARDA M. da ALDEIA KIRA PUE, AÇU
11. Jaqueline Rodrigues - CIMI
12. Joana Ravalho da Silva
13. Celsa Mendonça Urui ALDEIA Piraquê AÇU
14. Cilene Guarani UFES
15. Edelvira Turetta - PIN Tupinaquim/FUNAI
16.

Les images satellites présentées aux Indiens par l'équipe de consultants techniques ont confirmé cette opinion, courante dans les sept villages, ce qui est venu nourrir la conviction indigène du besoin d'expansion du territoire démarqué. L'habileté à lire et à interpréter les cartes et images satellites par les Tupiniquim et les Guarani était impressionnante, non seulement en raison de leurs connaissances topographiques de la région, mais aussi grâce à l'apprentissage accumulé au cours des années de collaboration et d'accompagnement des groupes techniques de la FUNAI, en vue de la démarcation de leurs territoires. Devant les cartes, les Indiens ont réclamé et obtenu une visite technique avec les ingénieurs sur le site de passage du pipeline de la Petrobras (Photo 7).

Photo 7. Le cacique Jonas analyse le futur parcours du gazoduc Cacimbas–Vitória, sur le site même, en compagnie de techniciens de la Petrobras

Résultat de la première étude : nous avons recommandé à la Petrobras de ne pas fixer le tracé du nouveau pipeline sans consultation préalable des populations indigènes. La question était vraiment délicate, non seulement en raison des tensions des Indiens par rapport aux projets antérieurs, mais aussi parce qu'il n'y avait pas de position consensuelle à propos de la proximité acceptable du nouveau pipeline. Si le *Pipeline Cacimbas-Vitória* passait par la zone de litige avec l'*Aracruz Celulose*, les Indiens auraient plus de pouvoir de négociation pour obtenir une indemnisation plus élevée de la Petrobras. D'un autre côté, si un détour était effectué en dehors de cette zone, ce serait une entreprise engagée de moins dans la dispute foncière déjà si compliquée.

Les associations indigènes soutenaient nettement la première alternative, face à la grave réduction budgétaire avec la fin des transferts de l'industrie de papier. Mais, fondés sur l'expérience des négociations précédentes, les *caciques* ont refusé catégoriquement. Depuis l'accord avec l'*Aracruz Celulose*, ils s'étaient rendu compte que « l'argent s'épuise, mais on n'en finit jamais avec la terre ». Et ils se sont mis à répéter cette phrase dans toutes leurs réunions internes.

Quelques jours avant l'expertise sur site exigée par les Indiens, une réunion assez tendue se tint à Comboios, le 6 janvier 2005, sur le territoire le plus directement concerné par le premier pipeline et auquel l'accès, contrôlé par les Indiens, ne se faisait qu'en bateau. Avec la présence de plus de vingt techniciens de la Petrobras, y compris le gérant de l'ensemble de pipelines du Sud-Est brésilien, un des *lideranças* de Comboios s'est levé dans la réunion et s'est adressé à voix haute au négociateur : « Si vous ne respectez pas ce que vous avez promis, soit de négocier le passage de cette canalisation de gaz depuis 22 ans sur nos terres sans indemnisation, nous y mettrons le feu ! » Les applaudissements et les cris d'exaltation du public indigène contrastaient avec le malaise sensible des visiteurs, déjà en doute sur la tranquillité du retour programmé pour le même jour.

Les Indiens se méfiaient des fausses promesses et exigeaient un protocole écrit comme garant de chaque pas de la négociation. Portant des parures de plumes et des peintures corporelles – ces marques ethniques ne sont en fait utilisées que pour des réunions publiques, des protestations politiques et des fêtes villageoises – ils sont tous venus à cette rencontre, où ils ont fermement soutenu leurs décisions collectives. Dans cette réunion, les *caciques* indigènes et les ingénieurs de la Petrobras ont signé un accord qui établissait les termes et les délais minimums pour la réalisation d'une nouvelle étude spécifique commandée par la Fondation de l'Indien. L'intérêt de la FUNAI à ce moment-là était de vérifier l'historique et les impacts du pipeline antérieur avant d'entamer une action d'indemnisation rétroactive, et d'établir le zonage environnemental des quatre Terres indigènes déjà démarquées dans l'État de Espírito Santo.

Ce nouveau rapport a inauguré la série des *Études ethnoécologiques*. Leur méthodologie s'appuyait sur la participation effective des Indiens dans les équipes d'enquête, aidant à rassembler des informations sur le terrain et à mobiliser d'autres Indiens pour des réunions et des entretiens. Finalement, dans un document envoyé à la FUNAI le 18 janvier 2005, les Indiens déclaraient leur décision finale en faveur du détour du pipeline. La Petrobras a alors pris acte de cette exigence de détour et a proposé un nouveau tracé en dehors de la zone du litige. Le fait que la prétention indigène sur ce territoire-là soit reconnue par une grande

entreprise, d'envergure internationale, et que celle-ci altère le tracé de l'une de ses constructions linéaires, était plus précieux pour les Tupiniquim et les Guarani que n'importe quelle indemnisation immédiate.

Le mois suivant, la nouvelle méthodologie adoptée, nous avons incorporé à l'équipe technique ce que nous avons appelé les « chercheurs indiens ». Ceux-ci ont été indiqués par les villages et leur travail, au même titre que celui de quatre membres de l'équipe, a été rémunéré par l'entreprise de services de consultation embauchée par l'entrepreneur. Le résultat final a été surprenant de la part des Indiens : outre leur habileté à recevoir les plus divers groupes techniques, à se distribuer selon leurs « spécialités » et à se révéler très à l'aise avec la routine de recherche des anthropologues, sociologues, biologistes, économistes, hydrologues, ingénieurs forestiers et agronomes, ils ont contribué effectivement à toutes les phases du travail de terrain.

À la différence des autres villages qui avaient envoyé de jeunes *lideranças* indigènes, les représentants de Caieiras Velhas ont indiqué un homme âgé, Otaciano Domingos Pajehú, comme *chercheur indien* et membre de l'équipe technique. Cette proposition, surprenante dans un premier temps, s'est avérée judicieuse. *Seu* Otaciano avait été le *cacique* du village où, en 1987 et 1988, avait eu lieu la négociation sur le passage de l'ancien pipeline de la Petrobras par *Terra Indígena Caieiras Velhas*. Sur le comptoir de son épicerie *Pajehú*, *Seu* Otaciano nous a surpris en nous présentant l'historique détaillé de l'accord antérieur, non seulement en racontant des récits sur les coulisses de la négociation, mais aussi, en présentant un dossier qui réunissait soigneusement des documents que, ni la Petrobras, ni la FUNAI n'avaient rassemblés, ni même conservés dans leurs archives. Les données techniques, les procès-verbaux des réunions, les bilans d'utilisation des indemnités, l'inventaire des familles bénéficiaires, les devis pour les achats, les factures fiscales… tout cela avait été soigneusement documenté et gardé chez lui, au fond de l'épicerie.

L'un de ces documents (document 2) montre que la plupart des indemnités avaient été partagées entre les Indiens et le reste investi en équipements pour la production agricole, indiquant le début de la mécanisation de la production qui s'accentuerait la décennie suivante. Un processus semblable avait été vécu par les peuples indiens dans le passé, dans le cadre politique de leur intégration à la société nationale, avec en arrière-plan un modèle d'assimilation par l'agriculture mécanisée[37]. Grâce à l'abondante documentation de l'ex-*cacique*, l'équipe d'enquête a pu reconstituer, pas à pas, l'accord de la Petrobras avec les

[37] Cardoso de Oliveira R., *Do Indio ao Bugre : O Processo de Assimilação dos Terena*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976 (seconde édition).

Indiens de Caieiras Velhas et a réussi à prouver que la *Terra Indígena Comboios*, la zone la plus atteinte par l'ancien pipeline, avait été tenue à l'écart des négociations.

Document 2. Bilan de l'application des ressources provenant de l'indemnisation de l'ancien pipeline dans le village indigène de Caieiras Velhas

FUNAI

RESUMO DAS APLICAÇÕES

AQUISIÇÕES	QUANTIDADE	VALOR
- Pneu para Carreta	02	54.000,00
- Motor Elétrico p/moer farinha	02	78.000,00
- Balança 200kg	01	77.000,00
- Acessórios trator	-	95.000,00
- Combustíveis e lubrificantes	-	148.000,00
- Trator novo com implementos	01	58620.000,00
- Carroceria para Carreta	01	167.305,10
- Iscas Formicida	-	30.000,00
- Revisão Trator	-	94.715,00
- Dinheiro retirado c/ comunidade	-	9.611.021,15
- Despesas Bancária	-	529,00
TOTAL		16.151.993,55

POSTO INDÍGENA TUPINIQUIN, 19 DE DEZEMBRO DE 1988.

José Sazenando
Cacique

Otaciano Domingos Pajebe
Cacique

Ronaldo Pereira Batista
Chefe de Posto

Le second rapport technique achevé a été remis à la Petrobras, approuvé par la FUNAI et présenté aux Indiens. Les discussions entre ingénieurs et représentants indigènes pour décider de l'indemnisation du *Pipeline Lagoa Parda-Vitória* ont donc pu démarrer. Je n'ai pas pu accompagner personnellement ce processus jusqu'au bout, mais mes collègues anthropologues de la FUNAI m'en ont rapporté le déroulement. Vingt-deux ans après la construction du gazoduc, les Tupiniquim de Comboios ont finalement été dédommagés par une indemnité de 4,5 millions de *reais*[38]. Une partie de ces ressources a été investie en projets collectifs et une autre distribuée aux quatre-vingts familles, avec le parrainage de la FUNAI et de la Banque du Brésil, pour s'assurer

[38] Valeur correspondant à l'époque à 1,5 million d'euros.

d'un bon usage de l'argent en investissements. De surcroît, les projets étaient orientés non pas vers la mécanisation agricole, mais vers la restauration de l'environnement, en particulier des zones détériorées par le déboisement et par la mauvaise utilisation du sol, après que les *posseiros* qui avaient occupé la *restinga*, eurent ouvert de grands pâturages pour leur bétail.

Dans son *Bilan social et environnemental 2005*, la plus grande entreprise brésilienne informe que « comme quelques pipelines sont installés sur des bandes de terre appartenant aux communautés indigènes, la Petrobras adopte une politique de négociation et de reconnaissance du droit de ces communautés »[39]. Outre l'excellente indemnisation, le détour du nouveau pipeline a aussi mis les Indiens en position de force, en renforçant leurs revendications territoriales par rapport à l'*Aracruz Celulose* et au gouvernement fédéral. Symboliquement, c'était la première fois qu'une grande entreprise reconnaissait officiellement que la terre appartenait aux Indiens. Les rapports techniques ont rallumé la polémique foncière à la FUNAI, relancé le processus de démarcation et crédibilisé les demandes indigènes d'élargissement et d'unification des Terres indigènes de l'État d'Espírito Santo. Contrecoup ironique de cette affaire, la transaction entre la Petrobras (fournisseur d'énergie de l'*Aracruz Celulose*) et l'*Aracruz Celulose* (propriétaire de la zone de passage du gazoduc), a été singulièrement compliquée.

La pression des projets de développement sur les Indiens de la part de l'*Aracruz Celulose* n'était pas un cas isolé. Le littoral brésilien, surexploité depuis la colonisation portugaise, est une zone de conflit entre de multiples intérêts économiques, en raison des ressources naturelles disponibles et de son excellente situation géographique. Des travaux d'assainissement d'étangs et des marais, l'ouverture de ports, la construction de routes, pipelines, parcs industriels, usines thermoélectriques et nucléaires, la création de réserves militaires, l'exploitation du pétrole et la production de dérivés se sont multipliés. Les mégaprojets immobiliers, les *resorts* et hôtels de luxe ont poussé ces dernières décennies dans les municipalités du littoral. Cette tendance est à présent stimulée par le *Programme d'accélération de la croissance* (PAC), signé par le président Lula da Silva dans le cadre de la politique de développement économique. Toutes ces entreprises affectent, directement ou indirectement, les « populations traditionnelles » – catégorie juridique qui englobe *pêcheurs artisanaux*, *groupes extractivistes*, *peuples indigènes et populations quilombolas*[40]. Très souvent, la présence gênante de ces populations (pour les entrepreneurs) ou de ces projets (pour les popula-

[39] Petrobras, *Balanço social e ambiental 2005*, Rio de Janeiro, Petrobras, 2006, p. 39.

[40] Almeida A. W. B. de, *Terras Tradicionalmente Ocupadas. Processos de Territorialização, Movimentos Sociais e Uso Comum*, Manaus, PPGSCA, 2006.

tions atteintes) conduit à la constitution d'*arènes publiques*[41]. La lutte des Tupiniquim-Guarani est ainsi un cas exemplaire de ces disputes où des politiques territoriales de préservation ou de restauration de l'environnement et de maintien de modes de vie traditionnels entrent en collision avec la promotion de grands intérêts économiques (énergie, pêche, tourisme, *agro-business*, industrie pharmaceutique, etc.) et ont des répercussions fortes dans les sphères médiatique, politique, administrative et judiciaire.

[41] Cefaï D., Mello M. A., Berocan Veiga F., Reis Mota F. (eds.), *Arenas públicas. Por uma etnografia da vida associativa*, Niterói-Rio de Janeiro, EdUFF, 2010.

De la douleur au droit

Ethnographie des plaidoiries lors de l'audience pénale du procès de l'hormone de croissance contaminée

Janine BARBOT et Nicolas DODIER

CERMES-3, Institut national de la santé et de la recherche médicale et Groupe de sociologie politique et morale – Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris

On assiste aujourd'hui à des polémiques aiguës sur la place que doivent occuper les victimes aux différentes étapes d'une affaire pénale[1]. Notre système pénal moderne s'est en effet constitué autour de la mise à distance des victimes, pensée comme nécessaire pour permettre aux tribunaux de juger à l'abri des logiques de vengeance[2]. Depuis une vingtaine d'années, critiquant les excès de cette mise à l'écart des victimes, une série d'initiatives a voulu restaurer la place de celles-ci dans le système pénal[3]. Certains juristes ont défendu le principe d'une justice pénale reconstructrice, en mesure de leur apporter les moyens de faire face au drame qui les touche[4]. Dans cette optique, rien ne s'oppose à ce que l'on adjoigne à la fonction classique du pénal une fonction thérapeutique, entendue au sens large comme l'occasion pour les victimes de se reconstruire. D'autres voix se sont élevées contre ces évolutions, qu'elles ont associées à un mouvement plus vaste de victimisation en cours dans

1 Le travail présenté ici a bénéficié du soutien de l'Agence nationale de la recherche (ANR, 2006-2009) dans le cadre d'un programme sur la réparation des accidents dans deux domaines comparés : les accidents du travail et les accidents médicaux.

2 Verdier R., « Le système vindicatoire. Esquisse théorique », in R. Verdier (dir.), *La vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, vol. 1, *Vengeance et pouvoir dans quelques sociétés extra-occidentales*, Paris, Éditions Cujas, 1980, p. 11-42.

3 Latté S., Les « victimes ». La formation d'une catégorie sociale improbable et ses usages dans l'action collective, Thèse de doctorat en sciences sociales de l'EHESS, Paris, 2008.

4 Garapon A., « La justice reconstructive », in A. Garapon, F. Gros, T. Pech (dir.), *Et ce sera justice. Punir en démocratie*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 247-324.

nos sociétés[5]. Elles critiquent alors la montée d'une justice plus soucieuse d'apaiser la souffrance des victimes que de dire le droit. Elles dénoncent les dérives compassionnelles des institutions pénales et la dimension thérapeutique attribuée à certains procès. Elles déplorent que la place des victimes dans le procès pénal favorise un investissement des médias sur la justice à des fins plus sensationnalistes qu'attentives à soutenir l'élaboration de la vérité judiciaire.

Ces polémiques s'expriment depuis les années 1990, non seulement lors de débats généraux sur le devenir de la justice pénale[6], mais également autour de procès emblématiques quant à la place prise par les victimes à l'audience pénale[7]. Elles posent les termes d'une alternative qui rend souvent mal compte de la complexité du statut qu'occupe la douleur des victimes dans les pratiques de ceux qui participent aujourd'hui à ces audiences. C'est à une meilleure compréhension de cette place que nous souhaitons procéder en revenant sur l'audience du procès pénal destiné à juger, devant la 31e Chambre correctionnelle du tribunal de grande instance de Paris, les sept prévenus de l'affaire de l'hormone de croissance contaminée. L'audience s'est déroulée sur quatre mois, début 2008. Elle a été caractérisée par le temps consacré aux témoignages des victimes (six semaines ininterrompues sur les quatre mois qu'a comptés le procès) et la part prise dans les débats par les associations de victimes et les avocats des parties civiles. Après avoir rappelé brièvement les caractéristiques du drame abordé par cette audience, nous présenterons les grandes phases de son déroulement et les perspectives ouvertes par le travail ethnographique que nous y avons consacré.

Un drame de santé publique en audience pénale

Les faits examinés remontent au début des années 1980, lorsque des enfants traités par hormone de croissance extractive (produite à partir d'hypophyses humaines collectées dans les morgues des hôpitaux) ont été contaminés par le prion, un agent infectieux non conventionnel responsable de la maladie de Creutzfeld-Jakob (MCJ)[8]. C'est en 1988 que

---

5 Erner G., *La société des victimes*, Paris, La Découverte, 2006 ; Eliacheff C., Soulez-Larivière D., *Le temps des victimes*, Paris, Albin Michel, 2007.

6 On trouvera un premier bilan des débats parmi les juristes dans Cesoni M-L., Rechtman R., 2005, « La "réparation psychologique" de la victime : une nouvelle fonction de la peine ? », *Revue de droit pénal et de criminologie*, février, p. 158-178.

7 On peut penser en France aux procès du sang contaminé en 1992 et 1993, et à ceux plus récents qui se sont tenus en 2007 et 2009 autour du naufrage de l'Erika, autour de la série de meurtres attribués à Michel Fourniret, ou encore autour de l'explosion de l'usine AZF à Toulouse.

8 En 1985, après l'enregistrement des premiers cas de contaminations liés aux traitements extractifs fabriqués en Angleterre et aux États-Unis, une phase d'inactivation virale supplémentaire a été incluse dans le processus de fabrication de l'hormone

le premier enfant, alors âgé de treize ans, a développé cette maladie neurodégénérative mortelle, dont la durée d'incubation allait s'avérer extrêmement variable. Pendant la période considérée comme « à risque » par le juge d'instruction, plusieurs centaines d'enfants auraient reçu des produits potentiellement porteurs du prion. En l'absence de test de dépistage, il est impossible de savoir s'ils ont été contaminés et, le cas échéant, s'ils développeront un jour la maladie. À l'ouverture de l'audience, 115 enfants et jeunes adultes avaient déclaré la MCJ-iatrogène (114 d'entre eux en étaient morts) et, quelques jours seulement après le début des auditions, l'annonce était faite en séance de la survenue probable d'un 116e cas.

Après la révélation par les médias en février 1992 des premiers cas d'enfants décédés de la MCJ-iatrogène, la question avait été publiquement posée des responsabilités des autorités sanitaires, des chercheurs et des médecins engagés, à un titre ou à un autre, dans le dispositif créé, au milieu des années 1970, autour de la collecte des hypophyses, de la fabrication et de la circulation de l'hormone de croissance extractive. C'est en juillet 1993, alors qu'une instruction pénale avait été ouverte à la suite de la plainte d'une des familles de victime, que les premières mises en examen ont été prononcées. Celles-ci se sont appuyées sur les conclusions du rapport de l'Inspection générale des affaires sociales[9], commandité quelques mois plus tôt par Bernard Kouchner alors ministre de la Santé. Ces conclusions pointaient les nombreux « dysfonctionnements du système français » de production de l'hormone de croissance d'origine humaine, coordonné par une organisation (France-Hypophyse) créée sous les statuts d'association loi 1901.

Au terme de l'instruction conduite par le juge Marie-Odile Bertella-Geffroy[10], sept prévenus ont été renvoyés devant le juge pénal. Ils ont occupé respectivement des fonctions de responsabilité au sein de France-Hypophyse, du laboratoire de l'Institut Pasteur qui traitait les hypophyses, de la Pharmacie centrale des hôpitaux et de la Direction de la pharmacie et du médicament au ministère de la Santé. Les chefs d'inculpation retenus à leur encontre sont ceux d'homicides involontaires concernant les jeunes décédés de la MCJ-iatrogène, de coups et blessures

française. Le traitement par hormone de croissance extractive a été définitivement arrêté en 1988 et remplacé par une hormone synthétique.

9 IGAS, *Rapport sur l'hormone de croissance et la maladie de Creutzfeldt-Jakob*, présenté par J-M. Clément, F. Lalande, L. Reyrole, L-C. Viossat, Paris, Inspection générale des Affaires sociales, 1992.

10 Mme Bertella-Geffroy a été également en charge de l'instruction de l'affaire du sang contaminé. Elle est responsable depuis sa création, en 2003, du pôle Santé publique du tribunal de grande instance de Paris. Elle a traité par ailleurs les dossiers de l'amiante à Jussieu, des « retombées » de Tchernobyl en France, de la « vache folle » et des cas de sclérose en plaques imputés à la vaccination contre l'hépatite B.

involontaires concernant les jeunes en cours de maladie et de tromperie aggravée sur les qualités substantielles du produit concernant les personnes ayant reçu un traitement pendant la période dite « à risque ». Un médecin prescripteur a également été inculpé d'homicide involontaire sur l'un de ses patients, décédé de la maladie de Creutzfeldt-Jakob.

Conjointement le juge pénal devait statuer sur l'action civile engagée par de nombreux parents d'enfants ou de jeunes adultes décédés de la MCJ-iatrogène. Ces derniers demandaient réparation de préjudices qui n'auraient pas été indemnisés par les protocoles transactionnels conclus avec l'État. Dès octobre 1993, après les premières mises en examen, le gouvernement avait en effet mis en place une procédure d'indemnisation, au titre de la solidarité nationale, des victimes et de leurs familles[11], aux termes de laquelle les contractants s'engageaient à ne pas former, devant les tribunaux, de demande d'indemnisation autre que symbolique. La quasi-totalité des familles avaient été indemnisées dans ce cadre et l'action civile engagée devant le juge pénal est venue réinterroger la capacité de ces protocoles à clore la question de l'indemnisation. Parmi les parties civiles, on trouve également, bien que très minoritaires, des jeunes « à risque » qui demandaient que soit reconnu le préjudice que constitue pour eux le fait d'avoir à vivre avec une « épée de Damoclès », ne sachant pas s'ils ont été contaminés ou non ; cette situation n'ayant jusqu'alors fait l'objet d'aucune indemnisation. L'action civile engagée devant le juge pénal présentait donc des enjeux financiers importants[12] impliquant la présence sur les bancs de la défense, et aux côtés des prévenus et de leurs conseils, d'une troisième catégorie d'acteurs : les « civilement responsables » – représentant des institutions qui ont à connaître des demandes indemnitaires[13].

Au total, plus de 370 personnes figuraient sur la liste des parties civiles, ainsi que trois associations directement concernées par le

---

11 Cette procédure a été calquée sur le fonds d'indemnisation des transfusés et des hémophiles contaminés par le VIH créé par une loi de 1991.

12 Au total, les indemnisations versées à l'ensemble des familles dans le cadre transactionnel s'élèvent à 31 millions d'euros (soit 300 K€ par famille). Les nouvelles demandes formulées dans le cadre de l'action civile devraient doubler ce chiffre. Les jeunes « à risque » demandent une indemnisation au titre de leur préjudice moral (200 à 250 K€ selon leurs avocats).

13 En l'espèce, l'Institut Pasteur et l'INSERM ont été renvoyés devant le juge en tant qu'employeurs du responsable du laboratoire qui traitait les hypophyses humaines ; l'ONIAM (l'Office national d'indemnisation des accidents médicaux, des affections iatrogènes et des infections nosocomiales créé par la loi du 4 mars 2002) en tant que garant des obligations de France-Hypophyse (association dissoute par les pouvoirs publics).

drame[14]. L'association GRANDIR avait été créée à la fin des années 1970 à l'initiative du professeur J. (médecin pédiatre, secrétaire puis président de France-Hypophyse, mis en examen) autour de la promotion du traitement par hormone de croissance et de la construction de liens de solidarité entre les parents. Cette association avait pendant longtemps refusé de s'engager dans l'action pénale[15]. Elle avait opté pour une politique de la réparation centrée sur la mise en œuvre d'aides aux victimes et sur l'obtention d'une procédure d'indemnisation par l'État, s'alarmant des effets négatifs que pourrait engendrer la médiatisation de l'affaire (et son passage en justice) sur les jeunes « à risque », voire sur ceux qui, traités par hormones synthétiques, étaient indemnes de toute contamination. C'est en grande partie en réaction à cette politique que deux associations de parents d'enfants victimes de l'hormone de croissance contaminée (MCJ-HCC et AVHC[16]) avaient été créées, fortement mobilisées quant à elles dans l'action judiciaire[17]. GRANDIR rejoint le procès pénal en 1997, après qu'un article d'Anne-Marie Casteret dans *l'Express* a relancé l'affaire en soutenant qu'en 1985 des lots d'hormones de croissance extractives, n'ayant pas bénéficié de la phase de purification imposée après la déclaration des premiers cas anglo-saxons, n'avaient pas été détruits par la Pharmacie centrale des hôpitaux pour des raisons financières[18]. L'espace des parties civiles apparaîtra ainsi tout au long de l'audience comme un espace fragmenté, souvent conflictuel[19].

Une approche ethnographique du déroulement de l'audience

Entre le 6 février 2008 et le 30 mai 2008 nous avons assisté à toutes les audiences du procès pénal (nb=46). Ces audiences se sont déroulées sur trois demi-journées par semaine. Des cahiers d'observations ont été rédigés pendant le déroulement même de ces audiences. Ils se présentent

---

14 Nous ne développons pas ici la position spécifique d'autres instances qui se sont constituées parties civiles et dont la présence à l'audience s'est voulue discrète. Notamment la présence de l'UFC-Que Choisir, qui demandait réparation du préjudice spécifique du consommateur.

15 Barbot J., Fillion E., « La dynamique des victimes. Reconfiguration des formes d'engagement associatif vis-à-vis du monde médical », *Sociologie et sociétés*, 2007, 39, 1, p. 217-247.

16 Respectivement « Maladie de Creutzfeldt-Jakob-Hormone de Croissance Contaminée » et « Association des victimes de l'hormone de croissance ».

17 Barbot J., Fillion E., *art. cit.*

18 Casteret A.-M., « Un nouveau scandale médical », *L'Express*, 9 janvier 1997.

19 Pour une première analyse de la formation de l'espace des victimes autour de ce drame, voir Dodier N., Barbot J., « Itinéraires de réparation et formation d'un espace de victimes autour d'un drame médical », in J. Cultiaux, T. Périlleux (dir.), *Destins politiques de la souffrance*, Paris, Éditions Erès, 2009, p. 101-119.

sous la forme de notes manuscrites, dont l'objectif était de consigner à la fois les prises de parole des différents acteurs (en restituant le plus fidèlement possible les termes employés, sans se livrer à l'interprétation immédiate des positions) et le contenu non verbal des interactions (silences, brouhahas, manifestations ponctuelles ou scènes ordinaires accompagnant les prises de parole ou ponctuant les temps d'intermède). Nous avons également rédigé un journal de terrain dans lequel nous avons noté nos impressions d'audience, effectué des descriptions plus poussées des scènes mentionnées dans les cahiers d'observations, repris des commentaires « off » recueillis au cours des échanges avec les personnes rencontrées pendant les pauses ou lors de nos déplacements dans l'enceinte du palais de Justice.

Pour pouvoir accueillir les nombreuses parties civiles, les prévenus, leurs conseils (au total 27 avocats plaidants), les journalistes et le public, il a été décidé d'édifier une salle spéciale en préfabriqué, bien plus spacieuse que les salles dans lesquelles se tiennent habituellement les audiences pénales, dans le hall des pas perdus du palais de Justice de Paris. Elle servira en alternance aux deux grands procès du moment, celui de l'hormone de croissance et celui du Sentier[20], puis sera démontée. Du point de vue de l'observateur, l'audience s'est déroulée en trois grandes séquences : la séquence des auditions des experts et des témoins, et des interrogatoires des prévenus (du 7 février au 21 mars) ; la séquence de la présentation des cas de victimes de la MCJ-iatrogène et des témoignages des parties civiles (du 21 mars au 7 mai) ; la séquence des plaidoiries des parties civiles, du réquisitoire du Parquet, et des plaidoiries de la défense (du 7 mai au 30 mai). C'est pendant chacune de ces séquences que s'est posée la question de la place des victimes à l'audience.

L'audition des experts et des témoins

Lors de cette séquence ont été auditionnées les personnes désignées par le Parquet, et par les avocats des parties civiles et de la défense. On entendra ainsi quelques-uns des nombreux experts missionnés dans le cadre de l'instruction, et les auteurs du rapport de l'IGAS (rapport qui a joué un rôle majeur dans les premières mises en examen). Ces experts viendront préciser certains éléments de leurs rapports, revenant sur la description de tel ou tel procédé de fabrication, répondant aux questions sur la pertinence de telle ou telle qualification des faits. Des extraits de rapports seront lus à l'audience par le président. On entendra également de nombreux témoins : personnes ayant occupé à l'époque des faits des

[20] Affaire d'escroquerie et de blanchiment d'argent dévoilée par une enquête menée dans le réseau de la confection du quartier du Sentier à Paris, et dans laquelle sont poursuivis plus de 100 prévenus.

fonctions au sein du laboratoire de l'Institut Pasteur (chercheurs, ingénieurs, techniciens) qui décriront leurs pratiques ; spécialistes des domaines concernés (neurologues, biologistes et virologues) qui viendront témoigner de l'état des savoirs sur la maladie de Creutzfeldt-Jakob et ses modalités de transmission ; directeurs d'hôpitaux qui viendront parler de la réglementation en vigueur en matière de collecte des produits issus du corps humain, etc. D'autres apparaîtront comme des témoins de moralité ou des témoins de notoriété appelés au soutien de tel prévenu ou de telle institution civilement responsable : des scientifiques reconnus internationalement, certains prix Nobel. Plusieurs évènements marquants ont ponctué cette séquence, semblant faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre. Mais c'est sans doute, pour les victimes présentes dans la salle, le témoignage de Madame R. qui suscitera les plus vives réactions. Première mère à relater les circonstances du décès de son enfant, Madame R. témoignera en effet non pas à la demande des parties civiles, mais à la demande de l'avocate qui assure la défense du professeur J., considéré par les familles qui se sont portées parties civiles comme le pivot de l'organisation France-Hypophyse et comme le principal prévenu.

La présentation des cas de contamination et les témoignages des parties civiles

Cette séquence a été consacrée à la présentation de tous les cas déclarés de MCJ-iatrogène et aux témoignages des familles qui se sont constituées parties civiles. Elle a duré autant que la séquence consacrée aux auditions des experts et des témoins et aux interrogatoires des prévenus. Pendant cette séquence, plus d'une centaine de parents, frères ou sœurs, conjoints de jeunes décédés, jeunes « à risque » sont venus témoigner à la barre[21]. Chaque « cas » d'enfant décédé a d'abord été présenté par l'expert neurologue qui a réalisé la grande majorité des expertises. Cette présentation s'est déroulée sur un schéma de type médico-légal, selon lequel l'expert rappelle les éléments cliniques qui ont conduit à la prescription de l'hormone de croissance (écart par rapport à la courbe, âge osseux), décrit les symptômes qui ont permis d'évoquer un diagnostic de MCJ (myoclonies, troubles de la marche ou du comportement, etc.) et relate les moments d'évolution de la maladie

[21] Face à l'importance du nombre de personnes qui se sont constituées parties civiles sur l'ensemble des cas, mais aussi autour d'un même cas (parents, frères et sœurs, conjoint), le président du tribunal a voulu, en début de séquence, explorer la possibilité de ne faire intervenir qu'un seul membre de la famille par « cas ». Devant les difficultés manifestes de soutenir une telle consigne, il décidera en définitive que toute personne constituée partie civile pourra, si elle le souhaite, venir témoigner. Dès lors, il accédera sans limite affichée à toutes demandes de témoignages intervenant en cours d'audience.

jusqu'au jour du décès (notamment les pertes successives de telle capacité fonctionnelle ou intellectuelle). L'expert inventorie tous les éléments cliniques et biologiques jugés pertinents pour parler du cas. Pour ceux qui ont fait l'objet d'une constitution de partie civile, c'est-à-dire la grande majorité d'entre eux, les familles seront appelées à la barre après cette présentation de l'expert. Le cas sera alors « incarné » dans l'expérience d'une vie, dans l'histoire d'une famille. Apparaissent des souffrances singulières, des récits détaillés des petits et des grands bonheurs, des descriptions minutieuses des situations ou des sentiments éprouvés face à la maladie et à sa progression. Les modalités selon lesquelles les parents témoignent, les postures qu'ils ont adoptées ont été très variées. Aux extrêmes, certains apparaissent prostrés, leurs propos sont centrés sur l'évocation des souffrances traversées et s'avèrent presque inaudibles. D'autres sont au contraire bien droits, haussent le ton. Au-delà de leur cas, ils interrogent des responsabilités, reprennent les propos tenus par tel ou tel expert, ou tel ou tel témoin dans la séquence des auditions, exposent leurs interprétations sur les circonstances qui ont conduit au drame. Quelques-uns, exprimant leur colère, s'adressent directement aux prévenus, les invectivent. Certains avocats des prévenus interviennent alors en audience pour demander au président d'en appeler à plus de retenue dans les rangs des parties civiles.

Les plaidoiries et les réquisitoires

La séquence consacrée aux plaidoiries et aux réquisitoires commence le 7 mai, par les plaidoiries des avocats des parties civiles. Au total, du côté des familles de victimes, neuf avocats se présenteront à la barre pendant cinq demi-journées consécutives. Leurs plaidoiries seront de durée très variable. Trois d'entre eux, représentant chacun une association engagée et un nombre important de dossiers individuels, plaideront pendant plus de deux heures et demie. Les autres présentant des groupes de familles plus restreints, voire des cas isolés, plaideront entre une heure et demie, et quelques minutes[22]. À la demande de son avocat, le père de la « 116e victime » de la MCJ-iatrogène (déclarée en début d'audience) sera autorisé à prendre la parole pour expliquer sa décision de se constituer partie civile et justifier cette intervention tardive après la clôture de la séquence des témoignages. Interviendront ensuite les réquisitoires des deux procureurs (le 21 mai), puis les plaidoiries des seize avocats de la défense – des sept prévenus et des trois institutions civilement responsables – pendant cinq demi-journées consécutives (jusqu'au 30 mai). Lors de la dernière séance, après les plaidoiries de la défense,

[22] Parmi les autres parties civiles, l'avocat de l'UFC-Que Choisir choisira de ne pas plaider et renverra aux conclusions déposées dans le dossier. L'avocat des Caisses primaires d'assurance-maladie parlera seulement quelques instants.

les avocats des parties civiles manifesteront leur mécontentement vis-à-vis de la non-communication préalable des conclusions de leurs confrères. La parole leur sera de nouveau accordée. Les avocats de la défense considérant cette nouvelle prise de parole, après les plaidoiries de la défense, comme une entorse aux règles de procédure pénale, l'audience se clora sur les derniers mots de la défense.

Une analyse centrée sur le travail oratoire des avocats

Nous avons pu observer, au cours de cette audience, le travail concret déployé par les différents protagonistes pour définir la place des victimes. Au cours de chacune des séquences de l'audience, tout d'abord, des tensions et des formes d'altercations se sont exprimées, des rappels à l'ordre ont été prononcés, des négociations en coulisse (entre président du tribunal, avocats, représentants associatifs, prévenus, etc.) sont apparues nécessaires pour assurer leur bon ordonnancement. Autour de l'occupation spatiale, par ailleurs, on a pu observer un intense travail d'accommodation de part et d'autre concernant à la fois les espaces dédiés aux différents protagonistes de l'audience pénale (avec la partition parfois difficile à tenir entre les bancs des parties civiles, des prévenus et du public), mais aussi les espaces communs (couloirs de la salle d'audience, escaliers du palais de Justice, sanitaires) dans lesquels se croisent victimes et prévenus[23].

Nous avons choisi de nous concentrer, dans le cadre de ce texte, sur la place des victimes dans la séquence des plaidoiries. Ces plaidoiries n'ont d'existence qu'orale. Les conclusions écrites des avocats n'en reprennent que certains aspects et développent généralement les points les plus techniques (ceux qui portent notamment sur l'établissement des responsabilités et des indemnités)[24]. Le travail oratoire des avocats ne pouvait donc être saisi qu'au travers de l'observation ethnographique. Et celle-ci devait nécessairement porter sur l'ensemble de l'audience. Les

---

23 Nous avons pu noter, par exemple, des attitudes contrastées, tant du côté des victimes que de celui des prévenus : le regard accusateur et muet porté par telle victime sur tel prévenu, l'indifférence affichée, la civilité de base, les tensions entre civilité et adversité dans les situations de proximité ou d'attentes (files pour entrer ou pour sortir notamment), les quelques velléités d'échanges. Certains espaces communs du palais de Justice (le bar-brasserie, les machines à café, etc.) ont été investis par l'une ou l'autre des parties en présence. Le bar-brasserie a été quasi-exclusivement occupé par les prévenus et leurs avocats, telle machine à café par des victimes et leurs familles lors des pauses.

24 Sur les transformations de la plaidoirie, voir Karpik L., *Les avocats. Entre l'État, le public et le marché. XIIIe-XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1995. Sur les techniques de plaidoirie voir l'ouvrage classique de Cohendy G., *L'art de la plaidoirie. La technique de la profession d'avocat*, Lyon, Bosc Frères et Riou, 1948, et plus récemment Gratiot L. *et al*., *Arts et techniques de la plaidoirie*, Paris, Litec, 2003.

avocats font en effet souvent référence dans leurs plaidoiries à tel ou tel épisode du procès supposé former, pour tous les protagonistes de celui-ci, le cadre d'une expérience commune. Dans sa plaidoirie, un avocat, bien au-delà de l'examen des seuls faits incriminés, définit le sens qu'il donne à son intervention, jauge les protagonistes du procès, interprète leurs conduites. Il propose au juge un chemin pour élaborer un jugement, de façon générale et concernant l'affaire du moment. Il l'alerte sur les dérives possibles, les chausse-trappes tendues par la partie adverse. Il en vient ainsi à travailler ou plutôt à retravailler la place des victimes pendant toute l'affaire, celle qu'elles ont occupée, mais également celles qu'elles auraient dû occuper, ou la place qui devra être la leur dans le jugement. Ce travail oratoire est orienté, au sein de chaque plaidoirie, par le système d'accusation ou de défense que chaque avocat cherche à soutenir auprès du tribunal. Il s'agissait pour nous d'identifier les figures argumentatives concernant la place des victimes mobilisées au sein d'un système d'accusation ou de défense[25]. Le nombre des plaidoiries dans le procès de l'hormone de croissance, la complexité et la richesse de celles-ci – le procès ayant mobilisé de nombreux ténors du barreau – offrent l'occasion d'analyser la manière dont ces figures argumentatives se sont fait écho les unes les autres, d'étudier l'*espace argumentatif*[26] qui s'est ainsi construit dans cette arène particulière.

L'analyse tire alors parti des alliances et des oppositions qui s'établissent entre les plaidoiries pour dépasser la vision, souvent portée dans l'espace polémique autour des victimes, d'un antagonisme simple entre les avocats des parties civiles (pro-victimes) et ceux de la défense (anti-victimisation). Autour d'un cas concret, il s'agit pour nous d'explorer, au-delà de cette dichotomie du débat public, les différents angles sous lesquels les avocats envisagent aujourd'hui les difficultés mais aussi les opportunités liées à la prise en compte de la douleur des victimes dans l'élaboration d'un jugement de droit. Face à un drame d'une telle intensité, et face à l'importance attribuée dans un tel contexte à leur présence à l'audience, comment envisager un positionnement correct de chacun vis-à-vis de la douleur des victimes ? En plongeant dans la particularité d'une affaire judiciaire, l'étude du travail oratoire nous révèle les tensions auxquelles est plus généralement confronté tout juriste dès lors qu'il souhaite régler l'attention aux victimes dans l'élaboration d'une

---

25 En ce sens, nous nous rapprochons des analyses de Chaïm Perelman sur l'argumentation, mais dans une perspective beaucoup moins formelle, plus attachée à montrer en quoi le contenu des figures argumentatives renvoie aux formes de normativité véhiculées par les acteurs du procès. Perelman C., avec L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique*, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

26 Dodier N., « L'espace et le mouvement du sens critique », *Annales. Histoire et sciences sociales*, 2005, 1, p. 7-31.

parole de droit. Chaque plaidoirie ouvre une fenêtre sur le substrat normatif complexe auquel tout juriste est exposé et dans lequel il va puiser ses principales figures argumentatives lorsqu'il s'agit pour lui, en fin d'audience, d'en appeler au juge. Considérer l'ensemble des plaidoiries d'un procès d'envergure, c'est se donner les moyens d'apercevoir les grandes lignes de ce substrat normatif.

Dans ce texte, nous suivrons donc les différentes étapes de ce *chemin vers le droit* dont parlent les plaidoiries. Nous proposons de procéder en deux temps. Nous examinerons, en premier lieu, comment les avocats sont revenus sur la séquence des témoignages. Ce qui est au cœur du travail oratoire, c'est ici le statut du spectacle de la souffrance dans les chemins du droit. Jusqu'à quel point et comment ce qui s'est passé pendant la séquence des témoignages peut-il s'avérer pertinent pour le jugement ? Nous analyserons ici la manière dont les avocats travaillent ce que l'on peut appeler *l'ancrage compassionnel* de la justice. Dans un deuxième temps, nous étudierons comment les avocats traitent des effets en retour du pénal sur la souffrance des victimes. Jusqu'à quel point et comment le jugement de droit doit-il intégrer ce qu'il induit chez les victimes en termes de violences ou au contraire d'apaisement ? Le travail oratoire des avocats consiste ici à placer les juges du procès face aux responsabilités qui leur incombent vis-à-vis des victimes, lorsqu'ils cherchent à rendre la justice.

L'ancrage compassionnel de la justice

Les plaidoiries interviennent après la longue séquence des témoignages. Aucun des avocats n'omettra de se positionner vis-à-vis de la réalité, de l'intensité et du statut de la compassion à l'égard des victimes du drame. La plupart d'entre eux loueront cette présence du moment compassionnel dans le chemin du droit. Moment de *compassion-partage*, au sens où chacun se trouve intérieurement touché par la douleur des victimes, plutôt que de *compassion-aide*, au sens où l'on chercherait à agir pour apaiser cette douleur. Moment dont nous essaierons de comprendre ce qu'il y a simultanément de commun et de différent dans la manière dont les avocats s'en saisissent.

Le moment compassionnel comme épreuve d'humanité

La reconnaissance de l'existence d'un moment compassionnel est apparue, après les témoignages, comme une figure centrale dans la quasi-totalité des plaidoiries. Les avocats ont tenu, tout d'abord, à se présenter comme des juristes « humains », sans doute avec davantage d'insistance encore du côté des avocats des prévenus, les plus exposés au risque d'être suspectés d'un manque de réceptivité vis-à-vis de la douleur des victimes. Tous reviennent ainsi sur le choc qu'a constitué

pour eux la longue série des témoignages des familles. « Pour être juristes, on n'en est pas moins hommes » clame l'un d'entre eux. Les expressions utilisées marquent alors la force de ce choc au plan de l'expérience intime. Plusieurs s'en disent d'ailleurs marqués à jamais. « Aucun d'entre nous n'oubliera les témoignages, dignes, souvent en colère, toujours en souffrance » entend-on du côté des parties civiles qui n'omettent pas de doter tous les témoignages d'une même dignité (y compris ceux qui avaient pu être traités par la partie adverse comme des écarts à la bonne conduite dans l'enceinte pénale). « Les témoignages apportés à la barre par les parties civiles nous ont profondément émus », « Toute notre vie, on se souviendra de ces larmes, de ces souffrances », « Pendant 5 semaines nous avons vécu quelque chose que nous n'avions jamais vu ». « Après ces 5 semaines, aucun d'entre nous ne sera pareil » affirme-t-on également du côté de la défense. Parmi les avocats des prévenus certains se prévalent de leur âge et de leur expérience pour signifier le caractère marquant d'une telle expérience, y compris pour des cœurs comme les leurs, que l'on pourrait croire endurcis par la confrontation avec d'autres tragédies humaines. Si les avocats parlent en leur nom propre, la plupart insistent alors sur le caractère nécessairement partagé des sentiments éprouvés. L'usage fréquent du « nous », « nous tous », « chacun d'entre nous » pointe cette unanimité. Les plaidoiries désignent la formation, le temps des témoignages, d'une *communauté compassionnelle* autour du partage des sentiments avec autrui (avec les victimes et avec les autres spectateurs de la souffrance)[27].

Certains avocats s'en tiennent à cette unanimité de la communauté compassionnelle ainsi formée. D'autres, en revanche, reviennent de façon plus critique sur l'existence de frontières incluant ou excluant de cette communauté certains des protagonistes de l'audience. Le moment compassionnel prend alors valeur de test. Qui était vraiment dans la compassion et qui ne l'était pas ? Les comportements des prévenus pendant l'audience sont ici scrutés au premier chef. Et c'est bien parmi les avocats des parties civiles que l'on trouve des velléités à démontrer que tel ou tel prévenu n'a pas valablement satisfait à l'épreuve d'humanité, qu'il est resté en dehors. L'avocate qui a été à l'origine de la première plainte déposée en 1991 (et qui représente l'une des associations de victimes ainsi qu'un nombre important de familles) est sans doute, parmi les parties civiles, la plus offensive concernant l'attitude des prévenus pendant l'audience. Critiquant leur indifférence face à l'expression de la douleur des victimes, elle suggère l'existence d'une volonté

[27] Voir Luc Boltanski sur la « topique du sentiment », l'une des figures par où le spectateur de la souffrance des malheureux peut espérer transmettre ce qu'il éprouve à une opinion publique, d'une façon qui paraisse recevable : *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.

des prévenus de nier aux victimes toute place au procès pénal. Évoquant la séquence des témoignages et les moments de rappel à l'ordre des familles pour qu'elles adoptent un mode plus acceptable d'expression de la douleur à l'audience, elle évoque des velléités de censure. « À l'audience, ils ont assez peu levé la tête, lorsque les victimes sont venues inlassablement énumérer leurs douleurs » mais, renchérit-elle, « ils l'ont levée quand elles ont crié "charlatans, médecins-fous, apprentis-sorciers" ». Singeant la réaction des prévenus, l'avocate martèle : « Mais qu'est-ce ! Comment ! Les victimes ! S'expriment ainsi ! Dans un prétoire ! Est-ce possible… Va-t-on les faire taire ! » Passant en revue l'attitude de chacun des prévenus, elle relève chez l'un un témoignage d'émotion bien limité, chez l'autre l'expression d'une complaisance, essentiellement tournée vers sa propre personne, chez un troisième un retrait total de la situation. Cette forme d'absence des prévenus du moment compassionnel, et plus généralement de l'audience, va de pair pour l'avocate avec une incapacité à s'impliquer sur la question des responsabilités et dans la recherche de la vérité judiciaire.

Face aux assauts de certains avocats des parties civiles, les avocats des prévenus vont tenter de réintégrer ces derniers dans la communauté compassionnelle. Parfois, nous disent-ils, en dépit des apparences ou des interprétations erronées de leurs confrères. Sur la base de la même audience, les avocats de la défense mettent alors en exergue la capacité des prévenus à être profondément affectés par la souffrance des familles. Tel avocat explique que le « mur d'indifférence » derrière lequel son client a semblé, pour d'aucuns, s'être retranché n'était autre chose que le mode de protection d'un prévenu profondément humain et trop intimement ébranlé. Tel autre évoque cette « réserve naturelle » du chercheur qui a empêché son client d'exprimer ses sentiments. Tel autre encore fait référence au drame personnel vécu par l'un des prévenus – à travers la perte d'un enfant – et qui lui aurait permis de comprendre, sans doute mieux que quiconque, le vécu des familles endeuillées. Il évoque la nécessité pour lui, en tant qu'avocat, de témoigner de cette expérience-là, de parler à la place de celui qui n'a pas pu « trouver les mots ». Il affirme alors s'appuyer sur la connaissance intime de son client pour dissiper les avis superficiels qui tendraient à l'exclure du moment compassionnel. Confronté à cette difficulté qu'il peut y avoir à trouver les mots justes en une telle situation, le silence de certains prévenus ne peut-il pas lui-même être considéré comme le signe par excellence d'une profonde humanité ?

Évaluer le comportement des prévenus à l'aune du moment compassionnel rencontre ici aussi inévitablement la question des responsabilités. Ainsi, par exemple, certains prévenus sont décrits non pas comme de simples participants au moment compassionnel créé par l'audience, mais comme des êtres humains profondément « hantés par le drame ».

En tant qu'« hommes de conscience », et du fait de la place qu'ils ont occupée, être hanté par le drame est un état qui s'inscrit dans une temporalité qui dépasse le cadre de l'audience : c'est avoir recherché une explication sur les circonstances d'un drame ; c'est, indépendamment de toute culpabilité, se sentir définitivement lié au sort des victimes. L'avocat d'un des prévenus conclut ainsi : « L'audience a montré que [le prévenu] est avant tout un être humain, profondément touché par ce drame ». Puis d'ajouter : « il n'est pas un jour sans qu'il n'y pense, sans qu'il ne pense à ces enfants ». (…) « Rien ne fait de lui un coupable », pourtant, « il n'y aura pas un jour où il n'y pensera pas ».

Sortir du moment compassionnel

La compassion envers les victimes, en tant que moment de partage, est un moment essentiel pour l'ensemble des avocats dans la construction de l'humanité de la justice. Néanmoins, ce moment doit être, selon les avocats de la défense, nécessairement limité. Témoigner de la difficulté de sortir du moment compassionnel est alors à la fois une manière d'en redire l'intensité et d'en pointer les dangers. Certains mettent ainsi en avant la force d'attraction de la compassion et sa capacité à plonger toute personne (capable de satisfaire à l'épreuve d'humanité) dans un état qui risque de l'absorber, de la tenir à l'écart de la justice (en tant qu'épreuve du droit). L'état compassionnel apparaît alors comme un obstacle qu'il convient de surmonter pour aller vers le droit. Trois figures sont développées dans les plaidoiries pour dire la nécessité d'une telle rupture : la tentation du silence, l'aspiration à la fraternité, le chiasme entre vérité des sentiments et vérité judiciaire.

Après l'épreuve d'humanité que constitue le moment compassionnel, ce qui guette l'avocat de la défense, c'est tout d'abord la tentation du silence. Plusieurs avocats évoquent ainsi la métaphore de la noyade pour parler de l'état dans lequel le juriste se trouve face à un tel « océan de douleur », face à « la souffrance au-delà des mots ». C'est alors de nouvelles « difficultés humaines » qui se présentent aux hommes de loi. Celles qui consistent, pour eux, à se sortir de cet état et à reprendre la parole d'une façon ajustée au cadre du procès pénal. Car la tentation du silence, si elle est louée par ces avocats (comme marque profonde de leur compassion) ne doit pas, nous disent-ils, conduire à la réduction effective au silence. Ils évoquent donc la force contraignante du devoir qui les pousse à rompre ce silence imposé par la compassion pour « aller vers le droit ». Ainsi, par exemple, dès l'ouverture de sa plaidoirie, l'un des avocats parle de l'envie qu'il a éprouvée après la scène des témoignages de « refermer son dossier ». Il enjoint les protagonistes du procès pénal à se ressaisir : « Vous n'êtes pas là, juge pénal, pour être les organisateurs d'une grande réunion où il y aurait d'un côté l'écoute

de la souffrance et de l'autre côté simplement le silence ». Soulignant alors que si le silence des prévenus a pu être la preuve de leur humanité « face à cette douleur ressentie au plus profond d'eux-mêmes », ils doivent désormais rompre ce silence « pour expliquer ce qui s'est passé dans ce dossier ».

Plusieurs avocats des prévenus se plaisent à imaginer dans leurs plaidoiries qu'ils cèdent, sous l'effet du moment compassionnel, à une autre tentation, l'aspiration à la fraternité. Figure impossible, mais néanmoins rêvée comme dénouement heureux à la série des témoignages. L'un des avocats déclare ainsi qu'au plus fort de la compassion éprouvée avec les victimes, il s'est soudain senti prêt à les rejoindre alors qu'il était sur « les bancs d'en face » et à communier avec elles dans l'émotion partagée. Il déplore qu'en rendant impossible tout échange des subjectivités, toute fraternisation, le procès rende difficile la suppression des malentendus humains qui en sont à l'origine (et qu'il va même contribuer à renforcer) : « J'aurais tellement voulu, au moment des témoignages, ne pas être prisonnier du judiciaire », « ne plus écraser la fraternité qui est en moi ». Se tournant vers les parties civiles, il semble entreprendre de lever un doute : « Comment pouvez-vous vous imaginer un seul instant que nous ne soyons pas proches de vous ? » (…) « Comment pouvez-vous vous imaginer que vos enfants ne sont pas nos enfants ? » Il met néanmoins en scène l'impossibilité d'accéder dans le cadre du procès pénal à une telle communion : « Et ça n'a pas été possible de dire ça… »

Le moment compassionnel consacre pour certains avocats de la défense la vérité des sentiments : au sens de leur évidence, de leur authenticité, de leur unanimité. À côté de cette vérité coexiste la vérité judiciaire. Chacune est alors pensée comme obéissant à une logique propre et comme se manifestant à travers des dispositifs spécifiques (la compassion et le droit), sans solution de continuité entre eux. Dans cette optique, si la scène des témoignages et le moment compassionnel ont permis que se manifeste la vérité des sentiments, la vérité judiciaire ne peut quant à elle être accessible que moyennant une rupture : un passage brutal d'une vérité à l'autre. Un avocat exprime ainsi cette discontinuité entre les deux vérités qu'il place au cœur de son expérience de juriste : « Après tout cela, est-ce que l'heure de l'évidence est arrivée ? » « L'évidence c'est… ce drame incommensurable », c'est « l'irréparable », « c'est pour chacun et chacune d'entre vous [il s'adresse aux familles], l'inapaisement total et définitif ». Les avocats en viennent alors à qualifier la nature des injustices en cause (« les enfants ne devraient pas mourir avant leurs parents… c'est l'injustice suprême ») et, tout en les hiérarchisant, ils mettent en garde contre des injustices qui bien que d'une autre nature n'en demeurent pas moins inacceptables. « Il y a d'autres formes d'injustice, injustice judiciaire, incomparable avec l'injustice qui a frappé ces gens », clame ainsi l'un des avocats des préve-

nus, mais « je n'aime pas l'injustice » ajoute-t-il avec une brusquerie marquée.

Prolonger le moment compassionnel

Le passage entre la scène des témoignages et celle des plaidoiries a pu être envisagé par les avocats des parties civiles avec davantage de continuité. Les plus diserts sur ce point inscrivent leur mission dans le prolongement même de cette scène. Ils affirment néanmoins qu'il n'est pas question pour eux de « singer la douleur » des victimes ou d'« abuser de l'émotion » déjà acquise. Les avocats plaidant dans la logique indemnitaire proposent alors de traduire la souffrance en droit, en procédant à l'identification des dommages subis par les victimes et leurs familles et à leur qualification en tant que préjudices indemnisables. Cette opération de traduction prendra appui de différentes manières sur les témoignages. Le premier avocat des parties civiles à plaider dans cette logique déclare ne pas vouloir « revenir » sur la souffrance des familles et invoque la nécessité d'une inventivité juridique pour la faire reconnaître par le droit. Il s'agit de faire « rentrer dans l'ordre du droit, ce qui restera pour l'humain de l'ordre de l'inadmissible ». Il s'interroge sur les catégories juridiques existantes et sur leur capacité à couvrir au plus près les souffrances éprouvées dans un tel drame. Il s'appuie sur la jurisprudence, explore des rapprochements et des spécificités, soutient la pertinence de certaines catégories juridiques pour nommer des genres de souffrances qui, en raison des particularités de l'affaire de l'hormone, n'auraient pas encore fait l'objet d'une indemnisation dans le cadre des protocoles transactionnels. D'autres avocats choisissent, au contraire, d'engager cet exercice de qualification et d'extension des préjudices indemnisables en revenant largement sur les récits des familles produits à la barre. Ils parlent alors des familles dont ils sont les conseils et auxquelles ils octroient ainsi un statut spécifique dans leurs plaidoiries. Ils extraient de ces témoignages un matériel brut qu'ils mettent en exergue et qu'ils dotent d'une force particulière d'expressivité : « Je reprends leurs termes car mes mots ne suffisent pas », explique ainsi l'un des avocats. Ils analysent pas à pas les témoignages, les ordonnent dans une démarche qui se veut synthétique et compréhensive, à la fois soucieuse de la singularité de chaque itinéraire et des phénomènes transversaux. Ils indiquent les mots-clés à associer à tel ou tel témoignage, à classer dans tel ou tel type d'itinéraire, à rattacher à telle ou telle catégorie de victimes (les enfants décédés, leurs familles, les jeunes « à risque »). Ils rappellent les épisodes tragiques qu'ils jugent significatifs pour étayer telle ou telle qualification juridique des préjudices subis, car nous dit l'une des avocates des parties civiles « prendre la mesure [de la souffrance des victimes], c'est entendre une nouvelle fois ».

Les avocats des parties civiles qui plaident sur la question de la responsabilité prennent pied dans le même débat, mais dans une autre perspective. Telle avocate se présente comme « avocat de victimes » (« c'est un choix »), à même de se positionner vis-à-vis de l'espace polémique actuel sur la place des victimes au procès pénal. Elle s'inscrit en faux face aux positions selon lesquelles cette place serait aujourd'hui acquise, trop acquise. Rapportant des propos saisis en cours d'audience, dans lesquels d'aucuns se seraient inquiétés de la longueur des témoignages, ou auraient mis en doute leur pertinence (« est-ce que c'est bien l'endroit ? » lui aurait-on demandé), l'avocate présente la place des victimes comme un combat militant, loin d'être gagné. Citant un article du *Monde* à propos du procès Fourniret qui se tient au même moment, elle reproche à son auteur[28] une manière de mettre en avant les souffrances infligées aux victimes lors du procès pour mieux chercher, au nom d'un principe de sollicitude, à les en écarter. Pour l'avocate la présence des victimes à l'audience est indispensable, elle ne peut être ni décriée au nom du mal que le procès pourrait leur faire, ni justifiée, au contraire, uniquement par sa fonction thérapeutique. La « voix des victimes » doit être entendue au procès et nul ne saurait l'endosser à leur place. Ce n'est pas au Parquet « d'être cette voix-là » nous dit-elle, à la fois du point de vue de ses attributions formelles et parce que le Parquet n'a pas accès au « vécu des familles ». Si cette exigence nouvelle peut produire des tensions dans la logique du procès pénal (notamment du côté des prévenus qui pourraient se sentir placés sous le joug d'« une double accusation des parties civiles puis du Parquet »), c'est néanmoins affirme cette avocate aux conseils des parties civiles, de faire entendre cette voix (qui sinon « n'existerait pas ») et ce, y compris en s'engageant sur le terrain des responsabilités pénales.

Du côté des avocats des parties civiles, certains envisageront l'établissement de la continuité entre le moment compassionnel et le droit non pas seulement comme un travail leur incombant, mais comme une voie pour le juge, voire la voie par excellence. L'un des avocats dira ainsi sa confiance dans le schéma idéal du jugement juste *dans* la compassion. Son modèle est celui des *grands juges*, ceux qui, emprunts d'une profonde humanité, en particulier lorsqu'ils ont été confrontés eux-mêmes à des situations de grande douleur, sont en mesure « au moment de juger » d'être à la fois dans le droit et dans la réminiscence intérieure du moment de compassion par lequel ils sont passés, lors de la lecture des dossiers, et plus encore à l'audience. Il évoque, dans sa plaidoirie, ce juge respecté qui avait coutume de dire dans son ensei-

[28] Il s'agit d'une tribune écrite par Me Soulez-Larivière, un avocat très présent dans les médias, dont les positions sont typiques du camp anti-victimisation (cf. Eliacheff C., Soulez-Larivière D., *op. cit.*).

gnement aux jeunes magistrats : « Au moment de juger, entendez les cris des vivants et les soupirs des morts ! » Convoquées alors en esprit, les victimes doivent être présentes dans la reconstitution intérieure d'un moment compassionnel. Non pas la compassion-aide soumise, on le verra, à la critique par l'ensemble des avocats rassemblés par cette audience, mais bien la compassion-partage. Et c'est dans l'état forgé par cette réminiscence du moment de compassion, s'il sait s'y laisser aller, que le juge jugera au mieux.

Distance vis-à-vis du moment compassionnel

Parmi les avocats de la défense, la plupart ont évoqué la nécessité de sortir du moment compassionnel tout en reconnaissant la force et l'unanimité que ce moment a pu créer pendant la scène des témoignages. Une position plus singulière s'est également exprimée visant à prendre une certaine distance vis-à-vis du moment compassionnel, non pas dans son bien-fondé, mais dans la manière dont il s'est déroulé dans cette audience-là. C'est principalement la posture adoptée par l'avocate du prévenu considéré par bon nombre de parties civiles comme la figure centrale du procès, en tant qu'ancien secrétaire puis président de France-Hypophyse. Si cette avocate s'associe à l'émotion suscitée par les témoignages des parents (comme ses confrères, elle dit avoir été profondément émue), elle entreprend néanmoins d'en relativiser la portée et de pointer les comportements des parties civiles qui ont empêché selon elle qu'une compassion véritable se fasse jour.

Relativiser la portée des témoignages des parties civiles, c'est notamment dire qu'en tant qu'avocat, son travail lui avait permis, *avant* même l'audience, d'accéder à une compréhension intime du drame qu'ont vécu les familles, par la connaissance poussée du dossier d'instruction (et des déclarations des parents qui y sont consignées) mais également par la fréquentation du prévenu lui-même. Elle dresse alors le portrait de celui-ci comme d'un médecin pédiatre « profondément humain », « qui a fait le choix de consacrer sa vie à soigner les enfants » et qui, affecté par le destin tragique de ceux qui ont été frappés par la MCJ-iatrogène, s'en était livré à elle dans le colloque singulier entre l'avocat et son client. « Je connaissais les prénoms de chacun de vos enfants et leur histoire. Avant même de vous entendre les compter », assure-t-elle. « Monsieur J. m'avait raconté de chacun de ceux qu'il connaissait, un sourire, une anecdote, un mot d'enfant ». Tout se passe pour elle comme si l'audience n'avait pas constitué ce grand moment de vérité des sentiments encensé par certains de ses confrères de la défense. Le prévenu « n'a pas attendu le procès pour porter à tout jamais au fond de son cœur, le prénom, le visage et la vie martyrisée de chacun de vos enfants ».

Cette prise de distance vis-à-vis du moment compassionnel tient aussi, dans cette plaidoirie, aux comportements des parties civiles. Des attitudes, des propos tenus à la barre auraient, selon l'avocate, empêché la réalisation à l'audience d'un moment *véritablement* compassionnel. Elle s'indigne tout d'abord de la manière dont les parties civiles ont réagi au témoignage de Madame R., mère d'un enfant décédé de la MCJ-iatrogène, qu'elle avait fait appeler comme témoin de la défense. Certaines familles, parties civiles, y voyant une provocation de l'avocate, avaient alors quitté la salle. Cet incident témoigne selon elle du peu de compassion dont ces victimes, accusatrices, se sont montrées capables à l'égard d'autres victimes défendant une « autre lecture du drame » mais dont la souffrance « n'est pas moins grande ». L'avocate revient également sur les propos tenus parmi les parties civiles à l'égard du prévenu qu'elle défend. Ils manifestent selon elle une colère, un « aveuglement » – qui en dit long à la fois sur leurs capacités de discernement (sur le plan des responsabilités) et sur leur propre aptitude à satisfaire au test d'humanité (elle leur reproche d'être incapables de reconnaître au prévenu « la moindre humanité »). La compassion-partage, tant vantée par ses confrères, ne vaudrait alors pour elle que si ce sentiment est partagé par tout protagoniste de l'audience quelle que soit sa place. Il n'est pas de dispense en la matière, semble ainsi nous dire cette avocate, contrastant avec l'attitude critique mais compréhensive à l'œuvre dans d'autres plaidoiries de la défense. Apparaissent ainsi des divergences importantes dans la manière dont, sur la base d'un fonds normatif commun (l'affirmation de l'ancrage compassionnel de la justice), se déploient lors d'un procès des figures argumentatives différentes.

Intégrer les effets du pénal sur la douleur des victimes

Le travail des avocats sur la douleur des victimes, outre leur retour sur le moment compassionnel, et sur sa place dans le chemin du droit, consiste également à prendre position relativement aux effets du pénal sur cette douleur. Soit en examinant les conditions dans lesquelles le pénal est susceptible d'apaiser la douleur des victimes. Soit en faisant le partage, parmi les nouvelles douleurs produites par le pénal, entre celles qui sont inéluctables et celles qui sont évitables.

Les dérives compassionnelles de la justice

Le moment compassionnel à l'audience fait donc l'objet de la part des avocats d'un travail argumentatif serré à la fois pour discuter son statut d'épreuve pertinente en droit (en tant que test d'humanité) et pour penser sa place dans l'économie générale du procès pénal (en termes de continuité ou de rupture). Mais la question de la compassion est égale-

ment présente sous un autre angle dans les plaidoiries. Comme sentiment qui, si l'on n'y prend garde, peut conduire les hommes de loi, au moment de juger, aux pires dérives. Si les avocats valorisent la compassion-partage, comme sentiment éprouvé ensemble pendant le moment compassionnel, ils s'en prennent à la compassion-aide, celle qui conduit le juriste à vouloir avant tout, face à la douleur des victimes, faire quelque chose en leur faveur. Ce risque de *dérive compassionnelle* est au cœur de toutes les plaidoiries.

Cette dérive s'exprime notamment, du point de vue des avocats de la défense, lorsqu'on fait découler l'intensité de la sanction de l'intensité de la souffrance. Le spectre d'une telle dérive est fortement mobilisé dans le cadre du procès de l'hormone de croissance quand, au sortir du moment compassionnel, la construction d'une unanimité face à l'intensité des souffrances évoquées a fait l'objet d'un travail argumentatif si important. En introduction de sa plaidoirie, un avocat rappelle ainsi les deux écueils principaux du jugement pénal : « dire "puisqu'il y a de la souffrance, il y a des coupables" » ; s'en tenir « au bon sens ». Or nous dit-il « ni la souffrance ni le bon sens ne sont les sources du droit pénal ». L'enceinte pénale ne doit pas être transformée « en lieu de compassion, où en fonction du degré de la douleur, il y aurait des degrés de responsabilité pénale ». Cette dérive est, pour certains avocats, d'autant plus présente que s'expriment à l'audience les demandes pressantes des victimes parties civiles. Ces demandes, considérées comme inhérentes au supposé « besoin de coupable » chez ceux qui souffrent, sont donc intimement associées à l'occupation même de la place de victime. Certains en parlent comme d'une attitude évidente, naturelle, que l'on doit comprendre et respecter, mais vis-à-vis de laquelle les juristes doivent prendre leur distance. « Comment admettre pour toutes ces personnes qui sont et resteront dans la désespérance, qu'il n'y ait pas de responsabilités ? C'est impossible. C'est humain », nous dit l'un d'entre eux. Mais, ce spectre de la sanction dosée sur la quantité de souffrance n'est pas l'apanage des avocats de la défense. C'est également par anticipation une figure parfois mobilisée par les avocats des parties civiles, et dénoncée justement en tant que « lieu commun de la défense » dont il conviendrait de leur faire grâce. « Qu'on ne me dise pas, que la sanction (qui pourrait être prononcée) ne leur rendra pas leur enfant […] c'est là un lieu commun que la défense saura éviter », avertit ainsi une avocate. Elle affirme qu'à travers leur attente de sanction, les parties civiles ne recherchent pas, en premier lieu, l'apaisement mais le droit. En mettant en avant l'incapacité de toute sanction (quelle qu'elle soit) à faire contrepoids à la souffrance des familles (la sanction restera « sans rapport avec la douleur de la perte de l'être chéri »), elle écarte le spectre de la dérive compassionnelle auquel serait exposée la justice.

La portée apaisante de surcroît d'une parole de droit

Si la plupart des avocats mettent en garde contre les dérives de la compassion-aide, ils n'en pointent pas moins les possibles effets apaisants du procès pénal pour les victimes. L'idée qu'il existerait une portée en soi apaisante du procès lorsque celui-ci s'en tient à son objectif premier (dire le droit), et qu'il viendrait ainsi, *de surcroît*, neutraliser certaines souffrances des victimes, occupe une place importante dans certaines plaidoiries. Cette perspective permet de conjuguer l'exigence du droit comme horizon premier du travail des juristes et le souci de contribuer, jusqu'à un certain point à l'apaisement des souffrances des victimes, ou en tout cas d'une part circonscrite d'entre elles. Cet apaisement des victimes n'est en effet légitime que s'il n'est pas considéré comme un *bien en soi* qui se substituerait alors à la justice ou au droit comme objectifs premiers[29]. Cet *apaisement de surcroît* est envisagé sous plusieurs angles possibles, selon la figure de la victime mise en avant et selon que la plaidoirie se centre sur la question de la responsabilité pénale ou sur la question des indemnités.

La figure de la victime *détentrice de la vérité morale* est travaillée par les avocats des parties civiles. Certains d'entre eux soutiennent en effet que les victimes, en demandant dans ce procès l'énoncé d'une culpabilité, sont *déjà* dans le vrai. Et si elles souffrent, c'est parce que cette vérité morale n'a pas été dite par ceux qui devraient la dire. Ce qui doit être apaisé par le procès, c'est donc la souffrance liée à cette attente. C'est l'espoir, pour ces victimes, d'une demande de pardon venant des prévenus ou d'un verdict de culpabilité rendu par les juges. Dire, en ce sens, que la justice va apaiser la souffrance des victimes, ce n'est pas dire que la justice est investie d'une mission thérapeutique. C'est dire qu'en jugeant en droit le juge contribuera à apaiser *de fait* des victimes qui sont dans l'attente de paroles justes. Pour ces avocats, cette attente est ainsi d'une tout autre nature que l'attente d'un jugement compassionnel destiné *en soi* à apaiser les souffrances des victimes.

L'apaisement des victimes par le procès est le plus souvent pensé, pour les avocats des prévenus, depuis une autre figure de victimes : des victimes *ouvertes à la vérité judiciaire*. Il ne s'agit plus, dans cette perspective, de voir en elles des individus qui ont déjà forgé leur opinion sur les responsabilités, et qui veulent voir celles-ci reconnues, mais des individus plus ouverts à ce que révélera l'audience. Figure de la victime vue comme authentiquement éprise de vérité, tant au niveau des faits qu'au niveau des responsabilités. Des victimes qui cherchent des

---

[29] Sur la notion de *bien en soi* vu comme un objectif de l'action qui, du point de vue de certains acteurs, vaut d'être poursuivi en tant que tel, voir Dodier N., *Leçons politiques de l'épidémie de sida*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2003.

« explications », « des réponses à leurs questions » et qui attendent d'un verdict une vertu apaisante, quel que soit le contenu de ce verdict, pourvu qu'il soit juste et que le procès ait été bien conduit. L'avocat du seul médecin prescripteur à avoir été renvoyé devant le juge pénal à la suite de la plainte de parents concernant les soins dispensés à leur fils décédé de la MCJ-iatrogène, revient ainsi dans sa plaidoirie sur la posture qu'il attribue à ces parents : dans le « désastre affectif » consécutif au décès de leur fils, « on peut comprendre » qu'ils aient « recherché partout des explications », qu'ils aient pu « se poser la question de la conduite du traitement ». Cette compréhension de la posture de la famille durement éprouvée est présentée comme d'autant plus sincère qu'elle fait écho, du côté du prévenu, à la figure du médecin humain « attaché à ses patients ». En plaidant la relaxe, comme chacun de ses confrères, l'avocat estime qu'une telle décision du tribunal pourra « apporter aux victimes l'apaisement qu'ils attendent », un apaisement qui ne se fera que par et « au prix » de « l'approche de la vérité ». Il en appelle à la compréhension, du côté des parties civiles, d'un verdict fondé sur l'examen sans concession des responsabilités.

Dans leurs plaidoiries, les avocats des parties civiles et des prévenus peuvent être amenés à évoquer des formes plus interactionnelles de souffrance. Celles-ci sont liées aux pathologies de la relation dans lesquelles sont plongées les victimes, mais également les prévenus, tant que n'est pas intervenu l'énoncé d'une parole juste. De part et d'autre, on retrouve ainsi déclinée une autre mission apaisante du procès, celle du rétablissement du lien social. L'un des avocats des parties civiles s'inscrit dans cet objectif général en affirmant qu'il faudra pour cela « en passer par une décision de culpabilité », une décision « fondée en droit ». D'autres se plaisent à évoquer des scènes d'audience, ou des rencontres dans les couloirs du Palais, dans lesquelles on a pu sentir les prémisses du renouement du dialogue entre « certains prévenus et certaines victimes ou familles de victimes ». Ils en appellent au juge pour construire les conditions nécessaires pour continuer ce travail.

Les avocats qui plaident dans le cadre de l'action civile mobilisent d'autres figures de victimes, d'autres attentes, et donc d'autres possibilités d'apaisement des souffrances par le procès pénal. Selon que l'on se place du côté des parties civiles ou du côté des civilement responsables, l'apaisement des souffrances par l'indemnisation suit un chemin différent. Pour les uns, cet apaisement viendra de l'extension du champ des préjudices indemnisables (au-delà de ce qu'ont pu déjà réaliser les protocoles transactionnels conclus avec l'État) en recherchant des qualifications juridiques mieux à même de cerner au plus près les souffrances des victimes. Pour les autres, cet apaisement viendra, au contraire, d'une réaffirmation de la capacité des protocoles transactionnels à avoir clos de façon ajustée la question de l'indemnisation. L'apaisement viendra

également d'une volonté d'éviter, au nom de l'intérêt même des victimes, toute inflation immotivée des demandes.

Du côté des parties civiles, tout d'abord, les avocats plaidant dans une logique indemnitaire ont campé des victimes qui ont besoin d'une reconnaissance plus grande de leurs souffrances. Il ne s'agit pas de reconnaître *toute* la souffrance des victimes, car on se heurterait nécessairement aux bornes de l'indemnisable, mais tout du moins de s'en rapprocher davantage que cela n'a été fait jusqu'ici. La victime attend encore, selon ces avocats, que le droit « mette des mots sur sa souffrance ». Des mots justes, en lien avec une réalité précise qui n'aurait pas été suffisamment prise en compte. Des mots qui vont au-delà de la reconnaissance « symbolique » qui consisterait à s'en tenir, dans le cadre de l'audience, « à une situation purement compassionnelle ». Et c'est le travail des avocats des parties civiles engagés dans l'action indemnitaire que de rechercher les qualifications juridiques les mieux à même de le faire. L'idée développée est que, si la souffrance « est et restera » de l'ordre de l'innommable et de l'incommensurable, en nommant les préjudices subis le juge participe au travail de *clarification de ce qui a été vécu*, fonction essentielle pour les victimes. « Les gens sont venus ici chercher du droit […] dans le désordre de ce qu'ils ont vécu », nous dit l'un des avocats. L'effet bénéfique, pour les victimes, de cette nomination juridique des souffrances est envisagé dans cette formule de l'un des avocats des parties civiles : « mettre des mots participe à un nouveau départ ».

Du côté des civilement responsables, certains des avocats plaidant dans une logique indemnitaire ont esquissé la figure d'une victime qui a besoin, au contraire, d'être apaisée par la confirmation, par le juge, de la validité des indemnisations déjà perçues et par la fixation de limites à l'indemnisation dans un contexte plus général marqué par l'inflation des demandes indemnitaires des parties civiles. Les victimes ont été confrontées, selon ces avocats, à des souffrances spécifiques, celles occasionnées par le doute que leurs conseils ont fait planer sur l'authenticité et l'ampleur des indemnisations qui leur ont déjà été accordées dans le cadre transactionnel mis en œuvre par l'État. Elles ont besoin de s'entendre dire par le juge la *justesse* de ces indemnisations (proches de ce qui s'est fait pour les victimes du sang contaminé) à la fois pour comprendre que celles-ci n'ont rien eu d'offensant à leur égard, et pour être libérées d'une demande d'indemnités qui pourrait s'avérer inextinguible tant leur souffrance est grande. C'est ici l'une des composantes de la plaidoirie de l'Office national d'indemnisation des accidents médicaux qui, garant des obligations de France-Hypophyse (association dissoute par les pouvoirs publics), intervient pour défendre la politique d'indemnisation mise en œuvre par l'État au titre de la solidarité nationale.

Les douleurs inéluctables du procès pénal

Si les avocats envisagent ainsi les conditions d'un apaisement des douleurs liées au drame, ils travaillent également dans leurs plaidoiries la question des douleurs induites par le procès. Dans cette perspective émerge alors une différence fondamentale entre les *douleurs consubstantielles* à la tenue d'un procès, dont personne ne peut être véritablement tenu pour responsable, et les *douleurs évitables* qui doivent susciter, au contraire, une réprobation à l'égard de leurs auteurs. Examinons tout d'abord comment, selon les figures de victimes qu'ils retiennent, les avocats voient où se situent les douleurs inéluctables.

Les avocats de la défense campent le plus souvent, dans cette perspective, une figure de victime rivée dans des certitudes sur la question des responsabilités : des victimes convaincues qu'elles détiennent la vérité morale. L'audience se présente pour elles comme un ensemble de nouvelles douleurs, sans perspective d'apaisement. C'est tout d'abord la souffrance que produit pour ces victimes leur confrontation avec la pluralité des opinions, et plus généralement avec l'exercice même des droits de la défense, au fondement de la justice pénale. Les avocats mettent ici en scène des victimes pour lesquelles le simple fait que les prévenus (ou leurs conseils) prennent la parole pour se défendre, constitue un choc, une atteinte nouvelle. Un avocat de la défense s'en excuse. Il demande pardon par avance aux victimes pour ce qui ne va pas manquer, compte tenu de ce qu'il sait d'elles (leur difficulté à intégrer la scène pénale), de les heurter. Cette demande de pardon prend la forme conjointement d'une excuse et d'un avertissement : « Les prévenus vont se défendre », leurs conseils « ne concéderont rien en droit » entend-on, les « avocats des parties civiles le savent ». Certains avocats viennent alors à douter, depuis une posture de grande sollicitude, de l'intérêt même de la présence de victimes à l'audience, tellement l'ébranlement par le droit de leurs certitudes morales peut s'avérer coûteux pour elles. En tant que juristes humains, ils comprennent à quel point tout ce qui jalonne l'activité de dire le droit, dans le cadre du procès pénal, peut choquer cette figure de victime qu'ils ont eux-mêmes brossée – et ils s'en inquiètent. « Je m'interroge […] je me pose la question de savoir si c'est bien ou mal pour eux (les parties civiles), d'entendre parler de droit et de responsabilité », confie l'un des avocats des prévenus, comme absorbé, pris en son for intérieur. Depuis cette posture de sollicitude, l'avocat rappelle qu'on ne doit pas lui imputer, à trop bon compte, la responsabilité de cette nouvelle violence faite aux familles dans le cadre de l'audience. Il souligne que tout juriste, qu'il soit magistrat ou avocats des parties civiles, en connaît l'existence et à ce titre, quelle que soit sa place, y participe. Parmi les avocats des prévenus qui mobilisent quant à eux la figure d'une victime

qui a besoin d'un coupable pour s'apaiser, certains affirment que le juge, en prononçant la relaxe, devra nécessairement assumer de heurter les parties civiles. Il devra prendre une « décision courageuse », par ailleurs « la seule qui s'impose en droit ». Après avoir conclu de son examen des responsabilités qu'« il va falloir relaxer également [le prévenu dont il assure la défense] », tel avocat déclare ne pas « envier » le rôle du juge d'avoir ainsi à « blesser des familles » en attente de sanction, néanmoins cette violence est inévitable.

Du point de vue des avocats des parties civiles également, il existe des douleurs inéluctables du procès, y compris si le jugement rendu s'avérait en phase avec leurs conclusions. Ces douleurs sont liées notamment, dans le cadre d'une logique indemnitaire, à l'effet, sur les victimes, de la qualification de leur douleur en droit. Qualification qu'elles sont venues chercher dans l'enceinte du procès pénal, et qui sera pour elles source d'apaisement, comme on l'a vu précédemment, mais qui néanmoins pourront, selon certains des avocats plaidant dans cette logique indemnitaire, être source d'un nouveau malaise. L'un des avocats développe ainsi la tension propre à cette *attente-et-douleur* que constitue pour les victimes la qualification juridique. Cette tension est liée d'une part à l'irréductibilité des souffrances aux catégories juridiques et d'autre part à leur incommensurabilité avec les compensations monétaires. Bien que nécessaire et attendue, comme forme de reconnaissance de ce qu'elles ont vécu, la traduction en droit des souffrances présentera inéluctablement pour les familles qui ont perdu un enfant un caractère « insupportable ». Il s'agit alors de l'assumer comme une ambivalence des victimes et comme une marque de leur compréhension des possibilités et des contraintes associées à la logique judiciaire.

Les douleurs évitables d'un procès correctement conduit

Certains avocats assument donc le fait d'induire chez les victimes des douleurs inéluctables, et ils en appellent aux juges pour faire de même. Néanmoins, toutes les douleurs induites chez les victimes par le procès ne sont pas jugées inéluctables. Cette délimitation de la frontière entre douleurs inéluctables et douleurs évitables fait l'objet d'un travail important chez les avocats. Le rappel des responsabilités des hommes de loi par rapport aux douleurs évitables est un motif d'accusations réciproques entre les différentes parties en présence. C'est également la matière d'interpellations au juge quant à la responsabilité qui lui incombe. Là encore, la manière de construire les frontières de ce qui est légitime dépend étroitement de la figure de victime mobilisée.

Des avocats, exclusivement du côté de la défense, ont ainsi pointé au procès les dérives de la *compassion-aide* qui, lorsqu'elle s'insinue au cœur de la pratique juridique, devient elle-même une source de vio-

lences nouvelles pour les victimes. Alors même qu'elle prétend leur venir en aide, cette forme de compassion va incidemment contribuer à faire d'elles des *victimes abusées*. C'est, dans l'affaire de l'hormone, l'attitude du magistrat instructeur qui fait sur ce point l'objet des critiques les plus vives. L'un des avocats plaidant la relaxe déclare n'avoir compris les conclusions de l'ordonnance de renvoi du magistrat instructeur que lorsqu'il a été lui-même confronté, au cours de la scène des témoignages, à l'intensité de la douleur des victimes. S'appuyant sur sa propre expérience, de juriste humain, bouleversé par la souffrance des familles, il affirme la valeur éclairante du moment de compassion-partage dans la compréhension véritable du vécu des victimes. En même temps, l'émotion profonde qu'il a éprouvée à l'audience lui a permis de dresser le portrait d'un magistrat qui, dans le but d'aider les familles, contre tous les principes du droit aurait instruit son dossier uniquement « à charge ». « 359 pages dans l'ordonnance de renvoi et pas un seul élément à décharge ! », nous dit-il. Un « acte truffé d'ellipses » où manquent les éléments nécessaires à la « compréhension de ce qui s'est passé ». Des éléments qu'il entreprend lui-même de lister comme autant d'absences inexplicables, comme autant de marques d'une « tromperie intellectuelle » qu'il n'aurait jamais comprises sans le choc des témoignages et sans la « vague d'émotion » qui les a accompagnés. « Le rôle que s'est donné le juge d'instruction », « vouloir aider les victimes » est un rôle qui tient selon ses termes de la « croisade ». Une attitude contre laquelle il s'insurge : « ce n'est pas sa mission, ce n'est pas son travail ! » Cette défaillance du magistrat-instructeur, la perversion de la pratique du droit par la compassion-aide va, par un retournement paradoxal, desservir à la fois victimes et prévenus en rendant impossible tout « échange » et en créant à l'audience un « fossé d'incompréhension ». Et c'est malheureusement dans cette impasse que le magistrat-instructeur, en voulant aider les victimes, les a conduites. D'une manière générale, les avocats de la défense s'en prennent à une justice pour laquelle, pour des raisons compassionnelles, il est plus facile de promettre une sanction que de dire « on ne sait rien ». On a « fait croire aux victimes qu'on tenait les coupables et qu'ils allaient payer » dit l'un d'eux. Pour, au moment de juger, se retrouver devant « un dossier vide » et des victimes abusées.

Le tableau dressé par les avocats des parties civiles de l'itinéraire judiciaire des victimes est très différent. Il est jalonné d'entraves, d'attentes longues et incompréhensibles, d'errements et de retards accumulés par l'instruction. Les avocats tiennent à souligner les difficultés majeures rencontrées par les familles, déjà durement éprouvées, pour mettre en branle la machine judiciaire. Un contexte qui s'étire, jusqu'au moment, enfin, de l'engagement du Parquet à répondre à la situation des victimes. Ce qui sera épinglé par certains avocats de la

défense comme l'exemple typique d'une dérive compassionnelle (la convocation des familles de victimes par le Parquet, et l'assurance qui leur est donnée qu'un procès aura lieu) est ici loué comme la réponse normale du Parquet à la détresse *anormale* à laquelle les victimes sont alors confrontées. Tel avocat des parties civiles en appelle ainsi à la prise de conscience de l'« extrême difficulté » pour ceux qui ont déjà tant souffert, de présenter leur plainte devant le juge. Il décrit l'absence, pendant de nombreuses années, de « soutien moral de l'autorité de poursuite », avant que le Parquet n'entende leur « appel de détresse », moment de très grand « soulagement pour les familles ».

Mais une fois entrées dans l'enceinte du palais de Justice, d'autres douleurs évitables menacent les familles des victimes. Certains avocats des parties civiles mettent en avant la figure de la *victime offensée*. Ils admettent que des critiques justifiées aient pu leur être adressées, celles qui ont trait à la réprobation des débordements en audience, notamment à travers les « rappels à l'ordre » du président, sur l'insistance ou non des avocats des prévenus. Les avocats des parties civiles signalent néanmoins que l'on peut s'attendre de la part de chacun à une attitude pour le moins compréhensive, compte tenu de la grande souffrance des familles. Ils dénoncent par ailleurs les pratiques indignes et les critiques non justifiées adressées aux victimes, celles qui les ont fait souffrir par leur violence additionnelle. Les avocats des parties civiles distinguent alors, question centrale, les pratiques correctes et incorrectes de la défense. La question se focalise sur le témoignage de Madame R., déjà évoqué plus haut, et dans lequel cette mère d'un enfant décédé de la MCJ-iatrogène avait dit tout le bien qu'elle pensait du prévenu. Elle s'était souvenue de son attention à l'égard de son fils, et avait déclaré avoir accepté les risques inhérents à un traitement essentiel au regard des problèmes de croissance de son enfant. En produisant un tel témoignage, la défense, selon un avocat des parties civiles, aurait sciemment engendré de la souffrance chez les victimes. Une souffrance évitable. La défense aurait fait preuve d'arrogance et de mépris à l'égard des autres familles : « il fallait beaucoup d'audace pour faire entendre cette mère », « une dose d'inconscience pour assumer ce témoignage », « à leur place le commun des mortels aurait fait profil bas ». En citant ce témoin, la défense ne pouvait ignorer la souffrance qu'elle allait occasionner chez les autres victimes. Ce qui est nié alors au témoignage de Madame R., c'est sa représentativité tant dans son attitude au moment des faits qu'au moment de l'audience. L'avocat des parties civiles estime que ce témoignage est « surréaliste » parce que, contrairement à Madame R., la plupart des familles n'auraient pas pris (si elles l'avaient connu) le risque lié au traitement comme un « prix à payer pour avoir un enfant de taille acceptable », aucune n'aurait risqué la mort de son enfant « pour le faire grandir ». Dans ces conditions, laisse-t-elle entendre, les familles

parties civiles sont sorties à bon droit, parce qu'il leur était insupportable d'endosser sans rien faire l'image que cette mère, par son témoignage, tendait à donner d'elles.

Conclusion : cadres communs et points d'achoppement

Dans un procès qui, comme celui de l'hormone de croissance contaminée, met la douleur des victimes sur le devant de la scène, les avocats articulent dans leurs plaidoiries trois opérations principales. Ils témoignent de leur propre expérience, comme juristes et comme êtres humains, pour justifier de l'attitude qu'ils ont adoptée. Ils interprètent et jugent la conduite, face à cette douleur, des autres protagonistes de l'affaire (notamment les victimes, les autres avocats, les magistrats, les témoins). Ils indiquent au juge comment, dans un tel cas de figure, juger correctement. Ce qui frappe alors, dans l'audience, c'est la volonté et la capacité des avocats de se placer à l'intérieur du cadre de contraintes créé par cette présence forte des victimes et de construire une stratégie de défense ou d'accusation qui soit en mesure de l'intégrer. Car, hormis quelques rares remarques sur le bien-fondé du dispositif ainsi construit, les avocats, au moment de plaider, ne problématisent plus le cadre, ils travaillent en son sein. C'est une différence remarquable avec l'espace public des polémiques qui s'est construit depuis quelques années autour du statut des victimes, et notamment de leur place au procès pénal. Cela n'en conduit pas moins les avocats à explorer de façon intense, mais sous un jour différent, le statut conféré par le système pénal à la douleur des victimes. L'ethnographie d'une audience s'impose comme méthode pour faire émerger ce travail.

L'ethnographie du procès de l'hormone fait apparaître une approche du problème qui est commune à l'ensemble des avocats présents à l'audience, quel que soit le camp qu'ils représentent (parties civiles ou défense), quel que soit leur système de défense ou d'accusation. Ce qui est partagé par ces avocats, ce n'est pas simplement le souci affiché de « dire le droit », fondement évidemment commun à l'activité des juristes, c'est, au-delà, la nature des questions qu'il convient de régler pour articuler correctement droit et compassion. C'est alors à l'intérieur de ce cadre partagé qu'apparaissent des points de divergences entre avocats, ou des différences de style. Ce cadre s'appuie sur trois composantes principales : une prise au sérieux de l'ancrage compassionnel de la justice ; une attention simultanée aux dérives compassionnelles de la justice et à l'apaisement que celle-ci peut offrir de surcroît aux victimes ; un travail, concernant les douleurs induites par le pénal, sur la frontière entre douleurs inéluctables et douleurs évitables.

Les avocats prennent en considération, tout d'abord, l'ancrage compassionnel de la justice. Ils montrent qu'ils sont capables de compassion-

partage et jugent les protagonistes du procès à cette aune. Le moment compassionnel devient, dans leurs plaidoiries, une épreuve d'humanité pour chacun. Les profondes divergences entre avocats résultent alors, à partir de la même audience, des jugements qu'ils portent dans les faits sur l'humanité des uns et des autres, particulièrement concernant les prévenus. Des différences apparaissent par ailleurs dans la manière dont chaque avocat, compte tenu notamment de la place qu'il occupe dans le procès, situe le moment compassionnel sur le chemin du droit. Les avocats de la défense marquent leur nécessité de rompre avec le moment compassionnel, une fois qu'ils y ont été engagés, les avocats des parties civiles pointent au contraire les solutions de continuité entre ce moment et celui de la plaidoirie, voire du jugement.

Les avocats prennent également tous au sérieux le fait qu'un juriste doive faire la part, parmi les douleurs des victimes, entre celles que le pénal peut apaiser et celles qu'il ne doit pas chercher à apaiser sinon à risquer de perdre le sens même de sa mission. Aucun avocat n'affirme à l'audience que le procès ait à poursuivre, en tant que telle, une mission thérapeutique pour les victimes. Aucun non plus n'écarte absolument l'idée que le procès puisse apaiser certaines douleurs des victimes. Comment se construit dès lors leur position ? D'une part, par l'attention générale portée aux risques que courent les juristes d'être pris, face à des victimes qui souffrent, dans une dérive compassionnelle qui résulterait de la volonté d'apaiser cette souffrance. Mais d'autre part, en étant attentif à identifier, et à valoriser, l'apaisement qu'un procès juste peut procurer *de surcroît* à certaines des douleurs des victimes. Les divergences entre avocats résultent alors de la manière de mobiliser des figures de victimes différentes et d'imaginer, dans ces conditions, des manières contrastées d'articuler l'exigence du droit et celle de l'apaisement.

Dernière composante de cette approche commune de la douleur, tous les avocats intègrent, dans leur système de plaidoirie, le fait qu'un procès inflige de nouvelles douleurs aux victimes. Une partie de leur travail consiste alors à faire la part, parmi ces douleurs, entre celles qui sont inéluctables, consubstantielles au pénal, et celles qui sont évitables. Mettre en avant des douleurs inéluctables peut servir un système d'accusation ou de défense. On peut par exemple s'estimer non responsable des douleurs inéluctables, ou s'en prendre à ceux qui ont commis l'erreur d'y confronter les victimes en leur conseillant de s'engager sur la voie d'un procès (parfois sous l'apparence, justement, d'une volonté d'apaisement). Comme on peut s'appuyer sur le pointage des douleurs évitables (pour en rendre responsables ceux qui les infligent). Là encore, c'est généralement en s'appuyant sur des figures de victimes différentes, et sur la grande plasticité des jugements qu'elles autorisent, que les avocats divergent, voire polémiquent entre eux.

En guise d'épilogue : le rendu du verdict

Le verdict a été rendu le 14 janvier 2009 au palais de Justice de Paris. La grande salle en préfabriqué dans laquelle s'étaient tenues les séances a été démontée. Le verdict sera donc prononcé dans la salle de « La Criée », dont la taille s'avérera insuffisante pour accueillir l'ensemble des protagonistes qui ont, à un moment ou l'autre de l'audience, manifesté leur intérêt pour le procès. De fait, les familles se sont déplacées en nombre, souvent de province, pour assister au verdict d'un procès dont l'instruction a débuté 17 ans plus tôt et qui a mobilisé pendant 4 mois et demie un grand nombre d'experts, de témoins et d'avocats. Certaines familles sont présentes dans l'enceinte du palais de Justice depuis plusieurs heures et ont commencé à se serrer devant la porte principale de la Criée. Le verdict est attendu pour 13 h 30. Les prévenus, les représentants des institutions civilement responsables, et leurs conseils, apparaissent quelques minutes avant et entrent directement par une porte de côté, plus petite, dont le chemin a été balisé de barrières. Le dispositif semble destiné à prévenir tout débordement des familles à leur égard. Mesure qui contraste avec la fluidité des déplacements qui s'était instaurée quelques mois plus tôt, au rythme lent de l'audience. La tension des familles s'accroît encore lorsque la porte principale s'ouvre enfin et qu'on leur annonce qu'il s'agit maintenant de faire rentrer les « journalistes d'abord ». Entrapercevant la salle, de nombreux parents comprennent alors qu'ils ne pourront pas tous rentrer. Certains décident d'attendre à l'écart, le temps qu'une mesure soit prise pour remédier à une situation qui leur paraît inconcevable : ne pas pouvoir assister au rendu du verdict. Le désordre et l'incompréhension règnent. Les agents de sécurité font entrer les premières familles au compte-gouttes. À 13 h 30 précises, quelques familles sont à peine installées, d'autres encore debout dans les travées de la salle tentent de trouver une place pour s'asseoir. Beaucoup attendent encore à l'extérieur, derrière les barrières de la sécurité. À 13 h 30 précises, le président entame la lecture du verdict. Trois ou quatre minutes plus tard, c'est fini. La relaxe vient d'être prononcée. Les prévenus, les représentants des civilement responsables et leurs conseils sont guidés hors de la salle. Parmi les familles de victimes c'est la stupeur – très peu comprennent alors ce qui vient de se passer. À peine installées, la plupart des familles qui avaient pu entrer dans la salle n'ont pas entendu distinctement le verdict. À l'extérieur, voyant la salle se vider, peu après 13 h 30, certains parents espèrent encore être acheminés vers un autre lieu qui permettra à chacun de trouver sa place. Cette scène illustre l'extrême variabilité du statut des victimes aux différentes étapes du procès pénal. Peuvent ainsi cohabiter, autour de la même affaire, des situations contrastées. À l'audience, des investissements notoirement

importants pour rendre les victimes présentes (une salle *ad hoc*, des témoignages en nombre, la présence d'un psychologue dédié aux victimes, des associations invitées à s'exprimer). Lors du rendu du verdict, des victimes maintenues à l'extérieur d'une salle incapable de les accueillir toutes. C'est patiemment, scène par scène, qu'il convient d'examiner comment, de la douleur, on est à même de passer au droit.

COLLECTIFS, ASSOCIATIONS, MOBILISATIONS

Faire collectif sur internet

Formes de reconnaissance et de régulation dans les activités d'écriture électronique

Julia VELKOVSKA

Laboratoire des sciences sociales (SENSE), Orange Labs

La figure du collectif comme celle de la communauté ont été largement mobilisées comme des allants-de-soi dans les discours sur internet depuis ses débuts[1]. Que ce soit à titre d'outil descriptif ou analytique dans les recherches ou d'attracteur dans les discours promotionnels et publicitaires, les termes de communautés virtuelles, réseaux sociaux, collectifs ou plus généralement celui du lien social sont omniprésents. Bref, le média crée du lien, du collectif, et de type nouveau, inédit[2]. Cependant, souvent tout se passe comme si l'attribution de ce caractère de nouveauté se substituait à la description et à l'analyse des phénomènes. La fascination pour la nouveauté du support technique perdure et mène couramment à déduire les propriétés des pratiques, des relations et des interactions des caractéristiques du dispositif technique (non seulement leur aspect de nouveauté, mais également l'ouverture et l'accessibilité des communautés, ainsi que leur mixité sur le plan de diverses appartenances ou celui des opinions). De plus, l'innovation technologique dans le domaine des applications de communication accessibles sur le réseau régénère en permanence ce discours de la nouveauté. La mise en ligne d'une nouvelle interface technique suffit pour réactiver les récits – à différentes échelles corrélées elles aussi au degré de rupture technologique plus qu'aux usages réels – sur le caractère novateur et révolutionnaire du mode de communication qu'elle rend possible.

---

1 Je remercie Louis Quéré pour sa lecture critique et ses suggestions.

2 Rappelons au passage qu'il s'agit là d'une vieille et récurrente idée de la pensée des technologies de la communication selon laquelle l'apparition d'un nouvel objet technique provoque de manière causale des changements radicaux dans la vie sociale, pouvant être déclinés dans des versions positives ou négatives. (Cf. à titre d'exemple Fischer C., *America Calling : A Social History of the Telephone to 1940*, Los Angeles, University of California Press, 1992, concernant le téléphone ; ou Standage T., *The Victorian Internet*, New York, Berkeley Books, 1999, concernant le télégraphe.)

Pourtant, les pratiques des participants sur le réseau présentent des formes d'organisation qui se laissent décrire pour elles-mêmes. Ces descriptions, moins empressées, acceptent de suivre les activités d'écriture électronique comme une multitude d'opérations progressives et régulées, comme une marche[3], qui compose un ordre : un ordre des contributions, des relations, des situations et des séquences d'actions. Elles donnent alors à voir comment la technologie d'internet, dans ses multiples déclinaisons en supports d'échanges, peut être mobilisée à l'intérieur de *situations, de formes d'engagement et de relations entre les participants* pour donner lieu à une diversité de pratiques, de rapports à l'autre et de figures collectives qui ne peuvent pas être saisies sous un qualificatif unique. Il s'agit alors de se donner les moyens d'accéder à la dynamique des activités de configuration des participants et d'observer comment les ressources et les affordances*[4] de l'environnement du réseau sont utilisées pour mettre en forme des relations et des collectifs. C'est cette optique praxéologique qui est adoptée dans ce texte pour proposer une entrée empirique et descriptive à la question des collectifs électroniques à partir d'une ethnographie des interactions dans trois espaces de discussion écrite se déroulant entre des personnes qui au départ ne se connaissent pas : un forum* d'entraide technique, un *chat** généraliste et une liste de discussion* politique. À travers l'écriture et la lecture de messages sur les écrans des ordinateurs, les participants peuvent, par exemple, discuter de sujets d'actualité, s'entre-aider pour résoudre des problèmes techniques ou informatiques, ou simplement passer du temps à bavarder. Ils n'ont pas besoin de se rencontrer en face à face pour entretenir des relations.

Cependant quelle que soit l'interface technique utilisée, tous ceux qui communiquent ou tentent de le faire sur internet au moyen de l'écriture électronique sont confrontés à un problème pratique commun : comment prendre place ? Plus précisément, ils doivent faire face *à la contrainte pratique d'identifier et de manifester, par l'écriture à l'écran, une forme de relation avec leurs partenaires sur le réseau*, relation de familiarité ou de distance, personnelle ou impersonnelle. De même, s'engager dans des interactions électroniques c'est manifester et faire reconnaître par l'écrit à l'écran différentes formes d'appartenance (ou de non appartenance) à des collectifs. Pour résoudre ce problème pratique et prendre place, les intervenants mettent en œuvre des méthodes, des façons de faire qui sont autant de manières différentes de conduire l'écriture électronique, de se présenter, de s'identifier mutuellement, de s'engager dans l'interaction. L'objet de cet article est la description du caractère réglé de ces méthodes d'écriture à plusieurs qui font émerger

---

[3] Certeau M. de, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris, 10/18, 1980, p. 199.

[4] Les termes suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire à la fin du texte.

des formes d'association reconnaissables sur internet et des espaces de « faire ensemble » délimités.

À l'encontre de l'utopie de l'ouverture et du libre accès, l'examen des activités d'écriture fait apparaître ces espaces de discussion comme extrêmement réglés et normatifs où il n'est pas toujours aisé d'entrer pour les nouveaux arrivants. Ils donnent à voir des figures d'exclusion qui semblent par ailleurs constitutives de la formation des collectifs électroniques. L'analyse de la régulation pratique de l'accès à ces espaces de parole et de la constitution d'un ordre des places rend observables des manières de « faire ensemble » et de « faire collectif » qu'on peut retrouver dans d'autres formes de collectifs, y compris politiques, lorsqu'on s'y intéresse du point de vue des activités de discussion.

En effet, la description praxéologique des entités collectives a pour objet les *modes d'organisation propres* des activités qui les font apparaître et exister. Sur ce point, L. Kaufmann et L. Quéré proposent de dépasser l'idée de l'appartenance et de bâtir une conception praxéologique des phénomènes collectifs fondée dans la notion de règle : « Les collectivités et les totalités sociales ne se définissent pas par des faits d'appartenance, mais par des faits de relation fondés sur l'action et ordonnés par une règle ou une loi »[5].

Pour rendre compte d'une entité collective il s'agit alors de découvrir et de décrire son mode de régulation qui en fait une figure ordonnée, intelligible, reconnaissable et délimitée. Dans cette perspective, l'analyse des formes de collectivité sur internet proposée ici portera sur la relation entre trois dimensions pragmatiques fondamentales : les contenus échangés, les rapports à ces contenus et les manières de manifester ces rapports. Au-delà des contenus échangés, pour faire collectif les participants se montrent mutuellement le fait qu'ils partagent un *savoir commun*, ainsi que des *compétences* concernant les manières de présenter ce savoir. Il ne suffit pas de se connecter ou de se déconnecter du

---

[5] Kaufmann L., Quéré L., « Comment analyser les collectifs et les institutions ? Ethnométhodologie et holisme anthropologique », in Fornel M. de, Ogien A., Quéré L. (dir.), *L'Ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Paris, La Découverte, Paris, 2001, p. 361-390, p. 371. Cette proposition est tirée de la confrontation du holisme anthropologique de V. Descombes et des arguments ethnométhodologiques. La notion de règle est entendue dans un sens bien défini que les auteurs précisent en reprenant l'exemple du don chez Descombes : en tant qu'elle renvoie à l'institution, au tiers symbolisant, la règle ne peut être réduite à un contenu positif : « Il n'y a pas de don sans une règle de don ; cette règle structure et gouverne de manière intrinsèque le système des relations internes qui définissent cette pratique instituée. Et cette règle ne peut pas être restituée sous forme de faits positifs, par exemple par une liste de tous les cas possibles où elle s'appliquerait ; elle est générale et infinie, et elle s'exprime par le conditionnel (si… alors…) » (p. 370).

réseau internet pour entrer et sortir des collectifs comme certaines études dans le domaine de la communication médiatisée par l'ordinateur[6] semblent le suggérer. Faire partie d'un collectif renvoie aux activités de partage d'une histoire commune et d'un savoir local non problématique, observable dans la conduite des interactions. La conception des collectifs en tant que fondés dans le partage de compétences, d'un savoir allant-de-soi (*taken-for-granted*) et dans une interprétation commune de la « normalité » de l'environnement, est inspirée des travaux de Garfinkel[7]. Ce savoir et ces compétences au sein des collectifs électroniques concernent notamment les *modes de reconnaissance et de catégorisation (des personnages et des liens)* et *le rapport aux règles régissant le droit d'accès à l'espace de discussion du groupe, ainsi que les manières d'y intervenir*. Ce texte propose donc une analyse de la régulation et de la normativité des collectifs électroniques en tant qu'elles sont accomplies dans les activités de reconnaissance mutuelle et de convocation des règles. Pour cela je m'intéresserai aux échanges entre les habitués et les nouveaux entrants, ainsi qu'à ceux des habitués entre eux dans les trois espaces de discussion étudiés.

Se différencier, se reconnaître. La mise en ordre des participants

La mise en visibilité dans l'écriture à l'écran de catégories de participants (nouveaux et habitués) est la méthode principale de manifestation de formes de collectivité sur le réseau et de la normativité qui les caractérise. Le déroulement de ces échanges rend observable un ordre catégoriel des intervenants fondé dans l'ancienneté de leur participation aux activités du groupe. Je m'intéresserai aux manières dont cette mise en ordre des intervenants est constituée et manifestée dans l'écriture électronique, ainsi qu'à ses conséquences pour la formation des collectifs sur internet. Les moments de conflit entre ces deux catégories d'intervenants présentent pour les habitués des occasions d'actualisation, d'explicitation et de réélaboration de certains éléments du savoir

---

6 Ce domaine est connu sous le sigle CMO dans la littérature francophone et CMC dans la littérature anglophone pour « *computer-mediated communication* ». Le journal en ligne dédié est le JCMC (*Journal of Computer-Mediated Communication*, http://jcmc.indiana.edu).

7 Garfinkel H., *Recherches en ethnométhodologie*, Paris, PUF, 2007 (1967) précise cette définition de l'appartenance à une collectivité dans le chapitre 2 « Le socle routinier des activités ordinaires » : « J'emploie le terme "compétence" pour désigner la revendication que tout membre de la collectivité peut faire valoir concernant sa capacité de conduire ses activités de la vie quotidienne sans l'ingérence d'un tiers. J'emploie l'expression "membre de "bonne foi" de la collectivité" pour désigner le fait que les membres peuvent prendre cette revendication comme allant de soi » (p. 125).

partagé du groupe et participent en cela à sa constitution. En ce sens ils permettent d'étudier le lien entre *les types de collectifs* et *les formes de savoir partagé tenu pour acquis* qui les définissent.

Le savoir partagé est un point central dans les analyses des phénomènes collectifs. L'approche systémique de Jean-Pierre Dupuy distingue le savoir partagé de la connaissance commune (*common knowledge*). Le savoir partagé signifie que quelque chose (un événement, un énoncé) est connu par chacun, alors que la connaissance commune se réfère au fait que cette chose est non seulement connue par tous, mais que tout un chacun sait que les autres la connaissent. Chez Dupuy, ce changement dans le régime de la connaissance, plus précisément dans sa forme de publicité, a des conséquences importantes sur le type de collectif qui se construit et sur le type d'espace commun[8]. La transformation du savoir partagé des membres d'un collectif en *common knowledge* modifie profondément le fondement de ce collectif, ou dit autrement – elle institue le collectif au sens strict. Cette transformation du statut du savoir se réalise à travers des processus publics d'expression et de formulation.

Dans cette perspective les échanges conflictuels sur internet qui mobilisent la distinction entre les nouveaux et les habitués représentent des moments constitutifs du collectif où le savoir partagé acquiert un statut de publicité et devient *common knowledge*. En ce sens, les rapports avec les « étrangers » rendent manifeste le collectif des « indigènes » car ils constituent des occasions de production et de mise en visibilité de la « connaissance commune » du collectif en tant que « point fixe endogène »[9].

---

8 C'est le *common knowledge* et non le savoir partagé qui définit notamment un espace public : « Il ne suffit donc pas qu'un énoncé sur le monde soit connu de chacun pour qu'il soit de "connaissance commune". La situation de "secret public", ainsi nommée par certains théoriciens du totalitarisme, est précisément celle où un fait est connu de tous, sans que personne ne soit sûr que les autres le connaissent. *A contrario*, la définition de l'espace public, par exemple l'espace du contrat, dans lequel les parties s'engagent formellement les unes vis-à-vis des autres à en respecter les clauses, implique que la condition de "connaissance commune" soit satisfaite ». Dupuy J.-P., *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ellipses, 1992, p. 44.

9 Dupuy traite la connaissance commune comme « point fixe endogène », comme repère qui organise l'ordre social tout en étant constitué dans la mise en place de cet ordre dans les activités collectives. Le sujet collectif qui émerge ainsi dans le processus d'élaboration commune de ses propres points fixes sert de médiation des relations entre les membres qui composent le collectif : « Plus précisément, chacun n'a de rapport avec les autres que par la médiation de l'Autre. L'Autre est un point fixe, un nœud de relations, c'est l'incarnation du collectif qui concentre sur lui le faisceau des regards », *ibid*., p. 57.

Nous verrons que ces processus de publicisation peuvent se présenter sous des modalités différentes dans les collectifs électroniques selon leur rapport au savoir local et leurs manières de l'utiliser.

Liens d'interconnaissance et savoir implicite du collectif à l'écran du chat

L'extrait suivant d'une session de *chat** sur le canal* #paris permet d'observer l'accomplissement pratique dans l'écriture en direct de l'ordre catégoriel et normatif constitutif de ce collectif. L'avancement dans la lecture, maintenant rétrospective, de cet extrait fait progressivement apparaître la première intervenante, *flo_girl*, comme une « nouvelle », cherchant, sans grand succès, un partenaire pour converser. Deux questions guideront l'examen de ces données : qu'est-ce qui assure la continuité et la cohérence de l'enchaînement des interventions dans cet extrait, autrement dit comment est-il produit comme une séquence d'action intelligible pour les participants ? Par quelles procédures les deux catégories de participants, « nouveaux » et « anciens », sont-elles rendues visibles à l'écran du *chat ?*

Pour faciliter la lecture, on peut noter que la discussion porte formellement sur une des règles du *chat*, à savoir l'interdiction d'utiliser des couleurs de police et qu'elle est organisée en trois séquences, chacune initiée par une intervention de la nouvelle arrivante, *flo_girl*. Dans la première d'entre elles, lancée par son invitation à converser, cette interdiction est présentée comme une préférence personnelle de confort de lecture de l'opératrice* du canal, *orphy* (lignes 1-6, 8, 9). La deuxième séquence (7, 10-13), initiée par une demande de précision de la part de la nouvelle arrivante (ligne 7), introduit le thème de l'autorité de l'opératrice du canal. La troisième séquence (lignes 14-31) donne lieu à une escalade du conflit entre l'opératrice du canal et la nouvelle arrivante qui a deux conséquences : l'expulsion de cette dernière de la salle de *chat* (ligne 23) et, immédiatement après, l'engagement collectif des habitués dans l'affirmation du statut d'autorité de l'opératrice (à partir de la ligne 24).

Extrait 1 [*chat*]. Arrivée d'une nouvelle participante sur le canal #paris

1 [15 :49] <flo_girl> il y a til quelqu un qui voudrais chater avec moi[10]

2 [15 :50] <orphy> flo_girl chutttt pas de couleur

3 [15 :50] <JBuckAway> flo : nan ! :P [flo : non ! :p][11]

---

[10] Les lignes en gras apparaissent en couleur rouge sur l'écran du chat et celles en gras et italique – en rose ; […] renvoie à des segments non reproduits. L'orthographe d'origine est conservée dans l'ensemble des données reproduites.

[11] J'ajoute le texte entre crochets pour plus de lisibilité.

4 [15 :50] <orphy> fémalosieux [fait mal aux yeux]

5 [15 :50] <orphy> g les yeux fragil moi [j'ai les yeux fragils moi]

6 [15 :50] <Sheriff`> orphy a propos vont mieux tes nieux ? [tes yeux]

7 [15 :50] <flo_girl> orphy pk [répond à la ligne 2]

[…]

8 [15 :50] <orphy> ben g encore 11 seance d'ortoptiste pi apres se sera fini Sheriff [ben j'ai encore 11 séances…] [répond à la ligne 6]

[…]

9 [15 :50] <Sheriff`> oki orphy

[…]

10 [15 :50] <orphy> flo_girl pke g un @ pi ke tu fait ske j'te dit [flo_girl : parce que j'ai un @ puis que tu fais ce que je te dit][répond à la ligne 7]

[…]

11 [15 :51] <orphy> on pose pas de kestoin

[…]

12 [15 :51] <Sheriff`> orphy : bon argument lol[12]

13 [15 :51] <JBuckAway> tu controles plus là ?

[…]

14 [15 :51] <flo_girl> orphy c po toe qui va decider pour moi ok

[…]

15 [15 :52] <orphy> flo_girl si je te dit pas de copuleur c pas de couleur c tout

[…]

16 [15 :52] <orphy> c pareil pour tout le monde kan ya des regels si on si plit pas on se kasse

17 [15 :52] <JBuckAway> "pas de copuleur" mdr

18 [15 :52] <orphy> oué ta yeule JBuckAway :pp [ouais ta gueule JBuckAway :pp]

[…]

19 [15 :52] <JBuckAway> lol

20 [15 :52] <flo_girl> *orphy pios moi si sa me tente de metrede la couleur quesser tu va faire* [orphy puis moi si ça me tente de mettre de la couleur qu'est-ce que tu vas faire]

21 [15 :52] <eblisse> lollllllllllllllllllllllllllllllllllll

22 [15 :52] <orphy> nan mais c vrais apres c l'anarchie ici

[…]

23 [15 :53] *** flo_girl was kicked by orphy (stop☼)

12 Lol = mdr = « mort de rire ».

24 [15 :53] <Sheriff> ouais

25 [15 :53] <orphy> g gagner [j'ai gagné]

26 [15 :53] <JBuckAway> hehe, elle a vu

27 [15 :53] <Sheriff> orphy impose ta loi fais toi respecter

28 [15 :53] <orphy> c mme pas drle [c'est même pas drôle]

29 [15 :53] <orphy> oué

30 [15 :53] <orphy> ta rezon Sheriff [t'as raison Sheriff]

31 [15 :53] <orphy> vas faire le café

[…] [suit une séquence où les habitués décrivent des actions : ils font du café, des petits gâteaux et les offrent aux autres]

Théoriquement, l'intervention de *flo_girl*, cherchant un interlocuteur pour discuter dans le *chat*, s'inscrit dans le type d'activité principal propre à cet espace de bavardage. Le *chat* est, en effet, défini par les participants comme un lieu de rencontre et de conversation permettant de passer un moment ensemble, de se détendre et de s'amuser. Contrairement à ce discours d'ouverture sur le *chat* et plus généralement, sur le réseau internet, les analyses du déroulement pratique des discussions montrent que ces activités de rencontre et d'échange ne sont pas ouvertes de la même manière à tout un chacun et qu'elles sont organisées par la distribution des positions à l'intérieur de la salle, c'est-à-dire par les liens d'interconnaissance au sein des collectifs électroniques. Ni espaces d'anonymat, ni espaces d'ouverture inconditionnelle aux passants, les *chats* rendent observables des modes de régulation collectifs des accès aux activités se déroulant à leurs écrans.

Ainsi, aucun des 85 *chatteurs* connectés au même moment sur le salon ne répond positivement à l'invitation de *flo_girl*, du moins dans la salle publique. En revanche, elle est d'abord critiquée pour sa forme, à savoir la couleur rouge de la police utilisée : l'opératrice du canal, *orphy*, demande à la nouvelle arrivante de parler moins fort (« chuttt ») et lui interdit l'usage des couleurs de police (ligne 2). Cette première interprétation du message de *flo_girl* crée un champ de pertinence particulier qui va être développé tout au long de la séquence qui suit : les habitués vont s'associer à l'opératrice du canal pour réprouver *flo_girl* et, par la suite, défendre le mode de fonctionnement établi du canal. Ainsi, l'invitation à discuter formulée par la nouvelle arrivante est publiquement déclinée par le troisième interlocuteur *JBuckAway* (ligne 3)[13]. En s'alignant ainsi sur l'interprétation proposée par *orphy* (ligne 2), il se positionne comme habitué du canal.

[13] Le *smiley* à la fin de la ligne (:-p) signifie « tirer la langue ».

Dans les tours suivants *orphy* produit une première explication de l'interdiction d'utiliser les couleurs qu'elle présente comme un problème personnel de vue (4 et 5). Ce thème donne lieu à une séquence insérée entre elle et *Sheriff* pendant laquelle les interlocuteurs se réfèrent aux discussions passées, s'engagent dans une activité de prise de nouvelles entre des personnes qui se connaissent et manifestent ainsi le lien privilégié qui les unit (lignes 6, 8, 9).

Deux types de lien, structurants pour la suite de la discussion, sont ainsi manifestés à l'écran : une relation personnelle unissant les membres du collectif (*orphy*, *Sheriff* et *JBuckAway*) et le rapport impersonnel catégoriel que le collectif engage avec la nouvelle arrivante. Cette première séquence rend ainsi observable une catégorisation des interlocuteurs dont la pertinence sera maintenue et élaborée jusqu'à la fin de l'extrait : l'interaction se déroule entre un personnage collectif, le groupe des anciens guidé par l'opératrice du canal, et une « nouvelle » qui tente de prendre place dans les activités de la salle.

Par sa deuxième intervention *flo_girl* demande à *orphy* les raisons pour lesquelles l'usage des couleurs est interdit (ligne 7). Cette demande de précision lance la deuxième séquence de la discussion au cours de laquelle une nouvelle signification est attribuée à l'interdiction d'utiliser les couleurs. La préférence personnelle de l'opératrice, présentée comme motif de l'interdiction dans la première séquence, est maintenant articulée à un argument d'autorité (lignes 10, 11). *Orphy* fait directement référence au signe @ figurant devant son pseudonyme dans la liste des connectés et signifiant son statut d'opératrice du canal.

L'interdiction d'utiliser les couleurs apparaît alors comme conséquence de la connexion du problème de vue de l'opératrice et sa position de pouvoir dans le *chat*. Dans l'affirmation de son autorité comme raison de se plier à son injonction *orphy* est soutenue par les autres membres du collectif des anciens, *Sheriff* et *JBuckAway* (lignes 12-13). La règle concernant l'usage des couleurs dans le *chat* apparaît ainsi comme arbitraire puisque liée aux préférences personnelles de l'opératrice. Notons que ce traitement de la demande de précision de la nouvelle arrivante (formulée en ligne 7) s'apparente à des pratiques collectives de sauvegarde d'un secret. En effet, face à sa demande les habitués affirment en concert l'autorité de l'opératrice plutôt que de lui livrer la clé de lecture qui lui permettrait de comprendre l'interdiction d'utiliser les couleurs et par voie de conséquence – mettre fin au rapport conflictuel[14].

[14] Précisément, la Netiquette interdit l'usage des couleurs et de caractères gras pour des raisons de surcharge des serveurs de chat. Dans certains canaux, tel #paris, cette pratique est, de plus, assimilée au fait de crier (cf. ligne 2) comme l'usage des majus-

Rien dans le comportement de la nouvelle arrivante *flo_girl* n'indique qu'elle connaît cette règle, ni les droits et les obligations relatifs au statut d'opérateur, ni même le fait que ce statut est signifié par le signe @. En effet, elle demande d'abord des explications sur la règle (ligne 7), puis adopte la perspective proposée par *orphy*, à savoir que la règle est arbitraire et dépend des préférences personnelles de certains personnages dans le *chat* (ligne 14). C'est seulement à ce moment de l'extrait que *flo_girl* entre ouvertement dans le rapport conflictuel configuré par l'opératrice et les habitués depuis le début de l'extrait. En effet, si le ton agressif est introduit dès les premiers messages de l'opératrice, *flo_girl* se contente de chercher un partenaire dans le *chat* (ligne 1), puis de solliciter des précisions sur l'interdiction des couleurs (ligne 7). Elle adopte une attitude provocante seulement dans sa troisième intervention en réponse à la présentation de cette interdiction comme une affaire de goût de la part de l'opératrice. *Flo_girl* traite alors l'interdiction et la manière de l'imposer comme injustes et conteste le droit d'*orphy* de lui dicter son comportement dans le *chat* (ligne 14).

Cette protestation lance la troisième et dernière séquence de l'extrait pendant laquelle la nouvelle arrivante affronte l'opératrice. En réponse, cette dernière continue d'affirmer son autorité et son contrôle sur le canal (ligne 15), puis, pour la première fois, elle fait référence aux règles de comportement dans le *chat* qui sont censées être équivalentes pour tous les connectés (ligne 16). L'interdiction des couleurs est ainsi reformulée : il n'est plus question de préférences personnelles mais de règles de comportement dans la salle. Même si la règle n'est toujours pas explicitée, l'interprétation donnée est transposée du registre des particularités individuelles vers celui du bien collectif : le comportement dans le *chat* est soumis à des règles pour le bien de tous (sinon « c['est] l'anarchie ici », ligne 22). Pourtant, ce recadrage intervient trop tard dans l'escalade du rapport de force entre *orphy* et *flo_girl* et ne parvient pas à infléchir son cours. La nouvelle arrivante surenchérit en ligne 20 dans la perspective conflictuelle engagée depuis le début de la troisième séquence (ligne 14) et l'opératrice du canal réagit en l'expulsant du *chat* (ligne 23).

Notons que la tension produite par l'interaction en cours s'accompagne par un rythme soutenu d'envoi des messages : à peine une minute s'écoule entre la première protestation de *flo_girl* (ligne 14) et son expulsion de la salle (ligne 23). Pendant une minute suivant l'expulsion de *flo_girl* de la salle, l'écran du *chat* est occupé pas les commentaires des habitués sur cet événement. L'action de l'opératrice est immédiatement approuvée par deux d'entre eux (lignes 24, 26 et 27) qui s'alignent

cules. Dans les deux cas, « crier » est considéré comme un comportement impoli et intolérable dans les salles de chat.

de la sorte sur une interprétation commune de la situation. Cette interprétation est explicite : il s'agit bien d'un conflit avec la nouvelle qu'*orphy* estime avoir gagné (ligne 25), dont l'enjeu était moins le respect des règles du *chat* que l'attestation de l'autorité de l'opératrice (ligne 27).

Les habitués s'engagent alors dans une séquence de mise en scène humoristique du pouvoir d'*orphy* au cours de laquelle ils exécutent les ordres de cette dernière (à partir de la ligne 31). Pendant cette séquence, non reproduite ici, ils décrivent une série d'actions : sous les ordres de l'opératrice, ils préparent du café et des gâteaux et les offrent aux autres dans la salle.

Les habitués utilisent ainsi comme ressource le passage de la nouvelle arrivante dans la salle pour s'engager dans des activités communes – le conflit avec elle, les commentaires humoristiques échangés à différents moments de l'extrait, la thématisation du statut de l'opératrice et la mise en scène d'actions – leur permettant de maintenir le flux continu de l'écriture électronique et la coprésence à l'écran du *chat*.

Le savoir partagé – sur les règles du *chat*, sur les manières routinières de traiter les nouveaux, sur l'autorité de l'opératrice, ainsi que les relations personnelles que les habitués entretiennent avec elle – leur permet d'agir en concert face à la nouvelle arrivante en défendant le mode de fonctionnement établi du canal. La continuité de l'extrait est ainsi assurée par ces différents éléments du savoir partagé et en particulier par les différentes interprétations de l'interdiction d'utiliser des couleurs de police : présentée d'abord comme un problème personnel de vue de l'opératrice (première séquence), elle est ensuite connectée au statut d'autorité de celle-ci (deuxième séquence), pour être enfin thématisée comme une règle générale du *chat* sans être explicitée pour autant (troisième séquence).

Le déroulement de cet extrait montre que les habitués sont moins préoccupés par le respect des règles formelles, que par les délimitations d'un espace de « faire ensemble » et par la préservation de son mode de fonctionnement habituel, dont le pouvoir de l'opératrice fait partie intégrante. La demande d'explication de la règle formulée par la nouvelle arrivante (ligne 7) est ainsi traitée comme prétexte de mobilisation et de visualisation du collectif à l'écran dans l'attestation de cette autorité, sur un mode conflictuel, et non pas comme une occasion d'expliciter publiquement les principes du fonctionnement de la salle. Donc faire respecter les règles du canal n'est qu'un enjeu apparent et au fond le collectif des habitués est concrètement engagé dans des activités qui manifestent ses délimitations à l'écran : les intervenants s'impliquent dans la visualisation des liens d'interconnaissance qui les unissent et l'attestation du savoir implicite du groupe.

Jugements moraux liés à des catégories et convocation de l'histoire comme principes de régulation du forum

Les échanges conflictuels entre les nouveaux et les anciens montrent qu'il existe des formes de savoir catégoriel partagé qui concernent le lien entre une *catégorie* de participants aux discussions électroniques et *un ensemble d'activités, d'obligations et de droits* associées à cette catégorie. Ce savoir catégoriel propre aux collectifs électroniques est utilisé d'une part pour rendre observables ces catégories et d'autre part, pour produire des jugements moraux et réaliser un travail critique. Les références à cette connaissance partagée concernant des catégories de personnes, mais également des catégories d'espaces de discussion (*chats*, listes, forums) constituent le réseau comme un environnement stable et organisé que les participants connaissent en commun et sur lequel ils prennent appui pour discuter, juger, critiquer, justifier, revendiquer.

Pour observer ces deux phénomènes complémentaires – opérations de critique morale et formulation du savoir partagé du groupe – je prendrai l'exemple d'une longue discussion du forum dont l'activité principale est l'entre-aide technique concernant l'internet et l'informatique. Elle est intitulée « Une dernière mise au point s'impose ! ». Composée de 42 messages produits sur une durée très courte de trois jours (et représentant treize pages de texte imprimé), elle permet de voir finement les processus de catégorisation mutuelle à l'œuvre entre les nouveaux et les anciens du forum. Cette distribution des places, proposée dans le premier message du fil, est reconnue par les participants suivants qui l'affirment, la développent, la justifient ou la contestent au fil de leurs interventions donnant ainsi forme à une controverse.

Contester, revendiquer : le travail de dénonciation du forum comme un espace clos

Dans le message qui lance cette controverse René, dans la position d'un nouveau, se révolte contre le fonctionnement du forum décrit comme un espace fermé et contrôlé par une partie des intervenants, les habitués. Ces derniers sont identifiés dès le début du message par l'adresse « Messieurs les anciens » (lignes 8-9 ci-dessous) et constitués en destinataire. Représentant plus d'une page de texte imprimé, le message de René dénonce le décalage entre l'objectif prétendu du forum, l'entraide technique, et les pratiques réelles des anciens qui le transforment en espace « entre soi ». Plus profondément, sa critique vise leurs pratiques qui en font un lieu hermétique aux nouveaux, pratiques jugées incompatibles avec la conception d'internet comme un espace ouvert et libre d'accès. La dénonciation du forum comme un espace clos

est en fait une contestation du statut des anciens[15]. Le travail de critique et d'accusation, accompli dans ce message utilise le savoir sur la catégorie des habitués et sur les droits, les obligations et les activités qui lui sont attribués pour souligner le décalage avec les pratiques réelles de ceux qui se réclament de cette catégorie. Précisément, les habitués sont accusés de ne pas remplir leur obligation de fournir des réponses aux demandes d'aide des nouveaux, obligation constitutive de leur statut :

Extrait 2-1 [forum]

René :

8 Tout d'abord, j'aimerais bien savoir à quoi vous servez Messieurs les

9 anciens, puisque comme le dit fréquemment Mr Maubert, il suffit d'aller

10 voir plus haut, tout y est écrit : pourquoi alors ne pas venir 1 fois par

11 mois juste pour faire une mise à jour !

Sur la base de ce savoir catégoriel un travail de dénonciation est entrepris par ce premier intervenant et développé collectivement dans la suite de la discussion. Il est articulé à travers trois opérations critiques à l'égard des habitués : ils occupent l'espace de parole pour parler entre eux et ne répondent pas aux demandes d'aide ; ils entretiennent des relations asymétriques avec les participants moins actifs ou avec les nouveaux entrants ; ils forment un groupe hermétique.

Le premier élément de ce travail de dénonciation est formulé dans l'extrait suivant (lignes 15-19) : les habitués profitent de leur statut d'experts en informatique et du droit à la parole sur le forum pour parler entre eux sur des thèmes dissociés du sujet officiel du forum. Ils occupent ainsi l'espace de parole d'une façon jugée illégitime en le transformant en lieu privé de discussion entre eux :

Extrait 2-2

René :

15 […] il est certain qu'avec la place que prennent

16 vos interminables messages, il n'en reste plus beaucoup pour les autres !

17 il est aussi vrai qu'il est plus intéressant de lire un EXPERT en

18 informatique parler de ces choix en bouquin (bienvenue au Cercle de minuit,

19 remarque ! Celui-là il l'a bien choisi son pseudo !)

---

15 Sur les conditions de félicité d'une dénonciation publique, cf. Garfinkel H., « Du bon usage de la dégradation », *Sociétés*, 1990, 5, 1, p. 24-27 : « On entendra par "cérémonies de dégradation statutaire" tout travail de communication entre personnes par quoi se trouve transformée et, relativement au classement local des types sociaux, abaissée, l'identité publique d'un acteur » (p. 24).

La suite du message décrit un deuxième élément d'abus de pouvoir : les habitués entretiennent des relations asymétriques avec les nouveaux, ils leur donnent des leçons de bonne conduite et leur adressent des remontrances. Le bien-fondé de cette asymétrie est contesté sur la base de leur occupation illégitime de la position d'experts :

Extrait 2-3

René :

[…]

20 Deuxièmement, je ne vois pas pourquoi un débutant viendrait vous faire

21 l'aumône pour quelques renseignements (qu'il pourrait d'ailleurs obtenir à

22 n'importe quel Darty du coin !) Mais il est vrai qu'il doit être jouissif de

23 pouvoir de temps en temps prouver sa supériorité !

24 -Lundi 29, il est 23 heures (environ) un bleu arrive, il cherche un

25 petit renseignement tout con, et Paf, manque de bol, il tombe sur le père

26 la morale ! L'homme aux clefs d'or !

Le récit constitue la paire de catégories nouveaux/anciens et attribue un ensemble de droits, d'obligations mutuelles et d'activités aux deux catégories. Après une description des anciens (extrait 2-2 ci-dessus) l'auteur fait apparaître le deuxième terme qu'il désigne d'abord par « débutant » (ligne 20), ensuite par « un bleu » (ligne 24). Le savoir catégoriel, traité comme connu en commun avec les autres participants, est utilisé pour produire des jugements moraux. Ils sont réalisés dans la description des activités des anciens en tant qu'ils s'écartent de celles appropriées pour leur catégorie[16].

La troisième opération du travail de dénonciation accomplie par ce premier message consiste à présenter la catégorie des anciens sur le forum comme formant un groupe, doté d'une organisation interne, d'un langage propre et d'un « maître à penser ». Cette opération permet d'étendre le comportement abusif d'un des anciens (« le père la morale ! L'homme aux clefs d'or ! » (lignes 25-26), « un vautour qui guette sa proie » (lignes 30-31)) à toute la catégorie, décrite comme « le vieux » et « ses petits amis » (ligne 32), « vous et vos petits copains » (ligne 44).

[16] Pour une étude des activités de plainte et l'accomplissement des « identités morales » dans les discussions sur internet, cf. l'analyse des catégorisations dans les *chats* de Vallis R., « Applying Membership Categorization Analysis to Chat-Room Talk », in McHoul A., Rapley M. (eds.), *How to Analyze Talk in Institutional Settings : A Casebook of Methods*, Londres et New York, Continuum, 2001, p. 86-99.

Extrait 2-4

René :

[…]

30 Y a rien à la télé c'est ça ! Ou c'était juste la coupure pubs ! Est-il juste

31 là comme un vautour qui guette sa proie ? ? ?

32 Je connais ce genre de personnage ! j'y ai eu affaire (et à ses petits amis

33 aussi d'ailleurs !)

34 Mais la chose qui me dépasse, c'est qu'ils sont peu nombreux, et pourtant

35 ils sont arrivés à prendre le contrôle de ce groupe, avec 2 ou 3 mouchards

36 qui font leur ronde à intervalles réguliers ! Des matons quoi !

[…]

40 -Bon ! Monsieur Maubert, vous qui êtes apparemment la tête pensante de cette

41 intelligentsia ! Je ne vais pas vous déranger plus longuement, vos lourds

42 travaux de fonctionnaire à la préretraite vous attendent ! (la joie du

43 copier-coller !)

44 sachez seulement que vous et vos petits copains avez réussi à pourrir

45 quelque chose qui aurait pu être si beau !"

46 De toute façon, on aurait jamais pu être copains vos sbires et moi, car

47 ici pour être ami avec vous, il faut parler le Maubertin, le papynois, le

48 silencieux, le Faustien

Ce groupe de personnes apparaît alors comme mobilisé autour d'un programme d'action spécifique : garder le contrôle sur le forum et empêcher les nouveaux d'y prendre place (lignes 34-36). Pour mener à bien leurs activités de protection du territoire, le groupe des anciens est décrit comme doté d'un meneur (lignes 40-41) et d'un langage propre, souvent codé pour les autres (lignes 47-49).

Le travail critique sur les usages abusifs du statut des anciens aboutit à une dénonciation de la régulation en place dans le forum qui en fait un espace clos, « entre soi ». L'opération finale mobilise une référence générale à la normativité du réseau internet en tant qu'espace d'ouverture, de gratuité et d'entraide pour mettre en évidence la non-conformité de cette régulation locale :

Extrait 2-5

61 Merci encore à Patricia, Patrice Roalta, Zoltan, et les quelques autres qui

62 m'ont aidés, eux au moins ce sont de vrais internautes ! ! ! !

L'enchaînement des opérations de dénonciation à travers lesquelles le travail critique prend forme s'appuie sur deux ressources principales traitées comme connues en commun par tous : le savoir catégoriel sur les anciens (notamment le lien entre catégorie, droits et obligations) et l'idéologie d'internet en tant qu'espace d'échanges libres et ouverts. La suite de la discussion atteste d'abord que ce savoir normatif est non-problématique et partagé par l'ensemble des participants qui continuent de s'y référer en occupant l'une ou l'autre des positions rendues pertinentes par le premier intervenant. Les nouveaux comme les anciens traitent également comme évidente l'existence d'un collectif sur le forum et se rejoignent même sur le constat qu'il est difficile d'y faire sa place. En revanche leurs versions divergent quant aux raisons à attribuer à ce phénomène, de telle sorte que l'ensemble de la discussion est organisée par des opérations d'*affiliation catégorielle.* Ainsi pour les nouveaux il s'agit d'une occupation illégitime d'un espace de discussion par un groupe de personnes qui imposent des règles aléatoires. À leur tour, les anciens argumentent la légitimité et le bien-fondé de ce mode de fonctionnement en produisant des définitions du forum et en convoquant son histoire, leur expérience personnelle sur le forum, ainsi que la notion d'apprentissage dans la durée.

Savoir catégoriel et critique morale

Les extraits suivants permettent d'observer comment ces deux versions du collectif sont constituées et comment elles mobilisent et rendent visibles dans l'écriture des catégories de personnages. La séquence ci-dessous fait apparaître une organisation en deux camps. Les nouveaux s'alignent sur la position critique exprimée dans le premier message (messages 2, 4, 7, 16). Deux des anciens prennent la parole, le premier critique le choix du pseudonyme d'un des intervenants (message 3), le deuxième tourne en dérision la qualification du collectif de « cercle fermé » (message 6).

Extrait 3 [forum] La version des « nouveaux »

Lignes [68-94 ; 102-111 ; 194-208 ; 269-283]
68.Message 2
69.From : "bonobos"
70.tout à fait d'accord, le pire c'est que ces "spécialistes" sévissent sur
71.d'autres NG[17]
72.Message 3
73.From : Faust
74.Ces "spécialistes", comme tu dis, utilisent leur vrai nom (pour la
75.plutart), et non des pseudos à la con… bonobos de mes deux…

[17] NG = newsgroup.

76.Message 4
77.From : "bonobos"
78.[reprise du message 3 de Faust]
79.[…]
80.il fut une période ou j'appréciais vos mots d'humour, vos remarques
81.pertinentes et vos conseils avisés. Aujourd'hui tout ça me gonfle, vous en
82.rajoutez des tonnes, vous acharnez sur les débutants et leurs questions trop
83.naïves, le cercle des "faustiens" est un cercle fermé, j'en veux pour
84.preuve la série de courriers émanant du "cercle" se plaignant de la qualité
85.des questions posées par les béotiens sur cette liste. Bref, créez votre
86.liste, vous serez tranquilles.
87.Quand à mon pseudo, c'est ma façon de voir les choses que d'en utiliser un,
88.si vous le souhaitez je vous ferais parvenir mes coordonnées complètes en
89.privé quoique je n'y vois pas le moindre intérèt !
90.Sans rancune.
[…] [91-101]
102. Message 6
103. From : Silence
104. Non, c'est un cercle vicieux.
105. --
106. Silence
107. bonobos a écrit dans le message :
108. >le cercle des "faustiens" est un cercle fermé
109. Message 7
110. From : "jmr"
>Faust a écrit :
>Ces "spécialistes", comme tu dis, utilisent leur vrai nom (pour la
>plutart), et non des pseudos à la con… bonobos de mes deux
111. Voilà une réponse qui illustre parfaitement les remarques effectuées ! !
[…]
269. Message 16
270. From : jeff3d
271. jmr a écrit :
272. >Voilà une réponse qui illustre parfaitement les remarques effectuées ! !
273. Salut. Oui on voit tout de suite l'intolérance des propos. Alors ca veut
274. dire que moi aussi je suis un con car j'utilise aussi un pseudo "à la
275. con".
276. Cela me fait penser à certains channels irc quand une personne bien
277. intentionnée demande à une autre, souvent un newbie, de changer de nick
278. parceque celui qu'il possède ne plait pas à sa Majesté, sous peine de
279. le jeter du chan…
280. Cordialement
281. --
282. jeff3d.
283. A+ =(((

L'intrigue entre les nouveaux et les anciens se noue véritablement à partir du message 3 qui est la première prise de parole d'un des habitués. *Faust* manifeste cette position en s'identifiant à l'étiquette « spécialistes » (message 2) qu'il traite comme une offense. Il y répond en critiquant non pas les arguments exprimés par les nouveaux, mais le fait que le deuxième interlocuteur utilise un pseudonyme. Notons que le problème du pseudonyme est interprété comme secondaire par la personne concernée (*bonobos* dans le message 4) qui lui consacre quelques lignes à la fin de son message[18]. Sa réponse (lignes 80-86) consiste à étayer l'idée des habitués comme groupe fermé (« le cercle des "faustiens" est un cercle fermé », ligne 83) qui entretient des rapports agressifs avec les nouveaux (« vous vous acharnez sur les débutants », ligne 82). Ceci montre que l'échange en cours est d'emblée vu comme une opposition entre les habitués et les nouveaux. L'intervention de *Faust* (message 3) est reçue dans ce contexte comme une des opérations des anciens qui attaquent les nouveaux sur des critères aléatoires, elle témoigne donc de leur abus de pouvoir. Cette interprétation partagée par les nouveaux est attestée dans la suite de la discussion : les messages 7 et 16 traitent l'intervention de *Faust* comme preuve de « l'intolérance des propos » (lignes 273). Ce phénomène est interprété par les « nouveaux » non pas comme une occurrence isolée spécifique à l'échange en cours, mais comme trait typique de la forme de relation que les anciens leur imposent.

Les « nouveaux » continuent ainsi collectivement le travail de dénonciation morale des « anciens », initié dans le premier message : ils décrivent ou désignent des comportements des « anciens » non conformes aux obligations et aux attentes liées à cette catégorie. Ils montrent que les « anciens » abusent de leur statut pour s'engager dans des activités offensives par rapport aux novices dont le seul objectif est d'affirmer leur statut et le contrôle sur l'espace du forum. Ce travail critique, mobilise une orientation normative partagée quant aux typifications des différents espaces de discussion sur internet : l'aléatoire des règles et l'intolérance envers les novices sont présentés comme typiques des *chats* (message 16, lignes 276-279), alors que l'accès contrôlé à l'espace de l'échange est attribué aux listes de discussion (message 4, lignes 85-86 : « Bref, créez votre liste, vous serez tranquilles »). Dans la description de la normativité de l'environnement du réseau les forums apparaissent comme des lieux de conversation civile où les demandes d'aide des nouveaux arrivants sont légitimes. La présence du cercle fermé des anciens est en conséquence sans fondement car elle est non

[18] Notons aussi que *Faust* lui-même utilise un pseudonyme et ce fait n'est pas thématisé, ce qui témoigne de la place secondaire de ce problème par rapport à la forme de l'opposition nouveaux/anciens en jeu dans cette discussion.

conforme à la définition du forum comme un espace d'entraide ouvert à tous.

La catégorie des nouveaux est ainsi observable dans la participation à l'élaboration collective de la perspective critique. Pour intervenir dans ce travail critique les participants traitent comme connues en commun les orientations normatives proposées dans le premier message. Celles-ci concernent d'une part le lien entre la catégorie des anciens et les activités qui lui sont associées et d'autre part les régulations propres aux différents espaces de discussion sur internet.

Voyons maintenant – à travers les extraits suivants – par quelles opérations le collectif des anciens est rendu visible et quelles ressources mobilise-t-il dans la justification de « sa » version du forum. Cette partie de la discussion est lancée par *Faust* (message 9 ci-dessous) qui, sur un ton ironique, dénonce non pas les arguments du premier interlocuteur, René, mais le moment qu'il a choisi pour exprimer ses critiques. *Faust* introduit sa prise de position comme représentative du groupe des « anciens » auquel il se réfère sous la forme de « nous » : « Je ne crois pas que tu seras beaucoup regretté, note bien… […] Merci de nous avoir fait bien rigoler, hein… » (lignes 130, 134).

Extrait 4-1 [forum]. La version des « anciens »

122. Message 9
123. From : Faust
124. Le (la) très respectable "René" s'est fort
125. justement permis d'assertionner :
126. >Je sais qu'avec ce message je ne vais pas me faire que des amis,
127. Entièrement d'accord avec toi, Ô, Ami…
128. Je loue le COURAGE de ta diatribe, faite en catimini, le soir au
129. fonds des bois, et juste avant de t'éclipser…
130. Je ne crois pas que tu seras beaucoup regretté, note bien…
131. Non…
132. Je dirais même plus…
133. Je l'ASSERTIONNE
134. Merci de nous avoir fait bien rigoler, hein…
135. Message 10
136. From : Maître-veste
137. >Faust a écrit :
138. >Je ne crois pas que tu seras beaucoup regretté, note bien…
139. Je suis désolé de te dire ça, mais moi je le regretterai.
140. Non pas que je le connaisse, mais simplement je le regretterai comme
141. je regrette tous ceux qui se sentent rejetés et qui ne peuvent pas se
142. joindre à nous pour partager et mettre en commun notre savoir, nos
143. idées et nos appréciations sur les choses…
[…]
144. Amicalement.

145. Maître-veste
[…]
209 Message 14
210 From : lepaingi
[…]
217. Ces forums me semblent fréquentés par des habitués qui donnent un peu
218. l'impression d'être chez eux.
219. Mais je n'ai jamais eu à me plaindre d'eux.
[…]
225. Message 15
226. From : Faust
227. C'est EXACTEMENT l'impression que j'ai ressentie il y a plus de deux
228. ans quand je suis arrivé…
229. Et j'ai eu bien du mal à me retenir de renvoyer Tata le mormon et ses
230. fans au plus profond du centre de la terre…
231. Il m'a fallu PLUSIEURS MOIS pour rentrer petit
232. à petit sur les forums wanadoo […]
[…] [237-244]
245. Je répète que j'ai (nous ?) toujours considéré les forums d'entraide
246. comme DEPANNAGE à des problèmes PRECIS, ou CONSEILS sur des logiciels
247. intéressants etc. le tout ornementé, comme dans la musique baroque,
248. d'un zeste d'humour…
[…] [249-251]
252. Alors que les nouveaux, à qui apparemment TOUT EST DÛ TOUT DE
253. SUITE. qui ne savent littéralement plus lire une aide en ligne ou le
254. mode d'emploi d'un logiciel, aillent SE FAIRE FOUTRE s'ils ne sont pas
255. contents, et que surtout, ils APPRENNENT À APPRENDRE…
[…] [256-283]
284. Message 17
285. From : Amidoun
286. Hello,
287. Sur ce coup 100 POUR 100 D'ACCORD avec toi.
288. A+
289. Amidoun
[…] [reprise du message 15 de Faust : lignes 245-248]
354. Message 24
355. From : Claude
[…]
365. Bien entendu, en un mois, il est assez difficile de se faire
366. 'reconnaître' au sein du microcosme qui, à l'image de la société
367. réelle, comporte ses qualités et ses défauts.
[…]
377. Gardez tous cependant un peu d'énergie, car il me semble que
378. cette situation se reproduira.
379. Claude

Faire collectif dans la situation observée c'est s'identifier à ce « nous » soit pour se distancier de la position de *Faust* (*Maître-veste*, message 10), soit pour s'y associer (par exemple Claude, message 24). En exprimant son désaccord *Maître-veste* produit une première définition du forum autour de l'idée de l'ouverture et du partage : « partager et mettre en commun notre savoir, nos idées et nos appréciations sur les choses » (ligne 142-143). Il adopte une posture critique envers les pratiques de rejet des nouveaux qui apparaissent en décalage avec la définition proposée du forum. Les difficultés liées à l'intégration des nouveaux sont attribuées dans ce message aux « anciens ». Répondant à *Maître-veste*, *Claude* (message 24) lui oppose une autre définition du forum où celui-ci apparaît comme un « microcosme », comme un espace social structuré et délimité où il revient aux « nouveaux » de trouver les bonnes manières pour s'y intégrer (Claude, message 24, lignes 365-367). Il s'allie ainsi à la position critique envers les nouveaux initiée par *Faust* (message 15). Les trois intervenants, *Faust*, *Maître-veste* et *Claude* se réfèrent à un « nous » et rendent ainsi visible la catégorie des anciens. Tout en défendant des points de vue différents face aux nouveaux, ils le font depuis la position de leur appartenance au groupe des habitués. À travers ces formes de référence à un « nous » le groupe est constitué dans le déroulement de la discussion comme destinataire des messages. La fin du message de Claude (message 24) rend visible un autre trait du collectif – sa pérennité dans le temps (lignes 377-378).

Deux activités conjointes font émerger l'entité collective dans cette discussion : l'élaboration d'une version du collectif partagée par les anciens et le travail de critique morale à l'égard des nouveaux.

Cette perspective d'action est investie par les participants suivants pour rendre visible le collectif en associant trois opérations : récits biographiques, participant à une histoire commune ; définition partagée de l'espace du forum ; formulation de règles de comportement. L'intervention de *Faust* (message 15, extrait 4-1 ci-dessus) occupe une place centrale dans le sens où elle initie cette organisation interne à l'activité des anciens. Ce moment-clé qui lance la dynamique de mobilisation des « anciens » montre bien le rôle fondateur des conflits avec les « nouveaux » pour les processus d'élaboration et publicisation du savoir partagé du collectif. En même temps cette mobilisation s'appuie sur un arrière-fond d'évidences partagées auquel *Faust* fait référence pour structurer les trois parties de son intervention. Tout d'abord, il produit un récit de ses propres débuts dans le forum, des difficultés qu'il a dû surmonter en faisant des efforts dans la durée pour mériter le statut dont il jouit actuellement, celui d'un « ancien » (extrait 4-1, message 15, lignes 227-232). À partir de cette position une définition normative du forum est affirmée. Celle-ci synthétise la *dimension d'expertise technique* (lignes 245-247) et la *dimension relationnelle* (lignes 247-248),

constitutives du collectif aux yeux des anciens comme l'atteste la suite de l'échange. *Faust* la présente comme expression du point de vue du groupe des habitués (« je répète que j'ai (nous ?) toujours considéré les forums… », ligne 245) et comme un des éléments connus en commun par les membres, ayant le statut de ce que Dupuy qualifie de *common knowledge*. Enfin, l'articulation entre récit d'expérience et définition normative lui permet, dans un troisième temps, d'énoncer la règle d'entrée à l'attention des nouveaux – « [qu]'ils APPRENNENT à APPRENDRE » (ligne 255) – et sur cette base d'accomplir un travail critique de cette catégorie de participants (message 15, lignes 252-255). L'intégration dans le collectif apparaît alors comme une affaire de mérite.

L'opération qui consiste à énoncer la régulation de la figure collective autour de l'apprentissage et de l'ancrer dans une histoire commune est reconnue et développée par « les anciens » dans la suite de la discussion.

Affirmer ensemble une règle par écrit : l'apprentissage dans la durée comme régulateur du collectif

Pour visualiser l'alignement du collectif à une définition commune du forum plusieurs méthodes d'écriture sont mises en œuvre. Certaines utilisent les fonctionnalités de l'interface technique, telle la reprise de segments précis de messages précédents comme dans les lignes 290-294 ci-dessous :

Extrait 4-2

[lignes 284-294]
284. Message 17
285. From : Amidoun
286 Hello,

287 Sur ce coup 100 POUR 100 D'ACCORD avec toi.

288 A+

289 Amidoun

290 Faust a écrit :

291 >Je répète que j'ai (nous ?) toujours considéré les forums d'entraide

292 >comme DEPANNAGE à des problèmes PRECIS, ou CONSEILS sur des logiciels

293 >intéressants etc… le tout ornementé, comme dans la musique baroque,

294 >d'un zeste d'humour…

De cette façon, la définition normative proposée par Faust est constamment remise en circulation au fil des messages pour être commentée et constituée ainsi en point d'ancrage collectif.

D'autres techniques consistent à réélaborer le référent des activités collectives comme indexé à la connaissance de l'histoire du groupe. Plusieurs participants prennent place dans le camp des anciens en se référant à la durée de leur propre pratique du forum comme faisant partie de cette histoire (cf. extrait 4-3 suivant, lignes 114, 117).

Extrait 4-3

112. Message 8
113. From : Jack
114 Depuis des lustres que je visite ces groupes, je n'ai encore vu personne
115 se faire envoyer paître (sauf avec humour) et ne pas avoir eu la réponse
116 qu'il souhaitait.
117 Moi-même, à mes débuts, en ai posé des questions (souvent du b.a.ba)
118 et je dois dire que le partage d'informations et la bonne humeur qui
119 règne sur ces groupes m'a 1.000 fois plus appris que les cours du soir :o))
120 Sincèrement
121 Jack

Comme l'ensemble des interventions dans cette séquence de la discussion, l'auteur de ce message prend appui sur un récit d'expérience personnelle (« Depuis des lustres que je visite ces groupes… », ligne 114, « à mes débuts », ligne 117) pour réaffirmer les deux dimensions de la définition du forum énoncée par *Faust* (message 15 ci-dessus) : l'entraide technique et le style humoristique (115, 118).

Convoquer ensemble une figure historique et y relier des récits biographiques permet aux habitués de fonder la légitimité de la régulation affirmée du collectif : par l'initiation et par l'apprentissage des manières de faire locales.

Pour résumer, le conflit entre les « nouveaux » et « les anciens » permet d'observer la constitution de la visibilité de ces catégories d'intervenants dans les activités de dénonciation collective et d'attribution mutuelle d'une faute. Une série d'opérations réglées est mise en place pour s'aligner de part et d'autre sur des versions divergentes du forum et accomplir une critique morale en se basant sur le lien entre catégorie de participants, droits et obligations associés. Les activités des anciens élaborent en référent commun un élément indexé à la situation d'énonciation – l'histoire de *ce* groupe électronique – et donnent ainsi à observer un collectif d'un type particulier que je qualifierais de « personnel » (*vs.* des formes de collectivités « impersonnelles » dont les activités s'organisent par rapport à des référents moins indexicaux et sont donc plus facilement lisibles pour des non-membres).

Un collectif organisé autour de l'énoncé

Le référent des discussions sur le *chat* et sur le forum est constitué par des éléments de la vie du groupe, il est donc fortement indexé à son histoire. Ces collectifs s'organisent autour d'une forme particulière du rapport à ce référent, articulée autour de l'énonciation, la manière de dire. Les analyses qui précédent donnent à voir ces propriétés à la fois dans les activités de reconnaissance mutuelle et dans des activités de différenciation par rapport aux « nouveaux ». Les critiques adressées aux nouveaux concernent d'une manière générale la forme des interventions : la manière de poser les questions, le ton employé, les couleurs de polices utilisées, l'absence de forme d'adresse ou de salutations, les fautes d'orthographe, la configuration de l'en-tête de leurs messages, l'heure de l'envoi, l'usage des pseudonymes et surtout le défaut d'observation et d'apprentissage des procédures et des règles du groupe. L'ensemble de ces propriétés des activités sur le *chat* et sur le forum – à savoir, le référent indexical des activités collectives, le rapport à ce référent organisé autour de l'énonciation (*vs.* l'énoncé) et la place centrale accordée à la démarcation avec les nouveaux entrants – confère à ces collectifs une forme particulière qu'on qualifiera ici de « personnelle » et qu'on distinguera des formes de collectivité « impersonnelles » comme celle observable sur la liste de discussion politique examinée dans la suite du texte. L'analyse des discussions sur internet montre qu'il est possible de distinguer des formes de collectifs électroniques en fonction du rapport qu'ils entretiennent aux thèmes de leurs activités d'écriture. Selon qu'ils privilégient l'énoncé ou l'énonciation, ce qui se dit ou la manière de le dire, le contenu ou la forme, ces formations apparaissent comme plus « impersonnelles » ou comme plus « personnelles », mais également comme plus ouvertes ou plus fermées aux nouveaux arrivants.

En effet, sur la liste de discussion sur des sujets politiques les oppositions entre les nouveaux et les anciens se nouent autour du contenu des messages, des arguments qu'ils expriment (l'énoncé) et non autour de leur mise en forme et leur conformité aux règles du groupe (l'énonciation). Ce type d'interaction ne recueille jamais une quantité de messages très importante et ne débouche pas sur une mise en scène du savoir et de l'histoire du collectif ou des liens d'interconnaissance comme dans les deux formes de régulations collectives que nous venons d'observer. En général, après quelques tours, les anciens manifestent pratiquement que, de leur point de vue, la situation est suffisamment clarifiée : ils ignorent les interventions suivantes des nouveaux et lancent d'autres sujets. Pour ne donner qu'un exemple de ce fonctionnement collectif, prenons le cas d'une nouvelle arrivante, Fanny Garreau, qui se voit pratiquement exclue du groupe, mais d'une façon très différente de

celle observable sur le *chat* et sur le forum. Elle ne publie que deux messages sur la liste de discussion et n'intervient plus jusqu'à la fin de la période d'observation, c'est-à-dire plus d'un an et demi plus tard. Un des habitués de la liste répond au premier message pour réfuter les arguments présentés, le deuxième est laissé sans réponse.

Par sa première intervention intitulée « Pétition "Al Gore à l'Élysée" » F. Garreau invite le public de la liste à signer cette pétition (destinée à être envoyée à terme à l'Élysée) (extraits 5-1 et 5-2). Elle critique le fait que J. Chirac (alors président) a rencontré G. Bush avant son élection officielle au poste du président des États-Unis, c'est-à-dire avant que le décompte des voix soit terminé. Elle qualifie cet acte d'antidémocratique. La réparation proposée par la pétition consiste à demander à J. Chirac de recevoir A. Gore et son épouse avant le couple Bush. Cette première intervention instaure un rapport entre deux collectifs en référence à une forme d'expertise sur les élections aux États-Unis : experts et non-experts sur cette question. F. Garreau se positionne dans celui des experts : elle informe les participants à la liste des derniers évènements liés à ces élections et les évalue :

Extrait 5-1 [liste de discussion]

1. Message 1
2. De : Fanny Garreau
3. Objet : [à-débattre] Pétition "Al Gore à l'Élysée"
4 Comme vous le savez peut-être, Jacques Chirac a officieusement
5 rencontré George W. Bush en décembre dernier à Washington, alors
6 même que les bulletins de vote de Floride n'étaient pas encore tous
7 comptés. Jamais un Chef d'État n'avait osé provoquer une pareille
8 rencontre avec un Président encore non intronisé (la prise de pouvoir
9 de Bush n'a eu lieu que le 20 Janvier 2001 !).

Puis, elle se fait le porte-parole de ce collectif, désigné par « nous » (ligne 10), pour proposer aux membres de la liste de s'associer à une mobilisation collective :

Extrait 5-2

10 En réponse à cet acte anti-démocratique, nous proposons d'envoyer une
11 pétition sous la forme d'une lettre à Chirac (en anglais, vu que de
12 nombreux démocrates américains sont aussi signataires) lui demandant
13 de faire un geste symbolique pour la démocratie en invitant Albert &
14 Tipper Gore (sa femme) en France avant le couple Bush. […]

Les deux collectifs, experts et non-experts sur ces élections apparaissent dans un rapport entre un « nous » et un « vous » : « comme *vous* le

savez peut-être… » (ligne 4) – « *nous* proposons… » (ligne 10). Cette logique catégorielle oriente à la fois la manière dont F. Garreau intervient dans la suite de la discussion et dans la manière dont elle en rend compte dans l'entretien.

Un des habitués de la liste, Oscar Siger, répond en qualifiant la pétition de « nullissime » (message 2 ci-dessous, ligne 24) et en réfutant ses arguments sur le caractère antidémocratique et scandaleux de la rencontre Chirac – Bush. À ses yeux, la réparation proposée par la pétition constituerait par ailleurs un acte de non-respect de la part de la France par rapport aux États-Unis.

Extrait 5-3

Message 2
23. De : Oscar Siger
24. Objet : Sur la Pétition (nullissime) "Al Gore à l'Élysée"
25 À propos de cette pétition, deux ou trois choses.

26 Je ne vois vraiment pas ce qu'il y avait donc de

27 scandaleux pour Chirac de le rencontrer, avant

28 même la prestation de serment du 20 janvier.

[…]

44 Accueillir Gore (largement responsable lui-même

45 d'ailleurs de sa non-victoire) officiellement avant Bush

46 à l'Élysée serait faire un affront et à ce dernier et aux

47 États-Unis proprement dit, car cela impliquerait que la France

48 remettrait en cause la légitimité du président américain.

Le troisième et dernier message de cette discussion (partiellement reproduit ci-dessous) est envoyé par Fanny Garreau : après une séquence d'argumentation, de justification et d'explication des arguments de la pétition, elle relance l'appel à la signer la pétition.

Extrait 5-4

63. Message 3
64. De : Fanny Garreau
65. Objet : Re : [à-debattre] Digest Number 515
66 Réponse à Oscar Siger :

67 Tout simplement, il n'est pas de coutume aux États-Unis, pour un Président qui n'est pas encore entré en fonction, de

68 rencontrer un chef d'État en exercice. Un grand nombre d'américains l'ont vécu comme un affront et certains media là-

69 bas ne se sont pas privés de souligner ce point. […]

[…]

88 Quoi qu'il en soit, et ne vous en déplaise, 51 millions de démocrates se sentent floués et aujourd'hui les activistes

89 démocrates sont mobilisés plus que jamais pour faire barrage à Bush […]. Et il se trouvera bien quelques français pour manifester leur mécontentement, tout comme moi.

90 Fanny Garreau

Ce message est laissé sans réponse. Il représente la deuxième et dernière contribution de F. Garreau sur la liste de discussion. Il est traité comme désajusté et impertinent par le collectif de la liste qui n'a pas pour objectif, ni pour habitude de mener des actions militantes et de signer des pétitions. Toute l'intervention de Fanny Garreau qui se caractérise par une visée pratique (faire signer une pétition) manifeste une erreur de catégorie faite sur le public de la liste et sur le lieu. Elle a pour effet son exclusion pratique de l'espace de discussion. L'accord des membres pour ignorer ce dernier message constitue une manière de marquer les frontières du collectif à travers ses zones de pertinence et ses types d'activité (les actions militantes n'en font pas partie).

Le déroulement de cette discussion et la manière dont Fanny Garreau la commente lors de l'interview réalisée un mois plus tard nous fournissent un matériel intéressant pour analyser non seulement la logique de l'exclusion dans les collectifs de type impersonnel, mais plus profondément le lien entre les pratiques de catégorisation à l'œuvre dans les espaces de débat électronique et la constitution des collectifs. Le dispositif d'enquête mis en place pour cette recherche traite les deux types de données comme deux « versions » de la situation[19] et les analyse conjointement comme faisant partie du même phénomène, à savoir la catégorisation des personnages, des relations et des collectifs dans l'écriture électronique.

Dans l'entretien, F. Garreau attribue la réponse critique que son appel à signature reçoit sur la liste à une méconnaissance de la part de son auteur, Oscar Siger, de la vie politique américaine. Sa description rend pertinente la paire catégorielle experts/non-experts sur un thème donné, en l'occurrence, les élections présidentielles aux États-Unis. Un lien direct est construit entre la manière de catégoriser les interlocuteurs et ses conséquences sur la suite de l'activité. L'identification d'Oscar Siger comme non-expert rend impossible, aux yeux de F. Garreau l'activité « vrai débat ». Puis, une opération d'extension catégorielle est accomplie : le travail de catégorisation réalisé sur le personnage d'Oscar Siger est généralisé à toute la liste et sert pour rendre compte de ses participants comme formant un collectif. « Les gens » de la liste ne font

[19] Pour une analyse ethnométhodologique du traitement pratique et discursif de différentes « versions » d'une même situation Cuff E. C., *Problems of Versions in Everyday Situations*, New York, The International Institute for Ethnomethodology and Conversation Analysis and University Press of America, 1993.

que répercuter les arguments des médias, ils ne construisent pas un « vrai débat » précisément parce que c'est un public de non-experts en particulier sur le thème qui intéresse F. Garreau et qu'elle estime bien connaître, la vie politique américaine. La mobilisation du dispositif de catégories experts/non-experts participe à un travail de dénégation du collectif sur la liste de discussion qui est proposée, au moment de l'entretien, comme une manière d'interpréter, d'expliquer, de justifier le fait qu'elle a été pratiquement exclue : en effet, le silence qui suit son deuxième message manifeste l'accord des membres pour le traiter comme non pertinent.

Pour résumer, l'exemple discuté montre que le collectif de la liste se constitue en référence à un type d'activité particulier : débattre sur des sujets de l'actualité. Les intervenants et les interventions qui ne s'inscrivent pas dans ce champ de pertinence sont ignorés. Cependant, leur apparition sur la liste ne donne pas lieu à la convocation des règles du fonctionnement du groupe, ni de son savoir partagé et des liens d'interconnaissance comme sur le forum d'entraide ou sur le *chat* examinés précédemment. Les réactions de rejet dans ces espaces (forum et *chat*) visent par ailleurs le plus souvent les manières de dire (l'énonciation) dans les messages des nouveaux, alors que sur la liste elles concernent ce qui est dit (l'énoncé), c'est-à-dire le contenu des messages et le type d'activité proposé. En conséquence le clivage entre les nouveaux et les anciens, apparu comme central sur le forum et sur le *chat*, n'est pas du tout pertinent pour la structuration des oppositions entre ces deux catégories sur la liste, y compris du point de vue de la personne faisant objet de l'exclusion. En effet, toutes les formes de description du collectif déployées pas Fanny Garreau dans l'entretien ont trait aux thèmes discutés (expert/non-experts sur les élections américaines, sujets français/sujets américains, etc.) et non pas aux procédures et aux règles locales. Ainsi, si sur le forum et sur le *chat* apparaissent des formes de collectif organisées autour de l'ancienneté de la fréquentation du groupe et de la familiarité avec un savoir local, sur la liste, les collectifs se distinguent par leur attachement à des sujets ou à des activités particuliers (discuter, militer, etc.). La mise en perspective de la manière dont les nouveaux sont rejetés sur le forum et le *chat* d'un côté et sur la liste de l'autre permet d'observer les différences entre les formes « personnelles » (articulées autour de l'énonciation) et les formes « impersonnelles » (articulées autour de l'énoncé) des collectifs électroniques.

Conclusion

L'analyse praxéologique des activités d'écriture électronique a permis de dégager des méthodes mises en œuvre par les participants dans des espaces de discussion très différents pour prendre place et pour

faire collectif. Au-delà de la diversité des interfaces et des sujets, ces méthodes d'écriture à l'écran traitent toutes un problème pratique commun : comment s'identifier et se faire reconnaître au sein d'entités collectives par l'écrit à l'écran. Cette analyse montre que les salles électroniques ne sont pas des lieux d'anonymat et que les activités qui s'y déroulent sont étroitement articulées aux procédures d'identification et de reconnaissance qui ordonnent des situations d'interactions intelligibles. Lorsqu'ils communiquent sur internet, les participants constituent des formes de relation et de collectif qui peuvent être systématiquement distinguées selon la manière d'établir le référent de l'interaction, d'organiser sa temporalité et son rythme, selon les modes de catégorisation des personnages et des liens, selon les types de compétences mobilisées. L'identification de cet ensemble de propriétés des activités d'écriture électronique permet de proposer un mode unifié d'observation et d'analyse des interactions électroniques, synchrones et asynchrones, pour distinguer et caractériser différentes formes de relations et de collectifs. D'une part, ce mode d'analyse offre des moyens pour l'étude empirique systématique de formes d'interactions électroniques. D'autre part, il dé-substantifie les interfaces de communication et permet d'observer comment leur sens est pratiquement constitué par les manières d'interagir sur internet, c'est-à-dire de participer à des formes de relation et de collectif.

Suivant les critères proposés, deux formes prototypiques de relation et de collectif ont pu être observées et qualifiées par la polarité entre « personnel » et « impersonnel ». Les relations impersonnelles mobilisent des ressources publiquement disponibles et se focalisent sur le présent de l'interaction, tandis que les relations personnelles mobilisent des éléments spécifiques aux biographies des participants, s'inscrivent dans un horizon temporel plus large qui les lie à un passé et à un avenir, et se caractérisent par un rythme soutenu de l'échange. De même, les formes personnelles et impersonnelles des collectifs électroniques peuvent être distinguées par la généralité et la publicité du savoir commun manifesté dans les activités collectives et par la manière dont les différents groupes utilisent ce savoir. En interagissant par écrit, les membres des collectifs électroniques participent à différentes formes de savoir partagé, impersonnel ou personnel, général ou singulier (lié à l'histoire du groupe, par exemple, et à ses modes spécifiques de régulation). Ils constituent ainsi l'identité des groupes, leurs frontières, leur degré d'ouverture, les médiations qu'ils se donnent.

Ce constat peut être décliné dans un dispositif d'observation plus fin visant plus particulièrement les formes de régulation des collectifs en ligne. En effet, les analyses présentées ici permettent de décrire les pratiques de régulation qui caractérisent les formes de collectivité sur internet en observant les types de savoir local mobilisé et les rapports à

ce savoir manifestés dans les usages qui en sont faits pour se reconnaître ou pour exclure. Précisément, la distinction entre les collectifs de type « personnel » et ceux de type « impersonnel » s'observe selon quatre grands axes : le référent des activités d'écriture collective ; le rapport du collectif à ce référent ; l'importance accordée à la distinction nouveaux/anciens (et donc à la question des frontières du groupe) et leur degré d'ouverture (tableau 1).

Tableau 1. Les formes « personnelles » et « impersonnelles » des collectifs sur internet

Axes de distinction	Forme « personnelle » des collectifs	Forme « impersonnelle » des collectifs
1. Type de référent	indexical	moins indexical
2. Rapport au référent	autour de l'énonciation	autour de l'énoncé
3. Importance de la différence entre nouveaux et anciens	place centrale	place périphérique
4. Degrés d'ouverture aux nouveaux	fermé	ouvert

Comme nous l'avons vu, les discussions dans les trois espaces étudiés constituent des *types de référents* différents : des sujets d'actualité politique sur la liste de discussion, des éléments de la vie du groupe dans le cas du chat et du forum d'entraide. La différence centrale entre ces deux types de référents réside dans leur forme de généralité, le premier étant moins indexé à la situation de son énonciation que le deuxième. Autrement dit, la discussion sur la liste est plus facilement descriptible et « transportable » que celles sur le *chat* et le forum qui, pour être comprises par un non-membre, demanderaient l'explicitation d'un nombre important d'éléments locaux liés à l'histoire du groupe, à ses modes de fonctionnement spécifiques, aux identités des personnages, etc.

Les différentes formes de collectifs électroniques organisent des modalités spécifiques du *rapport au référent.* C'est la reconnaissance d'un point de vue adopté systématiquement au fil des échanges sur différents thèmes qui permet d'identifier et de classer les personnages sur la liste de discussion. En revanche, dans les formes « personnelles » des collectifs électroniques, la position par rapport au référent, à ce qui est dit, a assez peu d'importance. C'est la manière de le dire qui a des conséquences pour l'identité des participants et la façon dont ils sont catégorisés. Ce qui compte dans les configurations de ces collectifs c'est de participer et de faire avancer la conversation en montrant par là qu'on

est membre du collectif. Ainsi, si sur la liste on a affaire à des personnes affiliées à une orientation politique identifiable, sur le chat et le forum nous rencontrons les nouveaux, les anciens, les intrus, les habitués, les initiés et les non-initiés à un code. Dans le premier cas, le principe de classement est lié aux opinions sur un thème, dans le deuxième – à une compétence interactionnelle locale (rapidité de la réaction, sens de la répartie, maîtrise de différents éléments du savoir local comme l'histoire du groupe, les règles, etc.).

Pour résumer, le rapport au référent s'organise autour de l'énoncé (ce qui est dit) dans les collectifs « impersonnels », alors que dans les collectifs « personnels » il se construit autour de l'énonciation (la manière de le dire). Le type de référent élaboré dans les activités collectives et le rapport du groupe à ce référent ont des conséquences décisives sur la forme des phénomènes collectifs émergeant à travers les interactions électroniques, notamment sur le traitement réservé à la différence entre nouveaux arrivants et participants réguliers et sur le degré d'ouverture des différents groupes.

Plus les liens au sein du collectif sont de type « personnel », plus les participants réguliers sont préoccupés par *la distinction nouveaux/anciens*. Pour participer à part entière aux formes personnelles des collectifs il est nécessaire de manifester son appartenance à travers une compétence d'énonciation reconnaissable par les autres. Dans cette forme collective la différence entre nouveaux et anciens est produite comme insurmontable. En revanche, les processus de reconnaissance sur la liste de discussion mobilisent moins le savoir local, que les opinions sur un thème. Il est donc plus important pour l'organisation de l'activité collective d'identifier les participants par leur opinion que par l'ancienneté de leur arrivée dans le collectif.

Ces observations indiquent que les collectifs de type « impersonnel », organisés autour de l'énoncé, se caractérisent par un *degré d'oùverture* aux nouveaux arrivants plus important que les collectifs personnels, organisés autour de l'énonciation.

Cette analyse des formes de collectifs électroniques a montré que la conception d'internet comme un espace d'échange libre et ouvert aux rencontres de différences n'est pas pertinente pour analyser les pratiques de discussion sur le réseau. Du point de vue technique, les interfaces de communication offrent, en effet, des possibilités *a priori* infinies de contacts et d'échange. Pourtant, internet est produit, dans les pratiques et dans les récits de ses utilisateurs, comme une mosaïque de différents espaces de « faire ensemble », plus ou moins étanches, constitués autour de médiations et de régulations spécifiques qu'il faut décrire pour saisir les entités collectives émergeantes par l'écriture électronique. Plus largement, la démarche mise en œuvre ici consistant à articuler analyse des

activités et analyse des descriptions indique que pour rendre compte des pratiques de communication et de consommation des médias il convient de s'intéresser aux activités des participants, en tant qu'elles déterminent des situations, c'est-à-dire qu'elles proposent d'entretenir un rapport particulier aux contenus, aux protagonistes de l'échange et aux outils de communication. Dans cette perspective, l'analyse des médias a pour tâche d'étudier la configuration des engagements et des modes de participation constitutifs d'identités, de relations et de collectifs.

Glossaire

Affordance : concept forgé par J. J. Gibson (*The Ecological Approach to Perception*, Londres, Houghton Mifflin, 1979), utilisé en psychologie cognitive, écologie de la perception et intelligence artificielle, qui désigne la « capacité d'un objet à suggérer sa propre utilisation », en offrant des possibilités, des prises et des contraintes à l'expérience et à l'action.

Chat : littéralement « bavardage ». Terme générique pour désigner les systèmes permettant de discuter à plusieurs en temps réel sur internet en mode texte. Les chats peuvent être implantés sur le web (*webchat*) ou accessibles à travers des protocoles spécialisés avec une architecture client-serveur (IRC).

Forum : endroit virtuel sur un réseau où plus de deux utilisateurs peuvent converser à la fois, et dans lequel tout un chacun peut déposer ses avis et informations, plus ou moins librement. Il existe plusieurs types de forums, selon la façon dont les messages sont transmis : certains se trouvent sur le web, d'autres sur l'Usenet et les serveurs de news. Souvent synonyme de newsgroup.

Liste de discussion : application qui gère une liste d'abonnés autour d'un thème. Tout membre peut envoyer un courrier électronique à l'adresse de la liste qui est automatiquement transmis à tous les autres.

Opérateur d'un canal chat (Op) : créateur et propriétaire du canal. Ce statut est généralement partagé par une équipe qui contrôle le canal. On distingue les « ops » par le signe @ qui précède leur pseudonyme, et aussi par le fait qu'ils occupent généralement le haut de la liste des connectés au canal.

Culture en interaction

Une ethnographie des styles de groupe de deux organisations civiques en Californie

Nina ELIASOPH et Paul LICHTERMAN

University of Southern California, Los Angeles

Introduction

Dans la sociologie d'avant les années 1980 aux États-Unis, l'étude des langages, des rituels et des symboles ne se pratiquait que dans une province, aussi honorable que minuscule, de la discipline où, dans la perspective de l'interactionnisme symbolique, les chercheurs observaient l'émergence du sens dans les contextes de la vie quotidienne[1]. L'enquête portait sur des petits groupes, où des flux de significations se constituaient au gré des interactions et où les définitions de soi et d'autrui ne cessaient de se recomposer. Avec l'avènement d'une *cultural sociology*, dans la deuxième moitié des années 1980, un certain nombre de sociologues ont commencé à déplacer leur attention vers des formes symboliques, des vocabulaires de la vie publique, des langages moraux ou des codes civiques. Ceux-ci se sont mis à gagner un poids structural et à façonner les organisations et les institutions autant que les contextes de la vie quotidienne. Du coup, le problème à résoudre était de décrire la *culture en action et en interaction*, sans perdre pour autant de vue le fait que la culture précède et déborde les situations dans lesquelles elle se matérialise. Les gens comprennent et coproduisent du sens moral et politique moyennant des symboles qu'ils ne réinventent pas à chaque fois, dans chaque nouvelle situation sociale qu'ils rencontrent. Le concept de « culture » a servi aux États-Unis à nommer cette transcendance du sens par rapport aux expériences situées. Nous avons nous-mêmes commencé notre enquête en nous confrontant aux notions de « langage de l'individualisme expressif » de Robert Bellah[2] et de « codes de la

---

1 Ce texte est la traduction en français par M. Berger, C. Gayet-Viaud et D. Cefaï d'une version remaniée pour ce livre de Eliasoph N., Lichterman P., « Culture in Interaction », *American Journal of Sociology*, 2003, 108, 4, p. 735-794.

2 Bellah R., Madsen R., Sullivan W., Swidler A., Tipton S., *Habits of the Heart*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1985.

société civile » de Jeffrey Alexander[3], qui tenaient alors le devant de la scène de la *cultural sociology*.

En élargissant la perspective aux codes, vocabulaires, grammaires, langages… les chercheurs faisaient un pas dans la bonne direction. Mais ils risquaient aussitôt de commettre une erreur symétrique. En effet, la tentation était grande de réifier des « structures culturelles »[4] et de faire comme si elles avaient une existence hors des activités, des actions et des interactions effectives qui leur donnaient corps. Le risque était de retomber dans une espèce de structuralisme et de croire que parce que les gens disaient la même chose, alors ils faisaient, ils sentaient ou ils pensaient la même chose. Or, ce que nous pouvions observer et écouter sur nos terrains, c'était que les mêmes exigences morales et les mêmes revendications politiques pouvaient prendre des significations extrêmement différentes selon le contexte où elles étaient formulées. L'ethnographie des « organisations civiques » faisait apparaître un répertoire sans doute fini de vocabulaires de la vie publique, de langages moraux ou de codes civiques. Mais elle révélait aussi le spectre des choses différentes que les membres de ces groupes pouvaient faire avec les mêmes mots. Alors que nous ne pouvions dériver ces usages concrets et particuliers des vocabulaires, des langages et des codes reconstruits par les chercheurs, nous pouvions observer qu'ils suivaient des variations régulières (*patterned variations*), analogues à celles que les sociolinguistes ont découvertes quand ils ont déplacé leur attention du langage vers le discours.

Le mot de « culture » est cependant une source d'équivoque. Quand nous disons « culture », nous ne voulons pas dire « système de croyances et de valeurs », « culture nationale » ou « tradition folklorique ». Nous ne voulons pas revenir aux problématiques de « culture et personnalité » ou de la « culture civique ». Les sociologues américains utilisent souvent le mot pour désigner quelque chose d'un peu flou, comme les habitudes, les mœurs, les usages et les coutumes, ainsi que les catégories et les expressions courantes du langage de la vie quotidienne. La culture, c'est tout ce qu'il faut maîtriser dans une terre étrangère pour pouvoir se débrouiller dans la vie de tous les jours. Mais la culture renvoie aussi à des formes symboliques, plus étendues et plus durables, que beaucoup de recherches ethnographiques en sociologie aux États-Unis, avec leur

---

3 Alexander J., Smith P., « The Discourse of American Civil Society : A New Proposal for Cultural Studies », *Theory and Society*, 1993, 22, p. 151-207.

4 Rambo E., Chan E., « Text, Structure, and Action in Cultural Sociology » *Theory and Society*, 1990, 19, 5, p. 635-648 ; Alexander J., Smith P., *art. cit.*, 1993 ; ou Somers M., « What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere ? Toward a Historical Sociology of Concept Formation », *Sociological Theory*, 1995, 13, 2, p. 113-144.

insistance sur l'émergence et le changement, tendaient à ignorer. C'est cela que la réception de Bourdieu ou la relecture de Durkheim aux États-Unis ont permis de thématiser. Notre ethnographie s'est ainsi démarquée de l'interactionnisme symbolique, tout en se focalisant sur les usages du discours et les changements de sens dans des situations de la vie quotidienne. Elle n'a cependant pas fait l'impasse sur les points de référence relativement stables et partagés entre les membres et sur leur participation, au-delà des situations, à des univers de significations qui ont une durée historique et une extension territoriale – qu'ils ne sont pas maîtres de réinventer à chaque fois.

C'est à cette fin que nous avons élaboré le concept de « style de groupe ». Celui-ci nous a permis de tracer notre chemin entre deux écueils. D'une part, nous nous démarquions de la tentation structuraliste en étudiant des activités de faire sens (*meaning-making activities*) dans des situations d'interaction. Il nous fallait comprendre à quoi les ordres de significations dégagés par Bellah ou Alexander – les « langages » et les « codes » – renvoyaient dans les pratiques ordinaires de la vie quotidienne. D'autre part, le concept de « styles de groupe » nous permettait de ne pas retomber dans un situationnisme radical. Il était une invitation à rechercher des schèmes typiques (*typical patterns*) dans les manières de faire, de voir et de dire des membres des « organisations civiques » sur lesquelles nous enquêtions. Leurs émotions, leurs discours et leurs actions, et plus largement, leurs modes d'engagement n'étaient pas le simple produit de la situation. Ils avaient des airs de famille et étaient compréhensibles parce qu'en partie, ils « filtraient des représentations collectives » et étaient transposables dans d'autres situations.

Trois dimensions ont fini par se détacher, qui sont comme des charnières autour desquelles un monde commun peut se mettre en place pour les membres d'un groupe :

1. les « *liens dans le groupe* », ou le type de relations que les membres entretiennent les uns avec les autres, assorties du type d'obligations qu'ils ont le sentiment d'avoir contractées les uns vis-à-vis des autres ;

2. les « *frontières du groupe* », ou le type de limites, réelles ou imaginaires, que les membres d'un groupe projettent autour d'un « Nous » en se démarquant de différentes figures d'altérité ;

3. les « *standards discursifs* », enfin, ou les critères de correction du discours, tant dans le type de thèmes qui peuvent être abordés, de locuteurs qui sont autorisés à intervenir que de manières de s'exprimer qui sont tenues pour acceptables.

Les deux cas empiriques qui ont alors retenu notre attention ont été choisis parce qu'ils étaient comme deux extrêmes dans l'ensemble des « groupes » que les sociologues américains qualifient de « civiques ».

Le premier groupe était un réseau aux liens lâches de connaissances et d'amis qui passaient leurs soirées ensemble à boire et à danser dans un bar de périphérie. Ce type d'activités de loisirs correspond à ce que Robert Putnam[5] a magnifié comme les fabriques de capital social, cruciales, selon lui, pour la vitalité de la démocratie américaine. Le deuxième groupe était une association locale de défense de l'environnement. Ses membres se battaient contre une entreprise de sous-traitance de l'armée qu'ils accusaient d'être responsable de la pollution de l'air et de l'eau. Ils entretenaient des rapports compliqués avec les organisations environnementalistes d'envergure nationale. Ces deux groupes étaient situés dans une zone métropolitaine de la Côte ouest. L'enquête s'est tenue à la fin des années 1980 et au début des années 1990, au moment de la première guerre du Golfe.

Premier cas : les activistes suburbains et l'affiliation timide

Les Citoyens d'Airdale pour la Sauvegarde de l'Environnement (CASE) ont essayé de créer de l'engagement civique dans un milieu qui rendait ce genre d'engagement effrayant. Poste frontière d'une zone métropolitaine, encerclé par la campagne, Airdale était une ville de maisons unifamiliales de type ranch et de centres commerciaux de plain-pied, entourés de gigantesques parkings. Les membres de CASE définissaient souvent Airdale comme « suburbain ». En prenant exemple sur des activistes urbains plus établis, le groupe CASE a commencé à s'attaquer aux pratiques environnementales de Microtech, une entreprise de sous-traitance de l'armée. Lorsque nous avons commencé cette recherche, les membres les plus réguliers de CASE étaient activement engagés sur cette question depuis six ans, et ils n'ont pas quitté le groupe pendant les deux ans qu'a duré notre étude. CASE a ainsi empêché Microtech de construire un incinérateur de déchets toxiques. Et l'association a surveillé et rendu publics bien d'autres problèmes environnementaux, liés aux activités de Microtech. Ses membres ont encouragé les résidants d'Airdale à discuter de ces questions dans des assemblées municipales (*town meetings*) et des réunions de consultation (*public hearings*). À la différence des activistes urbains, pourtant, les membres de CASE se sont montrés réservés dans leur tentative de rendre leur cause publique. Leur style de groupe pourrait ainsi être qualifié d'« affiliation timide ». Avant d'en arriver là, il nous faut cerner le type de représentation collective qui se trouvait à la fois captée et filtrée par ce style de groupe.

---

[5] Putnam R., « Bowling Alone : America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, 1995, 6, 1, p. 65-78 ; et *Bowling Alone : The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster, 2000.

Enquêter sur une représentation collective : le langage de l'individualisme expressif

Les membres de CASE puisaient fréquemment dans ce que Robert Bellah[6] ou Charles Taylor[7] appellent le langage de l'individualisme expressif. Les mots, les expressions et les symboles de ce langage postulent le fait que chaque individu éprouve des émotions et des intuitions uniques qui se doivent d'être exprimées, que le Soi personnel est la réalité ultime et que s'exprimer est un bien en soi[8]. L'individualisme expressif résonne dans le discours des membres de CASE sur l'*empowerment* personnel. Leur leader, par exemple, imaginait les habitants d'Airdale comme autant de sujets dotés du potentiel de s'épanouir et de développer des capacités en trouvant leur voix *personnelle* – la voix du Soi authentique – dans la controverse autour de Microtech. Il ne s'agissait pas là d'*empowerment* au sens où un groupe d'individus dominés, solidaires devant les dommages subis, auraient cherché à reprendre le pouvoir aux décideurs, comme ce fut le cas des mouvements étudiants ou de certaines campagnes d'organisation communautaire dans les années 1960[9]. La leader de CASE n'a jamais prétendu que le groupe avait besoin de développer son nombre d'affiliés ou de renforcer son organisation. L'enjeu était pour elle que les citoyens d'Airdale trouvent « au plus profond d'eux-mêmes » la force de s'opposer à l'opinion majoritaire concernant Microtech. Alors que l'*empowerment*, au sens le plus traditionnel, dépend plutôt de la force de leaders communautaires, la leader de CASE aimait évoquer son rêve d'un mouvement tout entier composé d'individus autonomes quant à leurs motivations et à leurs capacités (*self-propelled and self-empowered*), qui n'auraient eu besoin d'aucun leader. Prenant son cas personnel comme exemple, elle racontait comment son sens de l'activisme était le résultat d'un long processus de « quête de Soi ».

D'autres membres revendiquaient une telle conception de l'*empowerment* en termes d'individualisme expressif. Stacey, par exemple, disait qu'il trouvait sa force *au plus profond de lui-même*, dans la méditation, pour se battre contre Microtech. Un autre membre, Clement, bien que ne parlant pas lui-même le langage de l'*empowerment* personnel, m'avoua à la suite d'un *town meeting* qu'il adhérait complètement à

---

6 Bellah R. *et al*., Habits of the Heart, *op. cit*.

7 Taylor C., *Les sources du moi* (1989), Paris, Seuil, 1998 ; Taylor C., *Le malaise de la modernité* (1992), Paris, Cerf, 1994.

8 Bellah R. *et al*., *Habits of the Heart, op. cit.*, p. 333-334 ; Rieff P, *The Triumph of the Therapeutic*, London, Chatto & Windus, 1966.

9 Gitlin T., *The Sixties : Years of Hope, Days of Rage*, New York, Bantam, 1987 ; Delgado G., *Organizing the Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1986.

l'explication donnée par l'un des orateurs à la faible sensibilisation des habitants d'Airdale dans le dossier Microtech. Se référant à un ouvrage qui avait eu du succès dans les milieux pacifistes[10], l'orateur avait prétendu que les habitants d'Airdale étaient personnellement, *psychologiquement* incapables d'exprimer leur avis sur des problèmes sortant de l'ordinaire. Le discours de l'*empowerment* personnel qui circulait bien au sein des réseaux d'activistes urbains avait trouvé son chemin jusque parmi les citoyens d'Airdale.

Bellah et ses collègues[11] pensaient que le langage de l'individualisme expressif était un handicap qui restreignait les aptitudes des gens à penser socialement et à agir collectivement. D'autres recherches sur les vocabulaires moraux ont aussi défendu l'idée que l'individualisme expressif encourageait les personnes à prendre leur propre Soi, dans son unicité, comme bien plus significatif et bien plus réel, en définitive, que leur existence sociale[12]. Selon cette conception, un idiome culturel célébrant l'expression d'un Soi exceptionnel compliquerait, pour les personnes, la reconnaissance et l'endossement de responsabilités sociales.

L'énigme, dans le cas du groupe CASE, réside dans le fait que ses membres usaient de l'individualisme expressif comme d'un moyen d'*affirmer* leur responsabilité sociale et leur sens du bien public, plutôt que de les subordonner à une expression centrée sur le Soi. Par exemple, dans le cadre d'une assemblée de la ville sur les risques environnementaux, la leader de CASE remarqua que peu d'habitants d'Airdale avaient pris la parole à l'occasion du tour de micro. C'est que, selon elle, ils n'avaient pas pleinement développé leur Soi intime. « Nous avons encore du chemin à faire en matière d'*empowerment* », conclut-elle. Dans une discussion portant sur la préparation du char de CASE, en vue de leur participation à la parade annuelle des *Wild West Days*, la leader et un autre membre de l'organisation déclarèrent que « l'*empowerment* n'était pas envisageable pour tous dans la même mesure ». Certains habitants n'étaient tout simplement pas prêts. Insister auprès d'eux revenait à « attendre d'un bébé qu'il soit propre ». Ces deux membres s'entendaient cependant pour dire que la vue du char était susceptible de

---

10 Macy J., *Despair and Personal Power in the Nuclear Age*, Philadelphia, New Society Publishers, 1983.

11 Bellah R. *et al*., Habits of the Heart, *op. cit*.

12 Tipton S., *Getting Saved from the Sixties*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1982 ; Wuthnow R., *Acts of Compassion*, Princeton, Princeton University Press, 1991 ; Wood R., « Faith in Action : Religious Resources for Political Success in Three Congregations », *Sociology of Religion*, 1994, 55, 4, p. 397-417 ; Hunter J., *The Death of Character : Moral Education after the Death of God*, New York, Basic Books, 2000 ; voir aussi Rieff P., *The Triumph of the Therapeutic*, *op. cit.*

« faire germer une graine dans l'esprit de ces personnes », qui se montreraient plus tard davantage enclines à rejoindre le débat et la réflexion sur le problème Microtech.

« Redonner du pouvoir » (*empowering*) aux résidants d'Airdale, en d'autres termes, était un projet à long terme consistant à persuader patiemment les gens de s'engager dans la vie publique, de devenir des citoyens responsables, et pas simplement une invitation à « trouver sa voie ». Le groupe s'accordait sur le fait qu'il était bon pour les habitants de prendre la parole sur ces sujets, quelles que fussent leurs opinions. C'est pourquoi ils ouvraient leurs réunions mensuelles au tout venant, y compris aux employés de Microtech. Dans ces réunions, le groupe prenait des décisions concernant des campagnes de sensibilisation et des poursuites judiciaires, et proposait des mises à jour sur les problèmes environnementaux causés par Microtech. Du temps était réservé à la libre expression et à la libre exploration de leurs opinions. Les habitants entraient alors dans des discussions enflammées sur le caractère moral des risques pris à l'usine Microtech, ou encore, sur la politique de production d'équipements militaires. Lors de l'une de ces réunions, les membres du groupe commencèrent même à hasarder des opinions sur la guerre froide et son impact sur la démocratie américaine. La leader de CASE, déclara qu'il était souhaitable que de tels échanges se produisent plus souvent, parce que « la raison d'être de CASE était de développer les capacités des gens ». Bref, ce groupe comprenait l'engagement public dans le langage de l'individualisme expressif – contredisant ainsi de ce que les recherches précédentes sur la question avaient pu en dire. Mais comment un observateur pouvait-il rendre compte de cette différence ?

Style de groupe et style par défaut

Les groupes civiques empruntent à une culture civique plus large des représentations collectives qui viennent compléter le sol de significations qu'ils partagent dans leurs interactions à l'échelle locale. De toute évidence, le langage de l'individualisme expressif avait son importance dans les activités de « faire sens », du fait que les membres de CASE associaient systématiquement une conception personnalisée de l'*empowerment* à leur engagement public. Le style de CASE présentait cependant des différences sensibles avec le style analysé par l'équipe de Bellah comme celui de l'individualisme expressif.

Un chercheur attentif au langage de l'individualisme expressif aurait été frappé par plusieurs éléments déconcertants. Premièrement, si les membres de CASE affirmaient des valeurs d'*empowerment* personnel, ils n'en étaient pas moins réticents à l'idée même de s'exprimer. Même dans le contexte confiné de leurs réunions à la bibliothèque locale, parler des risques environnementaux menaçant Airdale semblait présenter un

risque. L'un des membres historiques de CASE regrettait par exemple que les dirigeants municipaux l'aient renvoyé à son statut d'agitateur politique alors qu'il avait mis en question l'incinérateur de déchets toxiques proposé par Microtech. Une autre s'inquiétait de la possibilité que son engagement au sein de CASE mette à mal certaines de ses relations en ville. Le propre fils de la leader de CASE se plaignait du fait que l'activisme de sa mère le plongeait dans l'embarras à l'école. Lors de la parade annuelle, les membres de CASE vivaient comme un acte de bravoure le fait même de monter sur leur char – une réplique en carton de l'incinérateur, surmontée d'une cheminée d'où s'échappait une touffe de fibres de verre orange et grise représentant les émanations toxiques. Leur nervosité était palpable quand ils se tenaient à côté du char, dans l'attente du début de la parade. L'une des membres revêtait même un costume et un masque de scientifique, afin de n'être pas reconnue par la foule. Le fait de s'exprimer publiquement était pourtant légal. Pourquoi alors tant de craintes ? Et pourquoi des personnes à ce point craintives en public utilisaient-elles avec audace et sans retenue le langage de l'expression de soi ? L'un des éléments du style de ce groupe – son rapport à la « grande société »[13] – nous aide à mieux comprendre ce phénomène.

Les frontières du groupe

Les membres de CASE concevaient leur organisation comme un groupe local de citoyens bien enracinés à Airdale, malgré leur rapport ambivalent à cette ville, et en état de vigilance constante vis-à-vis des manœuvres de Microtech. De façon prévisible, Microtech était la référence négative contre laquelle se soudait l'identité du groupe. Les membres de CASE voyaient en Microtech un monstre menaçant, présent où qu'ils se trouvent. L'une des membres disait que ses campagnes de pétition lui avaient fait réaliser que « dans cette ville, tout était associé, d'une manière ou d'une autre, à Microtech ». Un autre racontait que lorsqu'il avait vu pour la première fois son nom sur la liste des parties civiles dans un procès contre le projet d'incinérateur de Microtech, il avait paniqué : « Et s'ils essayaient de me prendre ma maison ? » Le groupe évoquait la manière qu'avait parfois Microtech d'« oublier accidentellement » d'envoyer aux citoyens les annonces des réunions publiques portant sur les impacts environnementaux de leurs activités.

[13] [Le « *wider world* » du texte anglais renvoie à la « grande société » d'Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, 1981, p. 126 : « Les hommes n'ont plus d'obligations les uns avec les autres, et ils développent un sentiment d'autosuffisance qui les conduit à l'individualisme, défini comme un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis ; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la "*grande société*" à elle-même ».]

Microtech n'était pas seulement un adversaire de CASE dans la mêlée publique. Il représentait plutôt une sorte de géant effrayant en référence auquel CASE, en tant que groupe, définissait ses frontières.

Le groupe définissait tout autant ses frontières en relation à l'image que les gens d'Airdale se faisaient de l'activisme urbain. Ses membres se plaignaient d'avoir constamment à se battre contre les étiquettes que les gens du coin, selon eux, leur accolaient. Liz insistait souvent sur ce point : si seulement ils pouvaient produire un tract décrivant aux citoyens d'Airdale « qui ils étaient vraiment », ceux-ci seraient moins susceptibles de voir en CASE une « organisation de gauchistes radicaux ». La leader du groupe espérait qu'un tel outil de communication empêcherait les gens de voir les membres de CASE comme des « monstres à deux têtes ».

Tout en souhaitant se démarquer de l'image négative associée selon eux à leur organisation, les membres de CASE assumaient leur identité d'habitants d'*Airdale*. Ils veillaient en tout cas à ne pas être identifiés comme ces activistes urbains, aussi étrangers d'un point de vue géographique qu'étranges d'un point de vue culturel, qui venaient à Airdale une fois par an, à l'occasion de rassemblements de protestation rituelle. Ils revendiquaient ainsi le fait de faire leurs courses dans les supermarchés du coin, plutôt que dans les épiceries « bio » branchées, fréquentées par les autres environnementalistes. L'un des membres de CASE avait un fils inscrit aux scouts d'Airdale. Une autre jouait dans le club de baseball local, où elle se gardait bien de faire connaître ses opinions politiques et d'avoir la réputation d'une activiste. Une troisième se plaignait de ce que CASE passait pour un groupe d'anarchistes quand bien même ses membres étaient des gens comme les autres, « soucieux du bien-être de leur famille et désireux de mener une vie responsable ». Un autre encore souhaitait prendre ses distances avec l'image de « hippies bêtement anti-nucléaires, genre *peace and love* ». Les membres du groupe éclataient encore de rire en se remémorant la fois où des activistes urbains venus de l'extérieur avaient été étonnés d'entendre les locaux s'exprimer de manière sophistiquée en public. « On n'avait pas amené nos vaches [à la réunion] ! », blaguait la leader du groupe. En bref, le groupe CASE se voyait encerclé par un environnement menaçant avec lequel il s'identifiait par ailleurs, quoique de manière ambiguë.

Les relations des Citoyens d'Airdale à la « grande société » étaient bien différentes de celles postulées par l'équipe de Bellah dans *Habits of the Heart*[14]. La relation psychothérapeutique dans le groupe de soutien y était prise comme un modèle pour l'individualisme expressif. Cette hypothèse se fondait sur des témoignages, provenant d'entretiens indivi-

[14] Bellah R. *et al*., *Habits of the Heart*, *op. cit*., p. 47 et p. 121-138.

duels. Le problème est que les situations d'entretien extraient les gens de leurs contextes de vie ordinaires et routiniers et les encouragent à explorer telle ou telle question en long et en large. Elles ne sont pas sans faire penser aux situations de cure thérapeutique ; et, effectivement, au moins de manière implicite, Bellah et ses collègues semblaient traiter le style de la relation thérapeutique comme « style par défaut » (*default style*) de l'engagement civique aux États-Unis. En ce qui concerne le lien à la « grande société », ils représentaient les participants de leurs situations d'entretien comme déconnectés de la plupart des points de référence qui font une culture[15]. Cette façon de caractériser l'engagement public est à la fois typique et révélatrice. « Privés de sources d'exemple moral, d'autorité et de devoir comme la famille ou la religion, le Soi cherche à élaborer ses propres modes d'action »[16]. Dans le « style par défaut » posé par ces auteurs, il n'est donc pas surprenant de retrouver l'emploi du langage de l'individualisme expressif comme moyen d'une exploration personnelle sans limite.

Or, les membres de CASE n'essayaient aucunement d'exempter leur engagement des standards culturels en matière de devoir ou d'autorité. Au contraire, ils s'identifiaient tellement avec la communauté locale et ses normes suburbaines de respect de la vie privée[17] qu'ils hésitaient à prendre la parole en public. CASE utilisait le langage de l'*empowerment* personnel d'une façon qui épousait cet aspect du style de groupe – ou qui, en tout cas, ne le contredisait pas. Pour eux, l'*empowerment* personnel ne consistait pas à agir selon leur bon désir au milieu d'une sorte de vide culturel. En associant l'*empowerment* personnel au fait de se forger et d'exprimer des opinions, les membres de CASE semblaient plutôt dire : « C'est une bonne chose pour des gens du coin, des personnes normales, de s'exprimer sur un mode individuel ». Le fait que la leader de CASE ne cessait d'encourager ses compagnons à s'engager dans un processus d'*empowerment* personnel n'a donc rien d'étonnant. C'est effectivement par ce biais même qu'il leur était possible de continuer à s'identifier aux habitants d'Airdale, repliés sur leur vie de famille, et qui, pensaient-ils, percevaient comme inconvenant le fait de s'exprimer publiquement. La « culture en interaction » des activistes d'Airdale était différente de ce que Bellah et son équipe avaient thématisé comme le langage de l'individualisme expressif. Étant donné la relation singulière que les membres de CASE entretenaient à la « grande société », leur association entre *empowerment* personnel et engagement public faisait sens.

---

15 Bellah R. *et al*., *ibid.*, p. 136-138.

16 Bellah R. *et al*., *ibid.*, p. 79.

17 Baumgartner M. P., *The Moral Order of a Suburb*, New York, Oxford University Press, 1991, p. 88.

Les activistes urbains dont les membres de CASE se distinguaient parlaient également d'*empowerment* personnel, mais en un autre sens. Lors d'un rassemblement d'opposition à Microtech organisé à Airdale, l'une des activistes avait psalmodié avec colère : « Renforçons notre pouvoir en retirant notre consentement [aux projets de Microtech] ! » Une déclaration de ce genre ne traduit aucune relation particulière à une communauté ou à une institution. L'*empowerment*, pour ce type de protestataires, est associé au fait de se démarquer avec colère en hurlant dans le micro.

Par contraste, quand la leader de CASE parlait d'*empowerment* après la tenue d'une assemblée ou le défilé de la parade, elle entendait par là le processus discret d'un développement personnel conduisant à devenir un citoyen plus actif. Elle l'associait au fait, pour chacun, de chercher calmement sa propre voie en même temps que son propre mode d'engagement public – et non au fait de se faire remarquer en public. Les activistes urbains prétendaient parler au nom de Notre Mère la Terre, plutôt qu'au nom de telle ou telle communauté. Et plutôt que de s'identifier à Airdale, ils traitaient leurs habitants comme des gens distants, prisonniers de leur esprit de clocher. Les membres de Citoyens d'Airdale, à l'opposé, étaient fiers de faire partie d'une organisation locale et leur relation, sensiblement différente, à la « grande société » insufflait un sens différent au langage de l'*empowerment* personnel.

Cet emploi singulier du langage de l'individualisme expressif est énigmatique à un autre titre. S'il était si facile pour des individus de s'exprimer, pourquoi les membres de CASE ne trouvaient-ils pas chacun sa manière de développer ses capacités, en menaçant ainsi l'unité du groupe ? Si l'*empowerment* était un processus purement personnel, pourquoi une telle convergence dans l'action collective ? L'équipe de Bellah affirmait que l'individualisme expressif condamnait à un affaiblissement de l'effort collectif[18]. Elle est rejointe en cela par beaucoup de sociologues des mouvements sociaux, selon qui les activistes qui valorisent la quête du Soi se retrouvent tiraillés entre des logiques contradictoires[19]. À nouveau, le mystère s'éclaircit lorsque l'on s'intéresse au style de groupe tel qu'il est pratiqué et vécu par les membres – et notamment aux « liens dans le groupe ».

---

18 Voir par exemple : Bellah R. *et al.*, *Habits of the Heart*, *op. cit.*, p. 133.

19 Melucci A., *Nomads of the Present*, Philadelphia, Temple University Press, 1989 ; Epstein B., *Political Protest and Cultural Revolution*, Berkeley et Los Angeles : University of California Press, 1991.

Les liens dans le groupe

Les Citoyens d'Airdale pensaient que les liens dans leur groupe devaient pouvoir fournir à chacun des membres une marge de manœuvre suffisante pour l'expression et la reconnaissance d'opinions singulières. Cela ne veut pas dire que les membres de CASE ne développaient pas de liens réels entre eux. Au contraire, chacun d'entre eux, *en tant que membre responsable de la communauté d'Airdale*, se sentait obligé de respecter l'intimité et l'individualité des autres membres du groupe. Le groupe n'obligeait pas les membres à exprimer à voix haute leurs valeurs et leurs sentiments les plus profonds, comme dans certains groupes d'activistes. Il comptait plutôt sur un respect mutuel du degré d'intimité désiré par chacun des membres, du moment que ceux-ci œuvraient au bien d'Airdale sans trop offenser ses habitants.

Les liens dans le groupe amenaient les membres à respecter les motivations privées de chacun d'entre eux, sans avoir à se réclamer des mêmes traditions culturelles et politiques. Ainsi, l'un des membres pouvait parler en « anticapitaliste », un autre se présenter simplement comme un « bon citoyen », une troisième comme une spiritualiste *New Age*… Le groupe validait toute expression sincère qui n'empiétait pas sur l'autonomie des autres individus. Les quelques fois où les membres parlaient des motifs de leur engagement personnel dans le groupe, ils avaient droit à une écoute respectueuse, quoique qu'il ne serait passé à l'esprit de personne d'imposer ses propres convictions au cœur d'une discussion. Carrie décrivait brièvement les activités du groupe « Église et société » auquel elle participait au sein de sa paroisse. Stacey avait une fois avoué qu'elle trouvait les problèmes environnementaux d'Airdale tellement accablants qu'elle s'était mise à méditer pour se libérer des mauvaises vibrations. Mais ni Carrie ni Stacey n'enjoignaient les membres du groupe à entretenir une conversation sur tel précepte chrétien ou *New Age* en matière d'énergie personnelle. Elles ne faisaient que les mentionner au passage. Les membres « ne la ramenaient pas » avec leurs propres motivations morales et politiques. « Carrie, par exemple, ne nous saoule pas avec le christianisme à tout bout de champ ». La leader de CASE, quant à elle, « engagée spirituellement par rapport aux questions de paix, de justice et d'environnement », disait « ne pas y aller trop fort » en réunion.

Il arrivait parfois que l'un des membres menace le style particulier de liens dans le groupe en exhortant les autres membres à se rallier à *sa* cause, plus radicale. Les autres membres répondaient alors à ses harangues par des silences embarrassés. Aucun ne critiquait ses positions. Mais aucun débat ne s'ensuivait pour mieux articuler la teneur idéologique des positions morales et politiques de CASE. En tentant d'orienter la vie du groupe vers des considérations idéologiques au lieu de

respecter la vie privée de ses pairs, ce membre avait menacé le socle de significations partagées dans les interactions au sein de CASE. Il avait failli au style du groupe.

Les membres de CASE dépendaient les uns des autres en tant que « locaux », et pas seulement en tant que détenteurs des mêmes points de vue. Ses compagnons respectaient Liz dans ses campagnes de pétition de porte-à-porte – une pratique qui ne faisait pas grimper la cote de popularité de CASE – simplement parce qu'elle osait s'exprimer et qu'elle le faisait au profit de la communauté. Ils formulaient le souhait de voir davantage d'habitants d'Airdale rejoindre leur organisation, même si ceux-ci étaient en désaccord avec leurs positions. Dans le cadre de réunions publiques, ils déclaraient que les résidants d'une communauté avaient le droit de participer aux décisions susceptibles d'affecter leur environnement local. Même si les membres de CASE défendaient les mêmes opinions que des groupes d'activistes urbains plus expérimentés, plus hauts en couleur et plus influents auprès du public, ils ne se confondaient pas avec ces derniers. En gardant leurs distances avec les activistes, ils avaient créé leur propre groupe, avec un sens du devoir et de la responsabilité, à l'échelle locale. Ils respectaient ceux d'entre eux qui avaient un mode de vie « conventionnel ». Ils veillaient à promouvoir leur cause avec le souci de séduire les gens du coin, plutôt que de les effrayer. À l'évidence, les activistes urbains ne se sentaient pas une telle obligation lorsqu'ils se rendaient à Airdale dans le but de se faire arrêter par la police, de choquer et de « conscientiser » la population.

Les « liens de groupe » caractéristiques de CASE étaient différents de ceux postulés par les premières analyses de l'individualisme expressif – qui opposaient le Soi à la communauté ou à la coutume[20]. Dans cette compréhension « par défaut » du style de groupe, les devoirs de l'individu comme membre d'une communauté n'ont pas de place. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que l'individualisme expressif signifie pour ces auteurs la quête infinie du Soi authentique, affranchi des liens communautaires. Mais une telle quête, au mépris de la communauté, ne colle pas avec le rayonnement de fierté des membres de CASE quand un éditorial du journal local les présentait comme des modèles de bons citoyens à l'échelle locale. L'*empowerment* personnel nourrissait l'engagement de chacun des membres, « à son rythme »[21], mais il n'avait jamais signifié l'utilisation du groupe à des fins personnelles.

---

20 Bellah R. *et al*., *Habits of the Heart*, *op. cit.*, p. 130 et p. 134-135 ; Wuthnow R., *Sharing the Journey*, New York, Free Press, 1994.

21 C'est cet aspect de différence de rythme qu'avait évoqué la leader de CASE en déclarant que certains des leurs n'étaient tout simplement pas encore « prêts » à s'exprimer sur des questions publiques.

Dans le cas de CASE, une troisième énigme se pose aux analystes de l'individualisme expressif. Pourquoi CASE ne s'est-il pas transformé en une sorte de groupe de soutien ? À suivre Bellah et son équipe, l'usage généralisé du langage de l'*empowerment* personnel aurait dû amener l'ensemble des membres à regarder dans la même direction : vers leur nombril ! Il s'agit bien là d'une hantise des critiques des « politiques de l'identité »[22]. Une fois, la leader de CASE avait suggéré que les membres discutent plus souvent de leurs sentiments personnels à propos de Microtech. L'une des membres avait fait le lien entre les émanations toxiques de Microtech et le handicap de l'un de ses enfants. Le fait d'exprimer ses sentiments personnels devant le groupe aurait certainement été plus réconfortant qu'une longue bataille juridique ou politique à l'issue incertaine. Il était cependant frappant de constater que les membres de CASE ne concevaient pas l'*empowerment* comme une invitation à s'émouvoir les uns les autres et à explorer collectivement leurs expériences personnelles les plus profondes. C'est qu'ils partageaient un certain nombre de présuppositions concernant leurs « standards discursifs » – le troisième élément constitutif du style de groupe, aux côtés des « frontières du groupe » et des « liens dans le groupe ».

Les standards discursifs

Les membres de CASE concevaient leur parole dans le groupe comme celle d'individus sensibles aux questions publiques, enclins à examiner de nouvelles opinions dans la délibération. Invités par une fondation à soumettre une candidature pour une subvention importante, les membres constituant le noyau dur de l'organisation se sont mis d'accord sur le fait que cette subvention devait encourager les habitants d'Airdale – de simples gens, comme eux – à participer à des réunions publiques. De manière révélatrice, ils avaient intitulé leur demande de financement : « Exprime-toi, Airdale ! » Dans leur dossier, ils proposaient de monter une équipe d'animateurs qui feraient le tour des écoles et des associations de volontaires pour parler des menaces toxiques.

Pour CASE, la politesse et le civisme constituaient d'incontournables standards discursifs. Un désaccord entre deux membres survenu lors d'une réunion offre une belle illustration de cet état de fait. John, qui se distinguait par sa façon de parler sans détour, avait dit que CASE devrait être plus brutal et dire aux gens que les responsables de Microtech étaient de véritables « meurtriers ». Il venait là de transgresser les standards discursifs du groupe. Margo objecta que cette façon de faire ne ferait que polariser la population. John commença à asticoter Margo,

[22] Jacoby R., *Social Amnesia*, New York, Beacon Press, 1975 ; Lasch C., *The Culture of Narcissism*, New York, Warner Books, 1978 ; Gitlin T., *The Twilight of Common Dreams*, New York, Henry Holt, 1995.

en lui rappelant combien elle aussi détestait Microtech. Margo répondit simplement que, dans le cadre d'une assemblée publique, elle n'utiliserait pas les termes de John. Laura, la leader du groupe, intervint. « Toutes les voix doivent être entendues. CASE est un patchwork. Personne n'a tort, mais personne ne peut se croire le seul détenteur de la vérité ». Aucun membre ne suggéra une autre forme de résolution que celle avancée par Laura, et personne ne proposa de radicaliser le discours de CASE en vue de la réunion publique qui approchait. Exprimer une opinion individuelle était une bonne chose, du moment que les personnes le faisaient dans le respect des civilités et sans donner l'impression qu'elles jugeaient les opinions des autres.

À l'exception de John, marginal au sein du groupe, les membres exprimaient très rarement leurs émotions dans le cadre de leurs réunions. Pourtant, un tel débordement émotionnel aurait été une réaction tout à fait compréhensible. CASE avait réuni suffisamment de preuves pour établir que Microtech avait gravement pollué la nappe phréatique à Airdale, et certains des membres pensaient que l'on devait également à cette entreprise sous-traitante de l'Armée le taux anormalement élevé de cancers de la peau que connaissait Airdale. Ceci étant, à l'instar de Margo, les membres suivaient le plus souvent la règle implicite selon laquelle le discours de CASE devait demeurer raisonnable, quelles que soient les circonstances. À l'exception de John, ils n'assenaient pas de déclarations fracassantes sur les maux causés par Microtech, ni même sur la justesse de leur cause, comme l'auraient fait des activistes urbains. La mère de l'enfant handicapé paraissait très en colère à l'idée que Microtech ait pu l'empoisonner, mais n'exprimait pas verbalement ses sentiments à ce propos, même lorsqu'on lui demandait de le faire. Un autre membre du groupe, un ancien employé de Microtech, s'était une fois emporté jusqu'à dire qu'il était « ridicule » de la part de Microtech de tester des substances dangereuses à l'air libre, mais d'ordinaire, il adoptait l'allure distanciée du scientifique, et ne disait rien de ses sentiments personnels à l'égard de son ancien employeur. CASE n'était pas un groupe de soutien, ni un un collectif de bien-pensants, convaincus de détenir la vérité.

Dans le « style par défaut » attribué à l'individualisme expressif, la prise de parole vise à la découverte, l'exploration et l'articulation d'émotions intenses[23]. Le langage de l'*empowerment* personnel aurait dû conduire à une interminable verbalisation d'émotions. Mais les membres de CASE associaient l'*empowerment* personnel au fait de trouver la force intérieure et d'affronter raisonnablement des problèmes publics, plutôt que de les contourner, comme le faisaient certains des détracteurs

[23] Bellah R. *et al.*, *Habits of the Heart*, *op. cit.*, p. 123 ; Wuthnow R., *Sharing the Journey*, *op. cit.*, 1994.

de CASE, ou de les tourner en dérision, comme cet homme passablement éméché lors de la parade des *Wild West Days*, qui demandait à CASE à quoi bon s'inquiéter de Microtech, quand il se chargeait lui-même de s'injecter « toutes sortes de produits toxiques dans le corps ».

La culture en interaction, pour CASE

Pour synthétiser le style de groupe de l'« affiliation timide », on dira que les membres d'ACES se présentaient comme des citoyens critiques, néanmoins bien ancrés dans la communauté d'Airdale, plutôt que comme des individus incohérents et geignards, ou comme des marginaux révoltés. Ils mettaient un point d'honneur à se respecter mutuellement en tant que membres d'une même communauté locale, capables de ne pas empiéter sur le territoire privé de leurs pairs et de ne pas les contraindre à des types d'engagement effrayants ou inconvenants d'après les standards locaux. Ils souhaitaient traiter des problèmes raisonnablement, à travers la délibération, en mettant l'accent sur les faits plutôt que sur les sentiments.

Le langage de l'individualisme expressif complétait, sans le menacer, ce style de groupe. Il ne renvoyait pas à un cliché hédoniste, du genre : « Suis ta propre voie ! Crie ta colère comme tu la sens ! » Il signifiait plutôt que prendre la parole était une bonne chose et qu'il fallait pour cela se laisser les uns aux autres suffisamment d'espace pour s'exprimer raisonnablement et sincèrement, en individus responsables. Voilà ce qu'était pour CASE la « culture en interaction » : une façon particulière, en apparence paradoxale, de mettre l'usage d'un langage individualiste au service d'un engagement public.

Deuxième cas : les clients du bar et la désaffiliation active

Le club des Bisons ressemblait à première vue à une organisation civique des plus ordinaires, comme les Élans, les Lions, les Wapitis, et autres fraternités américaines aux noms animaliers. À l'entrée de ce bar enfumé se dressait une étagère chargée de littérature invitant les clients à participer à différents programmes caritatifs. Des dépliants de huit pages faisaient la promotion de la campagne anti-drogue du club des Bisons à destination des adolescents, d'autres décrivaient un foyer d'accueil des orphelins des Bisons dans le Midwest. Tout un éventail de causes était ainsi proposé. Une fois par mois au moins, le club organisait des loteries, des tombolas et d'autres événements encore, en vue de collecter des fonds pour la prévention des maladies, contre la maltraitance des enfants, pour l'Armée du Salut et d'autres causes charitables. La Fédération nationale dont dépendait le club envoyait ainsi des milliers de dollars par an à plusieurs causes dignes de soutien.

Les membres de l'équipe de danse *country* du club des Bisons affirmaient souvent qu'ils voulaient que ce lieu vive d'un vrai « esprit communautaire » et qu'il ne fonctionne « pas seulement comme un bar, mais comme un véritable foyer familial ». Situé sur une autoroute à six voies, entre des *fastfoods* pour automobile et des stations-services, l'endroit n'avait rien du bar de quartier d'en bas de chez soi : les membres faisaient un trajet d'une heure ou plus pour s'y rendre. Pourtant, les membres de l'équipe de danse passaient généralement la moitié du week-end et deux soirées par semaine au club. Ils se donnaient du mal pour ne pas considérer le club comme un simple bar de rencontres pour célibataires et pour transcender leurs préférences personnelles afin d'y créer un sentiment de communauté. Les femmes, par exemple, tenaient absolument à danser avec un type, petit et maigrelet, qui n'était en rien leur « type ». La cérémonie d'intégration était sophistiquée et imposait de dépenser des montants d'argent relativement élevés, indiquant que l'appartenance aux Bisons supposait un certain investissement dans cette communauté.

En somme, si l'on peut dire des célèbres ligues de bowling de Robert Putnam[24] qu'elles sont « civiques », alors le club des Bisons mérite assurément ce label. Jean Cohen[25] avance pertinemment que les catégories de Putnam sont trop plates et qu'il nous faut une analyse plus dense et nuancée de la société civile, qui ne tienne pas tous les liens sociaux pour équivalents. Une manière de faire la distinction entre différentes sortes de relations consiste à se demander si les membres d'un groupe mettent en œuvre les « codes de la société civile » tels que les ont décrits Jeffrey Alexander et Philip Smith[26].

Notre enquête nous a permis de conclure qu'en effet, les membres du club des Bisons utilisaient bel et bien de tels codes. Mais nous avons aussi découvert qu'une telle analyse des codes ne suffit pas. Ce qu'il faut à un observateur, c'est comprendre comment un « style du groupe » opère pour sélectionner et interpréter les éléments qui font sens pour lui au sein de structures culturelles, de codes ou de vocabulaires et ce qui en est fait en pratique.

Enquêter sur une représentation collective : les codes de la société civile

Notre seconde étude de cas portait sur un groupe dont les activités étaient plutôt futiles et ludiques. En un sens, les Bisons partageaient,

---

24 Putnam R., *art. cit.*, 1995 et *op. cit.*, 2000.

25 Cohen J., « American Civil Society Talk », in Fullinwider R. (ed.), *Civil Society, Democracy, and Civic Renewal*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1999, p. 55-85.

26 Alexander J., Smith P., « The Discourse of American Civil Society », *art. cit.*

comme toutes les organisations civiques, les codes culturels de la société civile. On utilisera les italiques pour s'y référer tout au long de l'analyse qui suit. Les Bisons se plaçaient du bon côté dans la série de paires opposées définies par Alexander et Smith. Autrement dit, ils se considéraient *actifs* et non pas passifs ; *critiques* et non pas déférents ; *autonomes* et non pas dépendants ; *transparents* et non pas opaques ; *réalistes* et non pas aliénés ; *confiants*, pas soupçonneux ; *ouverts à tous*, pas exclusifs ; *amicaux*, pas conflictuels ; *sincères*, pas trompeurs ; *francs*, pas calculateurs ; *honnêtes*, pas intéressés ; *altruistes*, pas cupides ; *égalitaires*, pas hiérarchiques ; *mesurés*, pas excessivement passionnés ; *rationnels*, pas irrationnels ; *calmes*, pas nerveux.

Mais par ailleurs, la façon dont les Bisons essayaient de mettre en œuvre les codes allait se révéler irrationnelle, excessive et passionnée – autant d'éléments qu'Alexander et Smith ont placés du « mauvais côté » du code démocratique. Les Bisons se tenaient du « mauvais côté » pour mieux réaliser le « bon côté ». Des propos qui auraient été stigmatisés comme irrationnels, excessifs et passionnés dans le type de circonstances formelles analysées par Alexander et Smith, en venaient paradoxalement à signifier les plus sincères, ouverts, actifs, autonomes, et raisonnables, francs, amicaux et égalitaires des échanges dans le contexte du club des Bisons. Ce style cru et grossier donnait l'impression que les Bisons jouissaient d'une liberté vis-à-vis des manières et des prescriptions dévotes que leurs parents, plus pieux, auraient valorisées – des parents que les Bisons qualifiaient d'« hypocrites ». Un tel discours montrait bien que ceux qui le tenaient n'avaient nullement l'intention d'impressionner qui que ce soit, ne voulaient tromper personne, ni n'étaient dupes de ceux qui se donnaient des airs ou voulaient se faire mousser. Ils se contentaient d'accepter les gens pour ce qu'ils étaient. Les Bisons faisaient ainsi un détour par « le pire » pour atteindre « le meilleur ». Comment cela était-il possible ?

Découvrir la « désaffiliation active »

Les standards discursifs

La première énigme à laquelle se trouverait confrontée une enquête sur les codes serait le style de plaisanteries graveleuses, scatologiques, racistes et sexistes des Bisons, et la fierté qu'ils tiraient à revendiquer leur stupidité autoproclamée. Quand les Bisons avaient une conversation au bar, c'était presque toujours pour se moquer de la bêtise supposée des uns et des autres ou de leur sexualité : qui dansait avec qui et qui portait quoi, si Chuck pouvait porter une robe, pourquoi George ignorait ce qu'était un préservatif, qui pouvait porter des boucles d'oreille… Ou encore pour faire des blagues sur les Noirs, les femmes ou les

« Indiens », sur la nourriture, la digestion et la zoophilie. Il est difficile de parler de « code démocratique » pour décrire des Américains qui se vautrent si complaisamment dans ces sortes de discours : il paraît évident qu'un groupe où a cours ce genre de plaisanteries racistes et sexistes n'a aucun rapport avec quelque « code démocratique » que ce soit.

Pourtant, en prenant en compte l'histoire complexe qui lie démocratie et racisme aux États-Unis, Alexander et Smith affirment que le code n'exclut pas le racisme. Ils argumentent de manière convaincante que les locuteurs dans la société civile sont tenus d'énoncer leur racisme dans les termes du code[27]. Ce déplacement analytique, contre-intuitif, opéré par Alexander et Smith est remarquablement éclairant, et constitue un premier pas utile pour notre analyse. Mais il ne va pas encore assez loin dans le compte-rendu des usages quotidiens du code démocratique.

Alors que les analystes du code s'attendent à entendre des discours sérieux et directs, les standards discursifs au club des Bisons encourageaient les gens à dire des choses excessives et déplacées et à déboulonner les hypocrisies et les escroqueries qu'ils voyaient partout ailleurs. Tenant tellement à enfreindre les règles, les membres s'appesantissaient sur des sujets tels que la race, les toilettes, le sexe, les brutalités faites aux animaux, et leur propre stupidité. Les différents sujets servaient tous la même visée interactionnelle. Les participants pouvaient compter sur les blagues pour transgresser les règles très générales auxquelles les autres, dehors, étaient présumés obéir. La forme offensive avait l'avantage de la clarté ; personne ne pouvait un seul instant prendre au sérieux les blagues sordides ou imaginer que les locuteurs se servaient de cet humour puéril pour s'impressionner les uns les autres. Cette aversion vis-à-vis des « bonnes manières » était en elle-même une maxime puissante. *Ne parle pas sérieusement dans le cadre du groupe, et tâche de montrer que tu enfreins les règles !* Impossible de manquer sa cible. L'avidité à plaisanter[28] des membres était un performatif, une manière de « faire des choses avec des mots ».

D'après Alexander et Smith, les législateurs du XIXe siècle utilisaient le code pour débattre des institutions racistes et les justifier. Faisant cela, ils prétendaient se montrer *réalistes* et endosser la série des qualités sur la liste des oppositions binaires. Mais les Bisons ne débattaient jamais à propos du racisme, du sexisme, des souffrances infligées aux animaux, ou de quoi que ce soit d'autre. La discussion sérieuse était

---

27 Et de même pour le sexisme ; voir Alexander J., « The Long and Winding Road : Civil Repair of Intimate Injustice », *Sociological Theory*, 2001, 19, 3, p. 371-400, p. 376.

28 Sartre J.-P., *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1946.

considérée comme de l'esbroufe inutile – un type de conduite exclusif, hiérarchique, querelleur, autant d'éléments relevant du « mauvais côté » du code.

Cela devient tangible quand les Bisons commettent des erreurs. Par exemple, un membre a essayé de défendre une position politique au bar, mais il s'est presque instantanément rendu compte que cette attitude n'était pas bienvenue. La serveuse était venue proposer : « *Coors* ou *Bud* ? » George, adhérent d'un syndicat, avait répondu : « Coors, cette bière de jaunes[29] ! Je prendrai une Bud ». Personne ne dit rien dans l'intervalle durant lequel quelqu'un était censé l'interrompre ou se mêler avec un mot complice, alors il poursuivit, avec un ton d'autodérision : « Moi aimer Bud ! Donnez-moi de la Bud ! De la Buuuud ! »

Cette séquence de conversation indique qu'une règle de l'échange a été momentanément transgressée. Les échanges au club étaient supposés être « apolitiques ». La faute interactionnelle de George a fait apparaître clairement que les membres de ce groupe n'étaient pas censés discuter ou se convaincre mutuellement les uns les autres du bien-fondé de leurs opinions. En effet, la fois suivante où quelqu'un mentionna Coors, en montrant à George une boucle de ceinture ornée du logo des Coors, George ne fit aucun commentaire négatif. Faire la leçon à propos de l'action antisyndicale de briseuse de grève des Coors aurait été considéré comme une façon de se croire plus malin que les autres. Les membres parlaient de « monter sur ses grands chevaux » pour désigner toute personne qui cherchait à persuader quelqu'un de quelque chose. Le fait que Sue, par exemple, prenait des airs de supériorité s'expliquait aux yeux des autres femmes par le fait qu'elle n'avait jamais de petit ami. George avait laissé tomber une petite amie évangéliste parce qu'elle parlait un peu trop de sa foi.

Ainsi, les Bisons étaient tous bel et bien conscients du code de la société civile, et ils le défendaient même à leur façon. Ils l'honoraient par la bande, en le profanant et en l'inversant systématiquement, d'une manière dont ils pouvaient être sûrs qu'elle serait considérée comme folle, irrationnelle et hystérique. Ils montraient ainsi une loyauté plus grande encore au code, et à son exigence que les locuteurs se conduisent de façon *honorable*, *réaliste*, *critique*, *indépendante*, *amicale*, *ouverte*, *égalitaire* et tout ce qui s'ensuit. Dans les contextes tenus par Alexander et Smith pour les cadres naturels de la vie civique, le discours et la discussion sont l'activité principale. Au contraire, les Bisons considéraient la conversation comme un fardeau très lourd et ne voulaient donc

[29] [La *Coors Company* était connue pour interdire les syndicats et briser les grèves. Elle a longtemps été la cible d'un boycottage].

pas être pris au sérieux. Leur solution était de renverser le code en faisant des blagues dont ils étaient sûrs qu'elles allaient choquer.

Ce point établi, l'observatrice a encore à résoudre une seconde énigme. Qu'est-ce qui rendait les membres aussi avides de rires et de moqueries ? Peut-être partageaient-ils certaines références, en coulisses de la scène publique, qui trouvaient un écho dans leurs plaisanteries et tenaient l'ethnographe à l'écart – une sorte de « transcription secrète »[30], au moyen de quoi défier les institutions oppressives ? Peut-être partageaient-ils quelque ancrage institutionnel commun ou des histoires de longue date, qui rendaient les discussions sérieuses inutiles et faisaient de leurs blagues potaches et lourdingues l'instrument d'une critique politique implicite ?

Les frontières du groupe

L'enjeu essentiel des événements collectifs organisés au club des Bisons – les pêches miraculeuses, les tombolas et loteries, les défilés de mode – était de permettre aux membres d'affirmer leur distance vis-à-vis des conventions, des règles, des traditions, et des rituels. Les institutions de la « grande société » faisaient certes sentir leur présence au club des Bisons : les grandes brasseries de bière, l'armée américaine, les organisations caritatives, les *majors* de musique, les fabriques de costumes *country*, et le bar lui-même. Ce sont ces institutions et ces industries qui fournissaient les miroirs et ornements muraux, estampillés à telle ou telle marque de bière, la musique que les Bisons écoutaient, les bottes Tony Lama très coûteuses qu'ils portaient, les drapeaux, les scénarios à suivre pour des événements tels que la cérémonie de « Bienvenue aux troupes de retour »…[31] Ces institutions et ces industries emplissaient la scène, et servaient de toile de fond aux activités de désaffiliation des Bisons. Le club avait ses rituels et ses collectes de fonds caritatives, et pourtant, ces événements ne semblaient pas mériter une attention religieuse, tout au plus des coups d'œil obliques, distraits, dédaigneux. Les membres ignoraient les conventions et les rituels tout en dépendant d'eux pour ouvrir des espaces de conversations. Ici encore, ils filtraient les représentations collectives pour les rendre compatibles avec leur style de groupe : joueur, provocateur, bousculant les conventions. Les membres dépendaient des institutions et des industries à l'échelle nationale, sans vouloir reconnaître cette dépendance.

Un exemple typique de rassemblement était la cérémonie patriotique de « Bienvenue aux troupes de retour » d'Irak et du Koweit. Sponsorisée

---

30 Scott J., *La domination et les arts de la résistance* (1990), Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

31 [De retour du front de la guerre du Golfe – l'action a lieu en 1990].

par une radio locale et par Budweiser, la cérémonie s'était déroulée sur le parking du bar. Personne ne prêtait attention à cette bruyante mise en scène. Les Bisons mettaient en œuvre la même logique pratique qu'ils appliquaient aux autres rassemblements, en ignorant délibérément et ostensiblement – *activement, et non pas passivement* – les institutions qui venaient diffuser leur propagande sous leur nez. Les participants s'installaient autour d'une trentaine de tables de pique-nique, à rire et à manger. À l'une des tables, les gens parlaient de la nouvelle tenue de danse de l'une des membres. Ils se demandaient comment elle allait faire pour se changer à temps pour le spectacle de danse. Et ils s'interpellaient à voix forte pour se passer le ketchup et la moutarde.

Frustré par le manque d'attention de l'auditoire, l'animateur[32] finit par hurler : « Est-ce que vous *savez* combien d'Américains ont fait usage de notre précieuse liberté pour aller voter à la dernière élection présidentielle ? ! » Une réplique fusa aussitôt en provenance de Kay, un adolescent, membre de l'équipe de danse et dont le père faisait aussi partie de l'équipe : « On s'en fout ! J'en ai rien à faire de savoir combien de personnes ont voté à la dernière élection. Quand est-ce qu'on met la musique ? » La répartie avait été lancée pour les gens autour de la table, pas criée à l'attention de tous. Le père de Kay et d'autres convives, autour de la table, se mirent à glousser. Plus tard, ce soir-là, personne ne se souvenait plus du pot-pourri sur la guerre diffusé à l'occasion. Quand quelqu'un le mentionna, Jody répondit : « Quel pot-pourri ? » Elle expliqua qu'elle devait être à l'intérieur à ce moment-là, mais l'enquêtrice l'avait vue, assise tout le long de la diffusion, à une table qui se trouvait juste en face d'un haut-parleur.

Les législateurs et les rhéteurs dont parlent les analystes du code dans leurs exemples sont à l'affût de puissantes institutions dans le paysage social, qui pourraient être améliorées pour le bien de tous. Ils imaginent qu'ils peuvent avoir un effet sur le monde. Mais les membres du club des Bisons, eux, ne partageaient pas une telle perspective et n'éprouvaient pas un pareil sentiment quant à leur puissance d'agir. Comment les codes se trouvaient-ils filtrés, réappropriés et reformulés dans un groupe dont les membres voulaient esquiver le monde social, vide et corrompu, dont ils pensaient être entourés ? S'il n'y a pas de bonnes institutions dans la cartographie qu'un groupe se fait du monde, mais seulement des institutions, peu honorables, qui ne se mettent qu'*au service de leur propre intérêt*, alors la seule façon de conserver intact un *sens de l'honneur* et de rester du « bon côté » des codes, c'est de se tenir aussi loin que possible de la politique. C'est ce que faisaient les Bisons. Ainsi, dans leurs relations avec le monde autour d'eux, ces amateurs de

[32] [L'animateur était envoyé par un service des armées, chargé du divertissement des troupes : l'*United Service Organization* (USO)].

musique et de danse *country* continuaient bel et bien d'actualiser les codes décrits par Alexander et Smith. Mais encore une fois, ils les actualisaient en les réarrangeant et en les renversant. Dans leur lexique, être « actif » signifiait « éviter activement toute question politique » ; être « honnête » voulait dire être suffisamment honnête et lucide pour admettre que la recherche de l'intérêt personnel, l'ignorance et la manipulation étaient les seuls mobiles existant en politique. Être « réaliste », « raisonnable » et « rationnel » demandait de se montrer passionné et farfelu et de faire preuve de toutes les autres émotions qui relèvent du mauvais côté du code.

Le fait que les clubs organisaient sans cesse des collectes de fonds est un défi pour l'interprétation. On pourrait supposer que ces collectes de fonds entretenaient aux yeux des participants un lien implicite aux institutions, sans qu'ils ressentent pour autant le besoin de le verbaliser. Pour répondre à cette objection, nous devons examiner comment les membres considéraient les tombolas et les loteries. La tombola « Bienvenue aux troupes de retour » est typique de cette approche des membres faite de distanciation, de liberté insouciante et de mépris pour les institutions. Deux membres se sont plaints de l'inutilité de ces distributions de prix par la Navy, au vu des balais d'essuie-glace rose fluorescent et des vestes de jean marron, dont l'un a commenté à son voisin qu'ils « ressemblaient à des uniformes de conducteurs UPS[33] » : « Si j'avais su quels étaient les prix, je n'aurais jamais acheté de ticket ! » Ils ne traitaient pas l'événement comme une opération de charité, mais comme une occasion de gagner quelque chose. Ce qui veut dire que le référent de l'acte de donner de l'argent n'était pas « la "grande société" » et ses institutions. De façon similaire, la plupart des Bisons ne discutaient jamais de la guerre, sauf si elle venait compromettre leurs projets de voyage. Ils se souciaient uniquement de ce qu'eux-mêmes ou des membres de leurs familles pussent être blessés. D'autres manifestèrent de l'inquiétude quand l'enquêtrice dut prendre un avion qui avait été signalé dans les informations locales comme visé par une alerte à la bombe, le premier jour de la guerre. Le danger était toujours perçu sur un mode personnel, non politique.

Le groupe dépendait cependant de points de référence institutionnels : ceux-ci servaient de toile de fond à une attitude anti-institutionnelle. Les Bisons percevaient le paysage social comme hostile. Ils parlaient souvent de qui avait cherché à les arnaquer et de qui leur faisait des prix trop élevés, ou des marchandages qu'ils avaient réussi à emporter. Ils tenaient pour allant de soi le fait que les commerces à l'extérieur essayaient de les tromper ou de les voler. Mais ils présup-

[33] [UPS (*United Parcel Service*) : société internationale de transport de courrier et de fret].

posaient également que cela faisait partie du jeu, tout comme le boulot du consommateur était de se montrer plus futé. En d'autres mots, les institutions du marché étaient tout au moins *honnêtes* dans leurs *calculs intéressés*. Mais chaque fois que quelqu'un faisait un discours de publicité pour un produit ou pour une cause au club, les membres accomplissaient un énergique effort pour éviter de se faire avoir.

Une telle relation distante et ironique à la « grande société » peut être tenue en elle-même pour une prise de position politique. Voici le point. Quand les citoyens revendiquent avec fierté leur désaffiliation de différentes manières, y compris leur désir de voter pour des candidats qui se disent eux-mêmes désaffiliés[34], ils peuvent encore le faire dans les codes binaires de la société civile. Mais leur honnêteté prend sens dans le style de leur groupe qui se plaît à renverser les jeux d'oppositions des codes binaires.

Mais si l'on s'arrête à cette affirmation d'un « monde mis sens dessus dessous »[35], on reste confronté à certaines énigmes. Une multitude de peuples opprimés ont, dans l'histoire de l'humanité, accompli des rituels d'inversion. Essayons alors de produire une interprétation alternative, qui attribuerait le style des Bisons à leur habitus de classe.

Une interprétation alternative

Pourrions-nous expliquer ces différents processus au moyen d'une analyse de classe ? Les valeurs égalitaires, terre-à-terre, toujours rurales des amateurs de *country* seraient-elles une façon de prendre position contre les élites urbaines et libérales[36] et de résister à une culture de classe *yuppie* et cosmopolite, pontifiante et hypocrite, réfractaire à l'homophobie, au sexisme et au racisme ? Une analyse qui commencerait avec cette hypothèse serait promise à un bel avenir, mais elle tournerait court assez rapidement.

Il aurait été très difficile de considérer que les membres du club des Bisons faisaient partie de la même classe sociale. Certains étaient des étudiants à l'Université, tandis que d'autres n'avaient pas fini leurs études secondaires. Beaucoup partageaient des emplois à bas statut – et il était clair que les Bisons tentaient de résister à quelque chose, que ce fût ou non sur la base de leur condition de classe. De surcroît, une

---

34 Bob Dole, candidat aux élections présidentielles en 1996, se targuait de n'avoir même pas lu le programme de son parti.

35 À la façon du monde à l'envers des sectes puritaines étudiées par C. Hill, *Le monde à l'envers. Les idées radicales au cours de la Révolution anglaise* (1972), Paris, Payot, 1977.

36 Peterson R., DiMaggio P., « From Region to Class, the Changing Locus on Country Music : A Test of the Massification Hypothesis », *Social Forces*, 1975, 53, p. 497-506.

analyse en termes de classes n'aurait pas permis pas à un observateur de distinguer le style de groupe des Bisons du style de « résistance » de n'importe quelle autre association. Le concept de style de groupe permet de distinguer leur façon de faire en contrepoint d'autres types de pratiques, qui comporteraient davantage qu'un germe d'activisme. La résistance des Bisons avait une valeur politique, en un sens opposé de ce qu'imaginent les « théoriciens de la résistance »[37]. Même s'ils se rebellaient contre quelque chose, ils ne pouvaient le faire pour quelque chose de sérieux. Comment la résistance peut-elle fonctionner quand le peuple qui résiste imagine qu'il n'y a pas ou ne devrait pas y avoir d'institutions dans le paysage ?

De fait, tous ces chercheurs ont un certain type de contexte social et politique en tête quand ils écrivent. Ce site imaginé est étroitement corseté par des institutions et une hiérarchie – c'est le cas dans l'étude de Paul Willis sur les adolescents ouvriers à l'école et à l'usine ou dans celle de James Scott sur les « armes du faible » et les « arts de la résistance » dans les communautés paysannes[38]. Mais il arrive que la résistance fournisse un sens de l'être-ensemble tellement fragile que tout ce qu'elle peut engendrer est une politique réactionnaire, et non pas la subversion de quelque chose de « donné ». Les Bisons faisaient de redoutables efforts pour n'avoir rien de donné sur leur carte sociale, mis à part le marché – qu'ils tenaient pour un intrus incontournable. Ils voulaient une communauté proche, terrienne, familière et durable, mais ils ne voulaient pas avoir à la créer eux-mêmes. Ils auraient aimé la trouver là, déjà toute prête. Ainsi, un membre parlait souvent de la ferme de ses parents en Idaho et de la vie saine de campagnards qu'ils menaient là. Les chansons et les conversations invoquaient souvent la nostalgie pour des lieux où ni les Bisons ni les chercheurs n'avaient jamais mis les pieds.

Le rejet des institutions de la « grande société » conduit à une révolte parfois ouverte, parfois clandestine ou secrète. Il peut aussi donner lieu à un cynisme bien informé ou à une espèce d'évitement politique[39]. Parfois, il amène le groupe à imaginer des communautés alternatives ou des contre-institutions, comme les coopératives de consommation en

---

37 Certeau M. de, *L'invention du quotidien*, Paris, 10/18, 1980.

38 Scott J., *op. cit.*, 1990 ; et *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

39 Outre Scott et Willis, voir Gaines D., *Teenage Wasteland*, New York, HarperCollins. 1992 ; Fiske J., *Power Plays, Power Works*, London, Verso, 1993 ; Havel V., *Living in Truth*, Boston, Faber & Faber, 1989.

ville ou les retours à la terre des hippies[40]. Certains groupes, en se sentant exclus, s'unissent autour d'une cause, et se regroupent par exemple avec force autour de leur haine des femmes ou des Noirs. Les Bisons ne tenaient fermement ensemble autour de rien de particulier, si ce n'est leur désaffiliation.

Hors du groupe, notre surprise a été grande de constater que des membres des Bisons exprimaient des opinions. L'un d'entre eux était syndiqué et défendait ses positions avec force. Un autre avait fait signer une pétition dans tout le comté en faveur des espaces verts et était volontaire dans un centre de défense des mammifères marins en voie de disparition. Des membres en désaccord chuchotaient en petits duos ou trios et se plaignaient des plaisanteries grossières et tapageuses – dans les toilettes pour dames, à la cuisine ou sur le parking – sans jamais se confronter aux farceurs. Ces personnes n'étaient sans doute pas simplement dépourvues de conscience sociale. Elles exprimaient parfois leurs engagements quand elles bavardaient avec l'ethnographe ou quand elles se tenaient hors des scènes de l'association. Notre énigme n'est donc pas résolue. Pourquoi les membres du club des Bisons ne signalaient-ils jamais leurs préoccupations *à l'intérieur du groupe*, alors même qu'ils étaient en violent désaccord avec le tour que prenaient les conversations ?

Les liens dans le groupe

Les membres avaient une très forte obligation de laisser les autres membres du groupe être ce qu'ils étaient « réellement », authentiques les uns avec les autres, mais sans avoir besoin de beaucoup se connaître. Ils voulaient que les acteurs soient *autonomes, non dépendants, ouverts, pas cachotiers, critiques, sans déférence*. Ils voulaient que le groupe soit *inclusif*. Quand on imagine une assemblée politique ou une réunion publique, on saisit aisément le sens de ces paires d'oppositions. Mais que se passe-t-il dans un site dont les participants ne cherchent pas à se persuader de quoi que ce soit, pas plus qu'ils ne s'adressent à un vaste public ? Que se passe-t-il avec un groupe dont les membres n'ont pas la prétention de parler pour qui que ce soit, hormis eux-mêmes ? Les Bisons voulaient éviter les contraintes et les jugements. Leur façon de « filtrer » les codes était que les membres s'acceptaient tels qu'ils étaient, sans chercher à changer en quoi que ce soit. Dans le style de groupe des Bisons, « *autonome* » signifiait « atomistique », « *ouvert* », « acceptant totalement les choses telles qu'elles se présentent » et

[40] Berger B., *The Survival of a Counterculture*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1981 ; Case J., Taylor R., *Co-ops, Communes, and Collectives*, New York, Pantheon, 1979.

« *critique* », « refusant de se répandre en ragots hypocrites (comme ceux au pouvoir) ».

Les membres insistaient souvent, avec fierté, sur le caractère inclusif de leur club. Comme l'un d'entre eux le disait : « Tout le monde peut se joindre à nous – Noirs, blancs, jeunes, vieux, avocats, mécaniciens, docteurs, chauffeurs de taxi – tout le monde est invité ! » Et de fait, dans ce bar presque totalement blanc, un vieux couple de Noirs venait souvent pratiquer une complexe danse folk du Sud, au centre de la piste. Quelques autres personnes de couleur venaient également de temps en temps. Et autre marque d'inclusion, la piste de danse était aménagée pour mettre à l'aise les femmes sans partenaire qui dansaient au centre, tandis que les couples tournaient dans un anneau tout autour.

Taquiner et être taquiné étaient une façon de dire aux autres qu'ils étaient acceptés en tant que purs et simples êtres humains. Un « bon » membre des Bisons avait du plaisir à se moquer des autres et riait lorsqu'on se moquait de lui. George était probablement le plus apprécié du groupe et celui qui endurait, toujours avec bonheur, le plus de taquineries. En une heure, une seule, nous avons entendu combien ses armoires étaient pleines de SPAM[41], combien il était ignorant en matière de nutrition, combien son chien était sale et puant, comment il ne savait pas laver son chien, comment il ne saisissait pas la différence entre une machine à laver le linge et la vaisselle, comment il était incapable d'expliquer à un enfant en quoi consistait son travail… et d'autres choses encore ! Le point commun de toutes ces vannes est que tout le monde aimait bien George, malgré tout, si lourdingues, malodorants ou stupides fussent son chien, ses goûts ou ses habitudes.

Une espèce de reconnaissance silencieuse prenait place dans de nombreux rassemblements. Par exemple, un soir paisible, tranquille, plusieurs de ces amateurs de *country* se sont rassemblés dans une cabane et sont restés de longues minutes dans un silence total – on n'entendait que les coassements des grenouilles et la brise caressant l'herbe sèche. Personne ne cherchait à surpasser les autres ou à faire son cinéma. Après un temps, Mike a branché un gros ampli et s'est mis à jouer de la guitare à plein volume. La principale conversation tournait autour du chien – une bonne part des remarques s'adressant au chien lui-même. Les membres commentèrent plus tard qu'ils avaient passé une nuit vraiment délicieuse. Ils éprouvaient le besoin de s'accepter les uns les autres et de laisser à chacun sa place : d'être qui ils étaient sans rien avoir à prouver à personne.

---

[41] [Le SPAM est une marque de jambon en conserve de mauvaise qualité (S*houlder of* P*ork and h*AM)].

Ils ne se souciaient guère que leur groupe pût représenter quoique ce soit en dehors de leurs interactions immédiates, ou que la conduite d'une personne pût se répercuter sur les autres membres du groupe. Rien n'était plus important que ce respect mutuel entre les individus. En coulisses, Jody parlait à une autre personne de son gendre, qui était Noir, en disant : « C'est dommage qu'il ne puisse pas venir… C'est trop triste que les choses se passent comme ça. Ce ne devrait pas être ainsi ». Mais c'était ainsi et du fait que son gendre n'avait de toute façon pas tellement envie de participer aux activités du groupe, elle ne voyait pas pourquoi elle aurait dû faire objection aux plaisanteries *dans le groupe*. Les membres d'un groupe civique tel que l'imaginent Alexander et Smith se sentiraient mutuellement responsables du maintien du décorum institutionnel, et s'insurgeraient contre des plaisanteries douteuses, par exemple. Mais Jody n'imaginait pas que le simple fait de participer au club des Bisons pût rejaillir d'une façon ou d'une autre sur elle-même, ou sur quiconque d'autre autour d'elle, en tant que personne.

Les membres respectaient beaucoup trop l'autonomie de tous les autres pour mêler leur vie privée à la vie du groupe ou pour la critiquer de quelque manière que ce fût. Ils pouvaient parler hors du groupe d'une manière qui leur était impossible dans le groupe. « Rester réveillé à discuter jusqu'à deux heures » était un signe infaillible d'amour : cela n'arrivait que lorsque deux personnes tombaient amoureuses. Discuter ainsi permettait à chacun de découvrir son vrai Soi, caché profond dans le cœur de chaque amoureux ; après quoi, cette exploration initiale accomplie, le dialogue apparaissait inutile. En d'autres termes, les Bisons ne considéraient rien de réel au-delà de l'individu. Ils croyaient que ce qui compte vraiment dort au fond de chacun, et que le « Soi réel », sensible, vacillant, ne se dévoile presque jamais dans le simple échange direct. Ils partageaient une obligation de respecter ce « Soi réel » plutôt que de l'étouffer par le décorum.

Par choix, les membres du groupe n'entretenaient que des liens limités, sans épaisseur. Quand certains Bisons cessaient de faire le trajet jusqu'au bar, personne ne savait où ils étaient partis, ni pourquoi. Ils ignoraient les choses les plus élémentaires les uns sur les autres, par exemple leur lieu de résidence, leur source de revenus, s'ils avaient des enfants, s'ils condamnaient ou non les plaisanteries scatologiques, racistes et sexistes que certains d'entre eux cultivaient. Leur style de groupe était organisé de façon à permettre aux membres de se tenir à l'écart de toutes les normes implicites de responsabilité qui sont d'ordinaire tenues pour évidentes.

La culture en interaction, pour les Bisons

On pourrait fixer le style de groupe de la « désaffiliation active » à partir de deux principaux éléments : l'évitement des explorations sérieuses de l'âme et de l'opinion et la transgression des règles pieuses dont les participants pensaient qu'elles étaient hypocrites. Le groupe dépendait des institutions de la « grande société » pour meubler ses activités et simuler des événements dont tous pourraient se désaffilier. Mais les membres tenaient d'ordinaire pour acquis qu'il leur fallait tracer les frontières du groupe « contre » les institutions. Ils assumaient qu'ils devaient se respecter les uns les autres comme de purs et simples êtres humains, et se donner beaucoup de place pour parvenir à être, chacun, soi-même. Et que tout cela se passait hors de la « grande société ». Ainsi fonctionnaient les liens dans le groupe.

Les trois dimensions du style de groupe – standards discursifs, frontières du groupe et liens dans le groupe – opèrent de concert. Commencer l'analyse par l'une ou par l'autre dépendra du type d'énigme à résoudre pour l'enquêteur. Mais où qu'il ou elle commence, les deux cas dont nous avons dressé ici le portrait montrent que ces trois dimensions sont capitales pour comprendre les façons dont un groupe filtre, incorpore et assimile des représentations collectives.

Les membres du club des Bisons recouraient ainsi à des codes, au sens d'Alexander et Smith, d'une façon qui complétait, ou tout au moins ne détruisait pas, le sol partagé de leurs interactions. Les membres qui étaient perçus comme menaçants pour ces fondations de l'être-ensemble rencontraient un silence gêné ou étaient maintenus à l'écart. En maintenant leur style de groupe, les Bisons pouvaient faire ostensiblement référence aux codes démocratiques de la société civile pour s'engager dans des interactions en apparences inciviles. Les Bisons revalorisaient les « mauvais » termes et en usaient comme de « bons ». La conflictualité, à l'œuvre dans la taquinerie et la plaisanterie, était le signe d'un esprit égalitaire ; l'expression de soi, égoïste et irrationnelle, renvoyait quant à elle à l'honnêteté et à l'humilité. Telle était la culture de ce groupe en interaction.

L'acharnement à ne pas s'engager.

Bien sûr, toutes les associations de loisirs ne ressemblent pas au club des Bisons. On ne peut réduire le style interactionnel ni à un cadre physique, ni à un type général de groupe (bénévole, militant, culturel… ou tout autre type de groupe civique). Pour se donner un point de comparaison, on peut examiner un « sous-groupe », plus petit, à l'intérieur du club des Bisons. Les deux « sous-groupes » se mélangeaient, dansant et bavardant ensemble, mais le nombre d'habitués était si élevé

qu'ils avaient pris l'habitude de presque toujours prendre place à côté de leurs connaissances.

Ce deuxième petit sous-groupe pratiquait un style « cynique chic ». Ils se mêlaient sans discontinuer de problèmes d'intérêt public, mais d'une manière qui rejetait les affaires de la « grande société » à une distance sidérale de leurs propres personnes. Dans leur acharnement à ne pas s'engager, les tenants du style cynique se rapprochaient davantage du style « par défaut » que le reste de leurs pairs. À la différence de la majorité des Bisons, les cyniques étaient très bavards, et parlaient constamment, rapidement, de sujets de nature politique. Les différences individuelles de niveau d'éducation ne rendent pas pleinement compte d'un tel écart. Les cyniques se montraient plus attentifs au monde commun que le reste des Bisons : mettre le monde à distance leur demandait davantage de travail. L'effort était constant. La politique pouvait ressurgir dans la conversation à tout moment.

Par exemple, une discussion à propos d'un bout de paysage apparemment charmant mena à une discussion à propos des déchets toxiques enfouis sous les collines. De là, la conversation à bâtons rompus dériva vers la consommation d'aliments toxiques, et finit par s'en prendre aux usages des pesticides.

> *Tim* : Au moins, ils n'utilisent plus les produits vraiment dangereux qu'ils utilisaient avant, comme le DDT !
>
> *Hank* : Il y a tout un tas de produits chimiques qu'ils ont interdits, alors qu'ils étaient encore en circulation il y a vingt ans !
>
> *Maureen* : [avec emphase]. Et alors, ils les ont juste envoyés dans d'autres pays, et ils les utilisent là-bas. [En cognant Hank avec un air de jubilation] : Alors, elle est pas bonne celle-là ? ? Ils interdisent les produits chimiques ici, mais les compagnies américaines continuent de les vendre à d'autres pays, après ils les utilisent sur des produits alimentaires, et ils nous reviennent quand ils nous vendent de la nourriture ! Au bout du compte, on les a quand même.
>
> *Tim* : Et on finit par les avaler !

D'autres moments de rigolade montraient que ces « cyniques » prêtaient davantage d'attention aux actualités que le reste du club des Bisons. Mais ils utilisaient leurs connaissances, non pas pour devenir de bons citoyens actifs, mais plutôt pour mettre le monde à distance.

De la même manière que leurs collègues danseurs de western, les « cyniques » échangeaient des blagues racistes. Pour eux non plus, l'enjeu premier n'était pas de dire que les Noirs, les Asiatiques et les Latinos étaient foncièrement mauvais. Au contraire, les cyniques affirmaient que les Noirs au club riaient aux blagues. De leur point de vue, le club était ouvert et accueillant pour toute personne dotée d'un sens de

l'humour et d'une ouverture d'esprit raisonnables. Ce point les mettait en accord avec le code, provisoirement. Un cynique raconta une histoire qui avait dû prendre place le week-end précédent. Quelques-uns des membres présents avaient imité une chanson de rap,

> avec des grognements et des hou-hou-ha-ha [cris de singe] et des paroles qui étaient du genre « J'dois rentrer, pour m'faire mon fix, c'est l'turbin » et qui parlaient encore de « ton adorable gros nez, tout épaté ». Le groupe a bien regardé qui était là avant de faire ce numéro – il y avait quelques Noirs dans le public.

Quand on leur a demandé ce que les Noirs avaient fait, l'un d'entre eux a répondu : « Je suis sûr qu'ils ont juste pris ça pour une plaisanterie. Comme ce couple de Noirs là-bas. Ils dansent sur tous les morceaux. Je suis sûr qu'ils ne prennent pas ce genre de trucs au sérieux ».

À la façon des législateurs argumentant contre la discrimination positive, ces cyniques utilisaient le code d'une manière plus argumentative que les autres Bisons, pour signaler qu'ils étaient ouverts à tout et à tous. Ils donnaient l'impression de dire : « Tous ceux qui acceptent notre rapport aux plaisanteries sont les bienvenus, quelle que soit leur couleur ! » Ils se considéraient ouverts à tous parce qu'ils traitaient tout le monde pareil, aussi longtemps que leur règle d'or était respectée : prendre toute taquinerie comme bienvenue, quelle que soit la sensibilité du sujet.

On retrouve, semble-t-il, le même renversement du code que chez les Bisons moyens, mais il prend là une signification différente. Dans ce sous-groupe, les membres considéraient bel et bien leurs actions comme « politiques ». Conformément au style du club des Bisons, le style des cyniques insistait sur l'autonomie et l'inclusion de tous ; mais il s'en distinguait par son attention constante aux institutions. Cette obnubilation les condamnait à un travail considérable pour éviter les institutions, afin d'être de bons citoyens (respectables, sincères, réalistes, sensés…).

Comme les autres Bisons, les cyniques retournaient le code de la société civile contre lui-même. Le style des cyniques constituait un filtre pour le code différent de celui des autres Bisons, mais tous respectaient le code. Ces deux styles sont probablement familiers à nombre d'Américains. Le style dominant chez les amateurs de *country* bien de chez nous serait aisé à reconnaître et à apprendre pour nombre d'Américains, précisément parce que c'est là un schème culturel – c'est du moins ce que nous avançons. Le style plus tordu des cyniques serait également aisé à reconnaître pour beaucoup d'Américains – tout spécialement pour ceux qui se tiennent bien informés de l'actualité mondiale et qui en sont écœurés. L'appropriation distordue du code par les membres du club constitue en elle-même une *structure culturelle* ; ce n'est pas là quelque chose de simplement créatif ou libre, c'est la marque d'un style de

groupe. Par leur façon de « filtrer » des représentations collectives, les styles de groupe dessinent la position, l'attitude ou la posture politique qui vont de pair avec l'appartenance au groupe.

Comparer des styles à l'intérieur d'un cas et d'un cas à l'autre

Mettons à présent ces styles de groupe en vis-à-vis pour en examiner les ressemblances et les différences.

Les frontières des groupes

Les amateurs de *country* se détachaient fièrement de presque tout ce qui concernait les affaires de la « grande société » sans chercher à s'y attribuer une place particulière. Ils reconnaissaient les liens de leur groupe avec des institutions commerciales dans lesquelles ils n'avaient pas vraiment confiance. Les membres de CASE, eux, se définissaient explicitement comme des habitants d'Airdale, malgré leur déception pour leurs concitoyens. C'étaient eux qui représentaient, face à Microtech, aux autres habitants d'Airdale et aux activistes urbains leur vision de l'*Airdaler*.

Les liens dans les groupes

Aucun des deux groupes ne se considérait comme composé de camarades marchant à l'unisson. Leurs membres avaient une vision du Soi plus personnalisée, ne pensaient pas avoir à se ressembler pour pouvoir être ensemble et tenaient pour acquis qu'ils devaient se respecter les uns les autres. Les membres de CASE aussi bien que les amateurs de danse *country* supposaient que le prosélytisme politique – « monter sur ses grands chevaux », pour reprendre les mots d'un Bison, ou « y aller trop fort (sur ses convictions) » comme le disait la leader des CASE, était déplacé, parce que le but n'était pas de parvenir à la formulation d'une position commune. Mais les Bisons auraient aimé que le lien entre les adhérents soit plus fort, plus uni, plus chaleureux, adossé à une histoire commune et à des années de vie partagée. Les membres de CASE, au contraire, tenaient avant tout à ce qu'on préserve leur espace privé et qu'on les respecte en tant qu'individus, alors même qu'ils se présentaient entre eux et devant les autres habitants d'Airdale comme des « membres ordinaires de la communauté ».

Les standards discursifs

Les membres de CASE supposaient que c'était leur devoir de parler individuellement de problèmes sociaux communs à tous, même s'ils le faisaient timidement comme des « personnes privées ». Ils valorisaient

le discours, faisaient attention aux mots, et pensaient qu'il était important que toutes les voix pussent être entendues, quelle que fût la difficulté de parler en public. Les amateurs de *country*, eux, travaillaient dur à ne pas parler sérieusement. Les deux groupes étaient très critiques vis-à-vis des institutions politiques, mais leurs positions respectives ne se traduisaient pas du tout de la même façon. Pour les membres de CASE, la critique passait par la prise de parole ; pour les Bisons, elle consistait à dénigrer la « grande société », par moments, en faisant des plaisanteries offensantes.

Styles mineurs et styles dominants au sein d'un groupe

Le travail théorique sur les organisations[42], ainsi que la recherche empirique sur les congrégations religieuses[43] suggèrent que les groupes tendent à avoir un style dominant que les membres entretiennent. Mais les groupes ont également des styles mineurs, subordonnés ou submergés. Ces styles enfouis ou contenus peuvent surgir par effraction, « en coulisses »[44], à moins que les membres ne tentent de changer le style dominant, « sur l'avant-scène ».

C'est dans les coulisses, par exemple, que l'une des membres du club des Bisons se lamentait auprès d'un autre membre, à propos de la peur de son gendre, afro-américain, de l'y rejoindre. Les conversations prenant place en coulisse prenaient souvent un tour plus sérieux, mais seulement en chuchotant, dans des interactions à deux ou trois, dans les toilettes des dames ou sur les places de parkings, à la périphérie de « la scène » principale. L'anthropologue Judith Irvine[45] avance que l'élément constitutif d'un groupe réside dans sa façon de distinguer entre parole officielle et officieuse. On peut poursuivre en soutenant que ce qui constitue un groupe, c'est en grande partie la façon dont il partage entre les modes de discours de la scène et des coulisses.

Il arrive que des membres défient ouvertement le style dominant, en vigueur sur scène. Souvenez-vous de la femme qui n'arrêtait pas de monter sur ses grands chevaux au club des Bisons. De même, de façon plus explicite encore, John, membre de CASE, avait vainement essayé, à plusieurs reprises, de remettre en question le style d'« affiliation timide » de son groupe. Pour l'observateur-participant, la révolte de John

---

42 DiMaggio P., Powell W. (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

43 Becker P., Congregations in Conflict : Cultural Models of Local Religious Life, New York, Cambridge University Press, 1999.

44 Goffman E., La présentation de soi dans la vie quotidienne (1959), Paris, Minuit, 1972.

45 Irvine J., « Formality and Informality in Communicative Events », *American Anthropologist*, 1979, 81, p. 773-790.

n'avait fait que rendre plus apparent le style du groupe, tenu pour « allant de soi ». Sa méthode favorite de défi était de faire parler les autres membres à propos du « capitalisme », dans des réunions du groupe comme dans des rencontres informelles. Les autres membres accueillaient généralement ses efforts par un silence gêné, avant de rapidement changer de sujet. Plusieurs signes attestaient de l'impossibilité de poursuivre plus avant dans la verbalisation dans un collectif bâti autour du cantonnement implicite des motivations idéologiques – une attitude critique vis-à-vis du capitalisme – dans la sphère privée. Lors d'un rassemblement à la fois sérieux et festif, par exemple, John se lança dans une tirade impromptue contre Microtech qui semait « la mort pour en tirer profit ». Donnant un tour ironique à un format destiné à bien se sentir ensemble, John proposa qu'on « fasse un tour de salle » de toutes les personnes présentes dans le salon de Barb pour savoir ce que « chacun pensait du capitalisme ». Barb l'interrompit : « Peut-être qu'on devrait tous se présenter ? » Les présentations faites, elle annonça que le dîner était prêt. Quand John relança le sujet dans une conversation privée, Barb l'interrompit en disant qu'il était temps de regarder une vidéo. Un allié de CASE, membre d'un groupe activiste métropolitain, activiste expérimenté lui-même, dit à John à voix basse : « Tu sais, le capitalisme est vraiment dégueulasse ». En insistant pour que le groupe débatte sur sa propre position idéologique, John bousculait le style du groupe, qui était de tolérer les opinions tant qu'elles restaient privées. Les silences, les remarques glacées, et les changements rapides de sujet qui accueillirent les attaques lancées par John contre le capitalisme, font apparaître combien le régime d'interaction et le projet du groupe se sont sentis menacés par ces défis.

Un observateur pourrait se demander si le groupe ne dénigrait pas le discours de John du fait de son idéologie affichée – anticapitaliste – plutôt qu'en raison de sa transgression du style du groupe. Mais une telle interprétation ne tient pas. Lorsque les membres commentaient en public les positions idéologiques de John, ou se livraient à lui dans des conversations confidentielles, ils évoquaient sa façon de ne pas mâcher ses mots, sa ferveur ou sa conviction – son style – et n'abordaient *jamais* le contenu de ses thèses anticapitalistes. Parce qu'ils connaissaient John, ils savaient que ses transgressions du style étaient intentionnelles, par provocation. Ils savaient qu'il était sincère, mais qu'il ne pousserait pas les choses plus loin. Ce n'étaient ni des provocations enragées, ni de simples erreurs, pas plus que des plaisanteries sans message[46]. Pour comprendre la manière dont le groupe percevait les infractions de John, il nous a fallu observer les types d'interaction qu'ils

[46] Geertz C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.

tenaient pour « semblables[47] » au cours du temps. Le style interactionnel lui-même comptait dans la façon dont le groupe comprenait John – bien plus que ne l'imaginent d'ordinaire les théoriciens de la culture. Les cas relatés ici avaient pour point de départ la mise à l'épreuve de théories de *cultural sociology* ; d'autres enquêtes se confrontent à des théories des inégalités sociales, fondées sur des structures de classe ou de genre. C'est vers elles que nous nous tournons maintenant.

« Culture en interaction » et reproduction culturelle des inégalités

De nombreux auteurs ont expliqué que les interactions quotidiennes participent à la reproduction des inégalités sociales – et ont qualifié ce rapport interactionnel de culturel. Pour prendre deux exemples influents parmi d'autres, le concept de « travail émotionnel » d'Arlie Hochschild[48], et le trio de « l'habitus », de la « pratique » et du « champ » de Bourdieu, relient les sentiments individuels, les goûts et les habitudes à la structure sociale.

Hoschchild et Bourdieu se sont tous deux appuyés sur les travaux classiques de Goffman. Des concepts comme ceux de « position » (*footing*)[49], de « jeu » ou de « distance au rôle »[50] éclairent la façon dont les participants se prennent mutuellement dans « ce qui est en train de se passer ici », dans la situation. Mais Goffman, s'il ne la rejette pas résolument, laisse au mieux dans le flou[51] la question de la connexion entre ces microprocessus et l'ordre institutionnel. Dans la critique de myopie qu'ils adressent à Goffman, Hochschild et Bourdieu font un pas supplémentaire et se demandent comment des structures sociales, marquées par l'inégalité de classe ou de genre, modèlent l'interaction.

---

47 Cicourel A., *Cognitive Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 90 ; Fitch K., « Pillow Talk ? », *Research on Language and Social Interaction*, 1999, 32, 1, 2, p. 41-50 ; Burawoy M., « L'étude de cas élargie » (1998), in *L'Enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003 ; Sanders R., « The Impossibility of a Culturally Contexted Conversation Analysis : On Simultaneous, Distinct Types of Pragmatic Meaning », *Research on Language and Social Interaction*, 1999, 32, 1-2, p. 129-40.

48 Hochschild A., « Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure », *American Journal of Sociology*, 1979, 85, 3, p. 551-575 ; et *The Managed Heart*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1983.

49 Goffman E., « Footing », *Semiotica*, 1970, 25, 1, 2, p. 1-29.

50 Goffman E., *Encounters : Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1961.

51 Snow D., « Collective Identity and Expressive Forms », in Smelser N., Baltes P. (eds.), *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 4, Oxford, Elsevier, 2001, p. 2212-2219.

L'étude par Hochschild des hôtesses de l'air[52], par exemple, montre combien d'efforts elles doivent produire pour satisfaire aux exigences de leur travail, un sourire implacablement gai accroché à leur visage, jusqu'à quinze heures d'affilée. Le « travail émotionnel » est ce qui relie l'ordre de l'interaction à la structure sociale – en l'occurrence, ce sont les impératifs relatifs à la rentabilité de l'entreprise, dans une société qui considère que c'est « le travail des femmes » de faire en sorte que les gens se sentent bien. « Les règles émotionnelles » sont des règles morales que les gens partagent de façon tacite, pour qualifier et exprimer leurs sentiments et pour leur conférer une valeur morale[53].

Pour rendre plus précise et plus systématique la dimension *culturelle* de ces « règles émotionnelles », demandons-nous comment le travail émotionnel accompli par les hôtesses de l'air s'appuie sur des structures sociales plus vastes – outre la structure des relations de travail en entreprise. Quelles sont les « représentations collectives » qui informent les hôtesses ? Quel est le style d'interaction des personnels navigants dans telle ou telle compagnie ? Hochschild consacre peu d'attention aux interactions que les hôtesses de l'air ont entre elles à l'arrière de l'avion[54]. Pourtant il doit y avoir bien des façons de se soutenir mutuellement, par la sociabilité, pour assurer ces quinze heures de sourire continu. Comme les cas des Bisons et de CASE le suggèrent, attribuer l'absence de résistance de quelqu'un au « langage de l'individualisme » ne permet pas de capter les choses assez finement. Les gens ne cessent d'être confrontés à des difficultés situationnelles quand ils parlent le langage de l'individualisme. Ce dernier pourrait inciter les travailleurs à protéger leur « soi véritable » et à jouer le jeu de la bonne marche de l'entreprise, plutôt que d'imaginer des solutions collectives à la frustration produite par les conditions de travail. C'est ce qui se passe d'après Hochschild. Mais il se pourrait aussi que le même langage de l'individualisme pousse les hôtesses à parler de manière critique dans d'autres contextes, où elles dénoncent une situation de travail qui enfreint leur droit, intimement ressenti, à s'exprimer librement en tant qu'individus[55]. Pour savoir quelle est la position des hôtesses, nous aurions besoin d'enquêter sur la façon dont leur travail est à la fois rendu possible par leur style de groupe et soumis à sa contrainte. Sans meilleure connaissance de leur culture en

---

52 Hochschild A., *The Managed Heart*, *op. cit.*

53 Hochschild A., « Emotion Work », *art. cit.*

54 Sur ce point voir Weinberg D., « The Enactment and Appraisal of Authenticity in a Skid Row Therapeutic Community », *Symbolic Interaction*, 1996, 19, 2, p. 137-162 ; Cahill S., Eggleston R., « Managing Emotions in Public : The Case of Wheelchair Users », *Social Psychology Quarterly*, 1994, 57, 4, p. 300-312.

55 Inglehart R., *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Roszak T., *The Making of a Counter Culture*, Garden City, Doubleday, 1969 ; Melucci A., *op. cit.*, 1989.

interaction, les modalités et les significations du travail émotionnel sont difficiles à comprendre.

Voyons ce que produit cette analyse étendue si on l'applique au travail émotionnel des CASE. Les membres du groupe accomplissaient en effet un travail émotionnel, pour se blinder comme protestataires en milieu suburbain. Ils *travaillaient* à réfréner leur peur de s'exposer en public, en se disant qu'ils étaient vraiment des gens responsables, des gens « normaux », soucieux avant tout de leurs familles. Le contexte culturel plus large – le langage de l'*empowerment* personnel – entrait en ligne de compte dans ce travail émotionnel, de même que le contexte structurel-social. L'ombre de Microtech était omniprésente dans le contexte structurel social, bien sûr, mais la firme ne disait pas aux membres de CASE : « Ayez l'air calmes et posés si vous voulez vous opposer ! » Si les membres de CASE avaient suivi les affirmations de la firme elle-même, à propos des opposants, ils se seraient insurgés à grand bruit. Ils auraient travaillé à avoir l'air en colère, à l'image de certains protestataires urbains. Au lieu de cela, ils faisaient rimer leur travail émotionnel avec la version tranquille de l'*empowerment* personnel, propre à leur style de groupe.

Une étude du travail émotionnel réalisé au sein du club des Bisons gagnerait elle aussi à prendre en compte la culture en interaction. Nombre de membres qui venaient au club avaient des emplois de caissiers, petits employés, agents d'entretien, chauffeurs de camion… Un analyste pourrait imaginer que les règles émotionnelles du club étaient un antidote nécessaire à leurs vies au travail déshumanisant. Cette hypothèse pourrait être mise à l'épreuve auprès des intéressés, mais formulée comme telle, elle risque de faire paraître le travail émotionnel plus implacablement déterminé par des rapports sociaux d'inégalité qu'il ne l'est en réalité. Les membres d'autres groupes, qui n'appartiennent pas non plus aux élites, ont également essayé de s'immuniser contre la souffrance d'un travail déshumanisant par d'autres voies : en se plaignant les uns aux autres, en se rebellant, en cultivant des compétences ensemble, en aspirant à devenir leurs propres patrons, en se tournant vers Dieu par les prières et les chants, pour ne citer que quelques exemples. Avoir un travail de bas statut, ennuyeux et peu valorisé pèse lourd dans la balance, mais en aucun cas, leurs emplois ne dictaient aux Bisons : « Taquinez-vous les uns les autres, c'est le seul vaccin efficace contre le mépris que vous subissez à longueur de journée ! »

Le concept de « travail émotionnel » est remarquablement utile, mais en pratique, il ne prend forme et sens que dans le cadre d'une culture en interaction dans la vie quotidienne. Quelles sont les émotions qui font saillance dans une culture donnée et comment sont-elles sélectionnées, éprouvées et exprimées en situation ? En quoi l'amour des Bisons pour

l'autonomie et l'égalité, par exemple, requérait-il un travail émotionnel qu'un autre groupe aurait pu trouver superflu ? Dans quelles dynamiques d'interaction, propres à un style de groupe, les émotions sont-elles mises en scène, échangées ou transmises, entretenues ou refoulées ? Si l'on ne veut pas s'en tenir à une lecture structurale ou stratégique du « travail émotionnel », il est indispensable de connecter cette problématique à celle de la culture en interaction.

Une autre notion intéressante à prendre compte est celle de « pratique » de Bourdieu[56]. Celui-ci définit les « pratiques » comme des façons de faire, de sentir, de parler et de juger, ordonnées par des schèmes – *habitus*, *ethos* ou *hexis* – qui incorporés par les agents comme des programmes, se déploient dans le présent de l'interaction. Ces schèmes pratiques correspondent à des positions et à des trajectoires dans le champ social, et sont donc une espèce de capital vivant pour les agents, qui à la fois les contraint dans leurs stratégies sociales, mais qu'ils peuvent éventuellement mobiliser comme une ressource dans telle ou telle situation. L'ordre de l'interaction entre agents sociaux tend à reproduire la distribution inégale en capitaux dont ils sont détenteurs, et au-delà, les rapports d'inégalité inhérents à la structure sociale.

À première vue, la « pratique » de Bourdieu a des affinités avec le « style de groupe ». Mais comme Hochschild, Bourdieu s'intéresse plus aux biographies qu'aux situations. Pour Bourdieu, l'enquête sur les « pratiques » consiste à identifier des « schèmes d'action » tenus pour allant-de-soi que les individus transfèrent d'une situation à l'autre[57]. L'enquête sur le « style de groupe » au contraire, déplace l'attention sur les propriétés inhérentes à une situation sociale. Il n'y a pas d'harmonie automatique, sans chef d'orchestre, entre les membres de nos associations de volontaires, du fait qu'ils occupent des positions dans des structures sociales – ou culturelles. Pour qu'ils parviennent à se comprendre et à faire des choses ensemble, ils doivent s'engager dans des activités collectives qui présentent un certain style – lequel change d'un groupe à l'autre, d'une situation à l'autre.

La « pratique » de Bourdieu connecte chaque personne à sa position et sa trajectoire dans le champ social. Les pratiques ont plus ou moins de valeur – comme capital économique, culturel ou social – selon le sous-champ dans lequel elles prennent place. Mais qui dit capital dit quantifiabilité. Les « styles de groupe », au contraire, ne se trouvent pas

---

[56] Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 1972 ; *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979 ; *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980 ; Bourdieu P., Wacquant L., *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.

[57] Bourdieu P., *The Logic of Practice*, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 83, p. 92, et p. 94.

simplement en quantités différentes, ils ont des qualités différentes. Ils ne *signifient* pas par ce qu'ils « valent » en termes de « capital » – qu'il s'agisse de richesses ou de relations, de pouvoir, d'honneur ou de distinction. Et un apprentissage doit se faire quand on passe de l'un à l'autre – le travail de transposition est un processus interactionnel et situé.

En somme, Bourdieu et Hochschild examinent les « structures du sentir et du ressentir »[58] des individus en tant qu'elles se rapportent à l'inégalité sociale. Mais ils sautent trop vite de l'individu à la structure sociale, sans se demander suffisamment ce qu'il en est de la médiation des contextes de vie collective et de culture partagée par des participants qui interagissent et communiquent les uns avec les autres. À première vue, la différence peut être imputée au fait que nous n'avons pas les mêmes objectifs empiriques et analytiques. Ils relient les émotions, les perceptions, les habitudes, les opinions ou les jugements à des structures *sociales*, alors que nous, prioritairement, relions des schèmes d'interaction à des structures *culturelles*, filtrées par des styles de groupe. Leur projet semble davantage se rapporter au pouvoir et à la politique ; le nôtre, plutôt à la « culture ». Mais nous sommes convaincus qu'en comprenant la façon dont les gens font du sens ensemble dans des associations, des organisations ou des institutions, nous serons mieux équipés pour comprendre ce qu'est le pouvoir et quelles sont les conditions de sa reproduction ou de sa transformation. Une analyse de la « culture en interaction » et des « styles de groupe » conduit à un remaniement des analyses de la reproduction des inégalités sociales dans les contextes de la vie de tous les jours.

Conclusion

Les styles de groupe filtrent les représentations collectives. Le fruit de cette opération, c'est la culture en interaction. En mettant en évidence les écarts qui séparent le style de chacun de nos groupes du style d'autres groupes et du style « par défaut » qui prévalait dans les théories culturalistes plus anciennes, notre texte a montré comment les groupes peuvent s'appuyer sur les mêmes structures culturelles en poursuivant des objectifs très différents en termes de sens dans la vie quotidienne. Pas question de prétendre que les représentations collectives sont en elles-mêmes dénuées de sens ! Mais la thématisation de la « culture en interaction » permet de comprendre comment les symboles, les récits, les codes ou les vocabulaires les plus largement partagés et diffusés, sont mis en pratique et investis de sens dans des usages divers dans différents contextes.

---

58 [*Structures of feeling* : concept classique de Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977].

L'ambition principale de cet article était de rendre les recherches sur la culture plus pertinentes pour penser les situations de la vie quotidienne. Ce débat amical avec la *cultural sociology* exige des observateurs qu'ils se rappellent ce que les psychologues sociaux affirment depuis longtemps. Les gens ne font sens des choses que dans des situations sociales, où ils interagissent les uns avec les autres, en relation avec leurs façons de se percevoir mutuellement et de percevoir communément le monde qui les entoure. Inversement, l'examen de ces styles comme configurés par des structures culturelles qui débordent la situation sociale, ici et maintenant, pourrait aider les interactionnistes à prendre conscience des structures sociales et historiques qui pèsent sur leurs styles de groupe, et jusque sur leurs relations interpersonnelles. L'histoire fascinante par Kenneth Cmiel[59] du discours politique montre que les Américains aux XVIIIe et XIXe siècles appréciaient un langage vigoureux, direct, franc, comme marque de leur sociabilité égalitaire ; ils éprouvaient aussi le besoin de se distinguer de leurs cousins européens, dont ils estimaient que le langage était tarabiscoté, collet monté, étouffant. Une enquête comme celle de Cmiel nous fait sentir à la fois l'historicité de ces styles de groupe, et la durabilité de ces structures culturelles.

L'analyse de la « culture en interaction », outre qu'elle nous a permis de nous emparer de quelques-unes de ces questions théoriques, a fait davantage. Elle contribue à la recherche sur des organisations ou des institutions qui produisent, diffusent et inculquent des représentations collectives : les associations de volontaires, les congrégations religieuses, les organismes gouvernementaux, les écoles, et d'autres encore… Nos deux cas empiriques, en dressant un portrait de la « société civile », sont des analyseurs des contextes publics ou potentiellement publics où des participants s'engagent, sans contrainte, indépendamment des attentes de la famille, du marché ou du gouvernement[60]. De nombreux analystes s'inquiètent de l'atonie de la vie civique aux États-Unis, et déplorent ce qu'ils jugent être l'étroitesse du discours public[61]. Des groupes comme

---

59 Cmiel K., *Democratic Eloquence : The Fight over Popular Speech in Nineteenth-Century America*, New York, William Morrow, 1990.

60 Walzer M., « The Civil Society Argument », in Mouffe C. (ed.), *Dimensions of Radical Democracy : Pluralism, Citizenship, Community*, London, Verso, p. 90-107, 1992 ; Barber B., *Strong Democracy*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1984 ; Alexander J., « The Paradoxes of Civil Society », Social Sciences Research Centre Occasional Paper 16, University of Hong Kong, Department of Sociology, 1995 ; Fraser N., « Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », in Calhoun C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Boston, MIT Press, 1992, p. 109-142 ; Cohen J., Arato A., *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MIT Press, 1992.

61 Outre R. Bellah *et al.*, R. Wuthnow R., R. Putnam, déjà cités, voir Hughes R., *Culture of Complaint*, New York, Oxford University Press, 1993 ; Etzioni A., *The New Golden Rule*, New York, Basic Books, 1996 ; Hunter J., *Before the Shooting*

les Citoyens d'Airdale et le club des Bisons offrent des postes d'observation où l'enquêteur est à même de comprendre comment se cultivent l'engagement civique et l'esprit public[62]. Les concepts de « culture en interaction » et de « style de groupe » contribuent à rendre compte de « l'état d'esprit » de ces groupes. Les styles de groupe des clients de bar et des activistes de périphérie ne sont pas de simples relais, neutres et transparents, de significations sociales ou culturelles. Et ils ne sont pas non plus, en soi, pro- ou anti-démocratiques : ils ne méritent ni que l'on s'émerveille, ni que l'on se lamente de l'état de la démocratie américaine. Seules des études de cas, nourries d'observation ethnographique, permettent de concrétiser une idée soutenue par ces analystes de la vie publique qu'étaient Dewey ou Mead : le sens et l'action – le fond et la forme – sont enchevêtrés, ouvrant aux membres une diversité de voies possibles de devenir des citoyens démocratiques.

Mais il pourrait être utile d'étudier la culture en interaction dans d'autres organisations civiques. Le fait de s'engager dans une ONG – la Croix Rouge, par exemple – a des sens différents selon les lieux et les moments, que l'on ne peut deviner à simplement connaître l'organigramme formel et la mission officielle de cette organisation. Le concept de culture en interaction invite les chercheurs à saisir de telles différences. De la même manière, une histoire de la catégorie de « bénévole », dans l'espace et dans le temps, gagnerait à réfléchir en termes de culture en interaction : comment les styles d'appartenance à des organisations civiques filtrent-ils les représentations collectives de la compassion, étudiées par W. Wuthnow ou de la « bonne société », prônées par A. Etzioni ? Cette perspective de la culture en interaction peut également être appliquée à l'étude de groupes religieux, dont les divergences ne se laissent peut-être pas réduire à la multiplicité des interprétations des textes sacrés, des doctrines et des croyances. Les usages des textes sacrés doivent être ressaisis en relation, d'une part, à des enjeux d'inégalité, de statut et de pouvoir, d'autre part, à des traditions orales et scripturaires qui ont un poids structural, mais aussi en relation à la

---

Begins : Searching for Democracy in America's Culture War, New York, Free Press, 1994 ; Gitlin T., *The Twilight of Common Dreams*, *op. cit.* ; MacIntyre A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981 ; Marty M., *The One and the Many*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.

62 Outre J. Alexander, J. Cohen et A. Arato, N. Fraser, J. Habermas, déjà cités, voir Goldfarb J., *The Persistence of Freedom : The Sociological Implications of Polish Student Theater*, Boulder, Westview Press, 1980 ; Goodwyn L., *The Populist Moment*, New York, Oxford University Press, 1978 ; Rosenzweig R., *Eight Hours for What We Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; Ryan M., *Cradle of the Middle Class*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1985.

diversité des styles de groupes qui s'en réclament[63]. Autre application possible de la perspective de la culture en interaction : elle peut aider à enquêter sur les institutions et les organisations hors de la sphère de la société civile. Le constat de l'uniformisation croissante des programmes scolaires à travers le monde[64], par exemple, ne doit pas être découplé de l'enquête sur leurs modes de réception et d'appropriation. Selon les styles de leurs groupes d'appartenance, les étudiants s'en saisissent comme de supports pour leur expérience personnelle ou au contraire, comme quelque chose d'absurde, utile à ingurgiter pour des raisons stratégiques, mais dépourvu d'intérêt dans la vie quotidienne. Enfin, dernière application imaginable : les organes gouvernementaux ont eux-mêmes leurs propres styles interactionnels, allant des désaccords polis et mesurés, un mot jamais plus haut que l'autre, observables au Sénat américain, aux cris, huées et railleries qui émaillent les séances de la Chambre des Communes britannique[65]. Enquêter sur la culture en interaction ferait apparaître d'autres éléments d'analyse que les différences entre règles et procédures institutionnelles ou que les différences entre « discours de la société civile ».

La « culture » devient publiquement disponible et partagée dans les contextes de vie de tels groupes, organisations et institutions. Le sens de la culture dépend en partie de ce que signifie participer à ces contextes de vie collective qui filtrent les structures culturelles de la « grande société ». Le concept de culture en interaction place la vie de groupes, organisations et institutions directement au centre de l'analyse culturelle : comprendre la culture, c'est découvrir comment il en est fait usage dans la vie de tous les jours. Les analyses en termes d'individualisme expressif, de codes binaires ou de capital social doivent être affinées : l'ethnographie permet de décrire des activités de faire sens, en situation et en interaction.

Appendice : Comment observer les styles de groupe ?

Les ethnographes explicitent rarement comment ils parviennent à leurs interprétations des significations qui vont de soi pour leurs en-

---

63 L'analyse menée par P. Becker, *Congregations in Conflict*, *op. cit.*, 1999, sur les différents styles dans les congrégations religieuses, représente un grand pas dans cette direction. Voir aussi Roozen D., McKinney W., Carroll J., *Varieties of Religious Presence*, New York, Pilgrim Press, 1984 ; et Lichterman P., *Elusive Togetherness : Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

64 Meyer J. *et al.*, « World Society and the Nation State », *American Journal of Sociology*, 1997, 103, 1, p. 144-181, ici p. 150 ; Meyer J., Nagel J., Snyder C., « The Expansion of Mass Education in Botswana : Local and World Society Perspectives », *Comparative Education Review*, 1993, 4, p. 454-475.

65 Merelman R., *Partial Visions*, Madison, University of Wisconsin Press, 1991.

quêtés. Les questions ici esquissées visent à les « sensibiliser »[66] à ce qui se joue dans les styles de groupe qui ordonnent les interactions quotidiennes. Il ne s'agit pas de questions que l'ethnographe devrait poser à ses enquêtés, mais plutôt de méthodes de repérage du genre d'interactions qui révèlent le style de groupe. Comment se rendre vigilants à des significations ordinaires, tenues pour évidentes, dont les membres des groupes peuvent ne jamais souffler mot ? Nous traiterons chacune des trois dimensions du style de groupe, l'une après l'autre.

Les frontières du groupe

La dimension des « frontières du groupe » met en œuvre les présupposés d'un groupe concernant ce que devraient être ses relations, réelles ou imaginaires, aux affaires de la « grande société ».

Quelles catégories les membres utilisent-ils pour organiser l'expérience de leurs identités, des organisations et des institutions ? Les membres se positionnent-ils positivement ou négativement par rapport à ces repères ? Quelles références les membres rendent-ils problématiques, et lesquelles tiennent-ils pour allant de soi ? Que se passe-t-il lorsqu'un membre s'identifie ou se définit en opposition à un groupe ou à une personne que les autres membres ne mentionnent jamais ?

En quoi les interactions concrètes qui prennent place entre le groupe et les autres organisations et institutions diffèrent-elles ou non des interactions qui prennent place à l'intérieur même du groupe ? Qu'est-ce que les membres peuvent dire ou faire dans leurs propres réunions de groupe qu'ils ne peuvent pas dire ou faire lorsqu'ils sont en présence de représentants des autorités publiques ?

Le groupe lui-même aime-t-il avoir accès aux oreilles du public ? Dans quelles arènes trouve-t-il de tels accès – via les reportages journalistiques consacrés au groupe, les événements collectifs en face-à-face, le bouche à oreille ou les médias « alternatifs » ? Comment le groupe définit-il « le public » et comment pense-t-il que « le public » le voit ?

Les liens dans le groupe

La dimension des « liens dans le groupe » met en œuvre les présupposés d'un groupe concernant ce que devraient être les responsabilités mutuelles des membres dans le cadre du groupe.

Comment les membres définissent-ils ce que c'est que d'être un bon membre ? Le « bon » membre est-il celui qui fait preuve d'un sens de l'initiative personnelle, ou celui qui accomplit les tâches avec effica-

---

[66] Blumer H., « What Is Wrong with Social Theory ? », in *Symbolic Interactionism* (1954), Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1986, p. 140-152.

cité ? Quelles responsabilités les membres pensent-ils qu'ils doivent assumer les uns vis-à-vis des autres et vis-à-vis de membres potentiels ? Quand et comment les membres réagissent-ils aux offenses faites par d'autres membres ? Comment traitent-ils les gens qu'ils considèrent « différents » ? Les gens offensifs sont-ils sérieusement impliqués, poliment tolérés, mis à l'écart ou fuis ? Qui revient aux réunions et qui n'y revient pas ?

Que *disent* les membres au sujet des biens et des lieux communs qui les réunissent ? Par exemple, se considèrent-ils comme membres d'une communauté préexistante dont ils croient qu'elle partage des traits naturels, tels que la religion ou la race ? Ou imaginent-ils qu'ils ne partagent qu'un objectif et ont intérêt à se réunir à des fins instrumentales ? Ou insistent-ils sur le fait que le groupe est pluriel, tolérant, ouvert aux différences de classe, de culture, de race et d'ethnicité ?

Les membres parlent-ils du fait de se rassembler comme d'une bonne chose ou d'un mal nécessaire ? Quelles sortes de gens peuvent ou ne peuvent pas se joindre au groupe ? Quels genres de personnes seraient à l'aise au sein du groupe, et quels autres ne le seraient pas ?

Les standards discursifs

La dimension des « standards discursifs » met en œuvre les présupposés d'un groupe en ce qui concerne ce qu'il est approprié de dire dans le cadre du groupe.

Comment les participants à des réunions comprennent-ils l'objectif de prendre la parole dans le groupe ? Visent-ils la quête de soi et le respect de l'exploration personnelle des autres individus ? La défense et la promotion d'opinions partagées ? Le débat pour parvenir à un accord, pour affiner ses idées ou discuter pour avoir le dernier mot ? L'expression d'un sens de la citoyenneté ? L'accomplissement de tâches concrètes ? L'affirmation de l'appartenance à un camp ou la revendication d'une identité ? Le divertissement ou la frime ? Comment ces catégories se chevauchent-elles et se font-elles écho les unes aux autres ? Par exemple, le sens de la citoyenneté peut signifier dans un groupe d'éviter tout désaccord, dans un autre, d'entretenir le débat ? Est-ce que les personnes aiment parler pour parler ? Dans quelle mesure considèrent-elles qu'il est *normal* d'aimer parler ? Quelles idées sont exprimées dans les réunions qui ne le sont pas dans les autres contextes de vie du groupe ?

À quel genre de discours les membres prêtent-ils attention ? Qu'est-ce qui constitue une faute dans l'interaction ou une inconvenance de discours ? Comment les gens comprennent-ils les erreurs et les infractions – essaient-ils de les décrypter, plongent-ils dans un silence embarrassé ou rabrouent-ils celui qui a failli ?

Comment les membres parlent-ils *de ce qui s'est passé* dans les réunions ? Comment en font-ils des comptes-rendus, s'ils en font ? Quels discours les membres remarquent-ils et lesquels ignorent-ils ? Qu'est-ce que les membres considèrent comme une digression ? Lorsqu'ils décrivent ce qui s'est passé lors d'un rassemblement, les membres décrivent-ils le contenu des discours qui y ont été énoncés ou se focalisent-ils sur d'autres genres d'action ?

Bien évidemment, les chercheurs abordent l'une ou l'autre de ces questions, à partir de leurs méthodes d'enquête respectives. Une part de notre contribution méthodologique est de proposer de les rassembler sous le concept de *style de groupe*.

« Les Roms ? Ils ne sont pas encore prêts à se représenter eux-mêmes ! »

Les tensions entre groupes Roms et associations « gadjé » à Milan

Tommaso VITALE et Laura BOSCHETTI

Centre d'études européennes,
Sciences Po-Paris et Institut d'études politiques de Grenoble

La représentation en question

Milan, mai 2009[1]. La Chambre du travail métropolitaine est un imposant bâtiment fasciste, auquel on accède par un bel escalier donnant sur un parvis. Elle se trouve dans une zone centrale et manifeste par son architecture la force de la CGIL, la Confédération générale du travail italienne, le plus grand syndicat italien, orienté à gauche. Au premier étage, dans une grande salle de réunion où les tables sont disposées en rectangle, la réunion du *Tavolo Rom*, la « Table Rom », a lieu un lundi sur deux à 18 h 00. Cela fait désormais près de deux ans que les associations engagées dans l'assistance et la promotion des groupes tsiganes de la ville se rencontrent pour échanger informations et idées, et tenter de coordonner des initiatives communes. De temps en temps, des délégations de grandes ONG internationales (Amnesty International, European Roma Rights Center) participent également, mais en règle générale les organisations présentes sont toutes milanaises et leurs représentants se connaissent depuis longtemps. La salle est assez lumineuse, plus grande qu'il ne le faudrait, et permet de ne pas s'asseoir trop près les uns des autres. Dans un coin de la pièce se trouvent les drapeaux européen et italien, et celui de la ville de Milan ; au mur une reproduction du *Quarto Stato*, tableau de Giuseppe Pelizza de Volpedo de 1901 qui représente la classe ouvrière et paysanne en marche, allégorie de la révolution prolétarienne. Les réunions débutent toujours en retard,

[1] Traduction de l'italien par Clément Rivière, revue par Daniel Cefaï.

Ce chapitre est le produit d'une réflexion et d'une analyse communes des auteurs. Les paragraphes leur seront cependant attribués de la manière suivante : T. Vitale, § 1-2-3-4-7 ; L. Boschetti, § 5-6.

elles sont organisées par un fonctionnaire du syndicat, qui fait depuis des années office de pont entre les Roms et les fédérations syndicales pour toutes les questions relatives aux discriminations salariales et aux irrégularités contractuelles auxquelles ceux-ci se trouvent confrontés. L'un des deux auteurs de ce texte participe à ces réunions depuis déjà huit mois, en qualité d'universitaire, expert en politiques pour les Roms et les Sintis ; il est le seul chercheur présent, si l'on excepte une juriste, qui participe en tant que dirigeante d'une association. Militants ou travailleurs sociaux ne prennent pas non plus part aux réunions, seulement composées de personnes qui se trouvent au sommet de l'organigramme de chacune des organisations, présentes en vertu d'un mandat formel. De nombreuses questions sont débattues, mais les décisions sont subordonnées aux choix des organes compétents de chaque organisation. La majeure partie des groupes présents a une identité catholique déclarée et entretient d'étroits liens avec la Curie milanaise. On trouve aussi un groupe de médecins des rues de tradition laïque, la plus grande association de cercles de sociabilité de tradition ouvrière, ainsi que quelques organisations nées avec pour seul objectif d'associer ou d'aider les « nomades » ou les « Roms ». En deux ans, seuls trois Roms ont pris part à ces réunions et aucun Sinti, ni *Caminanti* ni *Dritti*[2]. Les trois Roms qui participent, deux hommes et une femme, le font de manière irrégulière. Ils ne sont jamais présents simultanément. Ils sont généralement sur la même longueur d'onde, sans s'être concertés. Aujourd'hui aucun d'entre eux n'est venu. On discute à nouveau d'un aspect perçu par les présents comme revêtant une grande importance : le règlement des *campi sosta*, ou « aires de passage », élaboré par le préfet de Milan[3], depuis peu également « Commissaire extraordinaire pour l'urgence nomade »[4]. Le règlement a des conséquences très sérieuses et immédiates sur les divers groupes tsiganes de Milan, avec des restrictions sur la possibilité d'héberger amis et parents, sur la liberté de mouvement, sur les critères requis pour les roulottes et les containers publics, la moindre d'entre elles n'étant pas la fixation à trois ans de la durée de séjour maximale sur les terrains communaux. La semaine dernière, une

---

2 Les *Caminanti* sont un groupe qui passe près de quatre mois par an à Milan pour exercer son savoir-faire d'aiguiseurs de couteaux, entre autres métiers artisanaux. Les *Dritti* sont des forains manouches, Sintis lombards et gadjé, et sont considérés comme un groupe à part parmi les Sintis. Ils habitent la plupart du temps dans la Province de Milan.

3 Le préfet représente le ministère de l'Intérieur italien dans chaque chef-lieu de province.

4 En mai 2008, le président du Conseil italien a déclaré l'état d'urgence en Campanie, dans le Lazio et en Lombardie, s'appuyant sur la loi relative aux catastrophes naturelles en l'étendant aux « risques pour l'ordre public intérieur, causés par la présence des camps de nomades illicites ».

délégation du *Tavolo Rom* a été reçue par la Commission des politiques sociales du Conseil municipal, pour faire part de ses critiques et de ses doutes quant au nouveau règlement. On procède donc aujourd'hui à quelques évaluations sur le succès de l'audition.

Le climat est plus joyeux qu'à l'accoutumée. D'habitude, les tensions sont nombreuses, surtout entre les groupes catholiques, qui sont en compétition entre eux et envisagent de manière diverse les rapports à entretenir avec les institutions publiques au sujet des activités d'assistance sociale. C'est ainsi qu'au cours de la réunion un jeune laïc, la trentaine, dirigeant d'une coopérative catholique liée à un ordre religieux, propose de « réorienter les actions et les projets en nous passant des institutions locales », en dépassant la logique des « revendications » et de la « simple protestation », en pensant pour ceux qui occupent illégalement des terrains ou des logements à des initiatives « concrètes, en les réalisant sans nous soucier de la municipalité ». L'atmosphère se réchauffe. Ceux qui étaient distraits, ou en retrait de la salle, dans le couloir, à se servir de l'eau au distributeur automatique, se montrent curieux. Les regards se croisent et se cherchent. Certains commencent à accentuer leurs petits gestes d'approbation et de soutien, comme pour encourager celui qui est en train de parler à pousser jusqu'au bout son raisonnement. Les autres se regardent, exagérant une moue de désapprobation, intentionnelle bien plus qu'instinctive, les positions des uns et des autres étant suffisamment connues. L'orateur poursuit : « Faisons assumer aux communautés locales un rôle culturel et lié aux projets. Je ne suis pas en train de dire qu'il faut abdiquer sur le sujet de l'affirmation des principes, mais que nous devons accepter des compromis, que si nous réussissons à faire quelque chose pour cinquante des deux cents personnes évacuées qui se retrouvent à la rue, c'est toujours mieux que rien ». Il s'interrompt un instant et essaie de saisir l'effet du discours qu'il vient de tenir. « C'est mieux que ce que nous avons fait jusqu'ici ». C'est alors que les deux représentants de l'association des médecins et avocats des rues se lèvent et abandonnent la réunion, sans prononcer un mot, faisant ostensiblement preuve de leur agacement.

Une religieuse prend aussitôt la parole, représentante d'une autre grande organisation catholique, très proche de la Curie : « Parfois, en t'entendant parler, je me demande si tu as déjà eu les Roms en face de toi. Mais de qui parles-tu ? De personnes réelles ? » Elle cherche promptement des signes d'approbation et de perplexité. Elle déclenche une nouvelle attaque, sans paraître calculer l'effet qu'elle cherche à produire. Elle se situe sur un autre plan de l'éthique et veut réaffirmer un autre critère de jugement politique afin de conjurer les scissions et d'éviter que les paroles précédentes ne puissent être interprétées comme une position compacte du « monde catholique ». Elle insiste : « Si les pouvoirs publics ne mettent pas à disposition leur patrimoine immobilier,

nous ne pouvons rien faire, et aider une ou deux familles peut être encore plus contre-productif. À la Ville, ils se cachent derrière notre aide. Plus nous cédons et plus ils s'en fichent ». Elle veut souligner que l'action des associations « calme le jeu » pour la municipalité, en particulier en ce qui concerne les critiques faites par les médias. Leurs moyens ne leur permettent que de s'occuper d'un nombre réduit de personnes et elle craint que le choix du cavalier seul n'ait des effets pervers.

Quelqu'un commence à faire part de son accord à voix haute, d'autres se contentent de baisser les yeux. Celui qui avait parlé précédemment secoue la tête, il semble amer. Mais le discours continue pour en arriver à l'identité du *Tavolo Rom* et aux compétences de ce type de coordination. La religieuse poursuit :

> Installer une famille sur mille qui en auraient besoin n'est pas le genre de signal que je dois faire passer. Cette table-ronde ne doit pas mettre en œuvre une politique d'images qui est en train de mettre le pays à genoux. Une paroisse peut le faire. Pas nous : nous devons tracer des pistes pour affronter les problèmes dans leur globalité, et pas sauver quelques familles.

Cette intervention rééquilibre la réunion, en reconnaissant la pluralité des sensibilités politiques présentes. Les tensions se tempèrent et n'affleurent plus, pas même sur le registre des sarcasmes ou des soupirs d'énervement qui ponctuent la plupart des réunions. On passe de la question du rapport avec les institutions à des thèmes plus opérationnels et à un point sur les initiatives communes en cours.

C'est seulement vers la fin qu'un des représentants *gadjo* (non Rom) de l'association *Upre Roma* (Lève-toi, Rom) souligne prudemment le problème posé par le fait qu'aucun Rom ne faisait partie de la délégation reçue par la commission. Le thème de la représentation des Roms émerge fréquemment dans les réunions de la Table Rom, créant des oppositions entre ceux qui soutiennent que le dialogue avec les formes de représentation que se donnent les Roms doit être prioritaire pour la Table et ceux qui, en revanche, considèrent que, pour l'instant, les communautés rom n'ont pas encore la maturité suffisante pour se doter d'organes de représentation de qualité. Aujourd'hui, la réunion doit se conclure rapidement. La question émerge alors qu'il est déjà presque 20 h 00 et tous s'accordent pour dire qu'une représentation des Roms à la Commission n'était pas opportune. Ceux qui estiment qu'une capacité de représentation existe et doit être valorisée la considèrent cependant inadéquate à une confrontation avec les institutions, où ils font eux-mêmes office de médiateurs et de porte-parole. Pour les autres, la question ne se pose pas. Ces revendications de représentation leur paraissent « idéologiques » et peu en adéquation avec la situation de pauvreté extrême, le dépaysement psychologique et la vie d'expédients qui caractérisent les groupes tsiganes.

La discussion de la question n'a donc pas lieu et se trouve remise à plus tard : elle n'est pas urgente et, malgré les oppositions sur d'autres points, tous s'accordent sur le fait qu'elle n'est pas pertinente eu égard aux défis plus concrets que les *gadjé* doivent affronter pour défendre les Roms. Lors de la réunion suivante, un des Roms qui participait habituellement à la Table fait part de son intention de ne plus y prendre part, en raison du manque de visibilité accordé aux Roms lors des rendez-vous institutionnels. Avant de parler, irrité, il rappelle de manière rhétorique qu'il est citoyen italien, catholique, que son père a été récompensé pour sa participation à la Résistance, qu'il est diplômé et reconnu par tous en tant que travailleur social. En d'autres termes, avant d'en venir au bien-fondé de son choix, pour manifester son désaveu, il doit préciser ses valeurs chrétiennes et démocratiques, ses compétences professionnelles et linguistiques, son appartenance nationale et patriotique, ainsi que celle de sa famille.

Milan, les « *zingari* » entre invisibilité recherchée et marginalité spatiale

La question de la représentation des Roms à Milan n'est pas un thème très présent ces derniers mois et ne s'inscrit pas plus dans les tensions créées par la thématisation nationale de l'« urgence nomade » des dernières années. Elle n'est pas non plus une question immémoriale et ne s'inscrit pas dans le rapport que la ville entretient avec les « *zingari* »[5]. Avant les années 1990, des formes de représentation et de dialogue mises en œuvre par les Roms vis-à-vis des pouvoirs locaux étaient ainsi relativement courantes.

En ce temps, la présence des groupes tsiganes n'était pas particulièrement problématique à Milan. La ville dénombrait la présence de huit groupes de nationalité italienne et de deux groupes de nationalité yougoslave, outre divers groupes de *Caminanti* et de Sintis piémontais et lombards qui transitaient par la ville pour des périodes assez brèves. Les problèmes d'installation, temporaire et définitive, étaient affrontés de manière administrative par la Ville de Milan et par son « *ufficio nomadi* », le bureau chargé des « gens du voyage ». La police municipale avait également un bureau compétent, doté de fonctionnaires voués à s'occuper de la relation avec les aires d'habitat tsiganes et de la médiation des conflits de voisinage. Il n'y avait qu'une association qui s'occupait des « *nomadi* », l'Opera Nomadi de Milan, section locale d'une organisation au rayonnement national, assez proche du Parti com-

[5] Le terme « *zingari* », employé de manière récurrente dans le débat politico-médiatique italien, contient une dimension péjorative très marquée. Il désigne de l'extérieur l'ensemble des groupes qui composent la « galaxie » tsigane.

muniste italien, mais à la sensibilité catholique prononcée. Elle soutenait l'auto-organisation coopérative de certains groupes pour l'entretien des espaces verts publics, les services de dératisation et les initiatives de médiation culturelle dans des écoles et des hôpitaux, favorisant et facilitant les relations avec les institutions. Le cadre était dans l'ensemble assez stable, sans nouvelles immigrations, avec un haut niveau de connaissance et de prévisibilité des rapports réciproques. Il y avait de temps en temps des tensions liées à des vols dans des appartements et au commerce illégal de produits électrodomestiques et de composants électriques, souvent attribués – plus ou moins à raison – à des groupes tsiganes transitant par la ville, sans toutefois que ces faits ne se politisent, c'est-à-dire sans qu'ils soient repris par des partis politiques suscitant des positions tranchées et des débats publics.

Dans ce contexte, la majorité des groupes tsiganes avaient adopté une *stratégie d'invisibilité*, esquivant une politique de l'identité destinée à garantir leurs spécificités culturelles[6]. Les rapports avec l'administration étaient caractérisés par un dialogue *direct* et sans remous, une certaine capacité d'écoute et des tentatives de planification participative.

Nombre de choses changent cependant au cours de la première moitié des années 1990. Avant tout au niveau politique : la gauche municipale au pouvoir s'écroule sous le coup des enquêtes judiciaires, pour excès de corruption endémique, et se voit remplacée par une *Giunta* exclusivement composée de membres de la Ligue du Nord, caractérisée par son fort caractère populiste et ethnorégionaliste. Les Roms perdent leurs référents politiques au sein de l'administration de la Ville. L'habitude du dialogue direct, de la reconnaissance et de l'écoute active des minorités est rompue.

En second lieu, suite à la prolongation de la guerre en ex-Yougoslavie, des flux d'immigration de Roms cherchent refuge en Italie du Nord. Il s'agit d'abord de nouveaux groupes *xoraxané* qui viennent de Bosnie, d'*harvati* de Croatie et d'Herzégovine et de Roms serbes. En 1997 débutent des migrations plus consistantes depuis la Macédoine et le Kosovo. Ces nouveaux groupes, aux styles de vie et aux référents

---

6 Cette invisibilité recherchée par les divers groupes tsiganes était dans le même temps secondée et tolérée, mais aussi confortée par la situation spatiale des principales aires d'habitat tsiganes. Après des années de diffusion à l'intérieur des espaces ruraux du chef-lieu lombard par petits noyaux de familles étendues (entre 30 et 40 personnes), l'invention administrative de l'instrument du « camp de nomades » (*campo nomadi*) conduit à partir de la seconde moitié des années 1970 à la concentration de groupes familiaux hétérogènes entre eux dans un faible nombre d'espaces communs, assez ségrégés, généralement situés aux marges de la ville et distants des flux de sociabilité : Sigona N., *I confini del « problema zingari » : rom e sinti nei campi nomadi d'Italia*, in Colombo A., Caponio T. (eds.), *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologne, Il Mulino, 2005, p. 267-293.

culturels assez divers de ceux des groupes déjà installés, sont pourtant catégorisés comme « nomades », au moyen des instruments d'action publique dont dispose l'administration milanaise. Ils sont supposés n'avoir pas besoin d'aide spéciale en tant que réfugiés politiques, capables « par culture » de se déplacer et de se débrouiller en toute autonomie.

Enfin, au cours des années 1990, et avec une augmentation notable au cours de la seconde moitié de la décennie, un énorme bidonville de Roms provenant d'Europe de l'Est connaît une croissance continue aux abords du *Cimitero Maggiore*, entre les rues Barzaghi et Triboniano : il dépassera les 1 300 habitants.

C'est dans cette situation que vient à se poser le problème de la représentation des Roms. Dès lors que le dialogue direct avec l'administration s'est interrompu, l'*Opera Nomadi* se voit isolée politiquement et affaiblie dans sa fonction de soutien. Les tensions de la représentation se posent, à vrai dire, tant dans le rapport à l'administration publique que dans le rapport à ce que l'on nomme la « société civile ». Retournons à la description ethnographique pour mieux saisir les dynamiques à l'œuvre entre les acteurs.

Le répertoire d'action politique des Roms

La situation du bidonville de *via Barzaghi* commence à être débattue publiquement à partir de la fin de l'année 1998. Les quotidiens milanais le qualifient de « décharge humaine », dans laquelle sont envoyés tous ceux que l'on ignore où installer, afin de les cacher sans autre forme de soutien. À partir de 1999, quelques organisations sociales – celles que l'on retrouve à la Table – commencent à fréquenter la zone et à faire pression sur les pouvoirs publics. Le secours catholique de Milan ouvre un service de soutien scolaire, censé venir en complément de l'école, que la très grande majorité des 500 enfants concernés ne fréquentent pas. Un groupe d'orientation trotskiste, l'Association du 3 février, prend contact avec les groupes de Roms roumains récemment arrivés, en particulier avec les plus syndiqués, dont la capacité d'action collective est plus grande. Le centre social *Torchiera*, plutôt libertaire, proche de *via Barzaghi*, propose de mettre à disposition ses locaux pour d'éventuelles réunions ou pour des moments de rencontres entre Roms, cherchant par ailleurs à mettre en œuvre des collaborations artistiques et musicales. L'*Opera Nomadi* se déclare disponible pour tenter de comprendre qui sont les groupes présents dans ce nouvel espace et si d'éventuels éléments de contact avec les familles traditionnellement présentes à Milan peuvent être mis au jour. L'antenne milanaise de Médecins du Monde envoie au moins une fois par semaine des infirmières et des pédiatres volontaires. Quelques médecins de l'hôpital voisin com-

mencent également à réaliser des visites à l'intérieur du bidonville, de manière peu organisée mais systématique. D'autres acteurs s'intéressent à *via Barzaghi*. Des conseillers municipaux de l'opposition se rendent pour la première fois sur les lieux. Des universitaires, en particulier des urbanistes, viennent observer le dernier produit urbain. La *n'drangheta*, dont l'un des centres opérationnels est situé dans le quartier de *Quarto Oggiaro* voisin, évalue s'il y aurait là du personnel à recruter. Journalistes et cinéastes documentent la vie du bidonville, en mettant l'accent sur le manque d'hygiène et la vie communautaire. La zone attire ainsi de plus en plus d'activistes, de volontaires, de militants et de professionnels de la solidarité qui, pour des raisons différentes, la fréquentent, en parlent et ouvrent des moments informels, mais cependant collectifs, de réflexion. Ils thématisent le problème[7].

Face à cette nouvelle situation, très investie par les *gadjé*, les Roms mettent en œuvre diverses tentatives pour se rendre reconnaissables, moins en exhibant une identité culturelle (stratégie prépondérante parmi les groupes tsiganes en Europe) qu'en s'organisant comme sujets politiques. En octobre 1999, simultanément à la première évacuation de la zone, les habitants du bidonville organisent un grand rassemblement avec de longues banderoles, où l'on peut lire « bas les pattes de *via Barzaghi* ». Bien qu'elle se déroule dans le quartier, l'initiative n'implique pas ses habitants. Ils y assistent depuis leurs maisons, sans y prendre part, comme s'ils prenaient pour la première fois conscience de la capacité d'action des Roms et de leur disposition à l'interaction. Depuis au moins sept ans, les habitants savaient que non loin de chez eux se tenait un campement « zingaro ». Mais ils ne voyaient que des hommes partir tôt le matin et des femmes aller chercher de l'eau aux fontaines du cimetière. Là, pour la première fois, ils étaient confrontés, stupéfaits, à un collectif, dont les membres, en costume de fête, cherchaient à entrer en contact avec eux.

---

7 Les groupes tsiganes d'immigration récente n'ont pas de chaînes migratoires à leur disposition : en arrivant, ils n'ont encore établi aucun rapport d'échange avec les associations locales. Même l'*Opera Nomadi* se trouve en difficulté, ne réussissant pas à se doter des compétences propices à l'entrée en contact et à l'exercice d'une fonction de représentation ou de *leadership* vis-à-vis des nouveaux groupes. La tension est telle qu'elle conduira à une scission du groupe dirigeant et à l'apparition d'une nouvelle association issue de ses rangs, *Aven Amentza*, créée pour favoriser la participation des Roms de *via Barzaghi*. Après quelques années toutefois, l'association se repliera sur l'accompagnement des Sintis italiens de Buccinasco, qu'elle connaît bien mieux.

Photo 1. Manifestation de Roms. Photo de F. Podestà[8]

Du point de vue des Roms, ce rassemblement s'est révélé un échec. Ils cherchaient des alliances et des occasions de s'expliquer et de se faire connaître. Ils décident le jour suivant de réfléchir à la manière d'entrer en contact avec les habitants du quartier. Au cours d'une réunion bondée, sans aucun *gadjo* dans l'assistance, hormis l'auteur de ces lignes, Roms, Kosovars, Macédoniens, Bosniaques et Roumains essaient de se coordonner. Ils ne se comprennent pas aisément, leur langue commune a pris des inflexions si diverses au cours des siècles que les plus âgés communiquent entre eux en russe. La réunion ne peut pas durer très longtemps. Il commence à faire froid le soir et cette soirée en particulier est spécialement sombre. Beaucoup sont fatigués, mais plus de cent trente adultes sont présents. L'idée de jouer de la musique aux abords des églises émerge progressivement, sans faire la manche, juste en interpellant les fidèles et les passants, et en organisant de petites fêtes après les messes. Les principales églises de la zone sont attribuées à des groupes et l'on réfléchit à qui pourrait aider à écrire un tract. Au cours des jours suivants, c'est un centre social occupé et autogéré, lui aussi dans les environs du cimetière, qui les aide à réaliser le tract. L'initiative fonctionne assez bien en ce qui concerne le rapport avec les habitants du

[8] Nous avons choisi de publier cette photo présentant des visages d'enfants, dans la mesure où ces enfants sont désormais majeurs, la photo datant de dix ans. Cette photo a une valeur ethnographique importante en ce qu'elle montre aussi bien la dignité que les compétences politiques des Roms.

quartier, ainsi qu'avec les prêtres, mais elle ne porte pas plus loin. Une autre réunion nocturne voit encore plus de Roms des divers groupes présents *via Barzaghi* participer. Des femmes sont également présentes cette fois-ci. Le climat est plus tendu. Il fait plus froid, les habitants ont besoin de tentes et d'habits. Le rassemblement de la semaine précédente n'a pas été remarqué par les journaux et n'a conduit à aucun geste de solidarité concrète. Les Roms connaissent peu Milan et ses traditions politiques. Ils cherchent du travail et des logements. Ils veulent parler avec le maire, pour comprendre pourquoi la police leur impose de rester sur place. Ils décident de prendre langue avec les diverses organisations qui fréquentent la zone dans la journée. L'idée est d'organiser une manifestation devant l'Hôtel de Ville et d'obtenir plus que des sourires. La tension est plus grande. Les femmes présentes encouragent leurs maris. On respire une attente de résultats qui était encore absente une semaine auparavant. Les femmes, en particulier celles qui vont mendier, racontent que beaucoup pensent que les Roms aiment à vivre avec les rats. Elles disent que si cette situation dure, les gens penseront que les Roms se sont faits à ces conditions.

Photo 2. Opprimés mais pas soumis. Photo de F. Podestà

En raison de la difficulté d'organiser des alliances, il faudra cependant attendre le 29 octobre 2000 pour qu'une manifestation rassemble devant le *Palazzo Marino*, siège de la Mairie de Milan, diverses associations d'immigrés, des militants des centres sociaux et des associations antiracistes milanaises, au total près de deux mille personnes. L'événement est important. Roms et *gadjé* y restent bien séparés, occupant dif-

férents endroits de la place, sans se parler, se rapprochant, sans aucune complicité, de manière sporadique, dans les espaces les plus proches des barrières qui protègent l'accès au bâtiment. Par la suite, les Roms continuent de chercher des défenseurs de leur cause. Ils veulent sortir de *via Barzaghi*, et organisent deux rendez-vous ultérieurs : un rassemblement devant la gare centrale de Milan (le 25 novembre) et une manifestation (le 2 décembre). Leurs désirs pour briser l'isolement politique, plus que spatial, trouvent par exemple à s'exprimer lors du grand concert donné par Manu Chao le 20 juin 2001 sur la place du Dôme. Avec l'accord du chanteur, ils montent sur la scène et dénoncent publiquement les conditions dans lesquelles ils vivent, demandant que s'ouvre un espace de dialogue autour de la situation complexe de *via Barzaghi* et plus généralement des problèmes des Roms de Milan. Cet appel reste vain. Les associations n'ont pas été impliquées par les Roms pendant les six mois d'initiatives qui séparent le premier rassemblement du concert de Manu Chao : ils attendent d'elles des aides matérielles et de la Ville une reconnaissance politique. Elles ne sont pas vues comme des médiateurs avec l'administration, les Roms optant pour le rapport direct avec cette dernière. Il n'y a là aucune hostilité de la part des Roms : ils ont juste engagé une autre stratégie de contact avec l'administration communale, laquelle ne répond pas à leurs sollicitations. Avec les organisations, les rapports interpersonnels existent, mais sans travail commun : on ne s'assied pas autour d'une table, pas plus qu'autour d'un feu. Le 30 juillet 2001, les Roms roumains organisent une autre manifestation devant *Palazzo Marino*. Le jour même, le *Corriere della Sera* titre en une de ses pages milanaises : « *Via Barzaghi*, la Caritas freine la Ville ». Le quotidien rend public un écart qui s'est progressivement creusé entre l'action des associations et celle des Roms : elle n'est ni consensuelle, ni coordonnée. Aucune des deux ne s'oppose ouvertement à l'autre, mais il devient évident que certains membres du secteur associatif jouent un rôle de représentation des intérêts des Roms, sans être légitimés par ces derniers et sans que les contenus de leurs mandats ne soient discutés.

En un peu moins de deux ans, les Roms de *via Barzaghi*, malgré leur difficulté à mobiliser des ressources en temps et en argent, ont organisé divers événements publics, parvenant dans l'ensemble à justifier leur position et tentant de gagner du crédit en employant un registre fondé sur la sympathie et l'humanité. Ils ont connu un succès assez relatif en termes de visibilité et très décevant en termes de collaborations et d'alliances.

Photo 3. Performance publique. Photo de F. Podestà

Des Roms peu fiables ?

Le 16 octobre 2001, le bidonville est évacué pour la quatrième fois et près de 300 sans-papiers sont expulsés du terrain. Quelques baraques sont abattues sous les yeux des Bosniaques et des Roumains autorisés à demeurer dans le bidonville provisoire. Une fois de plus, les évacués reviennent sur les lieux au bout de quelques jours. La prolongation de la précarité de leur situation conduit les Roms à recommencer à investir la scène publique et à chercher de nouvelles alliances : le 28 octobre, ils organisent une fête *via Barzaghi*, ouverte à tous les citoyens, pour réclamer de la lumière et de l'eau. Ils ne parviennent cependant pas à rendre publique l'initiative et la participation est très faible. Pourtant, « quelque chose a fonctionné » et le succès est tangible : quelques jours plus tard, pour la première fois, les Roms bosniaques et roumains qui habitent *via Barzaghi* rencontrent une importante délégation du Conseil municipal à Palazzo Marino. Ils formulent cinq requêtes : préserver l'unité des familles ; mettre un frein aux expulsions ; obtenir des permis de séjour provisoires ; élargir la zone de *via Triboniano* ; créer un nouvel espace de discussion, qui implique la *Questura*[9], la préfecture et les représentants des Roms.

L'évacuation prend place le lendemain en milieu de matinée. De nombreux hommes sont partis travailler. Des centaines de policiers en

[9] L'équivalent de la Direction départementale de la sécurité publique en France.

tenue anti-émeute débarquent, un hélicoptère surveille l'opération depuis le ciel, entretenant un bruit infernal pendant toute la durée de l'opération. Arrivent également la police municipale et un arsenal de machines du service de propreté urbaine. Les baraques et les roulottes sans roues sont détruites avec tout ce qu'elles contiennent. Les effets personnels que les femmes ne parviennent pas à emporter en vitesse sont détruits. Dans de nombreux cas, des documents et des souvenirs précieux disparaissent. La poussière, les mauvaises odeurs, le bruit, les ordres hurlés aux militaires : tout concourt à produire une angoissante sensation d'apocalypse. La réaction des Roms, le soir même, peut surprendre : avant même de reconstruire les baraques, ils décident de se réunir, alors que presque aucun *gadjo* n'est présent, sinon quelques badauds. Ils soulignent immédiatement les urgences matérielles, mais aussi les problèmes de reconnaissance posés par cette évacuation. Ils ne veulent pas être pris pour des animaux. Ils le disent et le redisent, de mille manières différentes. Ils ne veulent pas être considérés comme des bêtes. Ils en ont assez de vivre dans des baraques ou dans des tentes et exigent que la Ville trouve des solutions, famille par famille.

Ils y croient encore. Dans le même temps, ils n'acceptent plus d'être représentés par d'autres associations, qu'il s'agisse de la Caritas ou de l'*Opera Nomadi.*

> Nous demandons que le Conseil des Roms soit reconnu, élu par la communauté en tant que sujet incontournable pour discuter avec les institutions. Pour trouver les solutions justes à nos problèmes, une connaissance précise de nos conditions de vie est nécessaire, de l'histoire des personnes, de la culture et des relations sociales. Continuer à décider dans notre dos signifie qu'il n'y aucun respect pour notre pensée, pour nos expériences, pour nos capacités[10].

L'absence de réponse de la part de l'administration publique, mais aussi d'action coordonnée avec les associations, produira une grave désillusion chez les Roms, qui les pousse à se replier sur eux-mêmes. La phase de l'action par le truchement de répertoires d'action démonstrative, exprimée de manière visible et justifiée en public, est désormais terminée. Les Roms ont perdu toute confiance dans les possibilités d'un dialogue direct.

Le 6 novembre a lieu une autre évacuation, au cours de laquelle 250 personnes qui s'étaient vues promettre une place dans un camp officiel se voient finalement nier cette opportunité[11]. Le soir même, une cen-

---

[10] Comité de lutte des Roms de *via Barzaghi*, « Les revendications de la communauté rom de *via Barzaghi* », 27 octobre 2001.

[11] Les choses ne se passent pas beaucoup mieux pour les Roms qui ont été autorisés à entrer dans le camp officiel de *via Triboniano*. Le soir où les heureux élus y emménagent, ils n'y trouvent ni lumière, ni eau, ni gaz. Le camp est inachevé : les infras-

taine de Roms roumains, appuyés par des activistes des centres sociaux et du Milano Social Forum, occupent l'église des Capucins, proche du *Cimitero Maggiore* : « un choix dû au fait que les roulottes de personnes qui étaient parties travailler ont été détruites, et que maintenant elles n'ont plus de toit ». Le jour suivant, la Caritas et l'*Opera Nomadi* cherchent une médiation avec la *Questura*, mais sans aucun représentant des Roms. L'accord auquel elles parviennent implique le déplacement des Roumains dans les locaux de la Protection civile qui font face à l'église. Les conséquences de l'accord s'observent le jour-même. Les Roms acceptent d'abord la médiation, abandonnent l'église et occupent, escortés par la police, le bâtiment de la Protection civile[12]. Ils n'y resteront que pour quelques heures, rejetant à l'improviste la médiation, abandonnant les lieux pour les petits jardins situés devant l'entrée principale du cimetière, devant le centre social Torchiera, à quelques centaines de mètres de *via Barzaghi*.

Cet exemple est emblématique. Un déjeuner est proposé aux Roms à l'intérieur de la Protection civile, aux frais des conseillers communaux de Centre-gauche. Mais pendant le repas, la présence imposante de membres des forces de l'ordre en tenue anti-émeute, l'absence de représentants roms à la négociation et les tensions entre l'Association du 3 février et les autres organisations rendent le contexte indéchiffrable pour les Roms. Quand un fonctionnaire de police ferme l'une des portes des locaux qui leur sont destinés, une consultation collective s'organise. Loin d'être désorganisés, les Roms cessent immédiatement de manger, se réunissent pendant quelques minutes en cercles d'adultes, hommes et femmes, sur une base familiale, et prennent des décisions autonomes mais convergentes. En moins d'un quart d'heure ils décident à l'unisson d'abandonner les locaux chauffés de la Protection civile et de retourner dans la rue.

Pour les associations et les conseillers de centre-gauche, il s'agit d'un échec majeur : ils venaient de négocier une solution qui à leurs yeux, comme à ceux des Roms, n'était pas si mauvaise. Mais le processus de négociation est demeuré opaque aux yeux des Roms, qui ne leur ont pas fait confiance. Il a suffi d'une simple porte fermée, par hasard plus que par stratégie, pour que les Roms fassent sauter l'accord. L'administration a pu juger de la distance qui les sépare des associations

---

tructures de base ne sont pas disponibles. Personne n'a réussi à faire office de médiateur avec la commune, pas même le *Questore*. L'administration communale a travaillé sans respecter aucun standard d'habitabilité.

12 La *Protezione Civile* exerce une fonction de coordination d'un ensemble d'acteurs publics et du tiers secteur pour l'intervention d'urgence en cas de catastrophes naturelles ou d'accidents graves. Elle dispose de grands locaux dotés de dortoirs pour l'accueil d'urgence, qui peuvent également servir à l'accueil de sans-abris.

qui les défendent. Les alliances précaires se rompent dans le même mouvement : la Caritas coupe ses rapports avec la Ville et une distance insurmontable se creuse entre l'Association du 3 février et les autres acteurs. Les Roms sont dès lors perçus comme peu dignes de confiance. Trois jours plus tard, le 10 novembre, ils occuperont un bâtiment appartenant à l'*Ente nazionale per l'energia elettrica* (ENEL), producteur et distributeur de gaz et d'électricité d'envergure européenne, *via Sapri*, dont ils seront évacués à la fin de l'hiver (le 22 mai). Ils sont 160 et resteront un moment sur la place, qui fait face à l'édifice évacué, avant de retourner construire un bidonville *via Barzaghi*, le long du camp officiel qui leur avait été interdit.

Photo 4. Revendiquer en public. Photo de F. Podestà

La fonction de représentation des associations est l'objet de critiques continuelles de la part des Roms. Ils la considèrent comme injuste et tentent de s'imposer comme dignes interlocuteurs. Ils jouent de la musique gratuitement, organisent des fêtes pour combattre les hostilités qu'ils perçoivent dans le quartier, s'adressent aux conseillers municipaux, rencontrent le *Questore* et le préfet, organisent de manière autonome des manifestations où imposer leur propre plateforme. Dans l'ensemble, le caractère épisodique de la reconnaissance de leur capacité d'action pèse sur les Roms, en premier lieu de la part de ceux qui s'occupent d'eux. Pour bien comprendre ce mécanisme, nous devons changer à nouveau de niveau d'analyse et passer à l'observation directe de l'interaction entre Roms et activistes *gadjé*, dans des microcontextes d'action politique *et* de vie quotidienne.

Partager des vocabulaires et des méthodes d'action

Après leur retour *via Barzaghi*, les Roms qui avaient occupé l'immeuble de *via Sapri* s'organisèrent pour occuper un nouvel immeuble. Déçus par les associations les plus formelles, habituées à parler à leur place, ils s'adressent avec davantage de confiance à des membres de l'Association 3 février qu'ils connaissaient bien ; ce sont ces derniers qui repèrent un immeuble de quatre étages, *via Adda*, en plein centre de Milan, et suggèrent aux Roms de l'occuper.

L'immeuble était déjà squatté par une dizaine de Marocains et par une quinzaine d'Albanais. Une dispute éclate, verbale et physique, à l'arrivée de la « délégation » rom, emmenée par un jeune *gagjo*. Les Roms l'emportent en raison de leur supériorité numérique et dès le lendemain une vingtaine d'entre eux investissent l'immeuble et commencent à le nettoyer. Le 6 juin 2002, l'immeuble est occupé.

Quand la police se rend sur les lieux et demande à savoir ce qui se passe dans l'immeuble, les Roms expliquent qu'ils ne sont ni Albanais, ni Marocains, mais Roumains et musiciens[13]. Les policiers leurs demandent ce qu'ils font et s'ils habitent là. Leurs passeports sont en règle et les contrôlés ont un titre de séjour valide (même si pour la plupart il ne s'agit que d'un récépissé de leur demande de régularisation délivrée par le Service des étrangers de l'hôtel de Police). La police s'en va.

Elle revient cependant un mois plus tard. Une première tentative d'évacuation de l'immeuble a lieu le 2 juillet. Une quinzaine de Roms montent sur le toit de l'édifice avec des bouteilles de gaz et refusent d'en descendre. La police les menace, mais les médias locaux et nationaux sont sur place et personne ne veut prendre de risques. Si les médias se montrent souvent utiles à la police en publicisant ses opérations, leur présence empêche cette fois-ci de résoudre la situation par la force et les forces de l'ordre décident de se retirer.

[13] Une telle distinction est censée, selon les Roms, rassurer les forces de l'ordre, leur démontrant qu'elles ont affaire à de « gentils » immigrés, à l'inverse des Marocains et des Albanais. Cet épisode montre la force des préjugés entretenus envers les immigrés en Italie et l'attribution à certaines nationalités des catégories morales de « méchant » ou de « criminel ». Sept ans plus tard, ce sont les Roumains, et en particulier les Roms roumains, qui sont stigmatisés par l'opinion publique comme les immigrés les plus indésirables.

Photo 5. L'épisode des bonbonnes de gaz à la via Adda. Photo de F. Podestà

À la suite de cette première tentative, la vie continue dans l'immeuble et son nombre d'habitants augmente tous les jours, les évacués des autres campements de la ville venant vivre *via Adda*. Ils sont ainsi près de 500 à la fin de la période d'occupation de l'édifice. De l'extérieur, on ne peut voir que deux grandes portes d'entrée, qui demeurent fermées et donnent sur la cour intérieure et les escaliers. Seuls les membres des forces de l'ordre et les journalistes y pénètrent sans invitation. Ils n'empruntent cependant que rarement les escaliers qui conduisent aux étages. Quelqu'un a ouvert un « café » dans la cour, où l'on peut se procurer des boissons. Il y a toujours du monde et beaucoup de passage. Depuis la cour, on voit les balcons des étages : le linge sèche et les enfants jouent ou observent ce qui se passe en bas.

L'absence de lumière dans les escaliers et dans les couloirs contribue à rendre l'atmosphère un peu sinistre, surtout en hiver ou le soir. La puanteur dégagée par les ordures qui s'accumulent au bas des escaliers ne contribue pas à l'améliorer. Mais l'ambiance est très différente à l'intérieur des « logements » : chaque famille occupe une des pièces disponibles et des murs de séparation ont été créés à l'aide de gros panneaux publicitaires ou d'autres matériaux de fortune. Ce sont de petits studios et les femmes s'arrangent comme elles le peuvent pour les embellir et les garder propres. Raccordements abusifs, lampes, radiateurs et bombonnes de gaz assurent la survie des habitants. Les familles laissent souvent allumées les cuisinières pour réchauffer les pièces, ce qui rend plus dangereux encore un immeuble déjà en très mauvais état.

La question de l'attribution des logements a toujours été très sensible. Elle a d'abord créé des conflits entre les Roms eux-mêmes, du fait de l'absence d'existence de critères d'attribution, en dehors de l'ancienneté de la présence dans l'immeuble. Il est également arrivé qu'une famille, rentrée en Roumanie pour un court séjour, perde son « logement », occupé entre-temps par d'autres Roms. En outre, à mesure que de nouveaux habitants arrivent, de nouvelles pièces doivent être libérées et nettoyées. Ce sont les primo-arrivants qui s'en chargent et les nouveaux doivent les rétribuer à cet effet. Ces transactions ont été très critiquées par les associations qui s'occupaient des Roms et par les institutions municipales, accusant la gestion de l'immeuble d'être de type mafieux.

Mais qui gère l'immeuble ? Qui prend les décisions ? À partir de novembre 2002, c'est le « Conseil de la *via Adda* » qui est chargé d'autogérer l'immeuble et d'organiser les initiatives politiques et la communication des habitants. Celui-ci est composé de neuf personnes, élues par l'assemblée générale des habitants. Le vocabulaire mobilisé par le Conseil à des fins de représentation et de justification puise dans un répertoire d'extrême-gauche. Les arguments les plus utilisés sont au nombre de trois : la lutte de classe contre l'État bourgeois, la critique des politiques de l'immigration et le droit au logement pour tous. Les tracts comparent la situation des Roms à celle des autres communautés d'immigrés, confrontées au même problème de l'accès au logement. Ils ne font pas de la singularité culturelle des Roms un point de revendication. Ils empruntent aux *gadjé* qui ont contribué à l'occupation de l'immeuble une rhétorique du conflit. Pour les Roms, l'occupation est avant tout un moyen de dormir sous un toit, de survivre, tandis que pour les autres, elle est une stratégie de réappropriation des espaces dans la ville, de contestation du pouvoir établi, de promotion des droits des plus défavorisés. Ces vocabulaires de motifs ne s'opposent pas, mais il est difficile d'établir comment le discours public des activistes *gadjé* interagit avec la socialisation politique des Roms provenant de la Roumanie communiste. Dans la vie quotidienne, cette dimension contestataire n'est pas mise en avant par les Roms.

Il convient aussi de se demander pourquoi, parmi toutes les associations, les Roms ont choisi de faire confiance à un groupe d'extrême-gauche. « *Parce que personne d'autre n'était prêt à s'occuper d'eux* », résume le vice-président de la section milanaise de l'ARCI[14], un réseau

[14] L'ARCI (Associations récréatives culturelles italiennes) est une association née dans les années 1950, qui entretenait un rapport étroit avec le Parti communiste italien et qui fédérait différentes organisations de sociabilité de tradition ouvrière et socialiste (mutuelles, Maisons du peuple, etc.) : Tosi S., Vitale T., « Responsabilité directe. Hybridations croisées entre catholiques et laïcs dans les mouvements pour la paix en Italie », in Sommier I., Fillieule O., Agrikolianky E. (eds.), *La généalogie des mouvements anti-globalisation en Europe*, Paris, Karthala, 2009, p. 187-206.

associatif d'envergure nationale, qui a suivi de loin les vicissitudes de l'immeuble de la *via Adda*. Les rapports des Roms avec les *gadjé* ne semblent pas fondés sur l'adhésion consciente à une ligne politique d'extrême-gauche, mais sur un calcul des opportunités. Normalement, ce sont les chefs de la communauté rom, les plus âgés, qui jouent le rôle de médiateurs de la communauté avec l'extérieur : leur représentativité est de type domestique, fondée sur des logiques d'ordre hiérarchique et patriarcal. L'expérience de l'occupation déstabilise et réinvente la structure traditionnelle de la communauté rom. « *Il y avait un conseil des Roms, entre Romanes et Roumain nous ne comprenions rien, nous n'intervenions que très rarement ; il y avait également un conseil qui prenait des décisions plus opérationnelles, comme au sujet du ménage ou des manifestations, et là nous avions plus de poids* », explique un des participants *gadjé*. Il dénonce une sorte de conflit, peu explicité au sein de la communauté rom, entre les jeunes, les plus enthousiastes, et les plus âgés, moins convaincus par cette expérience. De manière plus générale, c'est la mise en commun de l'information qui semble faire défaut. Les Roms ne parlaient jamais de ce Conseil ou de la dimension politique de l'occupation de l'immeuble. Quand on discutait avec eux, ils décrivaient les activistes *gadjé* comme de gentils garçons, qui les aidaient depuis le début. L'impossibilité d'observer avec précision la gestion de l'immeuble de l'intérieur et de comprendre le degré de participation et le soutien réel à la politique adoptée a soulevé dès le début des doutes quant à la légitimité du rôle des activistes. Ces derniers, pour leur part, ont toujours assuré que leur rôle décisionnel était secondaire et que les choix les plus importants ou les plus radicaux étaient le fait des Roms.

Suite à l'échec de la première tentative d'évacuation, les forces de l'ordre semblent avoir renoncé à cette « solution » du problème. Mais le nombre d'habitants ne cesse d'augmenter, ils sont maintenant plus de 500. En septembre 2003, un enfant de deux mois décède dans l'immeuble. Même si l'autopsie établira quelques semaines plus tard que sa mort n'est pas due aux conditions de vie dans l'immeuble, mais à un problème circulatoire, cet épisode réveille l'attention de l'opinion publique milanaise pour ce bâtiment situé en plein centre-ville. On s'attend à une évacuation, qui n'arrivera que l'année suivante.

Photo 6. L'immeuble squatté de la via Adda. Photo de F. Podestà

Le choix de donner un caractère politique très marqué au conflit isole l'immeuble des autres acteurs engagés dans la défense des droits des Roms à Milan. Si le « Conseil de *via Adda* » parle de lutte des classes et de droit au logement, le discours tenu par la Mairie de Milan s'appuie, d'une part, sur les problèmes de sécurité et de délinquance, d'autre part, sur les problèmes d'hygiène et de dégradation du bâti, ainsi que sur la lutte contre l'immigration irrégulière. Les autres acteurs prennent plutôt comme thèmes la discrimination des Roms par les institutions et la nécessité qu'il y a à respecter leurs spécificités culturelles. L'incompatibilité de ces répertoires d'argumentation a probablement rendu plus difficile pour le Conseil de se coordonner avec les autres acteurs engagés et de se présenter en tant qu'interlocuteur crédible et fiable pour négocier avec la Ville.

Le 2 avril 2004, à 8 h 00 du matin, les premiers fourgons de police arrivent devant l'immeuble, tandis que des habitants montent sur le toit. À l'aide de mégaphones, on informe les Roms que la Ville a mis à la disposition de ceux qui ont un titre de séjour valide 180 places dans des maisons préfabriquées. La proposition est refusée. Policiers et gendarmes défoncent alors la porte d'entrée de l'immeuble et pénètrent dans la cour intérieure, où ils commencent à forcer les portes internes. Petit à petit, les habitants commencent à sortir. Ils montent dans des bus de la compagnie de transports de Milan (ATM) vers leur nouvelle destination, les maisons préfabriquées de la *via Barzaghi*, près de la Protection civile. Mais seuls 54 des 262 évacués de la *via Adda* ont le droit de s'y

installer : les autres n'ont pas de papiers en règle et sont conduits au commissariat pour la procédure d'expulsion.

Ces événements conduisent à un changement de registre dans les discours et les actions du Conseil. La campagne *Via Adda Non si Cancella* est lancée, que beaucoup d'associations et de simples citoyens rejoignent, signant une pétition pour dénoncer la situation[15]. Mais ce sont surtout les initiatives organisées qui donnent à cet acteur une position nouvelle sur la scène publique milanaise. Le 3 août 2004 un jugement du tribunal de Milan accepte le recours présenté contre cette expulsion. L'Union européenne interdit de fait les expulsions collectives de citoyens étrangers. Le 1er octobre, cinquante-trois autres recours sont présentés devant la Cour européenne des droits de l'Homme. Ces recours mettent en évidence le fait que les procédures d'accompagnement à la frontière n'avaient pas été signées par le juge compétent et n'étaient donc pas valides.

Il s'agit d'une victoire importante, non seulement parce qu'elle garantit le respect des droits des expulsés, mais aussi parce qu'elle contribue à la légitimation du rôle de l'ex-Conseil en tant qu'acteur crédible, autorisé à intervenir dans le débat public sur les Roms roumains et à interagir avec les institutions qui leur avaient toujours refusé le dialogue. Investie de ce nouveau rôle, une délégation de la campagne *Via Adda Non si Cancella* participe en novembre 2004 aux travaux de la 33e session du Comité de l'ONU pour les droits économiques, sociaux et culturels, où elle présente une relation des faits concernant les habitants de l'immeuble occupé de *via Adda*.

Contrairement à ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, ces initiatives ne sont pas le début d'une nouvelle expérience, mais correspondent plutôt à sa fin. La montée en généralité ne se produit pas. La coordination et la communication s'avèrent déficientes autour de l'action menée par l'ancien Conseil et la campagne *Via Adda Non Si Cancella*. Les activistes *gadjé* se disent peu intéressés par ce type d'action, moins directe et conflictuelle. L'un d'entre eux, dressant le bilan de cette expérience pour l'enquêteur, juge ces résultats peu propices à un changement réel de la situation des Roms de *via Adda*. Ceux-ci, encore trop peu autonomes vis-à-vis des *gadjé*, n'ont pas été en mesure de poursuivre la protestation par leurs propres moyens. Ils sont restés là où ils se trouvent encore aujourd'hui, *via Barzaghi*, dans les maisons préfabriquées mises à disposition par la Ville.

---

15 Une trentaine de particuliers, hommes politiques, religieux, artistes, syndicalistes et professionnels des services sociaux adhèrent à la campagne, ainsi qu'une quarantaine d'associations et de comités antiracistes, d'immigrés ou de résidants, de forums sociaux départementaux et de fédérations anarchistes.

Avoir confiance ou pas : les rapports interpersonnels à l'épreuve de l'organisation

Au cours de l'hiver 2000-2001, un groupe de jeunes musiciens *gadjé* engagés rencontre un groupe de Roms habitant *via Barzaghi*, qui jouent dans le métro de Milan pour gagner un peu d'argent. Des affinités se créent très vite entre eux par l'intermédiaire de la musique. L'idée surgit de fonder une association et de créer une structure pour redonner « une citoyenneté et une dignité sociale et artistique » aux musiciens Roms[16]. L'association est censée faire face au manque de droits des musiciens, qui souffrent d'une triple exclusion, en tant qu'étrangers extracommunautaires[17], en tant que Roms et en tant que musiciens de rue. L'idée consiste à rendre aux musiciens Roms une partie des droits dont ils ne bénéficient pas individuellement, grâce à l'intervention d'une structure juridiquement organisée telle qu'une association culturelle. C'est pour cette raison que les jeunes *gadjé* étaient très attentifs à la gestion formelle de l'association et au respect des règlements.

Le projet commence à se concrétiser au cours de l'été 2001, avec l'organisation de premiers concerts et la participation à un appel à projets organisé par la Ville de Milan pour l'allocation d'espaces aux jeunes et aux associations. L'association est fondée en avril 2002. Les jeunes *gadjé* ne décident pas par hasard d'adhérer à l'ARCI : il s'agit d'une structure très solide, en mesure d'apporter un soutien important et de mettre à disposition de ses associations-membres des ressources efficaces. L'association s'occupe administrativement de la recherche, de l'organisation de concerts et du paiement des musiciens. Ils sont une quinzaine, leur nombre variant selon les périodes, qui jouent dans des fêtes privées et lors de mariages, ou à l'occasion d'initiatives plus institutionnelles. Les contacts des jeunes *gadjé* et la visibilité offerte par l'association se montrent très utiles pour trouver des occasions de jouer pour les musiciens Roms. Une fille s'occupe de la promotion et de la gestion des relations avec l'extérieur et notamment avec ceux qui souhaitent organiser un concert. L'association lui verse une petite rémunération. Les *gadjé* aimeraient développer à l'avenir d'autres activités, comme des cours de musique pour les enfants.

---

16 La citoyenneté dont il est ici question diffère de celle déterminée par l'appartenance à une nation. La conviction est que la participation à la vie collective et la promotion de formes d'inclusion sont à la fois un substitut, un complément et un aiguillon de la citoyenneté formelle.

17 En italien, le mot « extracommunautaire » ne signale pas seulement la provenance d'un pays situé à l'extérieur de l'Union européenne : il a une connotation négative, de « mauvais » immigré ou d'immigré « dangereux ».

D'après les statuts de l'association, son comité directeur est chargé de prendre toutes les décisions. Ses cinq membres sont tous *gadjé*, les Roms n'ayant pas de titre de séjour valide et ne pouvant donc occuper des fonctions officielles. Les *gadjé* aspirent cependant à intégrer les Roms dans la gestion formelle de l'association, non seulement pour leur restituer leur capacité d'action, mais aussi afin de réduire leur propre engagement personnel. Ce propos anime depuis le début le projet associatif, même s'il est davantage tenu par les *gadjé* que par les Roms. En pratique, les décisions sont prises collectivement : une réunion est organisée chaque semaine et presque tous y participent, même si les Roms ont toujours un peu de retard, revenant du métro où ils continuent à gagner leur vie en jouant pour quelques pièces.

Dans la salle où ils se retrouvent, prêtée par une autre association, les jeunes *gadjé* s'asseyent autour d'une grande table, les Roms s'installant souvent au fond de la pièce. Seuls ceux qui séjournent de longue date en Italie et maîtrisent mieux la langue s'installent à la table. Les autres restent en retrait, leur attention est plus flottante et intermittente. Après quelques minutes de bavardage, la réunion démarre. Chaque semaine, il faut préparer les concerts à venir, choisir les musiciens qui y participeront et partager l'argent gagné lors des concerts de la semaine précédente. Les Roms ne prennent pas la parole, ou bien c'est leur leader qui parle et prend les décisions en leur nom. Il est arrivé en Italie avant tous les autres et il est leur chef d'orchestre. Doté d'un grand charisme, il fait office de médiateur entre les autres musiciens et les *gadjé*. Le choix des musiciens dépend du type de concert organisé, mais se fait aussi sur le fondement de critères de loyauté et d'exigences pratiques : si le lieu du concert se trouve hors de Milan et qu'il faut une voiture pour s'y rendre, l'un des guitaristes sera probablement désigné pour en être puisqu'il est le seul à posséder une voiture. Le chef d'orchestre choisit les musiciens les plus doués, mais aussi les plus fidèles, à l'association et à lui-même, ou bien ceux qui selon lui ont le plus besoin d'argent en ce moment précis. Ce système est peu démocratique et les *gadjé* le considèrent comme mauvais, car il n'intègre pas les critères de justice, de participation et d'égalité. Ils l'acceptent cependant, en l'identifiant comme un élément de la culture rom. Il a en outre le mérite de résoudre les conflits et les difficultés d'interaction avec les musiciens. Ils ne se demandent pas en revanche, et ne cherchent pas vraiment à vérifier, si la représentation par un leader identifié fait partie du monde culturel et social des Roms, ou bien s'il s'agit d'une réponse pratique aux exigences de la situation, voire d'un état de fait imposé par le leader lui-même. À la fin de la réunion, les Roms restent souvent boire quelques bières dans le petit parc voisin ou rentrent tous ensemble au campement de *via Barzaghi*, où la plupart d'entre eux habitent.

Au moment de la naissance de l'association, une régularisation des étrangers en situation irrégulière est en cours en Italie. On essaie de trouver une solution pour que les musiciens soient régularisés, ce qui n'est guère aisé parce qu'il faut démontrer qu'ils travaillent et que toutes les professions ne sont pas concernées. D'après les conditions de la loi qui régit la régularisation, l'association ne peut devenir leur employeur : la seule issue est de rémunérer à titre personnel chaque musicien. La pression est forte, la situation des musiciens sans titre de séjour dramatique et sept *gadjé* s'engagent à embaucher chacun un musicien, au titre d'aide à domicile. Mais embaucher une personne n'est pas sans conséquences : il faut payer les cotisations et pour ce faire, un petit prélèvement est effectué sur l'argent gagné par les musiciens lors des concerts.

La sortie du premier album des musiciens roms en juin 2003 constitue une étape importante dans la trajectoire de l'association, cruciale pour son avenir. Il contient vingt-et-un morceaux, réalisés par huit musiciens et deux chanteurs, et a été autoproduit avec les économies de l'association. Suite à sa présentation officielle, les disques sont vendus aux amis et lors des concerts. La période qui suit la sortie de l'album voit les projets de développement de l'association se mêler aux rêves de normalité des Roms. Les uns réfléchissent à l'organisation de nouvelles activités dans les locaux récemment accordés par la Mairie (un bar, des cours de musique, mais aussi une tournée estivale) ; les autres désirent trouver ce qu'ils considèrent comme un « vrai travail » ou retourner voir leur famille en Roumanie. Les premières réponses positives concernant les titres de séjour arrivent et leur donnent la possibilité de chercher un emploi et, en conséquence, un « vrai logement » qui leur permettrait de quitter leur caravane de *via Barzaghi*. Ils ont enfin la possibilité de briser le cercle vicieux qui les empêche de trouver un emploi parce qu'ils n'ont pas de titre de séjour, tout comme de trouver un logement, faute de contrat de travail à présenter comme garantie au moment de signer un bail. Le titre de séjour leur donne enfin tout simplement la possibilité d'entrer et de quitter l'Italie légalement : l'été approche et ceux qui ne sont pas allés en Roumanie depuis longtemps ont envie d'y retourner pour les vacances.

Toutes ces nouveautés sont une épreuve pour l'association et font ressortir les tensions relatives aux attentes vis-à-vis de l'avenir de celle-ci. Pour les Roms, elle est une source de revenus, bien que ces derniers soient modestes. De leur côté, les *gadjé* ont plus de temps et de ressources. À la rentrée, un conflit éclate au sujet de l'argent et de son utilisation : alors que celui gagné dans le cadre des concerts et la vente des albums devait servir au financement de nouveaux projets, le leader des Roms voit les choses d'un œil différent. C'est leur album, et donc leur argent. La logique de solidarité, sur laquelle se fondent les rapports

des Roms et des *gadjé* depuis le début de leur coopération, semble produire une situation de subordination des premiers, qui entrave leur indépendance, mais crée aussi des ambiguïtés. Le processus de décision et d'allocation de l'argent a perdu sa transparence aux yeux des musiciens.

Le conflit oppose donc les *gadjé* d'un côté, le leader rom de l'autre. Les autres musiciens ne font pas part de leur avis et endossent systématiquement l'avis de leur leader, sans le remettre en cause, ni chercher de compromis. Ils n'expriment pas leur point de vue, en particulier lorsqu'ils se trouvent en désaccord avec leur représentant. Les *gadjé*, habitués à n'interagir avec les Roms que par l'intermédiaire de leur leader, ne parviennent pas à inventer une relation différente avec eux. Progressivement, les musiciens leur retirent leur confiance, sur laquelle étaient fondés les rapports interpersonnels et les liens associatifs. L'association échoue au sommet de sa réussite. Les Roms, confrontés à la nécessité de gagner leur vie, quittent l'association, qui reste aux mains des Italiens, dépouillée de sa finalité originaire.

Ethnographier des rapports jamais thématisés comme politiques

De manière générale, quelles conclusions peut-on tirer de l'observation d'autant de situations d'interaction, que nous qualifierons de « politiques », entre Roms et *gadjé* au fil des années ? Qu'avons-nous compris à travers l'observation participante et la description minutieuse des dynamiques à l'intérieur desquelles se tissent les relations ?

Nous partons, au fond, d'une situation qui ne s'améliore guère à mesure que le temps passe. Si aujourd'hui des associations très différentes, par leur culture politique comme par leur conception du rapport aux institutions, considèrent toutes que les Roms sont immatures et pas encore prêts à affronter l'épreuve de la représentation et la négociation (§ 1), cette réalité n'a pourtant pas toujours caractérisé Milan, sa société civile et son style de gouvernement (§ 2). Si l'on observe de près les interactions entre les différents acteurs, on constate que l'entrelacs dynamique des relations entre Roms, *gadjé* engagés auprès d'eux et administration communale produit *ex novo* de nouvelles asymétries. Cela est particulièrement sensible dans le cas des Roms de nouvelle immigration, qui ont cherché à prendre la parole et à exploiter un répertoire d'action classique, de fêtes et démonstrations (§ 3), mais qui n'ont pas été reconnus comme tels et ont progressivement déserté l'espace public (§ 4). Les associations n'ont pas toutes connu une trajectoire ascendante : certaines ont été écrasées par la compétition avec les autres et par la dureté des rapports de force avec la municipalité. D'autres, en revanche, ont gagné en visibilité, grâce à la question des « *zingari* », davantage que dans tout autre champ d'action (ce qui ne leur a pas

nécessairement apporté plus de soutien et d'engagement populaire). Dans l'ensemble, quelque chose de spécifique se joue au sein des relations entre les Roms et les associations qui les défendent à Milan. Pas questions d'user ici de la rhétorique du dévoilement par inversion, qui révèle que les « gentils » sont en réalité « méchants ». Ce qui nous intéresse est la question suivante. Quels processus conduisent-ils des organisations à penser qu'une pluralité de groupes, par ailleurs hétérogènes en termes de ressources matérielles, de langue et de réseau, soient tous, et de manière indifférenciée, immatures pour la représentation ?

Les organisations que nous avons observées sont fort différentes. Toutefois, nous avons pu repérer des éléments communs dans leur style de groupe[18]. Considérons avant tout les standards discursifs, qui règlent les usages du discours ou les manières de parler en leur sein. En premier lieu, on y a l'habitude de parler au nom des Roms, en les décrivant de l'extérieur (§ 3 et 6). En second lieu, le registre d'expérience imputé aux Roms par les *gadjé* est infantilisant : les capacités des Roms sont toujours considérées en termes de potentiel et non d'action (§ 1 et 4). Du coup, si l'on ne peut taxer ces associations de xénophobie, elles ne font que toujours repousser à plus tard le moment où les Roms pourront réaliser leurs capacités. En attendant, il faut les traiter comme des mineurs politiques et les mettre sous tutelle. Troisièmement, toutes ces organisations font preuve d'ignorance et de cécité volontaires. Face aux contradictions de l'action des groupes tsiganes, les associations tendent à faire l'économie d'une description réaliste (§ 5-6). Elles parlent de manière très générique, restant évasives ou silencieuses quand il s'agit de pratiques violentes, délinquantes ou criminelles.

Ces organisations de *gadjé* engagés auprès des Roms se caractérisent également par des frontières marquées : la distinction est claire entre ceux qui sont à l'intérieur et à l'extérieur, la porosité est réduite entre les organisations et la circulation d'activistes et de dirigeants inexistante (§ 4). Ces associations se pensent plus, les unes par rapport aux autres, en termes de distinction que d'alliance, avec de bas niveaux d'échange d'idées et d'informations entre les personnes qui s'y engagent – ce qui limite leurs possibilités d'évolution. Les seuils de séparation sont assez marqués, non seulement entre les organisations, mais aussi vis-à-vis des Roms : très peu de « *zingari* » font le choix d'entrer dans l'une de ces organisations (§ 1, 2 et 4). Même lorsque les organisations sont mixtes, comme dans le cas des musiciens, les partitions sont fortes dans l'espace et le langage, dans la sociabilité et l'activité. Les amitiés et les coopérations restent rares. D'autres frontières peuvent être invoquées, entre ceux qui méritent une aide et ceux qui ne la méritent pas, entre les

[18] Sur cette notion : Eliasoph N., Lichterman P., dans ce volume, p. 359-403.

« bons » et les « mauvais » Roms (§ 6). Les associations n'ont pas d'alternative à une grammaire sécuritaire, qui leur permettrait de débattre de leurs contradictions tout en se distinguant des racistes antitsiganes.

Enfin, si l'on rend compte de la vision que ces organisations ont de leur cible, on est frappé par l'importance qu'elles accordent aux catégories identitaires. Dans le cas des musiciens par exemple, les militants acceptent sans sourciller les modalités non démocratiques de prise de décision et de représentation du chef d'orchestre, ne les attribuant pas à un comportement individuel, mais à une « culture rom », qu'ils désirent respecter. Ils affaiblissent du même coup les possibilités de transformation démocratique de l'association (qui existe toujours, sans Roms, et s'occupe de tout autre chose).

Au-delà de cet exemple spécifique, le cas de *via Adda* nous montre également comment les militants sont passés à d'autres initiatives de lutte une fois terminée l'expérience de l'occupation, sur d'autres thèmes, impliqués dans un registre de généralité qui met en équivalence divers sites et objets de conflit, mais ne laisse pas d'espace à ces rapports incommensurables, qui autorisent le déploiement de liens interpersonnels[19]. Bien entendu ces organisations savent reconnaître les spécificités de chaque personne, ainsi que certaines différences entre les divers groupes. Elles tendent cependant à en parler en termes de « populations ». Confrontées aux échecs des projets sociaux et des initiatives politiques qu'elles impulsent, elles en attribuent immédiatement la responsabilité aux Roms en tant que groupe. Souvent elles ne savent pas comment articuler les différents intérêts en jeu, d'autant qu'ils sont contradictoires, en incluant les Roms au sein des processus de décision et en traduisant les diverses requêtes en une proposition cohérente et justifiable vis-à-vis du public. Ne sachant comment le faire, leur perplexité se retourne souvent en acte d'imputation de l'échec aux stéréotypes culturels, comme l'absence de fiabilité, dont les Roms seraient prisonniers. Quand elles décident d'abandonner le camp, elles le font sur un registre fataliste, comme si avec les Roms rien n'était possible et que le résultat négatif était dû à l'identité « *zingara* » (§ 4, 5 et 6). L'architecture du projet ou la dynamique du processus d'interaction qui le caractérise sont rarement remises en cause. La charge de l'accusation pèse sur les destinataires du projet et leurs soi-disant caractéristiques ethnocomportementales.

En résumé, les organisations de *gadjé* se trouvent donc confrontées à la question de la représentation rom à partir d'un style de groupe qui les rend évasives, méfiantes, infantilisantes, hermétiques, parfois manichéennes. Cela n'entache en rien la qualité de la consultation adminis-

[19] Boltanski L., *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990.

trative et du soutien juridique qu'elles offrent afin de favoriser l'accès des Roms à des opportunités scolaires et à des droits civiques. Il en va de même pour l'aide matérielle ou l'assistance individuelle dans la relation duelle entre travailleur social et bénéficiaire. C'est dans la *relation politique* entre l'organisation et la communauté et à travers des activités de nomination, de dénonciation et de revendication[20] qu'émerge le style de groupe auquel nous avons fait référence précédemment. Avoir mis sous observation les tensions créées par la représentation nous a permis d'observer un registre expressif de ces organisations, dont la puissance en termes wébériens ne se joue pas dans le registre de l'aide individuelle, mais dans celui de la thématisation (ou la négation) de la capacité d'action politique des groupes tsiganes[21].

[20] En admettant que les groupes tsiganes, qui tendraient à s'agréger autour d'une forme de reconnaissance revendiquée (*Mare Roma*, « être rom pour moi ») plutôt que sur une base familiale, puissent être définis comme une communauté : Piasere L., *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Naples, L'Ancora, 1999.

[21] Felstiner W., Abel R., Sarat A., « The Emergence and Transformation of Disputes : Naming, Blaming, Claiming », *Law and Society Review*, 1980, 15, 3-4, p. 631-654.

CITOYENNETÉ, COMMUNAUTÉ, APPARTENANCE

Liberté, communauté et religion en milieu hispano-marocain

L'expérience d'une famille andalouse

Alain COTTEREAU et Mokhtar MOHATAR MARZOK

Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss, EHESS-Paris et Université de Grenade, Espagne

Ce texte est parti d'un étonnement en cours d'enquête : étudiant un milieu social à travers l'économie d'une famille espagnole d'origine marocaine, nous nous attendions, d'après les contacts préliminaires, à rencontrer des gens de religion musulmane, mais non pratiquants[1]. La famille de Mohammed, originaire du Rif, vient de milieux populaires où la religion musulmane n'était implantée que superficiellement ; et ceux d'entre eux qui ont essaimé de l'autre côté de la Méditerranée, sur la rive espagnole, semblent avoir joint la distanciation religieuse à la distanciation géographique. Or, contre toute attente, durant les premiers jours d'enquête, le chef de famille, Mohammed, nous avoue qu'il va à la Mosquée « le week-end », qu'il s'est remis à faire ses prières à domicile et qu'il assiste de temps en temps, le soir, à des conférences religieuses. L'observation espacée sur onze mois et les entretiens nous permettront de comprendre et de préciser petit à petit la portée de cette pratique, et de discerner ses implications dans la vie économique et la vie politique. En arrière-plan, est en jeu le sens de l'expression « communauté musul-

[1] L'enquête de terrain a été financée par le Centro de Estudios Andaluces, avec une contribution du programme « Action collective locale au Maghreb », dirigé par Alain Mahé. Une version antérieure a été présentée aux journées d'étude de ce programme (30 novembre 2008, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris). Nous remercions tout particulièrement Stéphane Baciocchi, qui a suivi les différentes versions de ce travail, qui a conduit avec nous l'analyse du réseau des connaissances de la famille, et qui a fait des suggestions décisives, notamment pour confronter ce travail à l'œuvre comparative de Max Weber. Carole Gayet a relu minutieusement ce texte et fait maintes suggestions qui l'ont considérablement amélioré, sur la forme et sur le fond. Nous remercions aussi nos amis interlocuteurs qui nous ont fait bénéficier de leurs remarques : Gonzalez Alcantud, Daniel Cefaï, Marie-Paule Hille, Smaïn Laacher, Alain Mahé, Judith Scheele, Isabelle Thireau.

mane » en Europe occidentale, vue de l'intérieur d'un monde populaire relativement cosmopolite.

L'enquête dont sont issues les descriptions qui suivent n'avait pas pour objet principal la vie religieuse. Elle provient d'une expérience d'anthropologie économique : ethnographier pas à pas, à l'aide d'une enquête intensive, la perception et l'évaluation des situations de la vie courante, au fil de leurs temporalités internes, dans l'anticipation, dans l'instant, puis en bilans rétrospectifs. Pour ce faire, nous avons mis en place un dispositif d'investigation à l'intérieur d'une famille andalouse destiné, sur des périodes circonscrites (cinq semaines en trois sessions espacées sur une année), à établir des bilans exhaustifs d'interactions, de transactions, d'évaluations des choses et des relations. Nous avons ainsi expérimenté une posture d'ethnographie « *radicale* », en ce sens que nous avons voulu ressaisir des phénomènes économiques *à la racine*, lorsque se constituent en situation des calculs prévisionnels, des décisions (d'ordre économique ou autre, sans que soient fixés *a priori* des domaines de pertinence), des arbitrages et des choix au fil de la vie courante, puis lorsque s'effectuent des évaluations ou des bilans, des décisions et des interactions, après coup.

Le déroulement de l'enquête

La famille Mohammed est bi-continentale, bi-nationale et bi-régionale, ainsi que sa parenté proche. Aujourd'hui, elle est principalement espagnole, résidente en Andalousie. Le père, Mohammed, 50 ans en 2007, est né dans un village du Rif marocain, près de Nador, la nouvelle capitale économique du Nord-Maroc, et près de Melilla, enclave espagnole sur le continent africain, tout petit territoire portuaire sur une presqu'île, entre Méditerranée et Royaume chérifien (voir ci-dessous la *Carte des sites familiaux*).

Il a émigré en 1977 aux Îles Canaries (donc en territoire espagnol), s'est marié en 1989, et s'est installé récemment sur la péninsule ibérique, en automne 2006, à Fuengirola, petite cité de la Costa del Sol, comme marchand ambulant d'articles pour touristes sur les marchés des environs. Entre temps, il a acquis la nationalité espagnole.

Son épouse, Fatima, 42 ans, originaire de la même région, ne l'a rejoint aux Canaries que 7 ans après leur mariage, en 1996. Leurs deux filles, Amel, 14 ans et Amira, 12 ans, nées en territoire marocain, sont encore de nationalité marocaine, mais ayant déjà vécu onze années en territoire espagnol, et y étant scolarisées, elles sont en train d'acquérir cette nationalité qui est pour elles leur principale référence. Les deux plus jeunes garçons, Adib, 10 ans et Chawki, 6 ans, nés aux Canaries, sont déjà de nationalité espagnole. À la maison, on parle principalement

espagnol, accessoirement le rifain, seule langue que Fatima maîtrise bien.

Figure 1. Carte des sites familiaux

Nous aurons également à évoquer deux frères de Mohammed, Mourad et Omar, eux aussi installés à Fuengirola. Mourad, de nationalité marocaine et vivant en couple non marié avec une Espagnole, tient une boutique d'articles de cuir dont il est propriétaire, en centre ville. Omar, en train de terminer les démarches pour acquérir la nationalité espagnole au moment de l'enquête, est cadre dans l'industrie du bâtiment. Cette fratrie de Fuengirola a aussi une sœur, de nationalité espagnole, résidant à Grenade.

Notre enquête s'est déroulée en trois phases. Une première phase d'observation intensive et continue du quotidien de la famille, prévue pour 8 jours, a finalement duré trois semaines. L'intérêt grandissant de l'enquête sur place nous a amenés à décider de jouer des prolongations successives en cours de route (8-9 mai, puis 13 mai-1er juin 2007). Durant cette phase, Mokhtar est seul sur le terrain, la famille adhère au projet d'enquête, acquiesçant à la présence permanente d'une personne en son sein, dans l'intimité de son appartement ou sur ses lieux d'activité à l'extérieur. Le fait que Mokhtar soit originaire du même village, avec un lien de parenté, a probablement accéléré l'établissement de liens

de confiance, de coopération et d'intérêt partagé pour les futurs résultats. Un rendez-vous téléphonique était pris tous les soirs avec Alain, qui durait de trois quarts d'heure à deux heures, consistant en débriefing, bilan, décisions d'enquête pour le lendemain, et donnant lieu à des carnets de terrain des deux côtés, destinés à être fusionnés en un seul journal les jours suivants, moyennant des échanges de courriels.

Ce *tempo* de l'investigation à deux s'est avéré décisif pour progresser au jour le jour dans le discernement des interactions familiales, dépasser petit à petit nos catégories et découvrir les distinctions et les évaluations pratiquées par les membres de la famille. Une consigne simple d'enquête, que nous nous sommes imposée au départ, a mis en branle toute la suite : quand les personnes étudiées achètent quelque chose, elles disent ou peuvent toujours dire, si on le leur demande, « c'est cher » ou « c'est bon marché ». Cela implique qu'elles activent au moins une référence d'évaluation, par comparaison avec une autre possibilité qu'elles ont sous la main : une autre possibilité d'achat ou de vente, ou bien une autre estimation. Il fallait ainsi, concernant les prix, toujours recueillir et localiser des possibilités voisines auxquelles rapporter les actes les plus simples : au lieu d'un prix, le phénomène « usage d'un prix » comporte toujours des prix voisins et des jugements d'évaluation, appartenant aux actes étudiés. Il en va de même pour toutes les interactions, en anticipation, en improvisation ou en bilan évaluatif. L'ethnographie « radicale » consiste donc à expliciter, différencier et consigner tous ces paramètres, sur place, dans leur temporalité interne, sans les confondre dans un récit unificateur des perspectives, mais au contraire en confrontant observations et entretiens au fil des activités. En ce sens, il s'agit de substituer une phénoménologie économique à la conception trop simpliste des soi-disant « faits » ou soi-disant « données » économiques, tenus pour évidents dans le monde académique.

Une seconde phase d'enquête d'une semaine a eu lieu en mars 2008. Nous avons travaillé ensemble, Mohammed, Fatima, Mokhtar et Alain, sur les premiers résultats d'enquête, critiqué, corrigé, complété les premiers tableaux de comptes, et réévalué ensemble les situations observées, recadré les événements de l'année passée dans les histoires de vie et les perspectives d'avenir à plus long terme. Les enfants ont également participé à l'enquête et aux bilans, comme à des jeux de société. Par exemple, ils ont eu à faire l'inventaire de leurs fournitures scolaires, puis l'inventaire des vêtements et autres objets dans la maison, avec leurs prix d'achat et l'estimation de leur valeur actuelle – les enfants étant par ailleurs en train de développer une activité de brocante, en appoint des revenus familiaux. Une troisième phase d'enquête s'est déroulée au Maroc dans le village et la région d'origine de Mohammed et Fatima, afin de confronter les visions de la vie sociale sur les lieux d'arrivée et sur les lieux de départ, auprès des trois générations accessibles : nous

avons ainsi cerné des variations entre horizons biographiques, entre idées de la vie bonne ou réussie ou entre évaluations des parcours effectués par soi-même et par des proches.

Parler d'ethnographie radicale a une conséquence directe : il n'y a, à proprement parler, ni « recueil », ni « données ». Ces termes, couramment employés en sciences sociales, sont profondément fallacieux. Alfred Schutz faisait à ce propos une boutade éclairante : quand il entendait des économistes prononcer « données », il interrogeait : « données à qui ? »[2] Les données ne relèvent pas plus de l'objectivité que de la subjectivité : elles ont une modalité d'être d'ordre relationnel, qui englobe l'auto-interprétation des situations dans sa réalité factuelle. Mise en œuvre dans cet esprit, notre démarche d'enquête peut se résumer ainsi : un travail commun avec la famille enquêtée a suscité de nouvelles compréhensions locales, de nouveaux bilans et de nouvelles évaluations.

Le compte-rendu d'enquête porte sur ces situations observées ou commentées en commun. Outre la consignation des cours d'action en temps réel, il consiste aussi à restituer le *travail* de *re-description*, de *redéfinition* et de *réévaluation* des situations. La forme la plus adéquate que nous avons trouvée a été, pour retracer cette expérience, la publication d'un livre dont le volet principal est un journal de terrain, écrit en commun par nous deux, les enquêteurs, dont sont tirées les citations à suivre. Cette expérience d'écriture à quatre mains nous a permis de préserver la temporalité interne de l'ethnographie, comme processus et comme résultat[3]. Le rapprochement des compréhensions successives, qui accompagne le rapprochement des descriptions, prend une valeur de démonstration[4]. Ce travail comporte une *comptabilité contextuelle*, d'un

---

[2] Alfred Schutz pose cette question, qui se prolonge en celle de l'insignifiance des courbes de prix, coupées du contexte des interactions sur les marchés et livrées ainsi à l'arbitraire interprétatif du commentateur des compilations de séries lissées, dans un projet d'article manuscrit, rédigé en 1936, publié 37 ans après sa mort, en traduction anglaise, sous le titre de « Political Economy : Human Conduct in Social Life », in *Collected Papers*, vol. 4, La Haye, Martinus Nijhoff, 1996, p. 93-105. « Un exemple particulièrement parlant de l'importance d'une telle réflexion est celui des "données" (data) en économie politique. Il serait temps de cesser d'utiliser le concept de "data", ou même de "*given datum*", car c'est un refuge pour l'ignorance. La question légitime, en dernier lieu, est : "À qui de telles données sont-elles données" » (p. 96).

[3] L'expérience a donné lieu à la rédaction d'un livre : *Une famille andalouse*, Paris, Éditions Bouchène, 2011.

[4] En ce qui concerne la place épistémologique du « journal de terrain » comme démonstration interne à la description, cette expérience profite de deux années de réflexion autour de l'écriture de l'enquête ethnographique, menées avec S. Baciocchi et avec nos étudiants dans le cadre de notre séminaire « Pratiques d'enquête et sens de la réalité sociale » à l'EHESS, 2006-2009. Cet atelier sur l'écriture du terrain et la *grounded theory* a pris pour modèle de référence le journal d'enquête de Jeanne Favret-Saada, publié avec J. Contreras sous le titre *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard 1981.

genre inédit, partie prenante de la re-description-redéfinition-réévaluation des situations, que nous avons baptisée *ethnocomptabilité*[5].

Le présent article porte sur un aspect de cette expérience : *la signification aujourd'hui de la « communauté » hispano-marocaine*, insérée dans la région andalouse et la nation espagnole. Le travail d'enquête a exploré ce qu'engagent les idées d'appartenance et d'identité, retracé les réseaux de connaissances, et suivi des transformations en cours à toutes les échelles impliquées, des rapports familiaux aux formes de cosmopolitisme. Pour décrire ces redéfinitions de liens, nous commencerons par évoquer la situation biographique de Mohammed et Fatima.

Le parcours biographique de Mohammed, son retour à la Mosquée

Mohammed s'est demandé devant nous par quel cheminement il en était venu à réorganiser sa vie, aujourd'hui, sur la Costa del Sol, et à s'imposer de nouvelles règles. Aux premiers contacts, il nous fait seulement savoir qu'il va à la mosquée depuis quelques mois, et qu'il y trouve une aide sociale pour faire face à sa précarité. Plus tard, il nous déclare que sa famille – c'est-à-dire, en l'occurrence, sa femme, sa mère, sa sœur et ses deux frères –, exerce sur lui une pression considérable, qui remonte à l'année précédente, quand il a cessé de boire. C'était une cause de conflits conjugaux, ajoute-t-il, d'autant plus que la consommation d'alcool portait les dépenses familiales à un niveau intenable. Tout au long de l'enquête, nos observations et nos interrogations entretiennent une réflexion sur le pourquoi de ce changement. Durant les derniers jours, Mohammed lui-même nous formule un récit de la période où il s'était rendu dépendant de l'alcool. Répondant à une question volontairement vague, « quels ont été les grands tournants de ta vie », il situe ainsi une perte de contrôle sur sa conduite de vie comme le premier tournant de son existence :

> Mardi 11 mars 2008. Le premier tournant, ce fut mon départ aux Canaries. Il a organisé toute ma jeunesse. J'y suis parti en 1975, à l'âge de 17 ans. Là bas, dans le tourisme, c'était une ambiance de fête. C'est un climat tropical,

---

5 Cette « ethnocomptabilité » reprend et actualise la démarche mise en œuvre par un collectif d'une centaine d'auteurs, au XIXe siècle, initiée autour de l'ingénieur saint-simonien Frédéric Le Play, qui avait inventé une première fois l'anthropologie comparative, et commencé de mettre en œuvre une alternative analytique à la théorie économique dite « anglaise ». Ce collectif est en cours de redécouverte, après avoir été noyé dans une confusion avec la dérive idéologique conservatrice de ceux qui en ont revendiqué l'héritage. Cf. Cottereau A., Gribaudi M., *Précarités, cheminements et formes de cohérence sociale au XIXe siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999 ; et Baciocchi S., David J. (eds.), *Frédéric Le Play : Anthologie et correspondance*, Paris, Les études sociales, 2005 (avec une présentation de A. Cottereau, « Le Play, économiste »).

> il fait chaud toute la journée. Alors, nous aussi, on était des touristes toute la journée. Comme les autres, je me suis mis à l'alcool. C'était la vie facile, le tabac, l'alcool, les femmes. J'envoyais de l'argent à ma famille, et, pour le reste, je faisais ce que je voulais. Je me disais toujours : « Demain, je me mettrai en ordre ».

Il explique ensuite, avec humour, comment un second tournant a été planifié par la « ligue » de sa mère et de sa sœur aînée, pour l'assagir en le mariant. Mais l'effet souhaité n'a pas eu lieu tout de suite après son mariage – il ne tient donc pas son mariage pour un *tournant de l'existence*. Le second *tournant* n'a eu lieu que plus tard, lors du « regroupement familial » aux Canaries, et encore n'a-t-il été que partiel.

> (même jour) Donc, heureusement que je me suis marié, mon mariage m'a sauvé, mais son bon effet n'a changé ma vie qu'au moment du regroupement, en 1996. Ma mère et ma sœur aînée, Arkia, se sont liguées pour me marier. C'est ainsi, conclut-il avec un sourire malicieux, la mère et la sœur, elles te donnent une femme pour que tu t'assagisses, et comme ça, elles se débarrassent de toi.

Il a rechuté rapidement. C'est alors qu'est intervenue une seconde tentative de « s'en sortir », à la fois de l'alcoolisme, du chômage et de la crise de ressources où s'enfonçait son couple avec ses quatre enfants à charge. Son usage de la religion n'est qu'un élément du dispositif, voulu par lui-même, par sa mère, sa sœur aînée et ses deux frères : s'éloigner des Canaries, s'installer sur la péninsule dans la même ville que ses deux frères, y fonder sa petite entreprise de vente ambulante sur les marchés alentour. Aucun des membres de cette « ligue » familiale n'est un adepte d'un retour à la foi, pas plus que Mohammed : chacun conçoit clairement la religion musulmane comme un instrument utile à la sortie de l'alcoolisme.

L'observation relève une pratique régulière de la prière privée, une fois par jour en fin d'après midi durant la semaine, deux fois durant les week-ends où il ne travaille pas, seul dans la chambre parentale, parfois à tour de rôle avec Fatima. Mohammed fréquente la Mosquée le vendredi, et aussi le dimanche matin quand il ne travaille pas. « Privé » signifie ici « individuel » (et non pas « familial ») : c'est la modalité la plus habituelle de la prière en religion musulmane. Le vendredi, il emmène à la Mosquée sa seconde fille Amira, volontaire et fière de s'y rendre, en tenue spéciale, mais l'aînée Amel n'y va pas : ça ne l'intéresse pas, et jamais son père ou sa mère ne l'y incite. D'autre part, les longues conversations avec Mohammed sur des thèmes métaphysiques, l'expérience, la connaissance, le sens de la vie, confirment une intense réflexion, plus philosophique que religieuse, où les conférences de la Mosquée entrent comme ingrédients et non comme doctrine. Une conception des exigences morales y trouve des mots à partager, ce qui rejoint l'idée cou-

rante de l'Islam comme religion contemporaine : un ensemble de règles de conduite, en continuité avec les affaires mondaines, sans rupture. Les clivages, les cloisonnements, et les éventuels conflits sont à chercher ailleurs. Dans le même sens, nous n'avons jamais relevé d'interférence d'une *autorité* religieuse à proprement parler, ni dans la famille Mohammed, ni dans son entourage. Mohammed ne connaît d'ailleurs pas personnellement l'imam, il ne connaît que le religieux-guérisseur (*fqir*) de son ancien village[6].

En revanche, des relations d'autorité sont à l'œuvre au sein de la famille, touchant la religion, mais leur réglage n'est pas la hiérarchie à laquelle on aurait pu s'attendre. Rien qui ressemble au stéréotype du « patriarcat ». Voici d'abord deux minuscules détails de la chronique journalière, qui laissent entrevoir des rapports plus subtils.

> Mercredi 23 mai 2007, 20 h 00. Fatima a fini ses pâtisseries et va faire ses prières dans la chambre. Au retour, elle demande à Amel si son père a lui aussi fait ses prières. Sur sa réponse négative, elle repose la question directement à Mohammed, qui confirme que non. Mais maintenant, Mohammed s'y sent obligé. Il franchit à son tour la porte de la chambre des parents, où se trouve disposé en permanence le tapis de prière…

> Jeudi 24 mai 2007, début d'après-midi. Mohammed est resté en panne d'essence à hauteur de la Mosquée et a dû y laisser la voiture, il avait calculé trop court la quantité restante. Une fois à la maison, les enfants se sont mis à jouer avec le bébé Wasim, tandis qu'Amel a demandé à son père à quelle heure est la prière. Façon de lui rappeler ses devoirs, ce que Mohammed a admis et accompli, après sa toilette.

Voilà deux exemples d'exercice de ce que Mohammed appelait la « pression » de sa famille sur sa pratique religieuse, depuis qu'il a cessé de boire. La complicité de la mère et de la fille de 14 ans pour veiller à la discipline du père n'est pas banale. Elle n'est pas non plus extraordinaire, l'historiographie est pleine d'exemples analogues d'ascendant féminin au sein des communautés conjugales dans la longue histoire euro-asiatique dont fait partie culturellement l'Afrique du Nord, et spécialement sur les deux rives de la Méditerranée. Dans le cas de la famille de Mohammed, les réglages sont délicats, et évoluent avec l'âge des enfants. Il faut tout de même ménager la susceptibilité du père, et ne pas avoir l'air de lui prescrire sa conduite, pour pouvoir le faire.

---

6 Le *fqir*, ou « saint guérisseur », désigne le personnage central d'une institution religieuse familière dans le Maghreb, chez les berbères. Il a un équivalent approximatif mieux connu en Europe sous la traduction de « marabout » en français ou « morabito » en espagnol, issu de la langue et de traditions arabes. Cf. Gellner E., *Les Saints de l'Atlas*, Paris, Éditions Bouchène, 2003 (avec une introduction de G. Albergoni).

Le parcours suivi par Fatima, et l'autre horizon qu'elle regrette aujourd'hui

Les évaluations proprement féminines, autour de Mohammed, trouvent elles aussi la situation actuelle au sein du ménage passablement ironique, sans malveillance à l'égard du père : le tact familial de chacun envers chacun intègre la susceptibilité colérique du père, tout comme les traits de caractère des autres membres. En revanche, si l'on étend la prise en considération à l'histoire ancienne du ménage, c'est un passé plus dramatique qui vient hanter le présent observé. Ce fut la première grande surprise de l'enquête : d'après les contacts préliminaires, nous nous attendions à une famille unie, et nous sommes tombés d'emblée sur une entente beaucoup plus problématique, avec une épouse qui aurait souhaité une autre existence que celle à laquelle elle avait dû se plier, sans vraiment s'y résigner. Fatima l'exprime sans fard, avec des mots simples d'une densité extrême, le lendemain des premières rencontres.

> [Lundi 9 mai 2007, Mokhtar est seul avec Fatima. Avant ce début de l'enquête, il ne l'avait plus vue depuis qu'enfant, comme cousin, il avait assisté à son mariage]
>
> J'écoute son histoire assis devant une tablette de cuisine, tandis qu'elle se tient debout et doit me tourner le dos, pour laver des poissons. À sa manière de tourner la tête, à ses volte-face durant l'évocation de ces dix-huit années depuis son mariage, je devine que c'est une souffrance qu'elle réveille, qu'elle n'arrive pas à dissimuler.
>
> « Tu as compris que toutes ces années n'ont pas été faciles », poursuit-elle en s'animant. Tu ne peux pas t'imaginer ! Chacun son sort ! Eh bien, regarde le mien ! Tu es au courant de ce qui s'est passé ?
>
> – Ben ! J'en sais ce qu'a bien voulu m'en dire ta belle-mère.
>
> – Quand j'ai pu enfin le rejoindre aux Canaries avec mes filles, les problèmes ont commencé. Il buvait, il faisait la bringue, il jouait, … c'est peu dire, il avait tous les vices. Il y avait des discussions sans arrêt, des disputes, pour savoir comment payer les dépenses. Par moments, il disparaissait et on ne le revoyait que trois jours après, sans un sou. Plus tard, il est parti à Malaga, et nous a laissés seuls, moi et les enfants. Il ne nous envoyait pas un sou. J'avais mes deux frères qui m'aidaient et plus tard j'ai trouvé un emploi de cuisinière à 800 euros. Je me trouvais bien, ainsi, mais lui il m'appelait et me disait de venir à Malaga avec les enfants pour que la famille soit réunie. Qu'il avait changé. Je ne voulais pas : j'étais seule, j'étais en train de m'en sortir seule et je songeais au divorce. Les amies me disaient de ne pas divorcer. Je me retrouverais isolée, loin de la famille ; tout compte fait, me répétait-on, mieux valait que j'aille à Malaga, car je ne pouvais laisser mes enfants sans leur père. Et quand je suis retournée là-bas, au bout d'une semaine, je me suis retrouvée coincée dans la même nasse. Si tu savais à quel point j'ai regretté ce retour ! Je me disais à moi-même : mais qui donc a

> bien pu me dire de revenir ! J'étais en train de m'en sortir toute seule, j'avais déjà repris le contrôle de ma vie. Aujourd'hui, ça fait deux mois qu'il va à la Mosquée. C'est maintenant seulement, quand il a perdu sa santé, que l'argent lui a fait retrouver un peu de sa tête. Et actuellement, tu peux t'en rendre compte toi-même, il part à cinq heures du matin, un jour il ramène quelque chose à la maison, l'autre non. À la grâce de Dieu ! (*Inch Allah !*)

Cette croisée de chemins biographiques mériterait à elle seule une longue analyse, mais arrêtons-nous seulement à l'évaluation de la situation du couple par Fatima, et au poids actuel de son désir propre de liberté. Aujourd'hui, ce regret d'une autre existence possible, quand elle avait « repris le contrôle de sa vie », n'est plus qu'un arrière-plan qui alimente aussi sa projection sur ses filles. Interrogée sur l'avenir qu'elle leur souhaite, elle ne manque pas de souligner que pour leur existence de citoyennes espagnoles, elle aimerait qu'elles prennent et gardent ce *contrôle de leur vie* ; que pour cela, elles commencent par s'appuyer sur un salaire qui leur apporte l'autonomie, puis la liberté de choix d'un mari.

La religion, comme thérapie antialcoolique

Dans ce contexte, le « il va à la mosquée » est passablement relativisé par la réflexion qui suit : « L'argent lui a fait retrouver sa tête ». On est donc aux antipodes d'un récit de conversion religieuse : ce n'est pas la religion qui lui a fait retrouver sa tête, et le « il va à la mosquée » est prononcé avec une teinte d'ironie dubitative. Ces raccourcis nous disent, en substance : sa position de petit entrepreneur en difficulté lui a fait retrouver la raison, et la religion l'aide à contenir ses tentations alcooliques.

Sur ce point au moins, le récit de Fatima s'accorde avec celui de Mohammed : l'un et l'autre impliquent un cloisonnement relatif des domaines. La religion a une place limitée, le malheur économique n'appelle pas de salut religieux, ni de renversement hiérarchique entre Dieu et l'argent, tout au plus un surcroît de *baraka*, ce qu'a demandé la mère de Mohammed au *Fkir* du village d'origine. Mais l'amélioration économique relève avant tout du calcul rationnel accompagné d'un contrôle moral de la conduite. Finalement, du point de vue de Fatima, partagé par sa fille Amel, comme du point de vue de Mohammed, la prière et la Mosquée sont en premier lieu des thérapies antialcooliques. Les lecteurs de Max Weber auront ici la surprise de trouver, dans l'analyse de Fatima, deux traits de l'éthique calviniste, dans une phase avancée de sécularisation : morale méthodique et calcul rationnel. Les familiers de l'histoire de la Grande-Bretagne et de la Scandinavie pourront y voir aussi une analogie avec la jonction entre confession, lutte antialcoolique

et sociabilité ouvrière dans l'histoire de l'industrialisation de ces pays au XIXe siècle[7].

L'esprit d'une entreprise de travail « à son compte », et son compte

L'entreprise de Mohammed est entièrement « informelle », au sens courant du mot : elle n'est pas déclarée, elle n'a pas de permis de marché, elle ne paye pas de TVA, elle ne peut être recensée par les instances fiscales ou commerciales. Le bureau d'aide sociale de la ville qualifie ce genre d'activité sur la voie publique de « souterraine » (*subterranean*). Cette situation ne résulte pas d'un choix de clandestinité économique : Mohammed voudrait au contraire obtenir le permis de marché, mais jusqu'à présent, l'administration a fait la sourde oreille. Ce défaut de permis présente plus d'inconvénients que d'avantages, à ses yeux. Il l'empêche par exemple d'avoir un compte en banque et de déposer une demande de crédit officiel. Si ces droits lui étaient accordés, il y trouverait une source d'amélioration commerciale qui compenserait largement les impôts que son enregistrement l'amènerait à payer.

Mohammed vend des articles pour touristes : articles d'été (lunettes de soleil, montres, réveils, bijoux, radios, accessoires divers fabriqués en Chine et importés par des grossistes à Malaga) et articles d'hiver (vêtements, sacs et portefeuilles en cuir du Maroc ou d'Espagne). Il met en œuvre dans ces activités des savoir-faire hérités de son père, qui le premier est allé vendre ces articles aux Îles Canaries, par migrations saisonnières. L'un de ses deux frères l'a précédé dans la même voie. Mohammed possède comme ses frères, et comme toutes ses relations que nous avons rencontrées, un esprit d'indépendance, qui lui fait mettre le petit commerce au dessus de toute autre manière de gagner sa vie, car il y est seul maître de son organisation. Voici un exemple des termes employés pour expliquer ses choix, au regard de la vie qu'il souhaite mener :

> Sur le marché, tu as la liberté de gagner plus, tu peux espérer beaucoup plus, même quand tu es au minimum. Avec un salaire minimum, tu as la certitude d'y rester. Quand tu fais les marchés, tu as toujours des solutions possibles à

---

7 Nous devons à S. Baciocchi ce rapprochement entre la religion musulmane comme remède antialcoolique et quête d'honorabilité, et des traditions européennes analogues. La grande référence sur ce point demeure le livre de Thompson E. P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1988. Des rapprochements seraient à faire aussi avec les sociabilités populaires durant les industrialisations scandinaves, puis les formes de sociabilité d'immigrés américains au XXe siècle, notamment les catholiques d'origine polonaise particulièrement bien ethnographiés.

trouver. On s'en sort par le haut ou par le bas. C'est l'intérêt de rester sur les marchés. C'est mon opinion. En tout cas, c'est ma manière d'être.

Tout au long des observations, nous avons constaté que c'est l'espoir de s'en sortir qui le fait tenir. En mai-juin 2007, l'entreprise, démarrée huit mois auparavant, n'a pas encore trouvé d'équilibre durable, mais elle a expérimenté ses conditions de succès, envisageables dans un avenir proche. D'après la comptabilité élaborée par l'enquête, avec sa coopération, la marge de revenu, hors amortissement, fluctuante d'un mois à l'autre, s'élève en moyenne sur l'année 2007, à 1 044 € par mois, montant correspondant aussi au prélèvement pour assurer les dépenses de la famille, mais au détriment d'un niveau suffisant d'autofinancement. Sur l'année sont prélevés sur l'entreprise 12 545 € pour faire face aux dépenses familiales. En toute hypothèse, nous sommes dans un milieu « pauvre », au regard des standards de pouvoir d'achat espagnols, un peu plus bas que les standards français. Un ami de Mohammed qui « a réussi », aux yeux du milieu, sur les mêmes marchés, dans la même branche, obtient en marge nette, après autofinancement de son entreprise, quelque 1 374 € par mois.

Aperçu des différentes ressources familiales « souterraines »

L'élargissement des autres sources amène l'estimation des revenus familiaux annuels à un total de 22 686 €, ce qui est encore un bas niveau de vie pour un ménage de 6 personnes, mais éclaire aussi le mystère d'une survie qui n'aurait pas été possible avec le seul revenu monétaire apporté par la vente sur les marchés. Il y a d'abord le travail « invisible » de Fatima, aidée par ses filles : garde du bébé d'une amie voisine, couture à domicile commandée par un réseau de connaissances, travail de brocante des quatre enfants, apportant un supplément de 2 060 €. Dans ce revenu est comptée aussi une activité de fabrication autoconsommée, l'élaboration de produits alimentaires en substitution aux achats courants pratiqués dans le même milieu, notamment tout ce qui est pains et biscuits de petit-déjeuner ou de goûter. Les heures de cuisine pour cette activité rapportent en moyenne 15 € par heure, plus de trois fois le salaire minimum du travail de ménage.

Tableau 1. Ressources familiales. Ventilation par type de ressources annuelles en valeur et en pourcentage

	En nature	En argent	Économies indirectes	Total	*Total*	*Imputable au travail de*	
					%	Mohammed	Fatima aidée de ses filles
Ressources tirées du travail	590	14 101		14 691	65%	12 545	2 060
Économies tirées d'activités hors circuits courants			3 458	3 458	15%		3 458
Amortissement des biens durables	147		364	511	2%		
Total, hors subventions	*737*	*14 101*	*3 822*	*18 660*	*82 %*	*12 545*	*5 518*
Aides de solidarité par des connaissances	585	650		1 235	*6%*		
Aides publiques, collectivités et associations	607	2 190		2 797	*12%*		
Hors compte : utilisation de services publics en nature. Éducation et santé, d'après le coût budgétaire par élève et classe : 16 470 €							
Total	*1 929*	*16 941*	*3 822*	*22 692*	*100%*	*12 545*	*5 518*
Travail. Contribution respective de Mohammed et Fatima, %						*69%*	*31%*

Cependant, les ressources les plus substantielles apportées par Fatima ne viennent pas de ce segment, limité par le total substituable de nourriture à base de farine, il vient de sa gestion des achats en dessous des prix du marché. C'est le domaine de ce que le langage familier appelle aujourd'hui, depuis la dernière crise économique, les « bons plans ». Ce sont des procédés très variés, ancrés dans un réseau efficace de femmes dans la même situation que Fatima, toujours à l'affût de bonnes occasions : achats systématiques de produits alimentaires soldés, en supermarché, les derniers jours de leur date limite de vente ; achats à prix de gros auprès d'amis commerçants, par exemple, de la farine utilisée par Fatima pour confectionner les aliments de petit déjeuner et de goûter, en se joignant à l'approvisionnement d'un ami italien tenant une pizzeria ; achats directs de fruits et légumes auprès de jardiniers particuliers, ou achats de poisson au débarquement d'amis pêcheurs (un quart du prix en poissonnerie). Le résultat annuel de l'ensemble des « bons plans » dans la rubrique ci-dessus (ligne « Économies tirées d'activités hors circuits courants »), est de 3 458 € (différences entre prix de marché les plus voisins et les coûts des « bons plans »). Le

calcul du rendement des temps de trajet supplémentaire et des temps de marchandage de Fatima pour opérer sur les lieux de *bons plans* donne un montant record de 18,40 € de l'heure. Par comparaison, les heures consacrées par Mohammed à son entreprise de vente, dans sa phase provisoire de 2007, ne rapportent que 5,29 €. Voilà un écart spectaculaire qui invite à bien des remises en cause[8].

La rubrique « hors compte » des services publics distribués gratis à tous les citoyens figure ici pour rappeler la relativité des entrées imputables aux unités privées, puisque ici, par exemple, les seules prestations publiques d'éducation, mesurées au coût budgétaire national annuel par enfant, dépassent les gains du travail de tous les membres de la famille. Cette prise en compte du « bien-être », suivant les recommandations d'Amartya Sen[9], difficilement concevable en statistiques internationales, se prêterait en revanche à des comparaisons si se multipliaient les *bilans situés* comme celui présenté ici. L'étude des solidarités trouverait alors une voie pour sortir de l'ethnocentrisme comptable imposé par l'extrême étroitesse actuelle des « données » économiques. Une autre voie d'élargissement prend pour point de départ des corpus d'interactions, dont les transactions d'acquisition ne sont qu'un cas particulier, à resituer dans l'ensemble.

Le réseau des liens de Mohammed et Fatima en 2007 : cloisonnements hérités et connexions émancipées

Les bilans d'interactions, effectués à partir des périodes d'observation intensive, nous ont amenés à distinguer, pour l'analyse, trois sortes de liens :

1. le réseau des interactions autour de Mohammed et Fatima, activant des liens durables entre connaissances – activations observées et (ou) commentées durant la période d'enquête ;
2. les interactions de rencontre avec des anonymes, notamment dans l'activité économique, les transactions sur les marchés, observées dans leur temps de déroulement ;
3. les connexions de diaspora, caractérisées par des rythmes et des modalités propres de contacts et de communications.

---

8 Nous ne pouvons comparer ces résultats à d'autres, faute de disposer d'enquêtes du même genre, comprenant des relevés de ressources de première main, articulés à des emplois du temps détaillés. La recherche la moins éloignée que nous ayons pu repérer est celle de Hoodfar H., *Between Marriage and the Market : Intimate Politics and Survival in Cairo*, Berkeley, University of California Press, 1997 (avec des développements intéressants autour du concept d'*efficient shopping*).

9 Sen A., *Un nouveau modèle économique*, Paris, Odile Jacob, 2000.

Nous ne retiendrons ici que le premier réseau, celui des liens activés durant les phases d'enquête de 2007 représenté sur le graphique ci-joint. Le réseau est dit « doublement égo-centré », parce qu'il retient les liens partant des deux « Ego » d'un couple. Cette « analyse de réseau », menée conjointement avec S. Baciocchi, présente aussi une innovation de technique graphique, testée à l'occasion de cette recherche et conçue par S. Baciocchi. Pour figurer le double centrage, les liens partant des deux Ego sont en courbes, au lieu d'être en lignes droites, ce qui produit un effet visuel suggestif de « galaxie spirale ». Trois sortes de liens sont ici schématisées :

Figure 2. Le réseau des liens de Mohammed et Fatima en 2007

1. Les liens de parenté retenus sur ce réseau ne sont que ceux activés durant la période d'enquête, en 2007. Ils sont ici figurés par des traits continus larges.
2. Les liens de premier degré sont ceux activés avec des connaissances directes hors parenté, figurés ici en traits continus étroits.
3. Les liens de second degré figurant en traits discontinus sont des connaissances de connaissances. À la différence des liens (1) et (2), ils ne relèvent pas de bilans exhaustifs d'interactions, mais sont délimités de façon plus arbitraire par ce que nous avons pu voir ou entendre commenter[10].

L'image suggère les proximités relatives (à condition, comme dans toutes les représentations de réseaux, de ne pas considérer comme significatives les positions et les distances absolues en espace cartésien). Entre les deux egos figurent les connaissances communes et, aux extrémités opposées, les connaissances propres à un seul des deux. Les dessins des sommets marquent la différence de sexe par triangles et cercles. Leur taille est proportionnelle à leur importance comme sommets et comme points de passage plus ou moins obligés[11].

Le graphique fait ressortir une stricte séparation des sexes. C'est la caractéristique la plus frappante du réseau. En dehors des rapports de parenté proche, les fréquentations de toute nature (travail, loisirs, démarches auprès d'administrations) sont strictement séparées par sexe. La seule exception est l'assistante sociale (Carmen sur le graphique), fréquentée par les deux parents. Encore que le père trouve cela anormal. Cet écart est imputable au manque de maîtrise de la langue espagnole par Fatima, et le père laisse, de préférence, son épouse et sa fille aînée de 14 ans (Amel) se rendre aux rendez-vous de la mairie.

Les pseudonymes respectent les marques d'origine des prénoms, arabo-musulmans ou bien espagnols (ainsi qu'un restaurateur d'origine italienne, Guiseppino). Les espagnol(e)s et l'italien sont tous des connaissances locales nouées récemment, depuis l'arrivée dans la ville à l'automne précédent. Les sept liens de Mohammed avec des hommes

---

10 L'expression « réseau ego-centré » traduit « *ego-network* ». La traduction en a été proposée par Maurizio Gribaudi, qui a considérablement développé l'analyse des réseaux en France, en s'appuyant initialement sur l'« école de Manchester » : Gribaudi M. (dir.), *Espaces, temporalités, stratifications. Exercices sur les réseaux sociaux*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998.

11 Ce schéma de réseau a été soumis à Mohammed et Fatima, commenté et discuté avec eux. La représentation du réseau a fait apparaître une absence de lien entre Nadir et Beatriz (un vide sensible sur le graphe) ; elle tenait à une fâcherie temporaire entre le neveu Nadir et l'oncle Mourad. Suivant un usage courant, la fâcherie entre deux hommes de proche parenté n'a pas fait cesser les contacts entre le neveu et l'oncle, mais ceux entre le neveu et l'épouse de l'oncle, Beatriz.

non liés entre eux, en haut à gauche du graphe, doivent donc être compris comme des amorces d'implantation locale, et non comme les traits d'une situation durable. Parmi elles se trouvent quatre relations où Mohammed demande des services, l'une à titre professionnel (Javier, avocat), toutes les autres à titre simultanément amical, professionnel, et de solidarité économique (le restaurateur italien, un garagiste (Antonio), un pêcheur côtier (Enrique), un commerçant-boutiquier bien installé au centre ville (Oussama). Dolorès, l'autre fréquentation espagnole de Fatima, est la responsable d'une ONG de bienfaisance orientée vers l'aide sociale aux familles d'origine marocaine.

L'évitement de mixité reste très fort à l'intérieur même des maisons, malgré une architecture d'appartements qui y invite. Ainsi, dans le quatre pièces de la famille Mohammed, quand sonne une amie proche de Fatima, Mohammed se retire dans sa chambre pour ne pas la voir ni la croiser. Le long pointillé du graphe entre Bachir et Samira, qui joint le réseau masculin hors parenté de Mohammed et le réseau féminin hors parenté de Fatima, relie en fait un mari et sa femme, mais, de la même manière que pour Mohammed et Fatima, leurs relations ne servent pas de canaux pour des contacts mixtes : l'époux va avec les hommes, l'épouse avec les femmes.

La séparation des fréquentations des adultes par sexes, hors parenté proche, rappelle évidemment la sociabilité commune aux sociétés du Maghreb et du Proche-Orient, largement reconduite aujourd'hui, alors qu'elle a régressé rapidement depuis une ou deux générations dans l'Europe rurale méditerranéenne, et qu'elle est disparue depuis davantage de générations dans les villes, en tant qu'impératif des mœurs, tout en ayant pu se renouveler comme effet d'affinités. Mais la configuration du réseau appelle aussi un autre rapprochement moins attendu : il présente la même physionomie qu'un type de famille ouvrière londonienne étudié de 1950 à 1954, dans le cadre d'une enquête collective intensive portant sur vingt familles de tous milieux. Elisabeth Bott[12], qui a pour la première fois mis en rapport des relations internes aux conjoints et leurs fréquentations externes, a dessiné, parmi une variété de configurations, un profil particulier : la stricte séparation des tâches selon les sexes à l'intérieur du ménage est couplée à une stricte séparation des fréquentations par sexes à l'extérieur. Et ceci, bien que des membres des deux réseaux se connaissent, mais sans se fréquenter entre sous-réseaux de sexe opposé. Beaucoup de détails rapprochent encore les deux profils : les tâches internes au ménage sont nécessairement, ou masculines, ou féminines ; l'un et l'autre n'ont pas de loisirs communs, sauf épisodiquement, le week-end, pour promener les enfants ; les deux membres du

[12] Bott E., *Family and Social Network : Roles, Norms, and External Relationships in Ordinary Urban Families*, Londres, Tavistock, 1957.

couple retrouvent leurs fréquentations propres à l'extérieur, les hommes au travail et au café, les femmes quand elles font les courses dans le quartier, surveillent les enfants et bavardent dans des lieux publics.

Le rapprochement nous rappelle que les différences actuelles, si vivement ressenties entre les traditions maghrébines et européennes, surtout en matière de rapports sociaux entre les sexes, ne se sont renforcées historiquement que récemment. Ce profil de famille londonienne provient d'un profil européen très courant, en milieux populaires, jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Par exemple, en ce qui concerne l'évitement des contacts dans les lieux publics, l'anecdote suivante d'un voyageur en Andalousie au XIXe siècle nous rappelle l'obligation du port du voile en déplacement public, partagée des deux côtés de la Méditerranée. En 1843, à Séville, Edgar Quinet, homme politique français républicain, militant d'un rapprochement de la chrétienté et de l'Islam, est choqué d'apercevoir la fille d'un hidalgo de Cordoue, dona Carmen, « jolie et naïve damoiselle du XVe siècle » qui, pour sortir de ses murs, avait « déposé la mantille nationale et adopté une affreuse capote qui ne la quittait pas dès le lever de l'aurore »[13].

Une transposition des réseaux marocains, en connectivité plus libre

Si maintenant on se focalise sur des contenus plus précis des relations, la comparaison nous ramène au milieu rural rifain d'origine, ainsi qu'au Maroc urbain et commerçant. Le caractère le plus général, propre à la société marocaine, est la polyvalence des liens et l'importance des réseaux personnels. L'œuvre de Lawrence Rosen l'a souligné avec force : l'idéal de sociabilité, de tous milieux, est de se constituer un réseau personnel au cours de sa vie, sans spécialiser les obligations entre la parenté, les alliances d'amitié et les affaires, ou bien en permutant les obligations d'un lien à l'autre, de sorte que ne sont pas cloisonnées les sphères de l'économie, des affinités personnelles, de la religion et du pouvoir politique. La manière de connecter les réseaux caractérise tout le tissu social marocain, englobant les rapports politiques et clientélistes. Les liens polyvalents sont appelés par Rosen « *open-ended* », ce que

[13] Quinet E., *Œuvres complètes*, *Tome X*, *Mes vacances en Espagne*, Paris, Hachette, p. 315. L'« affreuse capote » n'est pas à rattacher directement à une tradition du califat arabe de Cordoue, contrairement à ce que croyait Quinet. Cette tenue pourrait avoir pour origine une mode de cour très chrétienne, qui s'est répandue à la fin du XVIe siècle et au XVIIe à Madrid, Séville, et en d'autres grands centres d'Espagne ou d'Amérique latine : voir Bass L. R., Wunder A., « The Veiled Ladies of the Early Modern Spanish World : Seduction and Scandal in Seville, Madrid, and Lima », *Hispanic Review*, 2008, 77, 1, p. 97-144.

l'on pourrait traduire par *pluripotents*[14] : les engagements peuvent permuter ou se cumuler quel que soit le type de lien d'origine, un lien de parenté peut s'élargir à un lien d'affaires ou de clientèle, un lien de transactions économiques peut être resserré et traité comme un lien de parenté[15]. Sur ce thème des liens polyvalents se sont retrouvés aussi, sous diverses expressions, beaucoup des recherches de la grande époque de l'anthropologie anglo-saxonne du Maroc, durant les décennies 1960-1980, notamment autour de Clifford Geertz[16].

Rosen souligne que dans le Maroc urbain et marchand de Séfrou, les statuts ne dictent pas la conduite de façon fixe. L'ambition de chaque vie est de se construire un réseau de liens personnels où sont engagées tout à la fois des obligations économiques, des alliances de parenté, des solidarités électives et des relations patrons-clients, sans que, au regard des liens ainsi négociés en face-à-face, soient différenciés les engagements selon leur provenance. Le succès des parcours biographiques ne

---

14 Les mots *pluripotent*, *pluripotence*, nous permettent de traduire l'idée de Rosen de liens « *open-ended* ». Empruntée à l'embryologie cellulaire, la *pluripotence* y désigne un potentiel de transmutation d'un type de cellule à l'autre. *Open-ended* cumule aussi quelque chose de la « totipotence » comme lien non différencié susceptible de se différencier en tous types.

15 Rosen L., *Bargaining for Reality : The Construction of Social Relations in a Muslim Community*, Chicago, The University of Chicago press, 1984. Pour un parallèle avec le réseau présenté ici, voir Rosen L., « The Negotiation of Reality : Male-Female Negotiation in Sefrou », in Beck L., Keddie N. (eds.), *Women in the Muslim world*, Cambridge, Harvard University Press, 1978, p. 561-584.

16 Geertz C., *Le souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Paris, Bouchène, 2003 (avec une introduction de D. Cefaï). Cette enquête-phare pour repenser une anthropologie économique ne doit pas pour autant laisser dans l'ombre les deux autres études de L. Rosen et H. Geertz dans l'édition originale, *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 : Rosen L., « Social Identity and Points of Attachment : Approaches to Social Organization », p. 19-112, et Geertz H., « The Meanings of Family Ties », p. 315-379. Sur le Rif rural à la même époque, nous disposons d'un chef d'œuvre unique, portant sur la sociabilité et l'intimité féminine, avec l'ouvrage d'Ursula Kingsmill Hart, *Behind the Courtyard Door : The Daily Life of Tribes Women in Northern Morocco*, Ipswich, Ipswich Press, 1994.

Autres recherches marquantes touchant les réseaux : Jamous R., *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge, Éditions de la MSH et Cambridge University Press, 1981, qui permet de voir avec quoi les réseaux actuels, hispano-marocains et marocains, ont pris leurs distances ; Maher V., *Women and Property in Morocco : Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Londres, Cambridge University Press, 1974 et Kapchan D. A., *Gender on the Market : Moroccan Women and the Revoicing of Tradition*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1996, puis *Traveling Spirit Masters : Moroccan Gnawa Trance and Music in the Global Marketplace*, Middletown, Wesleyan, 2007. Un pont est aussi possible avec les travaux de E. Gellner, quand il traite de l'ascendant des *igurramen* (les saints ou marabouts), in *Les Saints de l'Atlas*, *op. cit.*, 2003.

dépend pas du statut initial, mais du réseau personnel acquis, négocié et entretenu. La société marocaine se comprend comme un assemblage de tels réseaux, et la clé de son évolution récente réside dans les manières d'y résoudre ou ne pas y résoudre les conflits. La remarquable étude des liens de parenté, par Hildred Geertz, conduit à des conclusions semblables par d'autres chemins, et ajoute une considération capitale : l'activation des réseaux comporte, en négatif, une possibilité grandissante de cessation pacifique des liens, sans conversion en liens d'hostilité ou de trahison, grâce à la facilité de migration vers un autre réseau déjà connu, avec simple évitement des anciens liens[17].

Pour l'étude comparative des réseaux, nous parlerons de *connectivité* quand il s'agit de ces traits formels généraux, nature des liens, modalités de connexion et surtout, de déconnexion. À ce niveau général, la sociabilité hispano-marocaine présente à la fois une continuité et des transformations profondes que l'on va préciser maintenant, à travers les liens que commencent à se tisser Mohammed et Fatima.

Les nouveaux réseaux : l'exemple des dons sans subordination

Les fonds de l'entreprise de vente sur les marchés ont été entièrement constitués avec des dons ou des prêts transformés en dons, effectués au moment de l'installation sur la Costa del Sol, ce qui traduit dans les comptes la polyvalence de ces liens.

Tableau 2. Décompte de la dotation initiale

Décompte de la dotation initiale	*En nature*	*En argent €*
Dons des frères		
2000 € Prêtés par les frères Mourad et Omar pour son installation, en septembre 2006		2 000 €
1500 € prêtés par Omar pour la mise de fonds initiale, septembre 2006		1 500 €
Don d'un ami espagnol, garagiste		
Don de la moitié du prix du véhicule acheté d'occasion pour faire les marchés	1 000 €	
Total	*1 000 €*	*3 500 €*

Utilisation des prêts, sans remboursement

Partie payée de la voiture	1 000 €	1 000 €
Partie reçue en cadeau et non payée de la voiture		
Achat de stock d'hiver		2 500 €
Total	*1 000 €*	*3 500 €*

[17] Geertz H., « The Meanings of Family Ties », *op. cit.*, p. 335.

Ces quelques lignes extraites des comptes laissent deviner la complexité des liens, qu'une comptabilité contextuelle se doit d'exprimer : faire entrer en ligne de compte le processus temporel de transformation du prêt en don. Dans le cas d'une comptabilité classique, il aurait été nécessaire de trancher dans le vif du phénomène : un prêt est un prêt, un don est un don. Mauss ne serait ici d'aucun secours : du contre-don ? En l'occurrence, il n'y en a pas. Notre observation ne laisse aucun doute, il n'y a pas de contrepartie : ni monétaire, ni par transfert de liens d'obligés sur d'autres plans (dette morale, ou toute manière de dire : « Je vous le revaudrai », contrairement aux relations caractéristiques des réseaux de Séfrou). La fondation de l'entreprise souterraine, par financement de la main à la main, n'est pas une « commandite » informelle des frères et sœurs. Nous sommes ici dans le don, au sens simple et intuitif, sans réciprocité, dont Paul Veyne rappelait la possibilité, en critique aux généralisations excessives appuyées sur Mauss ou Lévi-Strauss[18].

Ici, la pratique fraye une transaction de nature particulière : le *prêt transformé en don*. D'après nos demandes de remémoration effectuées indépendamment auprès de chacun des trois frères et de la sœur, il s'agissait bien, en septembre de 2007, de prêts. Mais étant donné l'évolution de l'entreprise, puis les nouvelles demandes de « prêts » par Mohammed pour assurer la survie de sa famille, les prêteurs considèrent maintenant que l'argent a été donné sans retour, et Mohammed le sait, à la manière dont ses frères réagissent à ses demandes ultérieures. La transformation temporelle s'apparente au *nul et non avenu* des fictions judiciaires, dans le domaine contractuel, à ceci près qu'elle est ici consensuelle de la part des prêteurs, et non issue d'un jugement de contentieux. Du point de vue d'une ethnographie phénoménologique, c'est là un bel exemple de la différence de signification entre l'interaction en cours, et l'interaction en compte-rendu ou en bilan.

On peut rapprocher ce *prêt transformé en don* des liens marocains de patronage avec des obligés, où le prêt est apprécié comme ouverture d'un lien durable, et non comme une obligation inconditionnelle de remboursement. Cependant, en changeant de rive méditerranéenne, le fonctionnement des prêts, dans le milieu hispano-marocain étudié, a été coupé des enjeux de patronage et de clientélisme. Cela fait partie des nouvelles libertés hautement appréciées, sur lesquelles nous reviendrons. *Les réseaux évoluent vers la libre déconnexion*, sans ouverture automatique d'un compte à régler en cas de défection[19].

---

18 Veyne P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil, 1976, notamment le chapitre « Sociologie du don », p. 81-93.

19 Cette rupture avec les assemblages de réseaux sous l'autorité de patronages constitue une grande différence avec certains circuits migratoires subsahariens, y compris ceux encadrés par des confréries musulmanes, qui maintiennent des relations unifiées de

Un dilemme de l'honneur et son issue : la solidarité, plutôt que l'enfer des trafics

Pour mieux situer le nouveau cadre éthique de cette solidarité, avec ses limites, nous nous arrêterons ici à un seul épisode des relations internes de la fratrie : la demande d'un nouveau prêt par Mohammed. Durant le mois de mai 2007, l'économie familiale est en situation critique, au bord du naufrage. Impossible de payer le loyer, un arrêté judiciaire d'expulsion vient d'arriver. Le chiffre d'affaires baisse, parce que Mohammed ne dispose pas des mille euros nécessaires pour remplacer ses reliquats de stocks de marchandises d'hiver par des marchandises d'été. Mohammed multiplie alors les démarches auprès de ses frères pour leur demander un nouveau prêt afin de sauver l'entreprise et la famille. Mais il n'est pas possible de demander ouvertement un prêt, cela ne se fait pas entre proches, il n'est pas concevable de les placer devant l'alternative d'accepter ou de refuser. Un affrontement maintenu dans les bonnes manières se déroule alors, détaillé dans le journal.

> Le 15 mai 2007, Mokhtar note : « Depuis deux jours, j'ai ainsi observé un manège entre les frères que je commence seulement à décrypter. Leur jeu demeure tacite, et il me faut me débrouiller pour comprendre leurs codes internes. En fait, les visites à Omar deux jours de suite sont une manière de sonder la possibilité d'obtenir un prêt, bien que pendant les conversations, Mohammed ne le lui ait jamais demandé explicitement. Mourad ne s'est pas montré. Cela confirme ce que je soupçonnais : il garde une plus grande distance. Il essaie de rester en marge ».

Les signaux de Mohammed, toujours indirects, se font de plus en plus pressants pendant une semaine. La recherche de solutions se dramatise davantage encore quand Mohammed, acculé à la faillite ou à l'expulsion de son logement s'il n'obtient pas de prêt, décide, une semaine plus tard, de faire un transport de cannabis, interne aux frontières espagnoles. Le revenu d'un seul transport effacerait à lui seul toutes les dettes, paierait le loyer et remettrait l'entreprise à flot. C'est une possibilité permanente, grâce aux interconnaissances entre Marocains du Rif. Mais cette possibilité n'est pas pour autant un élément banal dans les options disponibles. Mohammed le dit avec une image forte, au moment de sa décision : « S'il faut aller en enfer, j'irai jusqu'au bout », confie-t-il, comme s'il évoquait un geste désespéré.

Au passage, nous touchons là du doigt le danger d'une confusion courante désastreuse : on identifie trop souvent « économie informelle »,

---

subordination privées intercontinentales, dans un sens ou dans l'autre. Cf. Bava S., « De la baraka aux affaires : ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, 2003, 19, 2, p. 69-84.

trafic et connivences de minorités ethniques, se prêtant au jeu des stigmatisations xénophobes. Or ce n'est là qu'un effet d'enquête superficielle, qui assimile possibilité de contacts et constitution effective de liens. Les logiciels d'analyse automatique de réseau se prêtent aussi à la confusion, si l'opérateur admet que contact vaut proximité. De plus, lorsque les enquêtes journalistiques ou sociologiques se cantonnent au recueil des récits dramatiques auprès d'« informateurs », intermédiaires accoutumés, le risque est grand de se retrouver emporté par la rumeur des conteurs fabuleux des mille et un trafics.

Durant la semaine suivante, la situation économique et l'angoisse s'aggravent encore, Mohammed attend le signal de son contact pour effectuer le transport. Puis un soir intervient un heureux coup de théâtre, lors d'une rencontre au café avec son plus jeune frère Omar, un peu éméché par quelques bières, subissant le regard désapprobateur de son grand frère. Lui qui habituellement ne veut rien entendre de la situation économique de Mohammed, lui demande comment vont les affaires. Mohammed expose que ça ne va pas du tout, parce qu'il n'a pas les moyens d'acheter des marchandises de saison. Omar l'interrompt d'une question, qui sonne comme un revirement :

> « – De combien as-tu besoin ?
>
> – Mille euros. Tu comprends, c'est… »
>
> Omar l'interrompt encore, d'un geste : il sort de sa poche deux billets de 500 euros et les lui passe.

Ce prêt va effectivement sauver l'entreprise, le compte détaillé des ventes au jour le jour le confirme. Après le renouvellement des stocks, la marge nette quotidienne bondit de 12 à 40 euros, d'une semaine à l'autre, en moyenne hebdomadaire.

Il est vraisemblable qu'Omar avait eu vent du projet de transport de cannabis, et que cette information ait pesé lourd dans sa décision de céder et d'accorder le nouveau « prêt ». Les trois frères ont chacun leurs affaires, et chacun cloisonne considérablement les informations sur son propre réseau, surtout en ce qui concerne les fournisseurs, les lieux et les types d'échanges. Nous avons d'ailleurs expérimenté nous-mêmes le cloisonnement : à partir du moment où nous menions une opération de recueil exhaustif sur l'économie de la famille Mohammed, il devint hors de question de faire la même chose avec les deux autres frères, ce que nous aurions souhaité effectuer au départ. Si les affaires de l'un devenaient transparentes à des chercheurs, il ne fallait pas que, même anonymisées, les plus voisines le deviennent aussi. Les plus proches ont des choses à se cacher mutuellement, les fuites sont plus risquées qu'avec

les moins proches[20]. L'état des affaires du magasin de cuir de Mourad n'est pas bien connu des deux autres frères, et moins encore les occupations d'intermédiaires gérées par Omar, cadre recruteur de personnel de construction et organisateur de sous-traitance pour le compte d'un important entrepreneur du bâtiment.

Ce positionnement simultané entre, d'une part, cloisonnement des réseaux et, d'autre part, solidarité négociée de la fratrie, résume assez bien l'évolution actuelle des éthiques économiques dans le milieu hispano-marocain de la Côte. L'analyse de Rosen évoquée plus haut, sur les réseaux personnels dans le Maroc urbain et commerçant, reste en un sens encore applicable aux trois réseaux de la fratrie et à leurs autres connaissances, elles aussi dans le commerce ou le sous-œuvre du bâtiment : des réseaux essentiellement individuels et mobiles, mais connectés par des liens pluripotents, sans séparation entre contrat, solidarité économique et relations d'entraide, impliquant tout autant des parents, que des voisins ou des amis. Dans les deux cas, les rapports économiques entre alliés sont l'objet de négociations, les relations d'entraide peuvent elles aussi être soumises à conditions. En revanche n'est plus à l'œuvre tout ce qui relève de la construction de réseaux de patronage et d'obligés, sauf exceptions désapprouvées qui confirment la règle. Nous en avons un exemple suggestif avec la régulation exercée sur l'accès aux places de marché.

Une régulation égalitaire d'entrepreneurs non capitalistes

L'accès aux bons emplacements est stratégique sur les marchés périodiques, où chacun doit déployer son étalage. Ceux qui ont des permis de marché peuvent s'installer les premiers, opter pour les meilleurs endroits, les autres doivent attendre que se dessinent dans le paysage les emplacements vides. Il existe bien un contrôle administratif sérieux, mais il est facile d'y échapper, si ceux qui détiennent un permis jouent la connivence avec ceux qui n'en détiennent pas : le premier déclare que le second est son préposé au moment du contrôle. Mais la tentation est grande de se constituer un réseau d'obligés en organisant la venue de sans-papiers ou en aidant avec de lourdes contreparties ceux qui sont déjà là, sans permis. Nous avons été témoins de tels cas, mais, manifestement, ils sont limités à l'exception grâce à une éthique de solidarité maintenue par un réseau de connaissances de même origine rifaine. Des règles de bonne conduite sont entrées en jeu, par exemple dans les situations où Mohammed ne trouvait pas de poste. Au lieu de laisser

[20] Le collectif d'enquêtes intensives sur les réseaux de famille, d'où est sorti le livre d'E. Bott, a connu la même difficulté dans le choix de ses familles. Quand l'une d'elles avait accepté, cela entrainait indirectement la mise à l'écart de leurs plus proches connaissances (Bott, *op. cit.*, p. 11-12).

éliminer un concurrent, plusieurs connaissances, toutes rifaines, ont aussitôt proposé de partager leur propre emplacement. Et l'un des rares cumulards rencontrés, possédant quatre postes et un réseau d'obligés, a subi une pression morale telle qu'il a dû céder gracieusement un emplacement à Mohammed, alors que l'un de ses postes n'avait trouvé ni d'obligé habituel, ni de nouvel arrivant sans papiers à exploiter. Sa réputation, parmi les vendeurs, était celle d'un « exploiteur » et d'un « fils de pute ».

Une telle régulation par les solidarités rifaines sur les marchés empêche la tradition clientéliste de se convertir en exploitation moderne. Elle est un petit indice d'une grande portée, parmi d'autres du même genre. Elle atteste de l'existence de cette voie d'évolution, à l'encontre d'autres mieux reconnues, consistant à rendre solidaires des entrepreneurs indépendants pour réguler un espace commun, dans un sens égalitaire, et non capitaliste. La technique de pression morale entre réseaux est ici réinvestie aussi loin des antiques corporations de souks marocains que de l'esprit d'accumulation capitaliste, pour rendre *mutuellement* favorables, à la portée de chacun, les chances de gagner sa vie par un travail à son compte.

L'élargissement des libertés féminines

Une génération plus tôt, les auteurs cités ont tous souligné comment les ségrégations par sexe des fréquentations, au Maroc, pouvaient entraîner, en contre-initiatives, une action collective féminine, réinvestie après le mariage, susceptible de se retourner en armes redoutables et redoutées contre les hommes. Les propos condescendants de Fatima sur l'irresponsabilité et l'inconduite de son mari relèvent d'un registre courant d'évaluation des maris entre femmes mariées, déjà relevé quarante ans plus tôt par Vinogradov[21]. Rosen notait que les hommes redoutent le pouvoir que les femmes ont, elles aussi, de transformer la vie d'un mari en enfer. Le cas a été observé, notamment, à l'occasion de mariages urbains : contre des hommes qui voulaient confiner leurs nouvelles épouses, des réseaux féminins urbains de proches se sont mobilisés, appuyant des demandes de divorce ou brandissant des menaces de scandales.

Une génération plus tard, le fonctionnement de réseaux féminins en contre-pouvoirs a été reconduit. Mais la transformation de leur insertion en change le sens. Les ressources de pouvoir des femmes après leur premier mariage, constituées en groupes d'interconnaissances, ne sont

[21] Vinogradov, dans un tapuscrit jamais publié, « Man's Work, Women's Place, The Politics of Sex in North Africa », cité par L. Rosen, *Bargaining*, *op. cit.*, p. 39, où les hommes sont qualifiés de « *worthless* » ou de « *childish* ». Voir aussi Maher V., chap. 12 et Rosen L., chap. 3.

plus indirectes : elles n'opèrent plus à travers la possibilité de mobiliser leurs alliés de lignées masculines. D'autant plus qu'elles sont le dos au mur, les anciens appuis de leurs lignées sont le plus souvent trop loin et hors de portée avec la migration sur les lieux de travail de leurs maris. C'est le cas de Fatima, comme de tout le réseau de ses nouvelles amies, sans exception. C'est un bouleversement de tout le système matrimonial des migrants qu'aller résider auprès de l'expatrié juste après le mariage, par rapport aux générations antérieures de migrants, ou même par rapport à une première phase de la vie des plus anciennes femmes du réseau actuel, quand les mariées demeuraient au pays plusieurs années après la noce et y mettaient au monde les premiers enfants, sous la surveillance de la belle-mère.

Le réseau des *Femmes du parc* lié à Fatima, figurées à droite sur le graphique, présente le caractère d'un groupe organisé, où toutes interagissent constamment entre elles. Il s'est constitué il y a sept ans, autour de Naima, l'une des premières arrivées dans la ville de Fuengirola. Sur six femmes du réseau pour lesquelles nous avons des indications de parcours biographique, cinq sont originaires de la même petite région de villages rifains interconnectés par les alliances familiales, ainsi que les cinq maris, la sixième étant originaire de Tanger.

Fatima, comme d'autres femmes du réseau, était attendue à son arrivée à Fuengirola grâce à la médiation des connaissances du village d'origine. Sitôt arrivée, elle fut prise en charge par Naima qui l'initia à la ville, lui trouva de la compagnie, la fit entrer dans son réseau, et la fit bénéficier de tous les services mutuels qui s'y organisent. Depuis, trois nouvelles arrivées ont été prises en charge de la même manière.

Le réseau a été nommé *Les Femmes du parc* par la fille aînée de Fatima – nous en avons repris l'appellation. Tous les soirs, après les collations en famille, elles se retrouvent dans un parc urbain, de 10 à 15 mères de famille, au rythme andalou, depuis environ 20 h 30 jusqu'à environ 23 h 00. Pendant ce temps, elles laissent enfants et jeunes adolescent(e)s s'organiser entre eux à proximité. Entre elles, les conversations roulent sur les rapports familiaux et évaluent les hommes. Elles se font en rifain, beaucoup parlent peu espagnol, tout comme Fatima, à la différence de leurs maris et leurs enfants. Elles mettent aussi en commun la connaissance des opportunités urbaines de tous ordres. Avant tout, les possibilités d'achats bon marché, les variations de prix, les offres exceptionnelles de nourriture et de vêtements. C'est un véritable point quotidien des marchés et des « bons plans », d'une grande efficacité. Éventuellement, elles se donnent des rendez-vous pour le lendemain matin, afin de mettre à profit ces opportunités, par exemple effectuer des achats groupés à prix de gros avec la voiture de l'une d'entre elles. Fatima se retrouve presque tous les matins de la semaine avec une, deux ou trois

de ces amies pour faire des courses ou des démarches, parcourir à pied de longs itinéraires dans différents supermarchés ou magasins afin de profiter des meilleurs prix repérés par le groupe des Femmes du Parc la veille. Elle et ses compagnes préfèrent ajouter le cas échéant une demi-heure ou une heure de trajet pour acheter en dessous des prix « normaux », plutôt que d'acheter tout dans la même zone de commerce. Au lieu de 2 kilomètres dans un seul quartier commercial, les trajets à pied d'une matinée peuvent s'allonger jusqu'à 4 et 6 km. Le ratio *temps supplémentaire/gains sur les prix voisins à portée* justifie amplement leur calcul, nous en avons signalé un résultat global : le rendement horaire de ces temps d'approvisionnement de Fatima y dépasse le triple des salaires qui lui sont accessibles.

Un syndicat informel des épouses : les « Femmes du parc »

Vues avec un œil d'Andalous plus anciens, ces réunions du soir et ces déambulations du matin peuvent avoir un air exotique. Les soirées suivent le rythme quotidien de l'Andalousie, mais les fréquentations sont mixtes chez les Andalous des trois dernières générations. Les regroupements des femmes dans le parc ne passent pas inaperçus, toutes coiffées d'un simple fichu, avec, pour la plupart, un style de vêtements européens singularisé par l'amplitude, évitant de marquer les contours du corps. Ce style vaut pour les mères de famille, mais non pour leurs filles scolarisées, fondues dans le paysage, comme les garçons. Cette singularisation du rassemblement ne semble pas poser de problèmes d'intolérance. Leur présence fait partie des extériorisations de vie sociale en soirée, de plus en plus diversifiées avec le cosmopolitisme de la Côte. La même présence en cercles féminins dans des parcs urbains a été notée par des études ethnographiques nord-américaines sur des quartiers d'immigrants du Proche-Orient, dans les conurbations de Detroit et de Chicago. Le dimanche, un autre genre de manifestation se déroule cependant : de grands groupes mixtes de parenté se retrouvent, à plusieurs couples avec leurs ribambelles d'enfants, pour des pique-niques en parcs périurbains[22].

Les *Femmes du parc* voient leurs moments concertés d'un autre œil. Avant tout, elles savourent une liberté nouvelle. La déambulation sans

---

[22] Walbridge L. S., *Without Forgetting the Imam* : *Lebanese Shi'ism in an American Community*, Detroit, Wayne State University Press, 1997, décrit des réunions de femmes, en soirée, l'été, à l'extérieur des maisons, sur les terrasses ou sous les auvents. à Dearborne, une banlieue de Detroit jouxtant les usines Ford. Les pique-niques de parenté étendue ont réadapté une tradition multiséculaire de fêtes en pays musulmans, plus ou moins religieuses et familiales : cf. Tapper N., « Zyaret : Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community », in Eickelman D., Piscatori J. (eds.), *Muslim Travellers : Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, Londres, Routledge, 1990, p. 236-255, en part. p. 244-245.

contraintes, durant de longues matinées de courses, est vécue comme une conquête de liberté dont elles étaient privées dans le Rif rural : là-bas, sauf exceptions, les femmes ne sont pas admises dans les souks, qui restent réservés aux hommes, vendeurs et acheteurs[23]. Dans les soirées en lieux publics, le sentiment de liberté est encore plus fort. Aucun lieu de ce genre n'existait au village, les rencontres de femmes ne pouvaient se faire qu'à certains domiciles, entre voisines. De plus, certaines évolutions avaient restreint les prétextes de sortie : plus de puits autour desquels se rassembler, plus de soins à prodiguer aux troupeaux ou à leurs gardiens. Dans les petites villes marocaines, l'enfermement pouvait être encore aggravé. La plus grande oppression spatiale, selon les intéressées, est la maison urbaine marocaine occidentalisée. L'architecture des appartements modernes, à leurs yeux, c'est avant tout la privation de la deuxième entrée. Dans la maison rifaine, comme dans la maison kabyle, la double entrée, l'une masculine en façade, et l'autre féminine à l'arrière-cour, ménageait une ancienne liberté. Son symbolisme ne s'arrêtait pas à une domination à sens unique comme ont cru le comprendre en d'autres temps les sciences sociales : l'initiative d'hospitalité et de sortie féminine a disparu avec la porte unique.

Ici à Fuengirola, le cercle des *Femmes du parc* constitue une sorte de création institutionnelle, qui parvient à faire exister une tendance désirée et refoulée au pays d'origine. Ce cercle reprend ainsi à son compte une tradition de sociabilité andalouse – les rencontres hors domicile après le dîner –, mais il l'adapte à une ségrégation des sexes, en retournant celle-ci positivement au profit des intéressées.

C'est en effet d'une sorte de syndicat des épouses qu'il s'agit, comptant sur la force collective que leur confère la concertation. Elles mettent en commun les ressources d'information économique, ainsi que les indications d'opportunités de travail. La volonté d'émancipation de Fatima est une dimension partagée avec les autres femmes du groupe. Les non retraitées prennent ou recherchent toutes du travail, mais pas n'importe lequel. Les mères de familles nombreuses évitent le salariat à plein temps, prennent des travaux à leur domicile, ou bien font des travaux domestiques au domicile de riches Espagnols ou étrangers de la Costa del Sol – ménages, gardes d'enfants, accompagnement de vieillards. C'est une flexibilité à laquelle ne pensent guère les traités de management, celle à l'initiative de la travailleuse. À cela s'ajoute le pouvoir de faire et défaire les réputations des maris, pouvoir de censure toujours redoutable et redouté, dans ce nouveau contexte, dans la mesure

[23] Mohatar M., López J. A., *Los zocos del Rif. Horizontes biográficos* (catalogue d'exposition), Melilla, Uned-Melilla y Transpiés, 2008. Sur les présences féminines exceptionnelles dans les Souks et leur signification, cf. Kapchan D. A., *Gender on the Market, op. cit.*, 1996.

où l'ensemble de la vie des réseaux, masculins et féminins, dépend d'une réputation de fiabilité et d'honorabilité de chacun, et du fait que, malgré les efforts constants de cloisonnements, nul ne peut échapper au tir croisé des jugements. Nous n'avons pas rencontré d'évocation de violences conjugales pendant l'enquête, mais il est vraisemblable que, dans cette éventualité, les maris trouveraient là en face d'eux des potentiels de réplique considérables.

Plusieurs incidents dans la vie conjugale de Fatima attestent de l'importance de cette gestion des réputations. Durant les conversations de couple, elle confie à son mari, parmi l'évocation des événements du matin et de la veille au soir, les nouvelles du réseau d'amies, émaillées des commentaires du Parc. Habituellement, Mohammed écoute mais évite de s'en mêler, quoi qu'il en pense : « Ce sont des affaires de bonnes femmes ». Cependant, une dispute de ménage a eu lieu, quand Mohammed a jugé que son épouse avait été trop bavarde, donnant prise à la censure des Femmes du parc, pour des propos *a priori* anodins. Par exemple, une algarade intervient après un coup de téléphone où Fatima, heureuse d'un succès, annonce à une belle-sœur qu'elle vient de trouver un travail en maison bourgeoise : « Pourquoi lui as-tu dit que tu allais faire des ménages dans une maison espagnole, alors que tu sais très bien que Latifa [leur belle-sœur] est trop bavarde [sur notre vie passée] ? » Ici, il ne semble pas possible de s'entendre pour localiser la frontière entre information et indiscrétion : l'entraide pour trouver du travail empiète sur la discrétion quant aux ressources de chaque famille.

Plus lourde de conséquences a été une suite d'incidents, impliquant des bavardages de la même belle-sœur, Latifa. Le changement de vie de Mohammed intrigue les Femmes du parc, lui qui avait eu une vie dissolue aux Canaries, avant de venir s'installer sur la Costa del Sol. Comment un changement si radical a-t-il été possible ? Un jour, Fatima entend chuchoterque, pour obtenir le miracle, elle a eu recours à des procédés de sorcellerie (*sjab*)[24]. Furieuse, elle pense que l'accusation a été provoquée par les bavardages de Latifa sur l'histoire de Mohammed. Elle en est d'autant plus fâchée que c'est elle qui a initié sa belle-sœur

[24] L'accusation n'a toutefois pas la portée qu'elle aurait eue dans le contexte occidental. Les historiens savent bien que joue ici, en arrière-plan, une grande scission méditerranéenne Nord/Sud : à l'époque où catholiques et protestants brûlaient les sorcières, la sorcellerie dans les mondes musulmans perpétuait des accommodements avec la science et avec la religion islamique, mettant en œuvre une conception moins étroite de l'action rationnelle, qui permettait d'accueillir et de sanctifier les effets bénéfiques obtenus par des techniques de guérisseurs, de sorciers, d'enchanteurs, investis de *baraka*. Cf. Touati H., *Entre Dieu et les hommes : lettrés, saints et sorciers au Maghreb, XVIIe siècle*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994. Sur l'imputation de sorcellerie aujourd'hui au Maroc : Rhani A., « Le chérif et la possédée. Sainteté, rituel et pouvoir au Maroc », *L'Homme*, 2009, 190, 2, p. 27-47.

au réseau des Femmes du parc. Quand Mohammed l'apprend, une nouvelle scène de ménage éclate, suite au même reproche à Fatima d'excès de bavardage ; de plus, une fâcherie s'installe entre les deux belles-sœurs, qui se traduit par un évitement des rencontres. Toutefois, la ségrégation de la gestion des conflits est maintenue, cette « affaire de bonnes femmes » n'arrive pas même aux oreilles du frère Omar, le mari de Latifa, et ce sont des femmes du réseau, ainsi que la mère de Mohammed, en visite sur place à ses fils, quelques jours plus tard, qui se mêleront de faire cesser la brouille.

La « prise de contrôle de sa vie » : l'émancipation de l'honneur féminin

Ces expressions de liberté dans l'espace, au parc et dans la rue, symbolisent un changement plus radical : l'intégration d'un droit au bonheur pour chacune, dont chacune est le premier juge. Il est impliqué dans les visions du monde comme une évidence, sous-tendant les projets de vie et les critères de réussite. Tous les points de vue féminins rencontrés et consignés dans le journal prennent cette dimension pour un acquis allant de soi, présupposé et non plus revendiqué. Dans l'argument même de la mère de Mohammed, restée au pays, mais ayant accompagné dans son esprit les transformations de ses enfants sur le territoire andalou, les critères de libre choix autonome sont devenus des références évidentes d'appréciation. Critiquant fortement des incursions religieuses récentes voulant leur redéfinir une place sociale subordonnée, elle ne trouvait pas de mots assez durs pour désavouer l'irruption du voile islamique, étranger à la société rurale du Rif, qui symbolisait cette prétention, avec toujours cette réflexion à propos de celles qui s'y pliaient : « Ce n'est pas leur choix, elles ne sont pas libres ». De même les réflexions de la sœur et des deux belles-sœurs, comme celles de la grand-mère, étaient unanimes sur la question du mariage et du libre choix des époux : c'est un immense progrès et une libération. Le mariage n'est plus du tout pensé comme une entité transcendante engageant les suites de générations, mais comme entente sur les projets personnels des deux époux. Dans ce contexte, la respectabilité des individus et des familles a changé de cadre de référence : elle n'a plus de patrimoine d'honneur commun à entretenir, mais s'évalue aux possibilités d'arrangements entre personnes honorables et fiables. La légitimité évidente des projets de vie féminins entraîne une légitimité du jugement personnel sur l'honneur et la crédibilité : le respect et l'honneur de la femme ne sont plus aux mains des hommes de la parenté, il est sa responsabilité propre, dont elle juge en premier lieu.

L'expression de Fatima reproduite plus haut, « J'avais repris le contrôle de ma vie », marque bien ce changement de références, même s'il

est évoqué, en l'occurrence, comme un regret. Pour ses filles, elle rêve de l'émancipation par l'indépendance économique personnelle, qu'elle n'a pu garder pour elle-même. Ce critère d'exercice de liberté n'est pas banal. Les justifications anciennes de la subordination des femmes estimaient au contraire que la nature féminine était incapable de se contrôler. À dessein ou non, les mots utilisés par Fatima attaquent de front cette conception. De plus, elle reconduit et transpose une inversion d'appréciation sur les natures masculine et féminine, déjà remarquée par Vinogradov et Rosen dans le Maroc de la génération précédente. Les hommes sont fragiles et peuvent facilement tomber dans une irresponsabilité infantile à l'égard de leurs familles : ainsi jugent les épouses en collectifs, prenant le contrepied des stéréotypes masculins sur la nature féminine. Ce qui les conduit à estimer que la religion est davantage utile aux hommes qu'aux femmes, une forme de raisonnement complètement étrangère aux milieux catholiques.

Fatima dit faire ses cinq prières quotidiennes à domicile, suivant une ascèse de bonne musulmane qui sait se tenir, mais ne voit pas pourquoi elle irait à la Mosquée. En revanche, elle apprécie la thérapie antialcoolique que fournit la religion musulmane à son mari, comme « reprise du contrôle » de sa vie de père de famille, parallèlement au contrôle économique qu'impose sa responsabilité de travail à son compte.

Être « Espagnole musulmane »

À l'échelle du milieu hispano-marocain de la Côte, on pourrait dire que, par certains côtés, les réseaux masculins et féminins opèrent le passage de la *communauté* à la *société*, suivant les termes les plus généraux de Weber, un passage qui était déjà à l'œuvre dans la société marocaine : transformer les relations d'appartenance en des relations d'entente volontaire. La plus grande mutation réside dans la modification de l'idée de famille. En termes wébériens plus précis, la *communauté* familiale se *sociétise*, en devenant la réunion de deux projets[25]. De ce point de vue, les évolutions ne sont pas décalées de plus d'une ou deux géné-

[25] Dans sa seconde systématique, de 1920, Weber oppose la « *sociétisation* », *Vergesellschaftung* à la « *communautarisation* » *Vergemeinschaftung*. En espagnol, littéralement, *socializacíon* opposée à *comunizacíon*. Dans sa systématique de 1913, il ne donne pas un sens particulier à *communauté*, ce qui peut l'amener à parler de *sociétisation des communautés* (*Gemeinschaftshandeln vergesellschaftet sind*, p. 358, à propos des vraies communautés paroissiales). En ce sens, l'expression *sociétisation des communauté*s s'appliquerait aussi aux familles occidentales des deux dernières générations, puis aujourd'hui à la planète entière. L'expression figure dans une phrase traduite de la façon suivante, en français : (*Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 172) : « Pour nous, un tel groupement existe seulement quand les laïcs [1] sont *sociétisés en une action en communauté* permanente dont [2], d'une manière ou d'une autre, ils influencent activement le déroulement ».

rations par rapport aux évolutions occidentales, alors même que les plus jeunes ont l'impression d'avoir affaire à deux planètes. En revanche se développe actuellement un autre décalage : un certain familialisme conjugal nouveau est ressenti, comme accès à un bonheur inédit, dans le milieu hispano-marocain, avec la fierté d'élever des enfants hors du besoin, et de leur ouvrir des espoirs qui leur sont présentement interdits au pays d'origine. En ce domaine du familialisme, les cadres de mosquées andalouses sont en phase avec les immigrés qui les fréquentent, et ne diffèrent guère du clergé catholique du pays, si ce n'est qu'ils accompagnent une mutation rapide dans le premier cas, et tentent d'en barrer une plus radicale, dans le second.

Dans tous les cas, l'idée de communauté demande à être précisée. Le « sentiment d'appartenance », en particulier, ne veut rien dire en soi : il recouvre des identifications qui peuvent varier, dès lors que sont prises en compte les circonstances pour orienter de façon cohérente les insertions nouvelles de chacun. C'est là une vérité sortie de la bouche des enfants de Mohammed et Fatima, lors d'un entretien collectif relevé dans notre journal.

> Entretien en espagnol, mené par Alain et Mokhtar, avec les quatre enfants, invités à un goûter promis en récompense à l'une de leurs contributions à l'enquête. Rappelons-nous qu'Amel, 14 ans et Amira, 12 ans, nées au Maroc, sont juridiquement de nationalité marocaine, avec carte de séjour, et se savent en train d'acquérir la nationalité espagnole. Leurs deux petits frères, Adib, 10 ans et Chawki, 6 ans, nés aux Canaries, sont de nationalité espagnole. Mokhtar pose les questions.
>
> « Comment vous vous sentez, par rapport à votre identité ?
>
> – Amira. Qu'est-ce que ça veut dire, identité ?
>
> – … C'est plutôt par rapport à … si tu te sens espagnole ? »
>
> Réponse d'Amira, après un long temps de réflexion, le visage mobile comme si elle faisait défiler plusieurs formulations : « Oui, Espagnole musulmane.
>
> – Qu'est-ce que ça veut dire, Espagnole musulmane ? »
>
> Réponse d'Amel (pour elle et pour sa sœur) : « On est d'ici, mais on est musulmanes ».
>
> Amira acquiesce. Adib apporte son grain de sel, il est tout à fait en phase avec ses grandes sœurs : « La différence, c'est qu'on parle rifain et qu'on ne mange pas de porc ».
>
> Amel précise, écartant tout reste d'ambiguïté : « Mais je ne me sens pas marocaine ».
>
> Pourtant, ce n'est pas si simple. Nouvelle correction, contre toute interprétation abusive, par Amira cette fois, toujours approuvée par Amel : « La dernière fois, il y avait une fille à l'école qui a dit des paroles racistes sur les Marocains, au milieu de la classe. À la sortie, on est allés tous, avec

quelques amis marocains de l'école, on l'a prise par les cheveux ! [manière de dire, petite correction et menaces] ».

Adib : « Moi aussi, ça m'est arrivé : avec des camarades, on en a corrigés, qui parlaient mal des Marocains ! »

Ainsi se boucle la réponse à « *Qu'est-ce que ça veut dire, identité ?* » : ça ne veut rien dire, hors contexte, pas plus que le « sentiment d'appartenance ». La ronde des interventions a recadré la véritable interrogation : « *Quelles sont vos différentes identifications, selon quelles circonstances ?* » Différentes circonstances appellent différentes réponses, non pour dissimuler une identité difficile, mais pour réadapter un héritage à un monde relationnel qu'il va falloir édifier.

La « mosquée espagnole », ou « paroisse musulmane »

Les deux parents, inquiets par l'arrivée prochaine des enfants à l'âge de l'adolescence, comptent beaucoup sur l'appui de la Mosquée comme moyen de les maintenir dans le droit chemin. Ils les ont inscrits à des cours d'arabe et de Coran. Mais il ne s'agit pas d'un retour aux traditions. Évoquant l'avenir de ses quatre rejetons, Mohammed nous a expliqué qu'ils sont devenus « *multiculturels* » (*multicultural*, terme employé en espagnol), ce qui les fera échapper de plus en plus à son autorité. Aussi espère-t-il que la Mosquée y suppléera. Il considère évident que leur avenir est irréversiblement inscrit en Espagne, et qu'en conséquence, eux, les parents, rentreront probablement seuls prendre leur retraite au pays d'origine, s'ils n'ont pas les moyens économiques de survivre en Espagne.

L'idée de *Mosquée* utilisée ici change aussi de contenu. C'est de *Mosquée espagnole* qu'il s'agit, là aussi un concept tourné vers l'avenir. Pour expliquer son idée, nous avons prononcé, en France, l'expression de *paroisse musulmane*, ce qui a parfois choqué, sonnant comme un ethnocentrisme incongru. Aux États-Unis, au contraire, l'expression de *paroisse musulmane* est courante, du moins sous sa version de tradition protestante. Un problème révélateur s'était déjà posé pour la traduction française de *paroisse* dans *Économie et Société*, de Max Weber. Celui-ci avait opposé, en allemand la *parochie*, simple circonscription administrative de tradition catholique, et la *Gemeinde*, véritable communauté paroissiale, dans laquelle les laïcs ont un rôle actif. Ce que la traduction anglaise a rendu sans difficulté par une opposition entre *parish* et *congregation*, opposition qui s'est retrouvée en traduction espagnole avec la paire *parroquia* et *congregación*, mais n'a pu être rendue en français[26]. C'est ce mot de *congregation* qui est aujourd'hui utilisé pour

[26] L'opposition est formulée en ces termes par Weber : « Ein bloßer Verwaltungssprengel, der die Kompetenzen der Priester abgrenzt, ist eine *Parochie*, aber noch

désigner les *paroisses musulmanes*, avec les termes tout à fait usuels aux États-Unis et au Canada de *Islamic congregation* ou *Muslim congregation*.

La banalité de l'expression aux États-Unis témoigne de la perception des immigrations musulmanes comme l'arrivée d'une religion supplémentaire, selon la longue succession des vagues d'immigrants en quête de cieux plus cléments, depuis le débarquement des premiers sectateurs protestants. L'enquête anthropologique fouillée de Walbridge confirme cette perception, que les attentats du 11 septembre ont ébranlée sans la déraciner[27]. L'expérience complexe des générations successives venant des trois vieux continents présente quelques traits généraux communs : en parallèle à de nombreuses *assimilations* pures et simples, sur trois ou quatre générations, et à de petites minorités fondamentalistes, accentuant au contraire un refus du monde occidental qu'ils habitent, ont été inventées des voies de religiosité musulmane originales, qui se sont rapprochées progressivement de la religiosité protestante américaine. « Adaptées », mais « sans compromis », disent les intéressés. Walbridge et Schmidt y insistent dans les conclusions de leurs observations.

Les réaffirmations de religiosité, propres aux situations de migration

Les réaffirmations de religiosité sont liées à la soudaine plongée dans un monde où l'on est étranger. Souvent, dans les histoires de vie, les migrants de toutes traditions religieuses deviennent pratiquants alors

---

keine *Gemeinde* » (Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft : Grundriss der verstehenden Soziologie : Studienausgabe*, J. Winckelmann (ed.), Cologne et Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1964, ici p. 358 (trad. ang. G. Roth et C. Wittich, University of California Press, 1978, p. 455 et trad. esp. J. M. Echavarría, Fondo de Cultura Economica, 2008, p. 367). En français, la première tentative de traduction introduisit des contresens désastreux, auxquels l'opposition *parochie/Gemeinde* n'échappa pas, puisqu'elle fit dire pratiquement à Weber le contraire de ce qu'il voulait dire, en rendant l'opposition *Parochie*/*Gemeinde* par *paroisse/ communauté émotionnelle*. Or, chez Weber, la véritable communauté paroissiale est éminemment « rationnelle » et non émotionnelle, car elle s'inscrit dans une *sociétisation*, relevant du regroupement volontaire. Sur ce point : Roth G., *op. cit.*, vol. 2, p. 1375-1380, et Grossein J.-P., *op. cit.*, p. 92 (il traduit *Gemeinde* par la périphrase : *groupement communautaire*).

27 Walbridge, *op. cit.*, a passé quatre années à Dearborn, près de Detroit, dans un quartier musulman de chiites libanais, installée avec son mari et ses enfants scolarisés dans le quartier, de 1987 à 1991, après avoir fait un terrain dans un village du Liban. Cf. aussi Schmidt, *op. cit*., sur des sunnites dans le même type de banlieue du Midwest. Voir aussi Aswad B. (ed.), *Arabic Speaking Communities in American Cities*, Staten Island, N.Y, Center for Migration Studies, 1974 : Sweet L. E., « Reconstituting a Lebanese Village Society in a Canadian City », p. 39-52 et Aswad B. C., « The Southeast Dearborn Arab Community Struggles for Survival Against Urban "Renewal" », p. 53-83.

qu'ils étaient a-religieux dans leur ancien pays. Ils y trouvent l'entraide d'un nouveau milieu d'immigrants, où les générations anciennes sont en interaction avec les nouveaux arrivants qu'elles accueillent et initient à la nouvelle inclusion dans l'univers américain.

La religion devient une affaire de choix personnel, à la fois « privatisée » et support d'insertion sociale, en se donnant des justifications religieuses très variées. Ainsi l'invocation de la loi musulmane *Sharia*, hors des minorités fondamentalistes, replacée dans les contextes de vie sociale des intéressés, définit avant tout des règles de conduite morale : être un bon ou une bonne musulman(e) : honnête, fiable, et solidaire. C'est une « ascèse intramondaine » en quelque sorte, mais, à la différence de l'héritage puritain, une ascèse sans angoisse du salut, qui se confirme par les bonnes réputations mutuelles, orientée vers la dignité sociale et l'évitement des tentations corruptrices, sans le conflit d'orientation que Weber a localisé entre l'éthique protestante et l'éthique de fraternité[28].

Toutes les caractéristiques religieuses que ces indications résument sont applicables au milieu hispano-marocain de la Costa del Sol, notamment à la religiosité de Fatima, Mohammed et leurs deux aînées. Ce qui implique de réajuster des formulations qui ne s'appliquent pas qu'à l'Amérique du Nord : il s'agit plus largement de l'adaptation d'une religion de migrants issus de pays musulmans et se faisant une place en Occident. Il en est de même pour la tendance forte que relèvent Walbridge et Schmidt : l'évolution vers des styles de communautés paroissiales, retrouvant exactement le sens des *Gemeinde* de Weber. L'inclusion dans un pays non musulman transforme d'entrée de jeu l'appartenance religieuse héritée en adhésion volontaire. L'histoire des minorités américaines confirme un renforcement de ce style de communautés paroissiales locales volontaires, avec un rôle beaucoup plus actif des laïcs, le développement d'institutions de solidarité sociale et d'enseignement, l'attention à la formation intellectuelle des cadres, l'évolution du rôle de ces derniers vers celui d'organisateurs d'activités religieuses et sociales, de conseillers, de confidents et de conciliateurs des membres de la *congrégation*. L'idée universaliste de « communauté

[28] Weber a dégagé cette antinomie entre éthique protestante et éthique de fraternité, provenant de son vaste programme comparatif, mais oubliée ultérieurement par la sociologie des religions, dans sa « Considération intermédiaire », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 418-434, publié seize ans après la première parution de l'*Éthique protestante*. L'ascèse en contexte de prédestination sans certitude du salut aboutit à dire : « Je ne suis pas responsable de mon frère », expression dont la traduction exacte, dans les États-Unis d'aujourd'hui, serait « C'est ton problème ! ». Sur les manières d'exprimer aujourd'hui aux États-Unis, à contre-courant, un sens de la responsabilité collective, voir Eliasoph N., *L'Évitement du politique. Comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne* (1998), Paris, Economica, 2010.

des croyants » (*Umma*) est efficace pour atténuer progressivement les fractionnements des pays et régions d'origine. Cependant, le plus souvent, elle ne se traduit en nouveaux liens pratiques qu'à l'échelle d'un attachement de solidarité paroissiale.

Le milieu hispano-marocain, comme sphère publique intermédiaire

L'élargissement des libertés féminines est sans doute la transformation principale, du point de vue des parcours biographiques des intéressés, en phase avec une mondialisation médiatique qui manifeste en permanence, dans les fictions télévisées « grand public », que chacune a le droit de choisir son partenaire, d'orienter sa vie, sans se laisser dicter par les hommes ce que sont l'honneur, la dignité et le respect[29]. De ce point de vue les nouvelles résidentes participent à un mouvement général d'*affirmation de soi* – terme plus précis que la notion ramasse-tout d'individualisme.

Reste à mentionner d'un mot un autre fil resté subliminaire dans ce texte : l'adhésion rapide à l'idéal démocratique, en même temps que la critique sociale des pauvres contre les riches. Mohammed insiste auprès de ses amis et de ses belles-sœurs sur l'importance de participer aux élections espagnoles, en qualité de nouveaux citoyens de ce pays, femmes et hommes. Mais il nous a expliqué qu'il ne votait pas par adhésion à un parti. L'important, lors des élections régionales intervenues pendant notre enquête, était d'empêcher un seul parti d'avoir tous les pouvoirs. Son vote était calculé en conséquence. Dans sa réflexion, il retrouvait, avec des formulations proches, la thèse de l'« *invention démocratique* » selon Claude Lefort[30]. Le principal danger, pour la démocratie espagnole, est la chute dans le clientélisme. Le pouvoir ne doit plus être approprié par personne. Les réseaux civils doivent rester indépendants des réseaux politiques. À ses yeux, dans la conjoncture actuelle, écarter la menace est une condition indispensable pour consolider la liberté des citoyens espagnols.

L'expression des enfants, « *Espagnoles musulmanes* », prend maintenant toute sa signification. En accolant un terme de nationalité et un

---

29 Laacher S., *Femmes invisibles*, Paris, Calmann-Lévy, 2008. Comparant deux corpus de témoignages de femmes victimes de violence, l'un parmi des milieux populaires d'origine hexagonale, l'autre d'origine maghrébine, Laacher localise une mutation entre deux conceptions du mariage, de la dignité et du respect : soumission des femmes à une entité transcendante, ou bien choix de deux personnes ayant l'une et l'autre son autonomie. Le décalage temporel n'est que d'une ou deux générations, entre la mutation historique française des années 1970, et la mutation en cours aujourd'hui en milieu d'origine maghrébine.

30 Lefort C., *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

terme religieux, celles-ci ne se limitent pas à un compromis d'identification. Elles résument plutôt deux qualités de l'espace qu'elles habitent, pour le présent et pour l'avenir : l'une à périmètre étendu de futures citoyennes espagnoles, l'autre à périmètre plus restreint de rencontres avec des gens dignes de confiance. Toutes les configurations évoquées convergent en effet sur une double articulation : un milieu relativement fiable, fondé sur une familiarité et des garanties de moralité, fournit les ressources pour s'insérer dans le milieu anonyme d'adoption. Dans ce fonctionnement, la qualité d'anciens Rifains n'est pas mise en avant au titre d'une commune appartenance, dont résulterait l'obligation de solidarité entre compatriotes. Elle compose un espace de rencontres au premier degré, où s'élaborent des réseaux nouveaux à partir de gens fiables. La religion musulmane fait partie des critères de fiabilité. Plutôt que d'une appartenance communautaire, nous sommes donc là en présence d'une *sphère publique intermédiaire*, orientée vers l'émancipation et la liberté, servant de base pour s'investir dans la vie espagnole, son économie et sa citoyenneté.

Qu'est-ce qu'être citoyen ?

Résidents et immigrés d'un village dans la Kabylie contemporaine

Alain MAHÉ

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Le rôle économique des immigrés dans la reproduction des communautés et des villages d'où ils sont originaires est désormais un phénomène assez bien connu tant pour l'Afrique du Nord que l'Afrique de l'Ouest, d'où proviennent de gros contingents de l'immigration en Europe. Pour la Kabylie, on sait à quel point les ressources dégagées par l'immigration ont joué un rôle essentiel dans le maintien de la vie locale. D'abord, en permettant d'entretenir sur place les familles que laissaient les immigrés qui se sont longtemps expatriés seuls en Europe. Ensuite, une fois que l'immigration a pris une dimension familiale, en permettant de financer la construction d'imposantes maisons susceptibles d'accueillir résidents et immigrés lors des congés d'été. On sait aussi que l'immigration a été un vecteur de changements sociaux multidimensionnels (diffusion de comportements, de mode de vie, de conjugalité, de parentalité, de consommation, etc.), même si ces aspects du phénomène migratoire sont encore bien peu étudiés. Au plan politique, la contribution de l'immigration au mouvement nationaliste est bien connue et depuis longtemps[1]. On commence à s'aviser que les allers et retours des immigrés – dont un nombre de plus en plus important passent une partie de leur retraite dans la maison qu'ils ont fait construire au village – ne sont pas non plus étrangers à la diffusion de la culture politique démo-

---

* Les descriptions et les faits rapportés dans cet article sont tirés d'une série de quatre enquêtes (de trois semaines chacune) réalisées entre 2006 et 2009 avec Boukhalfa Khemache dans son village, sur lequel nous travaillons ensemble par ailleurs depuis une dizaine d'années. Voir Mahé A., Khemache B., « Une enquête de plus en plus collective. Enquêter sur et avec un comité de village », in *id*. (ed.), *L'Action collective à l'échelle locale au Maghreb*, Saint Denis, Bouchène, 2010. Tant pour ses critiques que ses suggestions, cet article doit beaucoup à Alice Ingold, qu'elle en soit ici remerciée.

1 C'est au sein de l'immigration ouvrière en France – où les Kabyles étaient alors prédominants – que le parti nationaliste s'est constitué dans les années 1920.

cratique moderne que s'efforcent de promouvoir les nouveaux partis politiques récemment agréés dans les pays du sud, notamment en Algérie. En revanche, les investigations ont totalement délaissé les conséquences politiques de l'immigration à l'échelle locale, en particulier dans le cadre d'organisations villageoises. Celles-ci constituent pourtant le lieu quotidien de l'éducation citoyenne sous le rapport de l'apprentissage tant de savoir-faire organisationnels que de celui des compétences morales qui président à l'implication de chacun dans le collectif[2].

L'importance de cet aspect de l'immigration en Kabylie est à la mesure de l'ampleur qu'y a le phénomène migratoire. En outre, si sur le terrain la présence/absence de l'immigration est incontournable – notamment du fait de la hauteur de la contribution financière des immigrés au budget de leur village et des nombreuses et imposantes maisons qu'ils laissent inoccupées – elle est presque totalement invisible aux enquêtes publiques qui se basent sur les statistiques démographiques produites dans le cadre des recensements de la population qui, précisément, prennent seulement en compte les résidents du village.

En France, les assignations identitaires – populaires, administratives, politiques et, parfois, savantes – rassemblent les migrants et leurs descendants sur plusieurs générations dans la même catégorie : les immigrés. L'un des usages politiques de cette catégorie est d'éviter d'envisager la question de leur citoyenneté. Car si tous sont contribuables, seuls ceux qui possèdent la nationalité française sont citoyens[3]. En Kabylie, ce type d'assignation identitaire est pratiqué par les villageois qui englobent indistinctement les immigrés et leur descendance. De même que tous les hommes majeurs qui vivent dans l'« immigration » sont redevables des cotisations ordinaires et autres appels de fonds décidés par l'assemblée du village d'où ils sont partis, eux ou leurs ascendants. Mais

---

2 Le seul versant de ce type de phénomènes à avoir été étudié concerne la contribution des immigrés, notamment d'Afrique de l'Ouest, à la construction d'une mosquée dans leur village d'origine en soulignant ainsi leurs liens à l'islamisme. Mais il est vrai qu'à de nombreux égards – éditoriaux, imaginaires, etc. – les manifestations de l'islam contemporain sont plus intéressantes que celles d'un esprit civique local.

3 Outre la question de l'exercice des droits civiques à l'échelle des collectivités territoriales où ils sont pourtant des contribuables comme les autres, cette assignation identitaire a eu des effets considérables sur la vocation citoyenne de la frange longtemps la plus nombreuse de l'immigration algérienne. C'est-à-dire dans cette fameuse « deuxième génération » où l'on confond les enfants nés en France de parents immigrés et ceux venus en France en bas âge. Nous pouvons témoigner que cette assignation identitaire – en termes d'immigrés, maghrébins, Arabes, bougnoules, etc. – visant les enfants venus en France en bas âge a longtemps dissuadé les intéressés d'opter pour la nationalité française à laquelle la plupart – notamment les Algériens – avaient droit à leur majorité. Pour beaucoup d'entre eux, c'est la montée de l'extrême droite en France qui a mis fin à leurs hésitations en les acculant à une attitude pragmatique dont on conçoit facilement qu'elle ait pu laisser un goût amer.

à la différence de leur situation en France, le fait d'être contribuables garantit à tous une pleine citoyenneté au village, même si la plupart des « immigrés » issus de la deuxième et maintenant de la troisième génération, n'auront guère l'occasion de l'exercer. Dans certains cas, ils ignorent qu'ils ont cette citoyenneté et plus souvent encore qu'ils sont contribuables du village puisque c'est généralement un père, un grand-père ou un oncle qui s'acquitte pour eux, et parfois à leur insu, de leurs contributions.

L'une des questions sur laquelle a débouché notre enquête sur les activités de l'assemblée du village de Taourirt a donc été celle de la définition de la citoyenneté villageoise. Ce faisant, et sans l'avoir anticipé, le cours de notre enquête – la série de questions qu'elle nous a permis de poser – a suivi les étapes du trajet des migrants eux-mêmes. Partis enquêter au village sur les formes et les modalités de l'action collective, nous avons d'abord commencé par décrire les divers dispositifs locaux dont la vocation était d'encadrer les actions collectives – assemblées et comités de villages ; communes ; associations ; antennes de partis politiques et coordinations diverses. Compte tenu de la circulation incessante des immigrés et de leur contribution tant aux réalisations du comité de leur village qu'à la vie politique locale, nous avons ensuite été conduits à enquêter dans l'immigration auprès du « comité immigré ». Examinant les critères retenus pour décider qui était redevable des contributions fiscales et des appels de fonds qui financent les réalisations locales, nous avons été conduits à nous interroger plus systématiquement sur la nature de la citoyenneté et de l'identité politique à laquelle pourvoie l'appartenance à un village. Un ultime retour sur place nous a permis de constater que ce n'était pas alors seulement dans l'immigration qu'on pouvait trouver des situations indécises ou problématiques.

Commune et village dans le maillage administratif et politique

Dans l'Algérie indépendante la plus petite collectivité territoriale du maillage administratif est la *commune*. Après un premier découpage, en 1963, puis une série de réajustements locaux en 1974, le découpage communal actuellement en vigueur remonte à 1984. La Kabylie – c'est-à-dire les *wilayas* (départements) de Tizi-Ouzou et de Béjaïa auxquels on doit ajouter quelques communes des wilayas de Boumerdès, Bordj Bou Arreridj, Bouira et Sétif –, renferme, selon les limites qu'on donne habituellement à la région[4], entre 130 et 150 communes.

[4] La Kabylie n'ayant eu jamais eu d'existence politique en tant que telle, le tracé de son périmètre dépend de la définition qu'on en donne. En outre, le critère habituellement retenu – la kabylophonie – est mouvant et, de surcroît, n'a pas fait l'objet d'enquête systématique depuis la période coloniale. Quant au sentiment d'appar-

Une des caractéristiques saillantes – et visibles – de la Kabylie réside dans le fait que l'accroissement démographique qu'a connu la région depuis plus d'un siècle[5] n'a pas bouleversé la distribution de la population en villages et ceci à la différence de ce qui s'est passé dans le reste de l'Algérie rurale. Non seulement la Kabylie antécoloniale ne disposait pas de ville – hormis l'enclave constituée par le port de Béjaïa – mais la croissance démographique et les bouleversements multidimensionnels induits par la période coloniale puis post-coloniale n'ont pas sensiblement modifié le semis de villages. Deux séries de facteurs permettent de comprendre cette situation exceptionnelle. En premier lieu, l'exode rural vers les grandes villes algériennes et l'immigration vers l'Europe ont absorbé une grande partie de la croissance démographique. Dans la plupart des villages de la Kabylie contemporaine, c'est entre un quart et la moitié des ressortissants qui vit en immigration. En second lieu, et précisément grâce aux ressources dégagées par l'immigration, la croissance des villages a permis d'absorber le croît démographique. De fait, excepté quelques villes créées *ex nihilo* ou presque[6] les trois quarts des Kabyles vivent encore dans les mêmes villages[7]. À ceci près que les petites maisons traditionnelles de plain-pied pourvues d'une cour ont partout laissé la place à des maisons à étages (jusqu'à sept dans le village dont il sera question dans ces lignes[8]). Croissance verticale donc, accompagnée d'une extension horizontale de moins grande ampleur mais qui, dans le cas de villages appartenant au même groupe

---

tenance à une région, il est lui aussi extrêmement mouvant. En outre ces deux critères sont également problématiques car hormis la frontière naturelle que représente la Méditerranée, la région est bordée de zones mixtes tant du point de vue linguistique que du sentiment des populations de partager une communauté de destin.

5 Alors que le taux de croissance démographique de l'Algérie est l'un des plus élevés au monde, de telle sorte que la moitié de la population – qui a doublé en 25 ans – a moins de vingt ans, les statistiques officielles soulignent l'exceptionnalité de la Kabylie sous ce rapport. C'est ainsi qu'à l'échelle de la seule wilaya de Tizi Ouzou, le taux de croissance démographique est d'environ 15 fois moins important que la moyenne nationale. De toute évidence, l'immigration à l'étranger est la principale cause de cette situation atypique.

6 Tizi Ouzou et Boghni n'étaient que des Bordj turcs tandis que les autres villes de Kabylie sont issues de centres administratifs ou de colonisation édifiés par la France : Aïn El Hammam (ex Michelet), Larbaa Nath Iraten (ex Fort national), Azazga, Dra Ben Khedda (ex Mirabeau), Azeffoun (ex Port Gueydon), ainsi que les quelques bourgades de la vallée de la Soumman.

7 Nous ne pouvons pas détailler ici l'organisation sociale des zones périurbaines qui se sont édifiées autour des centres de colonisation, des centres administratifs ou des marchés. Organisées en quartiers, la plupart disposent également d'assemblées.

8 En général, le nombre d'étages n'excède pas le nombre de frères que compte la famille, mais il y a aussi une sorte d'émulation qui pousse les plus fortunés à construire la maison la plus haute du village. Dans l'idée des pères de famille, chacun de ses fils pourra ainsi disposer d'un étage pour démarrer son propre ménage.

(fraction ou *toufiq*), a abouti à combler les vides interstitiels qui séparaient auparavant les villages. De telle sorte que trois, quatre ou cinq villages dotés d'une assemblée propre forment maintenant un tissu urbain continu. C'est le cas du village dont il est ici question.

À la différence des communes européennes – françaises notamment – qui sont très hétérogènes quant à leur superficie et leur démographie, les communes algériennes sont plus homogènes. Globalement, ainsi qu'y insiste l'historiographie de l'Algérie coloniale, l'érection des communes indigènes (*douars*) dans le cadre du *senatus-consulte* de 1865 a subverti l'ordre tribal en recomposant des unités administratives qui contredisaient les morphologies sociales préexistantes. Mais cela ne fut pas le cas partout. Notamment en Grande Kabylie, où les frontières de nombreuses communes indigènes ont reproduit celles des tribus[9]. De surcroît, et moyennant plusieurs redécoupages successifs, coloniaux et postcoloniaux, ce sont souvent les frontières des tribus d'antan que le découpage communal de 1984 a redessinées en Kabylie. Pour autant, ce qu'il convient de souligner ici, c'est que malgré cette forme de continuité, en Kabylie, la tribu n'a jamais constitué une organisation politique pérenne. C'est à l'échelle du *village* qu'on rencontre cette organisation.

Avant la colonisation française, les attributions de l'assemblée villageoise (*tajmat*) excédaient largement celles des communes européennes, y compris durant les périodes de l'Ancien Régime où ces dernières ont disposé de leur plus grand pouvoir. De fait les attributions des assemblées villageoises de Kabylie étaient exactement celles d'un État : tant en matières fiscales (lever des impôts) ; de politique extérieure (déclarer la guerre et signer la paix) ; de politique intérieure (administrer le droit pénal dans le cadre de jugements assortis de peines)[10]. Si bien que la commune a beau être le plus bas échelon de l'administration locale de l'Algérie contemporaine, en Kabylie, les communes renferment encore des dizaines de villages chacun doté de son assemblée villageoise. Certes, dans la Kabylie contemporaine, tant le dynamisme que les attributions de ces assemblées villageoises sont des plus variables. Pour dire

---

9 Pour une présentation systématique des politiques d'administration locale successives suivies en Kabylie, et, notamment, sur les contraintes topographiques et le pragmatisme administratif qui ont présidé aux divers découpages communaux, tant durant la période coloniale que dans l'Algérie contemporaine, cf. Mahé A., *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène, 2001 (édition revue et corrigée, 2006).

10 Mahé A., « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine : traditionalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition », *Études rurales*, 2000, 155-156, p. 179-212 ; et « La révolte des anciens et des modernes », in H. Dawod (ed.), *Tribus et État au Maghreb et au Machrek*, Paris, Colin, 2003, p. 201-235.

vite, plus ces assemblées sont dynamiques plus – et mieux – elles ont su s'adapter au monde moderne et satisfaire ainsi les besoins des villageois, notamment en prenant en charge des travaux de viabilisation et d'équipement urbains que les administrations communales n'ont pas réalisés. Par ailleurs, il s'en faut de beaucoup que ces assemblées villageoises aient abandonné toutes leurs prérogatives antérieures – y compris pour des matières qui relèvent désormais du droit pénal. C'est ainsi que la plupart disposent d'un *qanoun*[11] qui énumère une série d'infractions sanctionnées par des amendes versées dans la caisse du village.

Le village dont il est question dans ces lignes est situé dans la vallée du Sebaou. Nous le désignerons ici sous le nom de Taourirt[12]. Il compte environ 1 500 habitants dont 700 résident au village et 800 vivent dans l'immigration. Il appartient à une fraction de tribu composée de cinq villages[13] dont quatre sont contigus au point de former un tissu urbain continu. À l'intersection des limites de ces cinq villages, plusieurs familles maraboutiques occupent une trentaine de maisons. Hormis deux

---

11 Corpus de « Règles ou décrets » que de nombreux villages ont commencé à rédiger en français dès les premières décennies du XXe siècle. La pratique en est maintenant généralisée et le « règlement du village » est présenté, sous ce nom, dans des registres cartonnés.

12 Je ne me suis pas contenté d'anonymiser les noms de lieux. Compte tenu du fait qu'un résident du village où nous avons enquêté (et auquel appartient mon co-enquêteur) n'aurait aucun mal à l'identifier, j'ai sciemment emprunté la description des situations les plus problématiques à d'autres villages où j'enquête par ailleurs. De telle sorte que ce serait pure perte que d'essayer de reconnaître les personnes impliquées dans les situations décrites dans ces lignes. Dans certains cas, j'ai même mélangé personnes et situations de la même façon et pour les mêmes raisons que Bruno Latour, *in La fabrique du droit. Ethnographie du conseil d'État*, Paris, La Découverte, 2002.

13 L'existence de cette fraction a été attestée lors de trois enquêtes successives (1841/43, 1859 et 1873). La première enquête en évalue la population à 200 habitants mais ne mentionne pas le nombre de villages. La seconde fait état de 4 villages, tandis que la troisième en mentionne 6 renfermant une population de 394 âmes. L'existence de deux villages surnuméraires s'explique par le fait qu'un cinquième village est identifié sous le nom qui sert à désigner l'ensemble de la fraction tandis qu'un autre toponyme sert à identifier un sixième village dont nous ne sommes pas parvenu à identifier les contours. Compte tenu de la situation que nous avons observée depuis une vingtaine d'années, il est évident que cette fluctuation dans les recensements correspond aux regroupements ou, au contraire, aux vicissitudes de la vie politique locale. Depuis, au moins, l'indépendance de l'Algérie jusqu'en 2007, cette fraction comptait quatre villages. Or, depuis deux ans, un cinquième est apparu à la suite des dissensions récurrentes qui traversaient l'un des quatre villages – Azrou –, de telle sorte que ses habitants ont décidé de se séparer en se regroupant dans deux assemblées indépendantes l'une de l'autre. C'est ainsi que, selon un mécanisme bien connu, et abondamment décrit dans le cadre de la théorie segmentaire, la scission a débouché sur la distinction entre deux villages : Azrou Bouada (Azrou du haut) et Azrou Ou fella (Azrou du bas).

de ces familles maraboutiques qui sont « intégrées »[14] au village, l'ensemble de la population du village se rattache à trois lignages qui comptent respectivement 81, 54 et 30 maisons. Soit un total de 194 maisons. La commune dont il fait partie regroupe les quatre villages de la fraction auxquels s'ajoutent encore sept autres villages dotés chacun d'une assemblée. Soit, un total de 11 villages dans une commune où réside une population de près de 9 000 âmes[15].

L'assemblée et le comité du village

Le nom générique de *djemaa* (berbérisé en *tajmat* en Kabylie) désigne au Maghreb des dispositifs extrêmement hétérogènes allant d'une sorte de conseil de famille élargi à de véritables organisations politiques, aux procédures complexes et aux prérogatives étendues, allant de la gestion municipale à l'administration d'une justice pénale. À la veille de l'ère coloniale, le niveau de développement et l'ampleur des prérogatives de ce type d'institution étaient liés d'une part à des facteurs politiques (être ou ne pas être dans le périmètre d'un État) et, d'autre part, au mode de vie et de regroupements des populations. Presque informelle dans le cadre d'une petite unité de nomadisation de pasteurs chameliers, l'institution avait connu un développement considérable dans les régions rurales peuplées d'agriculteurs sédentaires rassemblés dans des villages populeux. Depuis lors, les aléas de l'histoire (et son lot de conquête militaire, de colonisation agraire et d'États autoritaires) ont très profondément, mais aussi très inégalement, affecté ce type d'institution. Alors qu'elles ont disparu de nombreuses régions bouleversées par les phénomènes multiformes induits par la colonisation européenne (confiscation des terres, déplacement des populations, paupérisation, etc.) puis l'avènement d'États indépendants, elles se sont maintenues dans d'autres. Dans les régions où elles fonctionnent encore, leur emprise, leurs prérogatives et leur dynamisme sont extrêmement variables.

Dans les villages de Kabylie, pour la plupart des conflits entre les villageois, la règle commune est, sous peine d'amende, de commencer par soumettre le différend à l'assemblée villageoise. C'est seulement lorsque les diverses procédures de médiation, de conciliation voire de répression ont échoué que les parties sont autorisées à poursuivre leurs affaires en justice. Souvent aussi, compte tenu du caractère récurrent de maints conflits locaux (notamment en matières foncières), les parties peuvent soutenir leurs revendications devant le comité du village

[14] C'est en termes d'appartenance ou d'intégration que les villageois expriment le lien qui attache ces familles maraboutiques au village. Nous détaillons cet aspect plus loin.

[15] Il faut doubler ce chiffre pour obtenir la population totale rattachée au village, au moins au titre de contribuables.

(exécutif de l'assemblée villageoise) à l'aide de pièces accumulées dans le cadre de procédures judiciaires antécédentes (expertises, acte de notoriété, jugements, etc.). Moyennant quoi, les sanctions les plus radicales prises par les assemblées villageoises (ostracisme assorti d'amendes considérables pour « réintégrer » le village) sont prises à l'encontre des villageois qui ne respectent pas le droit éminent de l'assemblée à connaître et à instruire leurs conflits.

Pour autant, la part des amendes dans l'ensemble de la fiscalité du village reste infime et l'essentiel des recettes qui permettent de financer les réalisations du village provient « d'impôts » ordinaires ou d'appels de fonds extraordinaires. Compte tenu de la différence de niveau de vie, les villageois immigrés sont les contribuables les plus lourdement imposés.

L'assemblée du village possède un exécutif (aujourd'hui dénommé en français, comité). Traditionnellement, chaque lignage du village y était représenté par un *tamen* (désormais appelé « délégué »). De nos jours, non seulement l'exécutif s'est élargi – à Taourirt chaque lignage y est représenté par au moins deux membres – mais le mode de représentation a cessé de correspondre exclusivement à une logique lignagère. C'est ainsi qu'à Taourirt, un jeune issu d'une famille maraboutique – à ce titre non représentée dans le comité – a intégré le comité où il a contribué à impulser diverses réalisations.

L'intérêt soutenu, les phantasmes ainsi que les usages politiques ponctuels dont l'institution a fait l'objet durant la période coloniale – surtout en Kabylie – ont largement contribué à disqualifier cette institution. Cette disqualification politique a eu des effets multiples à l'indépendance nationale. Au plan scientifique, cette disqualification politique s'est traduite par l'arrêt brutal des publications la concernant. Alors que durant la période coloniale, on dénombre près d'une centaine de publications, c'est à peine si les études consacrées à la région après l'indépendance de l'Algérie, mentionnent l'institution[16]. Au-delà de cette indignité scientifique, la disqualification politique de l'institution, exacerbée par l'idéologie développementaliste ainsi que par la « construction du socialisme », a également affecté le rapport et les représentations que les principaux intéressés – les animateurs mêmes de l'institution – entretiennent à son égard.

[16] Les études que Pierre Bourdieu a consacrées à la Kabylie dans *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, ne s'attardent guère sur cette institution cardinale. De façon différente, mais avec les mêmes conséquences, la théorie segmentaire, formalisée par E. Gellner ou J. Favret-Saada, qui informe encore l'anthropologie politique du Maghreb, a totalement oblitéré la vocation politique de la *tajmat*. De fait, ces différentes approches n'en ont pas proposé de description ethnographique.

À l'instar de la plupart des villages de Kabylie, les transformations de l'assemblée de Taourirt sont étroitement liées aux développements politiques de la région. La guerre d'indépendance avait partout suspendu le cours ordinaire des choses et les belligérants ont partout imposé leur ordre, soit que les SAS de l'armée française – les sections administratives spécialisées[17] – verrouillaient les villages, soit, à l'inverse, que l'ALN – l'armée de libération nationale – soit parvenue à y organiser des OPA – organisation politico-administrative – à sa solde. Dans les deux cas ces formes d'assujettissement s'étaient substituées – parfois conjointement – à l'assemblée villageoise. Durant la première décennie de l'Algérie indépendante, le contrôle exercé sur les assemblées par les militants locaux du FLN relayait efficacement les municipalités – également FLN – qui prétendaient incarner la légitimité révolutionnaire et le modernisme. Comme il en advint dans les systèmes politiques similaires, il s'agissait de construire le socialisme contre les « forces obscurantistes », ici les assemblées villageoises. Ce n'est qu'à partir des années 1970, que celles-ci commenceront à reprendre pied et à sortir de la torpeur dans laquelle les avaient plongées la guerre puis le FLN. Notamment en se substituant aux municipalités qui, soit par incompétence, incurie ou corruption – souvent un mélange des trois –, ne réalisaient pas les équipements et viabilisations promis et attendus – et souvent inscrits au budget. C'est d'ailleurs dans ce cadre que les assemblées villageoises parvinrent à obtenir une reconnaissance *de facto* de la part des pouvoirs publics (de la wilaya/département), notamment en obtenant *es qualité* la possibilité d'acheter les matériaux de construction subventionnés[18] pour réaliser des aménagements urbains et des travaux de viabilisation dans le cadre du travail collectif qu'elles organisaient localement avec les villageois.

C'est dans les années qui suivirent l'explosion du mouvement culturel berbère, en avril 1980, que les assemblées se sont réellement redynamisées grâce à l'implication des jeunes militants. Jusqu'alors, la moyenne d'âge des membres du comité exécutif de l'assemblée du village se situait autour de 60 ans. Depuis lors, elle oscille entre 30 et 40 ans[19].

---

17 Sur cette période, cf. Mahé A., avec Moula Bouaziz, « La Grande Kabylie durant la guerre d'indépendance algérienne », *in Dictionnaire critique et historique de la guerre d'Algérie*, Paris, Robert Laffont, 2004 ; et, pour les SAS, Bartet S., *Les sections administratives spécialisées en Grande Kabylie 1955-1962. Ambiguïtés et échecs d'une politique de pacification*, Mémoire de Maîtrise d'histoire, Université de Provence, 1997.

18 Les mêmes matériaux coûtaient deux à trois fois plus cher sur le marché libre.

19 La moyenne d'âge du premier comité « jeune » de Taourirt, en 1985, se situait autour de quarante ans tandis que celle du plus récent – constitué en septembre 2008 – dépasse à peine trente ans.

Il importe de souligner que l'avènement du pluripartisme et l'organisation de consultations électorales démocratiques – au moins dans le cadre des élections municipales que les villageois ont les moyens de contrôler de bout en bout[20] – n'ont pas du tout affecté la reconnaissance de fait dont bénéficient les comités de village. Si ce n'est que les rapports que ces derniers entretiennent avec les administrations communales et départementales se sont routinisés. De telle sorte que les échanges et la correspondance que le comité entretient avec la commune leur permettent maintenant de coordonner étroitement leur action. C'est notamment le cas pour la mise au point du calendrier des travaux publics lorsque les deux acteurs doivent intervenir sur des espaces mitoyens ou contigus, voire se partager le travail. La programmation des travaux collectifs, organisés et financés par les villageois, étant alors ajustée à celle de la commune.

De la vie politique partisane à l'échelle locale

L'avènement du pluripartisme en Algérie date de 1990. Après quelques années de participation enthousiaste passées à animer la pléthore de partis politiques qui s'étaient constitués, l'implication des villageois dans l'animation de la vie politique partisane est vite retombée. Deux facteurs ont, en Kabylie, contribué conjointement à ce reflux de l'engagement politique. C'est d'abord la guerre civile et le terrorisme qui ont mis le pays à feu et à sang en atteignant le comble de l'horreur à la fin des années 1990. C'est ensuite la compétition politique acharnée – et stérile – entre les deux partis politiques démocratiques qui se partageaient les trois quarts des suffrages des citoyens de Kabylie (le FFS et le RCD[21]).

La forme organisationnelle que prit le mouvement de contestation, qui explosa au printemps 2001, est évidemment liée au discrédit des partis qui avaient pourtant vocation à encadrer la contestation. Leur opposition bipolaire avait, de fait, abouti à la neutralisation presque totale de toute activité politique constructive. De sorte que lorsqu'il fut impérieux d'encadrer et, surtout, de contenir la jeunesse enragée qui descendit dans la rue, la forme organisationnelle qui s'imposa était totalement inédite. Moyennant une très courte période d'improvisation

---

20 Même lorsque le « jeu » démocratique est faussé dès le départ, comme lors de la dernière élection présidentielle, en Kabylie les villageois conservent toujours la possibilité de contrôler la légalité du déroulement du scrutin au niveau des bureaux de votes installés dans leurs villages. De fait, il suffit de consulter les chiffres officiels publiés par les mairies pour mesurer l'écart considérable entre la situation qui prévaut en Kabylie et celle du reste du pays (cf. infra).

21 Respectivement : le Front de forces socialistes animé par Hocine Aït Ahmed et le Rassemblement pour la culture et la démocratie par Saïd Sadi.

(moins d'un mois) un empilement de coordinations locales s'organisa en coordination régionale au sein de laquelle les principes de représentation et de légitimité étaient tirés de l'organisation des villages et des quartiers. Au regard de ses propres principes de fonctionnement (les délégués devaient produire un mandat de leur village ou de leur quartier et une présidence tournante assurait la rotation de l'équipe qui organisait régulièrement les assemblées générales[22]) les coordinations fonctionnèrent de façon satisfaisante durant environ six mois. Après quoi, un noyau de jeunes militants se sédentarisa dans les fonctions d'animation du mouvement avec comme seuls principes d'action, la surenchère et la radicalisation en tablant sur – et en manipulant – la frange « enragée » des jeunes émeutiers qui maintenaient le siège autour des brigades de gendarmerie, dressaient des barricades et coupaient les routes[23].

C'est dans ce contexte que la coordination régionale a décrété le principe de boycottage des élections à venir. Lors du scrutin municipal de 2002, alors que la mobilisation déclinait, le boycottage a pourtant été presque complet. À tel point que le scrutin n'a pas pu se dérouler dans une soixantaine de communes de Kabylie tandis que les taux de participation dans celles où il a pu avoir lieu étaient absolument dérisoires (autour de 10 % de participation). À Taourirt, une vingtaine de jeunes émeutiers – qualité qu'ils avaient acquise quelques mois auparavant lors du siège de la brigade de gendarmerie de la sous-préfecture (située à 15 km du village[24]) – avaient empêché la tenue des élections en détruisant les urnes et en barrant l'accès au bureau de vote du village. Même

---

22 Des assemblées générales, désignées dans la presse sous le nom de « conclave », scandaient les développements politiques de ce mouvement. Elles réunissaient environ tous les quinze jours, à chaque fois dans des localités différentes, des centaines de délégués qui débattaient entre 10 et 48 heures d'affilée. Entre ces « conclaves » plusieurs commissions assuraient le suivi quotidien de la mobilisation (intendance, prise en charge des blessés, organisation et proposition, litiges en matière de représentation des coordinations, etc.).

23 Grâce au « soutien » de certains quotidiens (notamment *Le Matin*) cette frange de militants radicaux entretint longtemps l'illusion d'une pérennisation de leur organisation. C'est ainsi que jusqu'en 2005 la presse rendait compte des « conclaves » qu'ils animaient. En fait le reflux et la démobilisation avaient commencé dès la fin de l'été 2001, même si les coordinations continuèrent durant plus d'un an à maintenir une forte pression en multipliant meetings, grèves, manifestations de rue et émeutes. En fait, le pic de la mobilisation avait été atteint le 14 juin 2001 dans le cadre d'une manifestation, sans précédent en Algérie, qui avait conduit plus d'un million de marcheurs dans les rues d'Alger.

24 Une des premières revendications du mouvement était le démantèlement des brigades de gendarmerie de la région, responsables d'une répression qui avait fait plus d'une centaine de victimes et des milliers de blessés. Au lendemain de leur évacuation – après plusieurs mois de siège – les locaux de la brigade de gendarmerie de la sous-préfecture furent totalement détruits (à la masse et à la barre à mine) par les émeutiers.

si, à ce moment de la mobilisation, encore très peu de gens auraient été susceptibles de vouloir aller voter, la présence des jeunes « émeutiers » était dissuasive. D'ailleurs, le mode opératoire de ce boycottage ne manqua pas d'inquiéter certains citoyens qui étaient attentifs à la façon dont la branche « dure » de la coordination du mouvement de contestation manipulait les jeunes « enragés ». D'autres villageois, en revanche, étaient sensibles à la façon dont ces mêmes jeunes s'étaient proposés d'appliquer la consigne de boycottage en écartant explicitement leurs aînés (chargés de famille) au motif des risques que comportait cette opération. Les élections n'ayant pas pu se tenir, l'administration algérienne installa dans la municipalité – et dans toutes celles qui étaient dans la même situation – une Délégation exécutive communale composée de fonctionnaires chargés d'expédier les affaires courantes. Ce n'est qu'en novembre 2005 que des élections locales ont permis de reconstituer un nouveau conseil municipal[25].

Si, dans le cadre d'incessantes assemblées (villageoises, communales et régionales) et autres meetings, le mouvement du printemps 2001 a constitué une sorte de long stage intensif d'apprentissage du combat politique, l'échec des coordinations ne permit pas de stabiliser une nouvelle forme d'organisation politique. Moins encore, de relancer les deux anciens partis politiques démocratiques discrédités par leur opposition mutuelle et totalement dépassés par un mouvement qui est finalement parvenu à occuper l'espace public pendant plus de deux ans en les en évinçant presque totalement.

La « représentation » du village dans les coordinations du mouvement du printemps 2001

À Taourirt, tant l'élection d'une liste « d'indépendants » aux élections municipales de 2005 que la désaffection vis-à-vis des autres scrutins témoignent amplement de la désaffection pour la vie politique

[25] En 1990, lors des premières élections locales pluri-partisanes organisées en Algérie, c'est une liste d'indépendants qui remporta la Mairie avec 4 sièges (2 « divers », 1 FLN et 0 RCD tandis que le FFS avait boycotté le scrutin). En 1997, c'est le tour du RCD avec 4 sièges (2 pour le FFS, 1 pour le RND). Les élections de 2005 ont marqué le reflux des partis politiques au profit d'une liste d'indépendants qui a remporté la Mairie avec 4 sièges (2 RCD, 1 FFS et 1 pour le… FLN). Après quoi de nombreux dysfonctionnements ont conduit deux élus (1 RCD et 1 FFS) à démissionner du conseil municipal, tandis que la commission d'arbitrage du département n'a retenu que 6 des 12 projets de développement préparés par la commune. De telle sorte que si le comité de Taourirt parvient à obtenir le soutien de la mairie, sous forme de matériaux de construction essentiellement, il doit encore compter sur ses ressources propres pour financer l'essentiel des équipements et viabilisations attendus des citoyens.

partisane[26]. Bien que nous ne puissions détailler ici les modalités de l'implication et de la représentation du village dans la coordination communale partie prenante du mouvement de contestation de 2001, il importe d'en évoquer deux aspects, que nous avons également observés dans d'autres villages.

En premier lieu, les termes de « mandat » et de « délégués » utilisés dans et à propos des coordinations du mouvement de contestation recouvrent des pratiques et des modes de représentation très hétérogènes. En fait, même si durant les premiers mois de la contestation les villageois s'étaient passionnés pour le mouvement qui secouait leur région et que la plupart s'en sentaient solidaires, il s'en faut de beaucoup qu'ils aient manifesté le même formalisme dans la désignation de leur « délégué » que celui qu'ils pratiquent ordinairement pour les affaires strictement villageoises. De fait, dans le cas de deux délégués du village qui se sont succédé dans la coordination communale du lieu, la « procédure » fut réduite à sa plus simple expression. Non seulement cette désignation ne suscita aucun débat – ni sur le fond ni sur la forme de cette délégation – mais elle n'était même pas inscrite à l'ordre du jour de leur assemblée. Il a suffi, une fois que les questions diverses avaient été traitées, que les intéressés demandent l'aval de l'assemblée pour la représenter dans le mouvement pour que celle-ci le leur donne sans autre forme de procès ni même de discussion. Évidemment, et comme pour toutes les affaires où l'honneur du village est en jeu, la notoriété des intéressés et la nécessité pour eux de faire bonne figure constituent des formes de contrôle et de garantie. Toute forme d'engagement devant l'assemblée – si flou soit-il – implique la capacité de l'intéressé à soutenir publiquement sa candidature en répondant aux questions et en réagissant aux commentaires perfides ou sibyllins dont les plus éloquents orateurs de l'assemblée ne ménagent pas les « têtes chaudes ». De sorte que la seule solennité de la prise de parole en assemblée inhibe les villageois qui manquent d'assurance tout en faisant peser sur ceux qui prennent le risque de s'engager, la nécessité de rendre compte ensuite de leur action. Après quoi, la publicité donnée à ce type d'engagement n'est pas moins contraignante et l'intéressé sait que sa réputation et son image sont en jeu. Mais, précisément, tous les villageois ne sont pas égaux en honneur et en dignité. Non pas à cause de l'existence d'ordres ou de privilèges – à l'instar des sociétés européennes dites d'Ancien Régime – mais tout simplement en raison de la distribution inégale des compétences et des vertus morales qui font les hommes d'honneur. De sorte que si, lorsque la mobilisation

[26] Le taux de participation à l'élection présidentielle qui s'est déroulée lors de notre dernier séjour au village, en avril 2009, est suffisamment éloquent. Alors que le taux de participation annoncé par le ministère de l'Intérieur à l'échelle du pays est de 74 %, il a été d'environ 35 % en Kabylie et de 25,47 % à l'échelle de la commune.

et l'intérêt des villageois pour le « mouvement » étaient au plus haut, l'assemblée du village s'y laissa représenter par l'un de ses jeunes membres qui avait l'estime de tous, en revanche lorsque les manœuvres politiques des coordinations commencèrent à susciter la suspicion des villageois – et de l'opinion publique dans la région –, l'assemblée cessa d'exercer la pression que nous avons décrite. Ainsi, après que le premier « délégué » ait renoncé à son « mandat » dans le mouvement de contestation[27], l'assemblée du village s'y laissa ensuite représenter par l'un de ses membres moins respectable. Dans la situation de flou et d'incertitude qui prévalait alors, l'assemblée se ménageait ainsi par avance une position honorable. En continuant d'accréditer un « représentant » elle se montrait soucieuse – ne serait-ce que par rapport aux villages voisins – de ne pas paraître se désengager du mouvement de contestation qui occupait encore l'espace public et contrôlait toute la région. Tandis qu'elle avait toujours la possibilité de désavouer son « délégué » et cela de bonne foi – aucun « mandat impératif »[28] ne lui ayant été remis – et sans trop risquer de perturber l'ordre moral interne du village.

Double garantie donc, car si l'assemblée peut ainsi exercer un contrôle sur les candidats qui se proposent de la représenter – en inhibant leur candidature ou, au contraire, en la suscitant – l'absence de procédure formelle de délégation lui permet également, si elle estime que son honneur est en jeu, de se retourner ensuite contre son « représentant » en le désavouant.

L'existence de formes, de lois et de procédures – comme dans nos démocraties modernes – ne constitue pas la garantie que le représentant du peuple dûment accrédité fera ce pour quoi il a été élu. Lui seul, quand il a le pouvoir, en fait ce qu'il veut dans les limites de la loi – ou de sa capacité à la transgresser ou à la changer – et en vertu de son souci de conserver son mandat ou de celui de son intégrité morale. Inversement, en l'absence de formes, lois et procédures – comme dans la représentation du village dans les coordinations dont il est question ici – si la fonction vaut seulement ce que vaut celui qui l'occupe, c'est moyennant le contrôle qu'exerce l'assemblée sur ceux qui se proposent de la

---

27 Ce mandat lui avait été délivré par le comité du village après qu'il eut obtenu l'aval de l'assemblée dans les conditions que l'on a dites. Cachet à l'appui, le mandat en question ne disait rien d'autre que l'intéressé était bien le délégué du village.

28 Au sein de la coordination régionale, la question des mandats impératifs a été agitée lors de plusieurs assemblées générales avec l'idée, d'une part, de gagner du temps et de l'efficacité et, d'autre part, d'impliquer plus directement les membres des assemblées villageoises et de quartier. Mais comme dans toutes les situations aussi ouvertes et changeantes, il n'était évidemment pas possible de mettre en place de mandat impératif. Quel contenu donner à un mandat lorsque ce sont précisément les délibérations des délégués qui permettent de formuler les enjeux et les revendications du mouvement dans une situation politique qui change d'un jour sur l'autre ?

représenter. Le cas des deux « délégués » évoqués dans ces lignes permet en effet de souligner diverses modalités de la « représentation » liées à deux contextes différents. Si l'assemblée encourage ou dissuade telle ou telle candidature, sans se soucier de procéduraliser cette « représentation », c'est précisément parce que dans certains contextes – notamment dans ceux sur lesquels elle n'a aucune prise, comme ici les coordinations du mouvement de contestation – l'assemblée peut avoir intérêt à se laisser représenter par quelqu'un qu'elle pourra éventuellement désavouer. Outre sa souplesse et son pragmatisme, cette façon de faire présente un autre avantage sur le système représentatif qui nous est familier. Celui de permettre à des citoyens du village crédités de peu de compétences morales, intellectuelles ou organisationnelles, d'avoir l'opportunité de s'impliquer ponctuellement dans les affaires communes. L'intéressé peut y obtenir une forme de reconnaissance collective qui lui permet d'occuper dignement sa place au village et de contribuer ainsi à la promotion du bien commun[29]. Dans tous les cas, l'expérience de l'exercice de responsabilités collectives permet à chacun de mesurer la difficulté de la tâche et d'être à même de mieux évaluer la valeur de ceux qui l'exercent.

Le deuxième aspect qui explique la facilité avec laquelle une poignée de délégués ont réussi à contrôler les coordinations ne tient pas au fonctionnement interne des assemblées mais aux modalités de la représentation des villages et des quartiers dans les délégations communales et départementales. Il convient en effet de souligner que passés les trois premiers mois de la mobilisation, les mandats des « délégués » n'étaient plus vérifiés lors des assemblées générales lors desquelles se prenaient des décisions qui engageaient le mouvement social. Tant et si bien que n'importe quel villageois pouvait s'autoproclamer « délégué » de son village. Aucune forme de contrôle n'étant plus possible, il était alors facile de confectionner des délégations communales dociles aux coordinations départementales et régionales tenues par une dizaine de « délégués »[30].

---

29 Y compris en trouvant un emploi socialement utile à des vices privés réprouvés par ailleurs. C'est le cas d'un villageois retors, mythomane, oisif et calomnieux qui s'est retrouvé membre d'un comité de village à la faveur d'une période de flottement. Alors que les membres – très honorables – de l'équipe précédente n'étaient pas parvenus à régler plusieurs litiges qui menaçaient de dégénérer, le mélange d'audace et d'impudeur de l'intéressé lui a permis de vaincre l'obstination des villageois en conflit et d'imposer des compromis. Bien que ce service rendu à la collectivité n'ait pas modifié sa mauvaise réputation, son savoir-faire lui a valu une forme de reconnaissance sociale inespérée qu'il semble désormais soucieux d'entretenir.

30 Une fois qu'ils se sont assurés des positions stratégiques dans les coordinations en utilisant les moyens classiques disponibles – notamment la surenchère grâce à la manipulation des émeutiers et leur propre héroïsation grâce aux liens qu'ils entretenaient

La vie associative

À l'époque du FLN parti unique, l'Algérie disposait d'un régime associatif et les citoyens étaient formellement libres de créer des associations du type de celles que régit en France la loi de 1901. Mais à part les clubs de sports et autres types d'associations politiquement neutres, les pouvoirs publics ne donnaient presque jamais leur agrément aux demandes des citoyens. Il a fallu attendre l'ouverture démocratique du début des années 1990 pour que la situation change brusquement[31]. Sous le nom *d'associations à caractère politique* de nombreux partis politiques ont été créés et ont immédiatement attiré les citoyens les plus politisés. De façon concomitante, et en quelques mois, plus d'une centaine *d'associations culturelles* ont été créées à l'échelle des villages ou des quartiers des bourgades de Kabylie. Plus discrètes, mais non moins efficaces relativement à leurs objectifs, des dizaines *d'associations cultuelles* se sont constituées dans le but de financer la réfection ou la construction d'une mosquée de village. Il reste enfin un autre type d'association, moins visible et moins fréquent que les autres mais qui est probablement celui qui a le plus de chance de se généraliser et de se pérenniser. Un certain nombre de comités de villages ont en effet saisi l'opportunité du cadre associatif pour se faire enregistrer en tant qu'*associations à buts sociaux*.

De même que les trois quarts des partis politiques créés à la veille des premières consultations électorales démocratiques n'ont pas survécu à leurs échecs électoraux[32], la multiplication de la création d'associations culturelles – plus de quatre cents enregistrées à ce jour en Kabylie – ne doit pas masquer le fait que très peu ont réellement fonctionné de façon régulière plus d'un an ou deux. Il n'en reste pas moins qu'en termes d'action et de culture politiques, l'expérience de cette pluralité associative a induit à l'intérieur des villages de Kabylie des changements dont on ne peut que commencer à mesurer les effets. L'examen de ces divers types d'associations invite à saisir comment le comité du village définit et redéfinit ses missions dans des situations de cohabi-

---

avec la presse – l'habileté de ce noyau de militants a consisté, pendant quelques mois, à faire ce que la majorité des militants attendaient de leurs coordinations. Après quoi, lorsqu'ils sont finalement parvenus à circonvenir la coordination régionale ils se sont retrouvés prisonniers des « émeutiers » et de la ligne jusqu'au-boutiste qu'ils avaient fait triompher. Moyennant quoi, la mobilisation a décru et lorsqu'ils se sont finalement avisés de négocier une issue politique, ils ne représentaient plus qu'eux-mêmes et n'ont donc rien obtenu.

31 Le phénomène devient visible avec l'ouverture démocratique en 1990. En fait, avant les émeutes d'octobre 1988, certaines restrictions à la liberté d'association avaient déjà été levées. Ainsi, notamment, de l'agrément préalable supprimé avec la loi 87-15 du 21 juillet 1987 et son décret d'application n° 88-16 du 2 février 1988.

32 La plupart ont cessé leurs activités dès 1992.

tation, de coordination ou de substitution avec ces nouvelles formes d'organisation.

De l'association culturelle

Avant l'ouverture démocratique de 1990, les manifestations d'avril 1980 – le « printemps berbère » – ont inauguré un « mouvement culturel »[33] qui, tout au long de la décennie 1980, a manifesté son opposition au régime algérien. Animé par quelques dizaines de militants (universitaires pour la plupart), ce mouvement, circonscrit à la Kabylie – et à la diaspora kabyle – a très largement popularisé un certain de nombre de revendications indissociablement culturelles et politiques. La promotion du pluralisme culturel impliquant celle du pluralisme politique et des libertés publiques. Ce mouvement a enraciné la thématique et les revendications qui ont inspiré la création des associations culturelles à l'échelle des villages et des quartiers. C'est ainsi qu'une association a été créée à Taourirt, en 1994. Comme pour toutes ses semblables, ses activités étaient diverses et variées : création d'une bibliothèque (principalement orientée vers le monde berbère et l'histoire de l'Algérie) ; organisation de cours de soutien scolaire ; animation d'un club de sport (football et arts martiaux) ; organisation de journées à la plage pour les enfants, etc. Comme pour toutes les autres associations culturelles de Kabylie, le terrorisme et la guerre civile, qui se sont progressivement amplifiés au cours de la décennie 1990, ont eu raison de l'enthousiasme des débuts. Si bien qu'actuellement l'association ne fonctionne quasiment plus[34].

Il convient néanmoins de souligner le rôle essentiel qu'a eu cette association au village sous le rapport des questions qui nous intéressent ici. Même si la vocation de cette association et l'objectif de ses animateurs n'étaient pas de se substituer à l'assemblée villageoise, la simple coexistence de deux organisations représentait une situation inédite qui

---

[33] Malgré les interdictions et la répression de leur combat, les animateurs de ce Mouvement culturel berbère (MCB) sont parvenus à publier une revue (une douzaine de numéros) et, surtout, de nombreux tracts et déclarations. Leur plus grande réussite est en fait d'avoir accrédité, auprès de l'opinion publique de la région, l'idée que le sigle MCB recouvrait une structure militante clandestine organisée à l'échelle de toute la région alors qu'il n'en était rien. Cf. Mahé A., *op. cit.*, 2001, p. 466 sq.

[34] Jusqu'en 2005, quatre jeunes du village y assuraient une permanence ponctuelle et un semblant d'activité. Mais l'association est réellement entrée en léthargie à la suite de leur démission collective – deux d'eux étant partis poursuivre leur formation à Alger – et de l'absence d'une relève sérieuse. Le groupe de jeunes qui avait poussé à la démission le précédent bureau s'étant avéré totalement incapable de relancer l'association. Il semble d'ailleurs que la principale motivation de ces derniers – anciens émeutiers de 2001 – aurait été de profiter de leur qualité de membre du bureau d'une association pour obtenir, *es qualité* et via une invitation d'une association française, le précieux visa pour la France…

nécessitait des ajustements mutuels. Certes, chacune avait ses activités, ses procédures et ses prérogatives propres. De même que les animateurs et le public de l'association se recrutaient exclusivement dans la jeunesse – sans exclure les petites et les jeunes filles[35] – tandis que le comité et l'assemblée du village n'impliquaient que les hommes majeurs du village.

À l'évidence, l'avènement du mouvement associatif était lié à l'émergence d'un groupe – la jeunesse – porteur d'un discours et de revendications spécifiques. Pour autant, pour comprendre ce qui s'est joué dans les rapports qu'ont entretenus comité, assemblée du village et association culturelle, on aurait tort de privilégier un questionnement en termes de générations. Car en fait, à Taourirt, les groupes de jeunes adultes sympathisants du mouvement culturel berbère n'avaient pas attendu de pouvoir créer une association pour s'impliquer activement dans la vie locale. Dès 1985[36] ils avaient investi les affaires locales en prenant des responsabilités dans le comité du village et ceci tant pour promouvoir leurs propres projets – dont l'aménagement d'une maison des jeunes – que dans le but d'infléchir la gestion du village en le redynamisant. Une fois leur association créée non seulement ses animateurs ne se désengagèrent pas de l'organisation villageoise dont ils savaient qu'elle resterait leur principal soutien – notamment financier – mais ils conjuguèrent leurs efforts avec ceux du comité dans lequel certains d'entre eux conservaient des responsabilités. Plus encore, l'association prit l'initiative d'organiser des travaux collectifs pour réaliser des travaux d'adduction d'eau. En fait si les jeunes de l'association dérogèrent ainsi à la division du travail avec l'assemblée villageoise, à qui ce type de travaux incombe traditionnellement, c'est précisément parce que le village se trouvait temporairement sans comité à sa tête. Ainsi qu'il arrive régulièrement dans tous les villages de Kabylie, l'ancien comité avait rendu ses comptes et les villageois n'étaient pas encore parvenus à constituer une nouvelle équipe[37]. Dans ce contexte, la motivation des animateurs de

---

35 Pour autant, seules quelques sœurs et cousines des principaux animateurs de l'association la fréquentèrent.

36 Dans les autres villages, le même phénomène s'échelonne entre 1983 et 1987.

37 Nous ne saurions détailler ici ce qui se passe dans ce type de situation qui peut durer entre quelques semaines et plusieurs mois, voire un an ou deux. Depuis plusieurs années, cette situation de crise – normale et habituelle au même titre que dans n'importe quel système démocratique – est toujours l'occasion de débattre de l'opportunité de changer les règles de fonctionnement du comité et le mode de représentation en son sein. De fait, à l'issue des deux dernières situations de ce type qu'a connu le village – en 1989 et en 2008 –, les villageois ont modifié significativement leur organisation. Une première fois en dérogeant au principe lignager selon lequel la représentation de la population était assurée au sein du comité du village. Les trois lignages continuant certes à être représentés mais pas en proportion de leur poids démographique. La deuxième fois, en instituant un principe de rotation annuelle,

l'association culturelle n'était pas de se substituer au comité par un coup de force mais simplement d'exhiber à leurs aînés leur savoir-faire et leurs compétences organisationnelles. Compétence et savoir-faire non seulement pour animer une association de jeunes – et obtenir ainsi l'aide du comité – mais aussi pour assumer les affaires du village. Ce faisant, et comme c'est souvent le cas en Kabylie, leur démonstration de civisme pouvait se lire autant comme une quête de reconnaissance que comme un défi. Et c'est bien comme cela que la situation a été perçue. De fait, ce sont effectivement des animateurs de l'association culturelle qui, après un temps de vacance du comité, se sont retrouvés à la tête d'un nouveau comité et sont parvenus à relancer l'organisation villageoise avec les réunions périodiques de ses assemblées générales.

De l'association religieuse

Anciennement, le service du culte était assuré par un clerc issu d'un lignage maraboutique local rétribué par et au gré des villageois[38]. À ce titre, l'intéressé était impliqué dans l'assemblée villageoise, et c'est lui qui ouvrait et clôturait les assemblées générales des citoyens. La généralisation progressive de la fonctionnarisation du culte a presque partout eu cet effet paradoxal de « décléricaliser » les assemblées villageoises dans la mesure où, étrangers au village, ces fonctionnaires ne sauraient participer aux affaires locales ni siéger à l'assemblée des citoyens. En outre, non seulement la plupart de ces *imams* ont reçu une formation sommaire, mais ils doivent uniquement leur statut au village à un recrutement administratif. Rien à voir donc avec les clercs issus des familles maraboutiques locales qui, outre leur statut de descendant du prophète et, parfois, leur formation dans de prestigieuses *zaouias*, devaient leur statut social au fait qu'ils étaient également les leaders d'un groupe local. Autant de qualités qu'on leur reconnaissait localement et qui leur valaient d'être souvent sollicités comme médiateurs et experts dans les affaires villageoises. Ces lignages maraboutiques jouissaient d'ailleurs de privilèges – comme de bénéficier, sur leurs terres, du travail collectif des villageois lors des plus gros travaux agricoles – et étaient exemptés des charges fiscales et des travaux d'intérêt général qui pesaient sur tous les autres villageois. Prestigieux, ils étaient également marginaux. Car les hommes de ces familles maraboutiques avaient beau

---

entre les trois groupes lignagers, pour fournir le président du comité. À charge pour ce dernier de constituer son équipe (le comité) comme bon lui semble. Là encore, et dans les deux comités constitués selon ces nouvelles règles (en 2008 et en 2009), le président s'est entouré de membres provenant des trois lignages mais sans se soucier d'équilibrer leur nombre en proportion de leur poids démographique.

38 Nous ne traiterons pas ici de la situation des villages entièrement peuplés de lignages « saints » (*mraven*, marabouts).

être rattachés aux villages et y bénéficier de privilèges, ils n'y jouissaient pas pour autant d'une pleine citoyenneté[39].

Jusqu'à présent la fonctionnarisation du culte et le fait que celui-ci soit assuré par un étranger au village ne semblent pas avoir affecté l'identité imaginaire entre la communauté des croyants d'un village et celle de ses citoyens. C'est ainsi, par exemple, qu'il ne viendrait à l'idée de personne de fréquenter la mosquée du village voisin (ici distante de deux cents mètres). Mais les dispositions de l'assemblée villageoise par rapport aux questions religieuses sont complexes et cette complexité ne reflète pas seulement l'hétérogénéité des dispositions individuelles. Même si globalement le cercle des pratiquants y est de plus en plus étroit – je n'ai jamais vu plus d'une dizaine d'hommes, d'une moyenne d'âge de 65 ans, fréquenter la mosquée du village –, tel croyant non pratiquant pourra se retrouver à défendre un projet d'aménagement de la mosquée tandis qu'un autre pourra promouvoir l'idée d'une maison des jeunes. Par ailleurs, un certain nombre de citoyens du village se déclarent athées tandis que la grande majorité d'entre eux adhère au principe laïc de séparation du religieux et du politique dans la conduite des affaires de l'État algérien. Pour autant personne n'a encore osé soulever le problème de la séparation des affaires profanes et des affaires religieuses lors d'une réunion de l'assemblée générale du village. En fait, dans cette arène, la seule expression publique de divergence d'opinions sur ces questions s'exprime à travers la contestation de l'opportunité de tels ou tels travaux ou par la promotion de projets concurrents.

Au-delà de ce type de dissensions qui recouvrent bien souvent d'autres clivages – politiques et générationnels notamment –, le phénomène de « décléricalisation » a affecté l'ensemble de la vie municipale. En effet, l'assemblée du village, désertée par les clercs locaux qui y officiaient *es qualité*, a conquis une position de maîtrise sur les affaires religieuses qui, auparavant, lui échappaient en grande partie. Compte tenu de l'ambivalence qui caractérisait – et caractérise encore – l'attitude de la majorité de la population par rapport aux *mraven* (marabouts), l'assemblée a conquis une sorte de surcroît de souveraineté[40]. De sorte que les *imams* ont beau être les seuls fonctionnaires nommés par l'État algérien à l'échelle des villages de Kabylie, c'est encore l'assemblée villageoise qui, tout en ne bénéficiant d'aucune existence légale,

---

39 Nous verrons plus loin les modalités des développements contemporains qui, selon la formulation des intéressés, permettent progressivement « d'intégrer » les marabouts aux villages.

40 Même si les villageois n'explicitent pas ces développements en termes de surcroît de souveraineté – ni n'en ont forcément une conscience bien nette –, les discussions à propos des *mraven* sont l'occasion de maintes allusions et plaisanteries qui expriment clairement des dispositions et un état d'esprit très « IIIe République ».

maîtrise *de facto* la situation religieuse. Elle la maîtrise d'abord en choisissant ou non d'aménager et d'entretenir la mosquée ainsi que le logement de l'imam et de sa famille, ensuite en sollicitant la nomination de ce clerc.

Compte tenu de la dimension fortement communautaire selon laquelle l'islam est représenté et vécu dans les villages kabyles, et en général en Algérie, l'idée d'une association religieuse, c'est-à-dire d'une organisation à laquelle chacun est libre d'adhérer ou pas, a quelque chose d'incongru. La création d'une association religieuse a généralement permis de sortir d'une situation de crise dans laquelle une partie des villageois s'opposait aux travaux coûteux nécessités par l'aménagement de la mosquée et/ou du logement d'un *imam*. La création d'une association dans ces circonstances tend évidemment à durcir les positions des uns et des autres. Après quoi, soit l'association se pérennise et l'assemblée villageoise est bien obligée de lui abandonner la gestion de la mosquée[41], soit elle ne survit pas à la réalisation des aménagements qui l'avaient motivée. Toutefois, et en dehors de cas limites, l'intrication du profane et du religieux au niveau de l'assemblée du village permet rarement de séparer nettement les deux sphères[42]. En fait, une association religieuse n'est pas destinée à rassembler les fidèles pour organiser et animer le culte mais presque exclusivement à mobiliser les villageois pour recueillir des fonds[43] afin de réaménager ou de construire une mosquée et, éventuellement, un logement pour l'*imam* que l'État algérien y nommera par la suite[44].

---

41 Compte tenu que dans la situation antérieure l'assemblée du village gérait toutes ses affaires, cette séparation entre les affaires mondaines et les affaires religieuses est inévitablement l'objet de conflits autour des usages de biens mobiliers – voire immobiliers – plus ou moins liés au culte, ou à l'édifice où il s'exerce. D'autant que c'est souvent le même bâtiment qui renferme la mosquée et la salle de réunion utilisée par le comité, sans oublier le mobilier – mais aussi le matériel de sonorisation ou de cuisine – qui sert dans toutes les circonstances et que se disputent désormais les adhérents de l'association religieuse et les membres du comité du village.

42 Notre ethnographie d'un rituel religieux organisé par un comité villageois franchement « laïcard » illustre parfaitement l'intrication de ces deux aspects. Le cynisme affecté du principal organisateur qui soulignait – à mon égard et au cours même du rituel – son usage purement opportuniste des croyances populaires – *i.e.* pour renflouer les caisses du village par des dons – était probablement surtout destiné à compenser l'impression produite par la ferveur des participants et à nier l'évidence des liens que cette ferveur religieuse entretient avec l'exaltation du collectif villageois en tant que tel. Cf. Mahé A., avec Abdenour Ould Fella, « Ethnographie d'un rituel religieux », *in* A. Mahé (ed.), *L'action collective à l'échelle locale au Maghreb*, Saint Denis, Bouchène, 2010.

43 Maunier R., *Recherches sur les échanges rituels en Afrique du Nord* (1927), Saint-Denis, Bouchène, 1998 ; et Mahé A., Ould Fella A., *art. cit.*, 2010.

44 De nos jours, la mise à disposition, par le village, d'un logement réservé à l'*imam* est une condition pour que l'État y nomme ce fonctionnaire.

C'est ainsi qu'on voit régulièrement des délégués de ces associations parcourir les villages de la région pour collecter des dons. Il suffit d'ailleurs que les villageois qui stationnent sur la place du village y voient paraître un étranger exhibant ostensiblement une enveloppe pour savoir ce qu'il vient y faire. La façon de procéder est en effet toujours la même et c'est invariablement aux comités des villages que ces démarches s'adressent. Il serait d'ailleurs totalement inconvenant de faire du porte-à-porte pour solliciter directement la générosité des particuliers. Même pour des motifs aussi louables, ce type de démarchage est impensable dans un village kabyle où c'est sur les places du village qu'on rencontre les citoyens tandis que la maison est surtout un espace féminin[45]. En outre, il ne s'agit pas de collecter directement les dons mais d'inviter les villageois (ou seulement les membres du comité du village[46]) à une fête où chacun pourra faire ses dons sous le regard de tous et, pour les délégués, au nom de leur village.

Taourirt n'a pas eu besoin de créer une association cultuelle pour financer la réfection de sa mosquée parce que son comité n'avait pas attendu cette opportunité légale pour entreprendre ces travaux. En outre, et moyennant des conflits de génération autour de la priorité à donner à tel ou tel projet de construction – les jeunes poussant à la construction d'une « maison des jeunes » –, le comité du village ne s'est pas contenté de rénover la mosquée mais il a également réalisé la construction d'une vaste maison d'habitation destinée à l'*imam* que l'État algérien a nommé au village.

De l'association à buts sociaux

L'ouverture démocratique amorcée en 1990 en Algérie a également participé au renforcement de l'emprise et du dynamisme des assemblées villageoises. La possibilité légale d'inscrire l'exécutif du village dans le nouveau régime associatif a ainsi permis à de nombreux villages de faire accéder leur comité à la dignité républicaine d'« association à buts sociaux ». Si Taourirt n'a pas encore saisi cette opportunité, la perspective en est régulièrement discutée et plusieurs villageois font valoir l'intérêt de ce statut qui permet d'obtenir divers types de subventions.

---

45 Il serait d'autant plus inconvenant de faire du porte-à-porte que de nombreux hommes vivent en immigration et que les démarcheurs risqueraient de ne trouver que des femmes dans les maisons.

46 Dans le cas où l'invitation se fait par courrier, l'enveloppe porte le cachet de l'association et elle est adressée au « comité du village de Taourirt ». Après avoir honoré plusieurs invitations, la générosité du comité de Taourirt s'est tarie, à tel point que ses membres ont conservé les demandes qui continuaient d'arriver au village sans même les décacheter. C'est ainsi que nous avons trouvé trois de ces demandes dans les archives du comité.

Une des raisons des réticences des villageois à utiliser la ressource que constitue le régime associatif (ressource tant en termes de légitimité que d'un point de vue financier) tient à leur crainte de donner prise au contrôle des pouvoirs publics sur les affaires internes du village. En fait, dans les villages qui ont adopté la formule, la stratégie qui permet d'éviter cette intrusion consiste, d'une part, à y impliquer uniquement le comité exécutif du village et, d'autre part, à ne faire état que des seules activités légales inscrites dans les statuts types des associations à « buts sociaux ». Ainsi les membres du comité du village se répartissent les diverses fonctions du bureau de l'association dont ils sont les seuls adhérents. Par ailleurs, la comptabilité et les bilans moraux et financiers de leur association font uniquement état des travaux d'intérêt général qu'ils ont réalisés en passant totalement sous silence l'ensemble des actions accomplies en tant que comité de village, notamment tout ce qui concerne la résolution des litiges[47]. Et c'est précisément cette comptabilité que les membres de l'association font certifier par un commissaire aux comptes afin de pouvoir demander – et souvent obtenir – des subventions.

Les antennes du comité de village dans l'immigration

Les « antennes »[48] que les assemblées de villages ont dans l'immigration en France – appelées souvent « comité immigré » – sont rarement enregistrées en tant qu'association. Ce qui ne les empêche pas, comme dans le cas du « comité immigré » de Taourirt d'entretenir une comptabilité rigoureuse et de disposer d'un compte bancaire. La seule fonction du comité immigré est de gérer les appels de fonds et de

---

47 On a vu comment le comité se substitue – de fait – aux instances légales. Il importe de souligner qu'en aucun cas, la procédure légale n'est envisagée comme une forme d'appel de jugements administrés par le village. Le villageois qui solliciterait d'emblée la justice sans passer par l'assemblée du village serait sanctionné par une amende tandis que celui qui solliciterait la justice algérienne concurremment à celle du village s'exposerait aux sanctions les plus graves. Un villageois qui avait contesté l'amende pour injure infligée par son comité porta plainte auprès de la gendarmerie pour « abus de pouvoir ». L'intrusion des gendarmes au village pour y enquêter fut alors assimilée au plus grave outrage qui puisse affecter le village en tant que tel : le fait de briser sa *horma* (son honneur/intégrité). La sanction fut l'ostracisme de l'intéressé. Voir Mahé A., « Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie », *Anthropologie et sociétés*, 1996, 20, 2, p. 85-110.

48 Nous ne traiterons pas ici du dispositif *ad hoc* mis en place dans l'immigration à l'échelle de la fraction (c'est-à-dire des cinq villages) pour le rapatriement des corps des immigrés décédés en France. Ni non plus de deux tentatives – dont une en cours – de création d'une association 1901 à la même échelle. L'une et l'autre nécessiteraient d'amples développements éloignés des questions d'appartenance et de citoyenneté villageoise qui nous occupent ici.

collecter l'argent destiné au financement des travaux décidés par l'assemblée générale. Compte tenu de la hauteur de la contribution financière des immigrés[49], ceux-ci ne se privent pas de proposer les projets qui leur tiennent à cœur. Pour autant, le comité immigré ne saurait régler aucun litige ni prendre aucune décision qui engagerait le village.

Même si les trois quarts des ressortissants de Taourirt vivent à Paris ou dans la banlieue parisienne, la collecte des fonds implique néanmoins plus d'organisation qu'au village où chacun peut s'acquitter facilement de sa cotisation. En outre, lorsque chacun vit sous le regard de tous, la liste des résidents-contribuables est facile à dresser. Il n'en va pas de même dans l'immigration à la fois en raison de la succession des générations mais surtout à cause de situations matrimoniales atypiques ou indécises. C'est ce dont nous avons pris la mesure en examinant la comptabilité du « comité immigré » et les listings de contribuables que son responsable a mis à notre disposition.

Citoyen, contribuable et membre du village : des moyens d'acquérir et de perdre la citoyenneté villageoise

S'il y a bien des questions que ne posent jamais de façon systématique les monographies des anthropologues – pour autant qu'elles sont seulement envisagées – c'est bien celles dont le droit détaille les modalités en termes de *moyens d'acquérir et de perdre la citoyenneté* villageoise. Certes, en dehors des sociétés qui disposent d'un code de la nationalité et de la citoyenneté[50], la plupart des sociétés n'explicitent

---

49 Immigration qui est loin d'être seulement une immigration ouvrière mais qui comporte une proportion importante de restaurateurs, de cafetiers, d'hôteliers, de commerçants, d'artisans, de professions libérales et de petits entrepreneurs. Compte tenu du mode de calcul adopté par les assemblées villageoises pour financer leurs réalisations, cette frange d'immigrés constitue une catégorie de contribuables que doivent ménager les assemblées villageoises. Pour donner un ordre d'idée de leur contribution financière, lors de la dernière opération d'envergure organisée par le village (le bétonnage de ses rues), alors que la quote-part de l'ouvrier et de l'employé était de 30 € (en 5 versements) celle des travailleurs indépendants (une quarantaine, toutes catégories confondues) était de 200 € (en deux versements). Converties en euros, les recettes qui ont permis de boucler le budget de la réalisation de ces travaux se répartissent comme suit : 1 189 € de participation des résidents du village (soit 11 % du budget) ; 768 € prélevés sur les amendes perçues par le comité du village (soit 7 %) et 9 113 € de participation des immigrés (soit 82 %). Soit un budget de 11 070 € sans compter la main d'œuvre fournie par cinq équipes de villageois qui se sont relayées sous la direction du comité du village.

50 En dépit de son enracinement normatif dans une histoire politique, le concept de citoyenneté possède une valeur analytique universelle facile à établir. La citoyenneté ne désigne, ni plus ni moins, que la faculté de participer à la vie politique d'une communauté politique. Que cette participation soit définie et sanctionnée par des règles de droit ou toute autre sorte de règles sociales n'affecte pas la validité de cette

pas, loin s'en faut, toutes les règles et les principes qui leur permettent d'inclure ou d'exclure leurs membres et de définir les obligations et les avantages – pour ne pas dire les droits et les devoirs – qui découlent de l'appartenance à leur communauté politique. En ces matières, la méthodologie du droit et les exigences descriptives de sa casuistique peuvent très utilement inspirer et soutenir une enquête anthropologique.

La participation à l'assemblée du village où se traitent les affaires communes est réservée aux hommes majeurs. Presque tous – nous verrons les exceptions plus loin – ont acquis la citoyenneté par la filiation. Le citoyen du village la transmettant à ses fils. Avant la conquête française, l'alliance était le seul autre moyen d'accéder à cette citoyenneté et un certain nombre de familles du village y ont été intégrées par ce procédé. Mais ces questions sont encore délicates à aborder – et donc à documenter. Qu'elle concerne des individus isolés ou des familles entières l'alliance avait les mêmes effets. Moyennant une relation de dépendance très étroite, l'individu ou le groupe[51] était intégré à un lignage du village. La pratique de l'alliance était relativement fréquente et s'alimentait des vendettas et des guerres dont l'issue, parfois dramatique, entraînait la fuite d'un individu exposé à un sort funeste ou l'exil d'un lignage entier chassé de ses terres. S'il n'y a plus aujourd'hui aucune trace des relations de dépendance instaurées dans le cadre de ces intégrations, il n'en demeure pas moins qu'on sait très bien au village quelles familles y ont été intégrées et dans quel ordre chronologique[52]. Il n'existe plus d'indignité statutaire empêchant des villageois d'exercer leur citoyenneté à l'assemblée du village où ils résident[53]. De même que probablement plus personne n'a gardé la mémoire de ces expulsions du village – suivies de la destruction de la maison – dont était punie la trahison dans le cadre des guerres intervillageoises d'antan. En revanche, on peut encore être privé de sa citoyenneté dans deux types de circonstances qui se produisent de temps en temps : l'acquisition d'une

---

définition même si cela modifie significativement le périmètre du domaine considéré localement comme relevant du politique.

51 C'est improprement que certains auteurs de la période coloniale ont parlé de l'« adoption d'adulte » pour désigner ce phénomène d'intégration. Non seulement parce que l'adoption – illégale en droit musulman – aurait été empêchée par les clercs mais surtout parce que ce type d'intégration n'ouvrait pas de droit à la succession sur le patrimoine du lignage d'accueil.

52 Compte tenu de la très faible mobilité foncière entre groupes lignagers, la répartition des terres entre eux fournit d'ailleurs des indices faciles à obtenir pour identifier les groupes allogènes, qui en sont toujours très peu pourvus.

53 Les esclaves, introduits très tardivement et en très petit nombre en Kabylie, n'avaient pas la citoyenneté dans le village où ils résidaient. Des monographies publiées au début de la période coloniale font également état de quelques autres cas d'indignité statutaire aux dépens des bouchers et des mesureurs de grain.

nouvelle citoyenneté par scission d'un lignage avec le village et l'ostracisme.

Scissions de village

Le cas s'est récemment produit dans un village mitoyen de Taourirt. Le mode opératoire correspond exactement à celui décrit dans d'autres témoignages du même phénomène[54]. Après une période de dissensions et de conflits au village, un ou plusieurs lignages – parfois seulement une grande famille – décide de s'en retirer en constituant leur propre assemblée. Moyennant quoi, ils perdent immédiatement leur citoyenneté et en gagnent une nouvelle. Le phénomène est réversible et ceux qui en étaient partis peuvent de nouveau s'agréger au village qu'ils avaient quitté quelques années auparavant. Ce qui arrive régulièrement compte tenu des avantages, bien compris par les Kabyles, de la mutualisation de leurs ressources.

L'ostracisme

À la différence de l'institution grecque dont dérive le terme, l'ostracisme kabyle n'a pas de termes définis à l'avance et touche toute la famille de l'intéressé (sa femme et ses enfants lorsqu'ils sont majeurs). Pour autant, et comme son modèle antique, l'individu qui en a été frappé n'en garde aucune flétrissure une fois qu'il a réintégré sa place au village[55]. Il suffit pour cela qu'il accepte les conditions – variables – fixées par l'assemblée du village. Deux cas se sont récemment produits à Taourirt, l'un à la fin des années 1970, l'autre en 2006. Dans le premier cas, il n'a fallu que quelques mois à l'intéressé pour faire amende honorable[56]. Dans le second cas, ce sont les deux fils d'une veuve qui ont demandé leur réintégration après 4 ou 5 ans d'ostracisme. Compte tenu du fait qu'ils n'étaient pour rien dans les frasques et les larcins de leur mère qui avait été sanctionnée alors qu'ils étaient encore mineurs, l'assemblée a accédé à leur demande solennelle de participer aux

---

54 Ce type de phénomènes est l'objet de prédilection des anthropologues acquis à la théorie de la segmentarité.

55 Outre l'interdiction faite aux villageois de parler aux ostracisés, ceux-ci sont exclus de toutes les activités du village et ne bénéficient plus d'aucun de ses services. Notamment, et c'est la sanction la plus redoutée, en cas de décès, le village n'enterrera pas celui qu'elle a ostracisé.

56 L'amende – initialement de 2 ou 3 € infligée pour propos injurieux – avait été plusieurs fois multipliée à la suite des refus successifs du villageois de la payer. C'est quand il a introduit les gendarmes au village – en portant plainte pour « abus de pouvoir » m'a-t-on rapporté – que l'assemblée a décrété son ostracisme. C'est qu'il avait « brisé la *horma* du village » (*i.e.* son honneur). Le village accepta ses excuses et le réintégra en organisant une *timecheret* (agapes collectives) grâce au bœuf de boucherie acheté par l'intéressé.

affaires du village en levant l'ostracisme qui les en écartait sans rien exiger de leur part, sinon qu'ils s'acquittent désormais des cotisations et des travaux collectifs. Dans ce cas, on ne saurait dire que la veuve a été réintégrée puisqu'en tant que femme elle n'était pas citoyenne. Elle a néanmoins profité indirectement de la « citoyennisation » de ses fils. Tout ostracisme est en effet assorti d'une interdiction – sanctionnée par une amende modique – qui défend aux villageois de parler à l'ostracisé. Compte tenu du fait qu'on ne saurait exiger de ses fils qu'ils ne parlent plus à leur mère, l'interdiction est tombée et cela sans même qu'il soit nécessaire pour l'assemblée de la lever explicitement.

Ce cas exemplaire nous permet de souligner deux choses. En premier lieu, il met particulièrement bien en évidence la souplesse de l'assemblée dans l'interprétation de règles et de principes – indissociablement moraux et juridiques – au regard du contexte dans lequel on doit les faire jouer concrètement. Compte tenu de ce que l'ostracisme ne s'exerce pas à l'encontre des enfants, c'est précisément au moment où les deux frères devenaient des hommes – c'est-à-dire des citoyens potentiels – que l'ostracisme dont avait été frappée leur mère fut levé pour leur permettre d'intégrer l'assemblée. En second lieu, plutôt que de risquer de se mettre en contradiction avec elle-même en essayant de justifier une dérogation à une règle notoire, l'assemblée préfère laisser le soin aux villageois, soit, de veiller directement à l'application de ses décisions – y compris en dénonçant les transgressions[57] – soit, à l'inverse, d'y renoncer. Ainsi de l'ostracisme envers cette veuve qui n'a pas été levé par une décision de l'assemblée – comme celle qui a réintégré ses fils – mais qui a tout simplement cessé d'être appliqué par les villageois.

Pour autant l'ostracisme ne nous aide guère à élucider la question de la citoyenneté au village. Le fait qu'il puisse s'appliquer individuellement à des femmes – qui n'y jouissent pas de la citoyenneté – montre en effet que la déchéance civique n'est qu'un effet secondaire de l'ostra-

[57] Dans les démocraties représentatives où les citoyens se sentent si peu les auteurs de leurs propres lois, le fait que la dénonciation de leur transgression soi flétrie du vilain mot de délation éclaire en un raccourci saisissant le rapport qu'y entretiennent la loi et la morale. Le mépris qui entoure le délateur ne signifiant pas autre chose qu'il est immoral de veiller personnellement au respect des lois communes ! Il en va tout autrement en Kabylie où la participation des citoyens aux affaires communes est quotidienne et où leurs assemblées générales se constituent régulièrement en jury populaire. À la différence de nos délateurs anonymes, ceux qui dénoncent la transgression du « règlement du village » doivent donc soutenir leur dénonciation en public et sous le regard de tous. Ce qui, on l'imagine, invite à la prudence. Car dans ces circonstances, le souci que chacun a de son honneur, fait peser sur les dénonciateurs une pression qui inhibe les déclarations intempestives ou calomnieuses. La crainte d'une vengeance déclenchée par une calomnie produisant les mêmes effets que la présomption d'innocence, de telle sorte que le sens de l'honneur régule spontanément ce qui, dans nos systèmes juridiques, l'est par des procédures lentes et compliquées.

cisme. À vrai dire, tout se passe comme si l'ostracisme suspendait temporairement les effets et les droits impliqués par l'appartenance de l'intéressé au village. De sorte que c'est la qualité de membre du village plutôt que celle de citoyen qui s'en trouve éclairée[58].

Membre, citoyen ou contribuable ?

La situation des individus d'origine maraboutique ne manque pas de demeurer problématique et très hétérogène y compris au sein du même village et jusqu'à l'intérieur de la même famille. Elle permet de clarifier les situations de superposition, de conjonction ou de disjonction entre le fait d'être membre, citoyen ou contribuable d'un village.

On a dit plus haut comment les familles maraboutiques installées aux confins des villages y pourvoyaient en personnel religieux – jusqu'en 1978 à Taourirt – et comment il revenait à l'un d'entre eux d'encadrer le déroulement des assemblées générales des citoyens en ouvrant et en clôturant ses débats par une formule canonique. Nous avons également souligné les privilèges et les avantages procurés aux marabouts par leur statut. Pour autant, pas plus celui qui encadrait les débats de l'assemblée que les autres hommes de son groupe, n'y jouissaient de la citoyenneté. C'est que ces familles formaient un groupe à part dont l'organisation propre s'ordonnait généralement autour du sanctuaire du saint homme dont elles descendaient et à qui elles devaient leur baraka.

De sorte que c'est seulement en perdant leur statut spécial et les privilèges qui y sont associés que les marabouts sont susceptibles d'être « citoyennisés » au village. Mais pour cela, il ne suffit pas que les intéressés soient « décléricalisés », c'est-à-dire qu'ils aient cessé d'encadrer le culte et l'enseignement du coran aux enfants du village. Il y a bien longtemps que la plupart des marabouts du village travaillent comme les autres villageois et ont cessé de s'en distinguer par leurs pratiques religieuses. Cela n'empêche pas certains d'entre eux de préférer rester à l'écart des affaires du village où ils résident, plutôt que d'accepter d'être soumis au régime commun, c'est-à-dire aux cotisations et aux travaux d'intérêt général organisés par l'assemblée. En fait, c'est surtout la participation à ces travaux qui paraît à certains comme incompatible avec l'image qu'ils gardent d'eux-mêmes[59]. Une solution de compromis

---

58 L'expression kabyle exprime seulement l'idée d'exclusion. La plupart du temps, lorsqu'ils s'expriment en français, c'est d'ailleurs le mot d'exclusion qui est utilisé par les villageois. Mais j'ai également entendu et lu, dans des registres contenant « le règlement du village » (tenus en français) le mot d'excommunication. Je crois pourtant que cela relève d'un mésusage que rien ne justifie car l'intéressé conserve le droit de fréquenter la mosquée du village.

59 Il ne faut pas oublier en effet qu'eux-mêmes bénéficiaient auparavant du travail collectif sur leurs champs, en particulier dans leurs oliveraies.

s'est mise en place dans plusieurs villages – mais pas à Taourirt. Elle consiste, pour l'intéressé à payer à l'assemblée le prix des journées de travail dues. Compte tenu du fait que certains comités de villages avaient déjà mis en place ce système en faveur des citoyens ordinaires, l'extension de cette formule aux marabouts représentait une issue qui satisfaisait tout le monde.

À Taourirt, l'un des membres d'une famille maraboutique locale – qui avait personnellement intégré le village dès sa majorité et dans le comité duquel il prit ensuite des responsabilités[60] – nous rapporta une autre solution. Du fait des désaccords qui régnaient entre marabouts au sujet de l'attitude à avoir par rapport aux comités des trois villages mitoyens entourant leur groupe de maisons, le jeune homme organisa une réunion afin de fixer une position cohérente par rapport aux villageois. Celle-ci leur permit de s'entendre sur le fait que chaque famille devait envisager sa situation avec le comité du village dont les rues desservaient leur maison. Ce principe acquis, des divergences subsistaient encore entre les membres des maisons inscrites dans le périmètre de Taourirt. Certains de leurs membres en étaient devenus citoyens depuis plusieurs années – cas du jeune homme – tandis que d'autres restaient obstinément à l'écart – situation d'un de ses oncles. C'est la position mixte – ou ambivalente – de l'un d'entre eux qui m'a permis d'introduire la distinction qui donne son titre à cette section : « membre, citoyen ou contribuable ». L'intéressé voulait bien être contribuable du village. Il n'avait pas été difficile de le convaincre que dans la mesure où il bénéficiait des aménagements urbains financés par le comité, l'équité exigeait qu'il cotise comme les autres. Il voulait bien également être compté comme citoyen du village, mais sans exercer cette citoyenneté. C'est-à-dire qu'il ne se sentait pas de siéger à l'assemblée et moins encore de participer aux travaux collectifs. Une des raisons qui explique probablement son désir d'être compté comme citoyen du village tient à l'assurance que donne la citoyenneté d'être traité de façon équitable dans les cas de conflits de voisinage – récurrents – qui sont arbitrés et réglés par le comité du village. La solution qu'il proposa – et qui fonctionne encore – consista à obtenir de son cousin, membre de l'assemblée, qu'il s'acquitte pour lui des amendes auxquels l'exposait son absence lors des assemblées générales des citoyens – où la présence est obligatoire – ainsi que le fait de ne pas participer aux travaux d'intérêt général organisés périodiquement.

---

60 Ce qui constituait en soi une innovation significative dans la mesure où les membres du comité le sont traditionnellement au titre de « délégués » d'un lignage. Or le jeune homme en question était issu d'un lignage maraboutique qui n'est pas représenté en tant que tel. En effet le système de rotation du président du comité – mis en place en 2007 – ne fonctionne qu'au bénéfice des trois lignages « laïcs ».

Il ressort du cas des *mraven* détaillés dans ces lignes que la citoyenneté apparaît inséparable du statut de contribuable mais aussi de celui de justiciable. En revanche, nous pouvons témoigner que le sentiment d'appartenance au village, ou le fait d'être considéré comme l'un de ses membres, entrent très peu en ligne de compte. L'identité statutaire de *mraven* d'une part, et le rattachement au saint particulier fondateur du groupe d'autre part, pourvoit à une identité, exclusive du sentiment d'appartenir ou d'être membre d'un village. Il n'en va pas de même pour les autres villageois. Eux sont toujours considérés comme des membres du village et cela même s'ils ont été ostracisés ou *amjah*[61], ou s'ils ont cessé durant plusieurs années d'être contribuables ou d'exercer leur citoyenneté. C'est dire qu'un « membre » du village peut aussi facilement renoncer à être citoyen et contribuable que le redevenir. Mais on ne saurait toutefois multiplier ces revirements sans s'exposer à des amendes conséquentes calculées sur la base des cotisations de retard[62].

La citoyenneté villageoise dans l'immigration

Ainsi qu'on l'a vu précédemment, un « comité immigré » s'occupe de relayer les décisions prises au village et se charge de la collecte des cotisations ordinaires et autres appels de fonds extraordinaires. C'est lui qui dresse la liste des contribuables. Compte tenu de la dispersion des familles, mais aussi du mode de représentation à l'assemblée, chacun des trois lignages dispose dans l'immigration d'un délégué qui se charge de tenir à jour la liste de ses propres membres au gré des mariages et de l'accession des garçons à la majorité légale.

On a vu que des enfants, voire des petits-enfants d'immigrés, pouvaient être citoyens/contribuables du village à leur insu. Les premières questions qui se posent donc à propos de l'immigration sont celles de savoir jusqu'à quel degré les descendants des immigrés sont comptés comme des membres du village et sont redevables de sa fiscalité. Ou, plutôt, jusqu'à quel degré l'un de leurs parents se sent obligé de cotiser pour eux ou se voit réclamer leurs cotisations par le comité immigré. Jusqu'à présent le village s'accommode très bien de ces contribuables qui n'exercent guère leur citoyenneté. Évidemment les situations sont variables d'une famille à l'autre selon les liens entretenus au village

---

61 Nom qui désigne l'immigré qui n'a pas donné de nouvelles de lui pendant plusieurs années et qui est considéré comme perdu par les siens.

62 Sauf dans les cas de crise où le phénomène prend une ampleur collective. Dans ce type de situation dont nous avons eu connaissance, la solution consiste à remettre les comptes à zéro. Le cas s'est produit dans un village où de nombreux résidents refusaient de s'acquitter des amendes que leur avait infligées un comité contesté. La seule solution du comité qui s'est reconstitué après deux années de vacance a été de décréter une « amnistie » (*sic*).

d'une part et la cohésion de la famille d'autre part. Il est rare pourtant que les immigrés ne cotisent pas pour leurs fils même si celui-ci n'est presque jamais allé au village. Pour la génération suivante, celle des petits-enfants d'immigrés, la situation est beaucoup plus indécise. Même si ceux-ci sont encore peu nombreux, la situation se complique encore du fait de la fréquence des mariages mixtes de leurs parents. Dans le cas d'un mariage mixte, la configuration la plus fréquente, et longtemps la seule, était l'union d'un immigré (ou d'un fils d'immigré) avec une Européenne tandis que la situation inverse, l'union d'une immigrée (ou d'une fille d'immigré) avec un Européen est plus rare et plus récente. Outre les problèmes posés par ce type de situations mixtes – tant au délégué chargé de recenser les contribuables de son lignage qu'à l'enquêteur –, la fréquence des unions libres, des situations indécises et des familles recomposées – sans parler des doubles vies et des enfants naturels[63] – a largement de quoi dissuader toute « enquête » fiscale et, par conséquent, toute enquête sociologique.

De fait, nous ne saurions enquêter sur des situations que les délégués du comité immigré ont délibérément choisi de ne pas envisager. Mais tous les villageois n'ont pas la sagesse ou la circonspection de leurs délégués, loin s'en faut. Si le comité du village laisse le comité immigré établir seul cette liste et ne se mêle pas de vouloir la vérifier, certains villageois ne se privent pas de spéculer sur l'absence dans ces listes de tel ou telle[64].

Nous avons souligné la disproportion de la contribution financière des immigrés au budget du village par rapport à celle des résidents. De même qu'on a vu que cette contribution varie en fonction de leur situation personnelle (dans un rapport de 1 à 7) alors que les résidents sont tous imposés au même taux. Il ne faudrait pas croire pour autant que les intéressés justifient la hauteur de la contribution des immigrés par une différence de niveau de vie ou par le taux de change de l'euro en dinar sur le marché parallèle[65]. En fait, c'est tout simplement parce qu'en plus de leur contribution financière, les résidents sont les seuls à être redevables du travail collectif. Ce déséquilibre et la situation respective des résidents et des immigrés sont l'objet de discussions récurrentes

---

63 Le phénomène n'est pas nouveau. Grâce à la censure du courrier des combattants des deux guerres mondiales, on sait qu'il n'était pas rare parmi les premiers immigrés venus dès le début du XXe siècle.

64 À l'échelle des quatre villages qui composent la fraction à laquelle appartient Taourirt, le dispositif *ad hoc* pour le rapatriement des corps des immigrés décédés en France inclut les femmes dont la cotisation est la même que celle des hommes. C'est à ce titre qu'un villageois a suggéré à mon coéquipier – en ma présence – que sa femme, française d'origine européenne, pourrait parfaitement cotiser à cette caisse.

65 Évidemment, les euros des immigrés ne transitent pas par le système bancaire algérien, où le change serait bien moins avantageux.

où l'on évalue et commente la contribution des uns et des autres aux réalisations du village. Lors d'une discussion à ce sujet, un résident a poussé si loin le principe de justification qu'il a converti en euros la valeur de la totalité du travail réalisé par les résidents lors de la dernière opération conduite au village. Ces calculs, qui n'oubliaient pas de majorer de 100 % l'heure de travail de nuit et de week-end, n'avaient évidemment pas d'autre but que de me prouver que la part des résidents était finalement plus élevée que celle des immigrés. C'est seulement lorsque je lui suggérais que son raisonnement pourrait en effet permettre d'améliorer la comptabilité du comité qu'il se rétracta. Il évoqua alors les joies du travail collectif qu'ignoraient les immigrés ainsi que les moments de commensalité qui interrompaient les travaux. Si l'intéressé se rétracta ainsi ce n'est pas parce que j'avais délibérément feint de le prendre plus au sérieux qu'il ne le désirait, mais bien plutôt parce que les critères d'évaluation qu'il invoquait n'étaient pas destinés à être formulés publiquement et, moins encore à servir de principes rigides à appliquer en termes comptables.

De la même façon, notre enquête auprès du comité immigré nous avait permis de comprendre que les critères qui déterminent la qualité de contribuable ne sont pas mis en œuvre abstraitement mais dépendent très souvent de la situation personnelle de chacun. Nous avons vu qu'il existe de nombreuses situations complexes où il est bien difficile de savoir si l'on peut ou si l'on doit réclamer ou pas la contribution à tel individu ou à tel autre au statut indécis (petit-fils ou conjoint d'immigrés notamment). Statut indécis pour les intéressés et plus encore pour les autres – les délégués et les chercheurs – qui ne sauraient s'enquérir de la situation sans risquer de créer des problèmes.

C'est dire que notre enquête nous a confrontés aux mêmes types de difficultés que celles que rencontrent les délégués du comité dans la gestion de ces questions délicates. Nous avons donc préféré être aussi prudents et aussi peu intrusifs qu'eux. Si bien que nous nous sommes contentés de mettre à plat et de clarifier les critères qu'ils faisaient jouer dans les cas où, effectivement, ils décidaient de les faire jouer. Bien que ce moyen terme méthodologique ne nous ait pas encore conduits à des situations déontologiquement problématiques, on peut parfaitement imaginer la situation d'un citoyen qui estime que la publicisation de sa situation personnelle relève d'une intrusion inacceptable dans sa vie privée[66].

Reste enfin un cas atypique. Je n'en ai d'ailleurs pas connu d'autre ailleurs qu'à Taourirt. Il concerne la situation du conjoint français (d'ori-

[66] Alain Cottereau et Stéphane Baciocchi ont attiré notre attention sur les conséquences possibles de cet aspect de notre enquête. Qu'ils en soient ici remerciés.

gine européenne) d'une femme du village qui vit dans l'immigration. Par le jeu des successions, cette femme a hérité d'une parcelle où son mari vient d'achever la construction d'une maison, probablement destinée à les héberger durant les vacances[67].

> – « Et si, le bonhomme venait y passer sa retraite – demandais-je un jour, lors d'une discussion sur une des places du village –, il serait admis à l'assemblée ?
>
> – Normalement, y a pas de problème s'il paie ses cotisations… A oua ! mais je crois pas ! », m'a répondu un ancien membre du comité du village.

Attendons donc que l'intéressé prenne sa retraite et que Taourirt nous étonne encore.

[67] Traditionnellement les femmes étaient exhérédées. Depuis qu'elles commencent à revendiquer ce droit, elles sont souvent désintéressées et dédommagées des terres de nombreuses façons que je ne saurais détailler ici.

Sur la route de Washington

Le déchirement d'un pèlerinage politique de travailleurs journaliers

Sébastien CHAUVIN

Institute for Migration and Ethnic Studies (IMES), Université d'Amsterdam

> Ces onze derniers jours ici dans le monde musulman, j'ai mangé dans la même assiette, bu dans le même verre, et dormi dans le même lit (ou sur le même tapis) – en priant *le même Dieu* – avec des compagnons musulmans dont les yeux étaient aussi bleus, les cheveux aussi blonds, et la peau aussi blanche qu'on puisse imaginer. Et dans les mots et dans les actes de ces musulmans « blancs », j'ai senti la même sincérité que j'avais sentie parmi les musulmans noirs africains, du Nigéria, du Soudan et du Ghana. Nous étions réellement tous semblables – parce que leur croyance dans un seul Dieu avait ôté le « blanc » de leur esprit, le « blanc » de leur conduite, et le « blanc » de leur attitude. J'en ai eu le sentiment que si les Américains blancs pouvaient accepter l'Unicité de Dieu, alors, peut-être, aussi, ils pourraient accepter *dans les faits* l'unicité de l'Homme – et cesser d'évaluer, de brider et de brimer les autres d'après leurs « différences » de couleur.
>
> Malcolm X[1]

[1] *Autobiography of Malcolm X* (1966), p. 340-341, cité par Victor Turner, « Pilgrimages as Social Processes », *Dramas, Fields, and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, p. 168-169. Je remercie les membres du RT35 de l'AFS, les participants aux Journées de Foljuif de l'équipe ETT du Centre Maurice Halbwachs, les membres du séminaire « Immigrés en Luttes » de l'ENS-LSH et du séminaire de sociologie morale et politique de l'EHESS, du département de sociologie et d'anthropologie de l'université d'Amsterdam, du séminaire « Observer les mobilisations » à l'université Paris 1-Panthéon Sorbonne, du module « méthodes ethnographiques » de la conférence interuniversitaire de Suisse occidentale, pour leurs commentaires utiles lors de premières présentations des analyses qui suivent. Des versions précédentes de

Prologue : « Ça m'a vraiment dégoûté »

Washington, mai 2006. Le sénateur Bill Frist, président conservateur de la Chambre haute américaine, entre dans la salle et se fait immédiatement huer par le public : « *Booh ! !* » Ce parlementaire a récemment introduit au Sénat un projet de loi très répressif à l'encontre des immigrés sans papiers aux États-Unis. Devant la salle hostile, il tente de se présenter :

> Je suis le sénateur Bill Frist [*Booh ! !*] Je suis très préoccupé par le problème de l'immigration, il y a vraiment besoin de changements dans ce pays, il faut que nous fermions complètement la frontière. Nous devons créer un mur entre les États-Unis et le Mexique, il y a trop de gens qui traversent la frontière illégalement, ils pompent notre système de protection sociale. Il y a douze millions de clandestins aux États-Unis, et douze millions de chômeurs, le calcul est simple ! C'est ce que me disent FAIR [*un lobby anti-immigré*] et d'autres organisations préoccupées par l'immigration [*Dans la salle :* « *Booh !* » « *Loco !* », « *Malo !* » « *Fuera !* »].

Profitant d'une accalmie, le sénateur reprend : « Moi j'écoute simplement ce que me disent mes électeurs. Mais vous, qu'est-ce que vous avez à dire ? »

Une coordinatrice blanche se lève et reprend la suggestion de l'orateur en se tournant vers la salle (en espagnol) : « Que désirez-vous dire au Sénateur Frist ? » Un homme répond (en anglais) avec un fort accent mexicain : « Nous, nous voulons la légalisation de tous les immigrés qui vivent ici ! » [« *Yeah !* », « *That's right !* », *applaudissements, bruits de casseroles*]. Une femme : « Les immigrés font tout le travail que les gens de ce pays ne veulent pas faire ». Une autre : « L'ALENA a affecté les communautés au Mexique, et c'est pour ça que les gens viennent ici ». Plusieurs personnes (en espagnol) : « Le système est en panne, le système ne fonctionne pas ». « La solution est une réforme juste ! » « Une réforme migratoire juste pour tous ! » Des slogans plus musicaux, davantage scandés, commencent à fuser (en espagnol) : « On est ici / On s'en va pas / Et s'ils nous renvoient / nous reviendrons » « *Si se puede ! Si se puede !* » [« *Yeah !* », bruits de casseroles].

Une mère de famille se saisit du micro : « Nous on ne prend pas le travail des Américains. On travaille pour nourrir nos fils. Dans notre pays, l'économie va très, très mal ». Le sénateur, décontenancé, la voix moins sévère qu'au début : « Eh bien, il n'y a rien de mal avec le fait de travailler dur pour votre famille, c'est vrai, c'est une vision intéressante du problème » [*dans la salle : cris d'enthousiasme*]. « Avec vous, j'entends une voix différente sur la question de l'immigration que je n'avais

---

ce texte ont bénéficié des lectures stimulantes de Stéphane Beaud, Maud Simonet, Sophie Béroud et Johanna Siméant. Les erreurs demeurent les miennes.

pas entendue chez mes électeurs […]. Vous m'avez montré une autre face du débat, et je suis d'accord pour travailler avec vous afin de réaliser ensemble des changements qui seront positifs pour tous ! » [« *Cheers* » *et applaudissements*] « J'espère que vous parlerez tous à vos députés au Sénat et à la Chambre des représentants. Vous m'avez montré que vous vouliez vraiment faire ce qui convient et améliorer les choses pour vos familles et pour ce pays ! Je suis impressionné par votre engagement en faveur de l'Amérique et de son avenir ! Bravo à tous ! » [*Cheers, applaudissements, bruits de casseroles*]. Dans la salle : « *Aquí es-tamos / y no-nos-vamos / y si-nos-echan / nos re-gre-samos !* » Alors une autre coordinatrice blanche se lève et annonce au public : « Voilà pour ce petit sketch, mais n'oubliez pas demain d'aller parler à vos députés ! »

Il ne s'agissait pas du vrai Bill Frist mais d'un militant associatif. En ce week-end de mai 2006, nous participons à une réunion d'organisations communautaires dans la capitale. Dans la tradition associative américaine du « *community organizing* », héritière de Saul Alinsky (1909-1972), comme c'est le cas des participants à cet événement, de telles séances de sociodrame ne sont pas rares. Celle-ci sert à préparer la journée de demain lors de laquelle les groupes des différentes villes iront parler à leurs représentants élus siégeant dans la capitale. Fait significatif : la séance va jusqu'à simuler une victoire fictive, dans le but purement interne d'électriser les troupes et de renforcer le moral collectif avant la bataille.

L'atelier (*immigration workshop*) s'achève et, avec la quinzaine de membres du *Santa Maria worker center* à avoir fait le déplacement de Chicago jusqu'à Washington, nous repartons dans les chambres du spacieux hôtel accueillant cette conférence nationale. À la sortie, en réalité, nous ne sommes plus exactement au complet : au milieu de la séance, exaspérés par ce qu'ils entendaient, Max, Jamar et Shawn, trois hommes afro-américains qui sont parmi les principaux « leaders » du *worker center* de Chicago, ont quitté la salle, en colère mais silencieusement. Quand je les retrouve, quelques heures plus tard, Max est encore furieux : « Cette année ici il n'y en a vraiment que pour les immigrés ! » « Ils sont dans ce pays, alors pourquoi ils n'apprennent pas la langue ? » Jamar renchérit : « Quand je vous ai vus, tous, à applaudir à ça, ça m'a vraiment dégoûté ! »

L'événement s'inscrit pour le *worker center* dans une série de crises toutes plus ou moins liées au sujet de la nouvelle immigration latino-américaine : au cours du week-end, les tensions à ce sujet ne disparaîtront jamais.

Introduction

Le lundi 1er mai 2006, plusieurs millions d'immigrés majoritairement hispaniques défilaient dans les rues étatsuniennes, pour protester contre un projet de loi de la Chambre des Représentants qui aurait criminalisé les douze millions de sans-papiers présents sur le territoire[2]. En réunissant les plus grosses marches de l'histoire du pays depuis sa fondation, cette journée marqua le sommet de la mobilisation, et enterra définitivement le texte répressif voté quelques mois auparavant. Elle fut rapidement interprétée comme l'irruption, attendue de longue date, de la minorité hispanique sur la scène politique nationale et, sans doute hâtivement, comme le signal de départ d'un nouveau Mouvement des droits civiques centré sur les immigrés transnationaux, principalement latino-américains. Pour un temps, elle fut saluée par des groupes radicaux comme l'émergence d'un nouveau prolétariat qui allait, pensait-on, régénérer la gauche militante étatsunienne. C'est dans cet intervalle historique, de très courte durée, où prévalut un triomphalisme prématuré, que se déroulent les événements ici analysés.

En plusieurs points névralgiques du pays, la protestation de rue des immigrés s'est appuyée sur des traditions de mobilisation, des répertoires d'action et des attentes politiques mûries de l'autre côté du Rio Grande. Mais elle fut aussi le fruit d'une alliance récente, aux États-Unis même, entre médias ethniques, églises progressistes ou catholiques, nouveaux syndicats de lutte et amicales mexicaines régionales[3]. Dans cette nouvelle coalition, un rôle moteur a été joué partout par les *worker centers*, organisations sociales de défense des travailleurs précaires développées, surtout à partir des années 1990, à l'ombre du déclin syndical et des réticences nativistes initiales de l'AFL-CIO, au moment où une nouvelle vague d'immigration renouvelait en profondeur, suite à

---

2 Bloemraad I., Voss K. (eds.), *Rallying for Immigrant Rights*, Berkeley, University of California Press, 2010 ; Chauvin S., Bonzom M., « Les sans-papiers dans les rues étatsuniennes : retour sur le mouvement immigré du printemps 2006 », *La vie des idées*, 2007, 19, p. 67-79 ; Cohen J., « The Rights of Undocumented Immigrants : From a National to a Transnational Perspective », *Revue française d'études américaines*, 111, 2007, p. 100-111 ; et Debouzy M., « États-Unis : les immigrés en mouvement », *Les Mondes du travail*, 2007, 3, 4, p. 121-133.

3 Milkman R., « Labor and the New Immigrant Rights Movement : Lessons from California », *Border Battles*, 28 juin 2006 [http://borderbattles.ssrc.org/Milkman/, dernier accès 15 octobre 2009] ; Le Texier E., « Les fédérations régionales mexicaines en Californie : des acteurs politiques transnationaux ? », Colloque « Les solidarités transnationales », AFSP, 21-22 octobre 2003 [http://www.afsp.msh-paris.fr/activite/sei/seicoll03/sei03letexier.pdf], dernier accès 15 octobre 2009.

l'entrée en vigueur de l'ALENA en 1994, la classe ouvrière étatsunienne[4].

Pourtant, à Chicago, le *Santa Maria worker center*, qui se consacre à la mobilisation des salariés employés par les agences de travail journalier de la ville[5], fut quasiment absent des manifestations. Le 1er mai, sa responsable, Julie, une femme blanche d'une quarantaine d'années, s'était bien rendue à la marche avec quelques travailleurs hispaniques. Mais le centre n'avait pas de banderole, la plupart de ses membres sans papiers qui auraient pu manifester avec lui étaient dispersés ou avaient rejoint d'autres groupes, et aucun de ses leaders afro-américains ne s'était déplacé.

Moins d'une semaine plus tard, du 6 au 8 mai 2006, le *Santa Maria worker center* emmenait ses leaders, ses membres et ses soutiens, dont l'auteur, à Washington, pour une réunion nationale de groupes locaux travaillant sur des sujets aussi divers que les droits des allocataires sociaux, l'accès à des prêts immobiliers abordables, l'organisation des sans-abris, les droits des immigrés, ou l'obtention de bourses d'études pour les jeunes. Les membres de cette coalition, que je nomme ici USCON[6], partagent une même tradition de mobilisation à l'échelle locale (« *community organizing* ») inspirée du travail pionnier de Saul Alinsky, privilégiant l'action directe et les techniques de confrontation non violentes, mais aussi le « pragmatisme » et le refus de l'« idéologie » dans la relation à leurs interlocuteurs. Alinsky (1909-1972), élève de Burgess à l'université de Chicago, a tenté d'appliquer le savoir positif de l'écologie urbaine à l'organisation des communautés déshéritées de la ville, dans une démarche qui se voulait distincte aussi bien du vieux travail social à la Jane Addams que des nouvelles radicalités communistes des années 1930[7]. Après une période de persécution durant

---

4 Fine J., *Worker Centers : Organizing Communities at the Edge of the Dream*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2006.

5 Aux États-Unis, les agences de travail journalier sont des entreprises d'intérim très précaire dotées d'une « salle de *dispatch* » dans lesquelles les candidats à l'emploi doivent attendre sur place les offres, tôt le matin à partir de 4 h 00. Pour une présentation d'ensemble, voir Peck J., Theodore N., « Contingent Chicago : Restructuring the Spaces of Temporary Labor », *International Journal of Urban and Regional Research*, 25, 3, 2001, p. 471-496 et Chauvin S., « Tester, réformer et punir : fonctions et usages du temps dans les agences de travail journalier à Chicago », *in* Appay B., Jefferys S. (eds.), *Restructurations productives et précarisation*, Toulouse, Octarès, 2009, p. 103-116.

6 USCON : US Community Organizing Network.

7 Sur la tradition alinskienne de l'organisation communautaire : Alinsky S., « Community Analysis and Organization », *American Journal of Sociology*, 1941, 46, 6, p. 797-808 ; *id.*, *Reveille for Radicals*, New York, Vintage Books Edition, 1989 (1re éd. 1946) ; *id.*, *Rules for Radicals : A Practical Primer for Realistic Radicals*,

laquelle il avait été considéré (durant le Maccarthisme) comme trop subversif, le « *community organizing* » connut une renaissance et même une réinvention à partir des années 1960[8]. Hillary Clinton et Barack Obama y firent leurs débuts politiques[9].

Le voyage jusqu'à la capitale fédérale, qui aurait pu consacrer l'unité organique du collectif militant de Chicago et entériner l'adoubement politique de ses leaders, en a au contraire exacerbé les contradictions, à tel point que l'un de ses membres pourra en annoncer prématurément, à la veille de notre retour, la mort imminente. Après un aperçu des relations ethnoraciales dans les agences de travail journalier de Chicago (I), puis au sein du *Santa Maria worker center* (II), cet article analyse le voyage à Washington comme un pèlerinage politique pour l'organisation et pour ses membres (III). Ce pèlerinage s'est avéré un demi-échec : au lieu de renforcer la cohésion du groupe, il a fonctionné comme un révélateur de sa fragilité et de son hétérogénéité, notamment celle due à son souci d'unir sous un même toit associatif sous-prolétaires noirs et travailleurs hispaniques sans papiers (IV). En s'intensifiant à l'occasion d'un atelier sur l'immigration, la crise s'est racialisée en mettant au jour non seulement les divisions ethniques entre journaliers, mais aussi la position de classe de la coordinatrice et des bénévoles blancs du centre, pour un temps sommés par les hommes afro-américains de choisir entre les deux groupes. Les frontières ethnoraciales s'y sont trouvées redéfinies et certains membres de l'équipe aux propriétés ambiguës (un jeune Guatémaltèque bilingue, un sans-abri blanc) y ont dû renégocier leurs fidélités envers telle ou telle partie au fil des conflits qui ont jalonné le week-end (V).

L'analyse ethnographique de cette crise permet d'établir un pont entre sociologie du travail et sociologie des mobilisations[10]. Elle offre la

---

New York, Vintage Books ; Horwitt S., *Let Them Call Me Rebel : Saul Alinsky, His Life and Legacy*, New York, Vintage Books, 1989.

8 Sur la diversité des héritiers de cette tradition, voir Boyte H., *The Backyard Revolution : Understanding the New Citizen Movement*, Philadelphie, Temple University Press, 1980 ; Castells M., « The Post-Industrial City and the Community Revolution : The Revolts of American Inner Cities in the 1960s », *in The City and the Grassroots. Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1983, p. 49-67 ; Bacqué-M.-H., « Associations "communautaires" et gestion de la pauvreté. Les *Community Development Corporations* à Boston », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2005, 160, 5, p. 46-65.

9 Voir notamment Obama B., « Why Organize ? Problems and Promise in the Inner City », *in* Knoepfle P. (ed.), *After Alinsky : Community Organizing in Illinois*, Springfield, Sangamon State University Press, 1990, p. 35-40.

10 Une telle démarche a fait l'objet d'appels quasi-simultanés – bien que symétriques inverses – en France et aux États-Unis. Voir Giraud B., « Des conflits du travail à la sociologie des mobilisations : les apports d'un décloisonnement empirique et théorique », *Politix*, 2009, 2, 22, p. 13-29, et le bilan prospectif de M. Burawoy, « The

possibilité d'observer dans le détail les différents moments d'un processus de racialisation en fournissant le « contexte » adéquat permettant d'éviter les facilités essentialistes consistant à prétendre expliquer tautologiquement les tensions ethno-raciales par elles-mêmes. Elle met enfin en lumière les conséquences complexes du mouvement national de 2006 sur les relations interethniques au sein du marché du travail déqualifié des États-Unis.

De l'enquête ethnographique au récit analytique

L'enquête sur laquelle se fonde cet article a porté sur le secteur du travail journalier à Chicago[11]. Elle s'est déroulée d'avril 2004 à août 2006, et a combiné plusieurs méthodes, notamment : (i) une observation participante « masquée » dans deux agences de travail journalier (12 semaines au total, réparties entre 2005 et 2006), appelés ici *Bob's Staffing* (dans le nord-ouest) et *Minute Staff* (dans le sud-ouest) qui, en dehors des périodes d'attente dans les « salles de *dispatch* », m'ont fait travailler principalement dans quatre usines (toutes dans le domaine de l'industrie légère : carton, shampooing, plastique, polystyrène) situées tantôt à Chicago, tantôt dans la lointaine banlieue de l'Illinois ; (ii) l'ethnographie « à découvert », s'étalant de mai 2005 à août 2006, du *Santa Maria worker center*, dont j'ai participé aussi bien aux réunions internes qu'aux apparitions externes et à certains déplacements hors de Chicago ; (iii) le suivi d'une campagne de pression visant à assurer l'application d'une nouvelle loi de régulation du secteur du travail journalier ; (iv) une trentaine d'entretiens approfondis avec un échantillon diversifié d'acteurs (journaliers, militants associatifs, responsables d'agences) ; (v) le traitement de données du recensement étatsunien et du département du travail de l'État de l'Illinois ; enfin (vi) l'exploitation d'enregistrements et d'archives personnelles sur l'histoire et l'actualité du secteur depuis les années 1960, récoltés au cours du travail de terrain.

S'il est ancré dans l'enquête ethnographique, cet article n'est cependant pas un extrait de journal de terrain mais un récit analytique. Il propose la reconstruction conceptuelle d'un moment précis et unique de l'histoire récente des États-Unis qu'il restitue dans ses différentes échelles pertinentes, du local au national et, dans une moindre mesure ici, au transnational. L'analyse ethnographique elle-même n'y porte pas sur des états ni même des relations fixes mais sur des processus

---

Public Turn : From Labor Process to Labor Movement », *Work and Occupations*, 2008, 35, 4, p. 371-387.

11 Chauvin S., « Intérim industriel et mouvements de journaliers à Chicago », Thèse de doctorat EHESS, Paris, 2007.

(pèlerinage, racialisation, etc.) par lesquels des personnes concrètes et le milieu d'interaction qu'elles forment se sont trouvés transformés[12].

L'article prend soin de montrer tout ce que ces événements doivent aux transformations macroéconomiques et macropolitiques qui leur sont simultanées, et dont les participants font l'expérience à travers le prisme d'enjeux locaux. Mais l'analyse est à double sens : reconstruits comme maillons d'une chaîne de processus imbriqués à plusieurs niveaux, le récit microhistorique et l'ethnographie politique d'un mécanisme local de racialisation peuvent contribuer en retour à l'intelligibilité du « contexte » même qui a pu, dans un premier temps, servir à l'« expliquer »[13].

Noirs et hispaniques dans les agences de travail journalier à Chicago

La limitation des solidarités de classe par la ségrégation résidentielle, les différences linguistiques et l'hostilité raciale a marqué Chicago durant l'essentiel de son histoire[14]. Au début du XXIe siècle encore, un des obstacles à l'union des noirs et des immigrés hispaniques récents sur les lieux de travail précaire n'est pas seulement une immense barrière de langue ; c'est aussi une barrière physique : comme dans d'autres grandes villes, les deux catégories de travailleurs ne se trouvent bien souvent pas dans les mêmes entreprises, ni parfois les mêmes secteurs[15]. Les agences de travail journalier sont, en fait, quasiment les seuls lieux où les deux groupes peuvent faire l'expérience directe de leur concurrence sur le marché local du travail déqualifié.

---

12 Weber F., « Settings, Interactions, and Things : A Plea for Multi-Integrative Ethnography », *Ethnography*, 2001, 2, 4, p. 475-499.

13 Burawoy M. *et al*., *Global Ethnography : Forces, Connections and Imaginations in a Postmodern World*, Berkeley, University of California Press, 2000 ; Revel J. (dir.), *Jeux d'échelle. La microanalyse à l'expérience*, Paris, Seuil-Gallimard, 1998 ; et Schatz E. (ed.), *Political Ethnography : What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

14 Pour la relative exception des années 1930, voir Cohen L., *Making a New Deal : Industrial Workers in Chicago 1919-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

15 Waldinger R., Lichter M., « Black/Immigrant Competition », *in id.*, *How the Other Half Works : Immigration and the Social Organization of Labor*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 205-217. Pour une analyse d'ensemble de la concurrence économique entre noirs et hispaniques sur le marché du travail américain, voir Gordon J. et Lenhardt R., « Rethinking Work and Citizenship », *UCLA Law Review*, 2008, 55, p. 1161-1238.

Un « territoire hispanique » : l'agence comme vecteur et espace de discrimination

Les salles d'attente de ces – entreprises de travail temporaire bas de gamme sont en effet un lieu de passage privilégié de personnes victimes de deux types de discrimination à l'emploi : l'illégalité des hispaniques sans papiers d'une part, le stigmate inextricablement racial et judiciaire d'ancien condamné pour les hommes afro-américains de l'autre[16]. Dans un espace urbain aussi ségrégué que Chicago, la mixité des agences, inégale selon les établissements, repose elle-même sur une logique raciale : alors qu'elles se situent normalement dans les quartiers d'habitation de leur main-d'œuvre, les sociétés de *day-labor* évitent soigneusement de s'installer dans les deux ghettos noirs de la ville, de crainte d'en subir elles-mêmes le stigmate auprès de leurs entreprises clientes[17]. Par conséquent, la grande majorité des agences de Chicago se trouve dans des quartiers latinos, où les noirs doivent se rendre pour se faire embaucher.

La cohabitation forcée dans les entrailles de ces intermédiaires de marché tend parfois à suivre une logique de niche. De rares établissements sont ainsi réputés plus ouverts aux candidatures des noirs. Mais une telle spécialisation ethnoraciale s'inscrit dans une dynamique asymétrique : les agences qui embauchent des noirs sont rapidement contraintes de se spécialiser sur ce segment, et finissent par ne plus avoir que des noirs dans leurs effectifs. Beaucoup d'entreprises clientes opèrent alors un contournement de la discrimination raciale en la déplaçant au niveau du *choix des agences*, évitant ainsi d'en assumer la responsabilité légale. La discrimination elle-même est d'une certaine manière externalisée, déléguée aux fournisseurs de main-d'œuvre.

Pour éviter de subir cette « *one-drop-rule* » commerciale, de grosses agences ségrèguent implicitement leur main-d'œuvre entre leurs différentes succursales. D'autres encore segmentent leur recrutement en fonction des heures de la journée : à l'agence Bob's Staffing, dans le nord-ouest de Chicago, la division entre la distribution du matin à 5 h 00 (majoritairement pour les sans-papiers) et celle de l'après-midi à 13 h 00 (majoritairement pour les noirs et quelques Portoricains) est en quelque sorte officialisée par le changement de la langue utilisée dans le local : l'espagnol à 5 h 00, l'anglais à 13 h 00. Au sein d'une même agence, la

---

16 De Genova N., *Working the Boundaries : Race, Space and « Illegality », in Mexican Chicago*, Duham, Duke University Press, 2005 ; Wacquant L., « Race as a Civic Felony », *International Social Science Journal*, 181, 2005, p. 127-142 ; Chauvin S., Jounin N., « L'externalisation des illégalités. Ethnographie des usages du travail "temporaire" à Paris et Chicago », *in* Weber F., Barbe N., Fontaine L. (dir.), *Les économies de l'ombre et leurs paradoxes*, Paris, Karthala, 2011.

17 Peck J., Theodore N., « Contingent Chicago », *art. cit.*, p. 490.

langue est utilisée par les entreprises clientes comme critère de substitution pour opérer une sélection ethnique voilée des candidats au moment de la « commande » de travailleurs. Quelquefois, cette logique fonctionne au bénéfice des noirs et de leur maîtrise de la langue indigène. Mais dans la grande majorité des cas, c'est l'espagnol que requièrent des usines et des entrepôts où, de plus en plus, l'anglais n'est maîtrisé qu'à partir des niveaux élevés de l'encadrement. À Chicago, le phénomène est tel que l'apprentissage des bases de l'espagnol est désormais une mesure active proposée aux anciens prisonniers noirs par les programmes de réinsertion[18].

Le sentiment pour les noirs de se trouver, dans les salles de *dispatch* des agences, en « territoire hispanique », ne vient pas seulement de ce qu'elles s'installent presque uniquement dans les quartiers latinos. Elle renvoie au fait que les noirs y sont maintenant, à Chicago, en minorité numérique : la segmentation, temporelle ou géographique, est une pratique relativement isolée, à laquelle la plupart des agences préfèrent une mixité raisonnée, consistant à maintenir une minorité de noirs toujours suffisamment limitée pour ne pas enclencher un processus de stigmatisation à l'encontre de l'établissement si celui-ci dépasse le « seuil de tolérance » racial.

Ce sentiment est aussi renforcé par le fait que les « dispatcheurs », employés qui assignent le matin les équipes sur les différents « tickets », sont le plus souvent recrutés parmi les groupes latinos bilingues, comme les Mexicains-Américains (légaux), les Portoricains ou les Cubains. Cette position d'intermédiaires indissociablement économiques, ethniques et culturels, concrétisée par leurs conversations en espagnol auprès d'immigrés avec lesquels les noirs ne peuvent avoir que des échanges sommaires ou des interactions non verbales, apparaît aux anglophones comme la preuve d'une complicité de principe des dispatcheurs avec leurs co-ethniques immigrés – mais aussi avec les entreprises qui souhaitent les embaucher en priorité. À l'agence Minute Staff, dans le sud-ouest de la ville, il n'est pas rare que les hommes noirs interrompent une annonce d'offre du dispatcheur, prononcée en espagnol car uniquement destinée à ceux qui le comprennent, par un « *Inglés por favor !* » mi-amusé (puisqu'étant l'occasion d'utiliser des rudiments de l'autre langue), mi-agacé. Enfin, l'impression de « territoire hispanique » est redoublée par la dynamique de minorisation : non seulement les noirs sont en minorité, mais ils continuent de voir leur représentation décliner, dans les agences encore plus que dans la ville (tableau 1).

---

[18] Peck J., Theodore N., « Carceral Chicago : Making the Ex-Offender Employability Crisis », *International Journal of Urban and Regional Research*, 2008, 32, 2, p. 24.

Tableau 1. Proportion de noirs et de latinos dans la population totale (1990-2005)

	Chicago			États-Unis		
	1990	2000	2005	1990	2000	2005
Noirs	39 %	36,8 %	34,9 %	12 %	12,3 %	12,1 %
Latinos	19,6 %	26 %	28,8 %	8,9 %	12,5 %	14,5 %

Sources : Recensement étatsunien, 1990, 2000. US Community Survey, 2005.

Photo 1. La « salle de *dispatch* » typique d'une grande agence dans la banlieue de Chicago, avec au fond le comptoir délibérément surélevé et la dispatcheuse, « commerciale d'intérim » au rabais

De la compétition économique à la concurrence morale

On ne peut toutefois rapporter cette ségrégation uniquement à un enchaînement mécanique de décisions rationnelles ou même simplement pragmatiques. Comme le remarque Roger Waldinger, « une explication purement socio-structurelle des niches conduit à une description dépolitisée de la manière dont se décide qui obtient les emplois, et pour-

quoi »[19]. Au sein des lieux de travail, la division ethnique obéit à des logiques de choix dans lesquelles « race », « morale » et « économie » se trouvent entremêlées, telle cette règle non écrite qui veut que, dans les restaurants, les noirs soient exclus de la plupart des postes de contact direct avec la clientèle. Raúl, dispatcheur mexicain et légal (il est né aux États-Unis) dans une agence du nord de Chicago, rapporte ainsi devant moi les demandes que lui font d'ordinaire les employeurs au téléphone :

> « Somebody who looks clean, or Spanish-speaking »
>
> En général, malheureusement, ce qui se passe c'est… quand on envoie des gens qui parlent espagnol, souvent [les autres] viennent se plaindre et disent « Oh, tu ne m'envoies pas parce que je ne suis pas Mexicain ! » Des trucs comme ça. Mais malheureusement, ils ont raison. Et les entreprises demandent plus de « *Spanish-speaking* » que de « *English-speaking* ». Et certaines d'entre elles, quand elles demandent des gens, elles disent : « S'il vous plaît pouvez-vous envoyer quelqu'un qui a l'air propre, ou qui parle espagnol ». Des fois elles diront « il nous faut deux gars, mais soyez bien sûr qu'ils parlent espagnol ».

À l'inverse des Afro-américains, les immigrés hispaniques sont perçus par les employeurs comme un groupe qui valorise la « communauté » et donc le collectif de travail. Leurs réseaux informels sont vus comme plus denses, plus fiables et sont, par conséquent, davantage mobilisés que ceux des noirs[20]. Surtout, c'est la docilité des sans-papiers qui est mise en avant par les stéréotypes circulant dans le monde du travail journalier et au-delà, comme le rapporte John Patricks, le directeur (blanc) de Graaljobs, une agence dont la main-d'œuvre est très majoritairement noire :

> « The preferred worker for lower skilled jobs is definitely the undocumented worker »
>
> SC : Est-ce que c'est un handicap pour votre agence d'avoir surtout une main-d'œuvre noire, du point de vue des entreprises clientes ?
>
> JP : C'est un sévère handicap. C'est le pire que nous ayons. Le travailleur préféré pour les postes déqualifiés est clairement le travailleur sans papiers […]. Parce que les travailleurs sans papiers sont perçus comme des gens qui travaillent très dur, ils feront tout ce que vous leur dites, quoi que ce soit, ils ne vont pas pinailler si vous ne les traitez pas bien, aucune chance qu'ils aillent se plaindre au Département du Travail si vous décidez de ne pas leur payer leurs heures supplémentaires, vous savez, toutes ces choses. Donc c'est la main-d'œuvre idéale.

---

19 Waldinger R., *Still the Promised City ? African Americans and New Immigrants in Postindustrial New York*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 303.

20 Waldinger R., *ibid.*, p. 310.

Cette concurrence vécue s'accompagne de discours de dénigrement réciproque : les nouveaux immigrés présentent parfois les Afro-américains comme des privilégiés fainéants et imméritants ; les noirs dénigrent en retour les sans-papiers comme des intrus serviles. Partiellement incompatibles, ces deux « récits » cohabitent pourtant souvent dans les représentations des employeurs.

L'émergence des « *whiteness studies* » depuis les années 1980 aux États-Unis a singulièrement approfondi l'appréhension de la « race » dans ce pays en mettant en lumière la manière dont, au cours du XXe siècle, les immigrés d'Europe du sud sont « devenus » blancs par l'intégration au travail, l'accès aux droits sociaux du *New Deal*, le déménagement dans les *suburbs* et le racisme anti-noirs[21]. Par analogie, il est ainsi possible de lire dans les discours « racistes » des immigrés mexicains d'aujourd'hui à l'encontre des Afro-américains, une stratégie performative d'intégration à la société étatsunienne. Dans le « mockumentaire » *Un día sin Mexicanos* réalisé par Sergio Arau en 2004, qui imagine ce que serait la Californie si un beau matin, tous les immigrés mexicains disparaissaient, les noirs, représentés par des policiers, symboles de la « niche » que représente l'emploi public pour les Afro-américains, sont décrits comme des êtres fainéants qui possèdent la citoyenneté étatsunienne sans la mériter, alors même que cette dernière est refusée à des millions d'honnêtes travailleurs hispaniques. Les discours de ce type sont courants dans les agences de travail journalier. Le passage qui suit est tiré d'une discussion avec des collègues mexicains, dans la voiture qui nous amène de l'agence Bob's Staffing vers une usine de shampooing.

> « Pobres pero limpios »
>
> Un homme noir traverse la rue devant la voiture de manière un peu intempestive. « Tu as vu comment ils traversent, les noirs, c'est n'importe quoi ! », me dit Nacho, un homme de 25 ans originaire du Guerrero. Les noirs, ils n'ont pas besoin de travailler, parce qu'ils ont droit à l'aide sociale. « Et puis ils sont sales, et leurs maisons sont sales aussi ». Quant aux Polonais, ils ne mettent pas de déodorant, ils sentent la saucisse parce qu'ils mangent beaucoup de choses qui sentent fort. « Nous, on travaille, on est honnêtes ». Il conclut : « Nous on est pauvres, mais au moins on est propres ».

[21] Roediger D., The Wages of Whiteness : Race and the Making of the American Working Class, New York, Verso, 1999 (1re édition 1989) ; Ignatiev N., How the Irish Became White, New York, Routledge, 1995. Waldinger R., Working Toward Whiteness : How America Became White. The Strange Journey from Ellis Island to the Suburbs, New York, Basic Books, 2005.

Photo 2. « Hard Working Immigrants » : une large banderole en tête de la gigantesque manifestation du 1er mai 2006 à Chicago

Plusieurs aspects de la condition actuelle des immigrés mexicains pourraient toutefois compromettre leur intégration progressive comme des « *blancs ethniques* », et tendraient plutôt à en faire, provisoirement ou définitivement, une « troisième couche » raciale au sein de la société étatsunienne[22]. Parmi ces éléments : la masse même de cette immigration ; son caractère ininterrompu et sa croissance exponentielle ; le nouveau régime d'illégalité durable dans lequel ils sont pris et qui tend à limiter leur intégration économique et civique dans la hiérarchie des places ; enfin l'affaiblissement des différences *nationales* entre immigrés latino-américains sous le regard des blancs, qui tend de plus en plus à les fusionner dans une catégorie « Mexicains », plus ou moins associée à la clandestinité[23].

Dans ce contexte, le dénigrement des noirs, dans les agences et au dehors, a peut-être un enjeu plus négatif que positif : non pas accélérer l'américanisation, mais d'abord empêcher la racialisation. Pour Nicholas De Genova, cette stratégie négative passe par une « racialisation trans-

---

22 Sur l'émergence, puis la disparition d'un « troisième étage embryonnaire », formé par les nouveaux immigrés d'Europe du sud et de l'Est, dans la structure raciale de Chicago, au début du XXe siècle et jusque dans les années 1920, voir Hirsch A., « *E Pluribus Duo* ? Thoughts on "Whiteness" and Chicago's "New" Immigration as a Transient Third Tier », *Journal of American Ethnic History*, 2004, 23, 4, p. 7-44.

23 Dans le film *Un dia sin Mexicanos* déjà cité, un sénateur blanc intrigué par la disparition subite des travailleurs journaliers qui étaient en train de repeindre son salon parle de « *Mexicans from El Salvador* ».

nationale » qui se distingue aussi bien des « Américains » blancs que des noirs, en revendiquant une identité ancrée dans le pays d'origine[24]. Cette transnationalité revendiquée par les familles nées au Mexique vise à éviter l'identification avec les modes de vie « ghettoïsés » des quartiers hispaniques plus anciens, notamment portoricains[25], mais aussi avec le devenir ethnoracial incertain de leurs propres enfants[26].

À cette légitimité transnationale alliée à une idéologie du mérite collectif d'« honnêtes travailleurs », les noirs et, au-delà, les journaliers « américains » opposent ce qu'on pourrait appeler un « nativisme de la citoyenneté ». En effet, s'ils ont le sentiment d'être injustement discriminés au profit de sans-papiers illégitimes, ce n'est pas en tant que noirs ou sans-abris, mais en tant que « citoyens américains ». Ce sentiment se traduit régulièrement de la part des hommes afro-américains par des discours nativistes et, dans les salles de *dispatch*, le matin, par des menaces d'« appeler l'immigration » pour dénoncer l'embauche généralisée et flagrante d'immigrés non autorisés dans les agences. Une conséquence de ce nativisme pan-étatsunien est l'atténuation relative des hostilités entre « citoyens » blancs et noirs, qui se considèrent – dans le contexte des agences – comme victimes *ensemble* de la concurrence des sans-papiers[27]. Or, on peut observer des dynamiques ethnoraciales analogues du côté des mouvements politiques de travailleurs précaires.

Question sociale et question raciale au *worker center*

Aux États-Unis, les mouvements sociaux parasyndicaux prenant le nom de *worker centers* ne s'adressent le plus souvent qu'à une seule origine ethnique et linguistique, et celle-ci est, presque toujours, hispanique. Ces espaces associatifs fonctionnent même pour une grande part comme des catalyseurs d'une identité « *pan-Latino* » au-delà des appartenances nationales d'origine des immigrés d'Amérique latine qui les fréquentent[28]. C'est le cas à Chicago pour plusieurs d'entre eux. Pourtant, niché au milieu d'un ancien quartier portoricain en cours de gentrification, le *Santa Maria worker center* se présente, lui, comme un groupe multiethnique et bilingue. Si bien qu'aux agences de travail

---

24 De Genova N., *Working the Boundaries*, *op. cit*., p. 141.

25 Bourgois P., *En quête de respect. Le crack à New York*¸ Paris, Le Seuil, 2003 (1re édition 1996) ; De Genova N., Ramos-Zayas A., *Latino Crossings. Mexicans, Puerto Ricans and the Politics of Race and Citizenship*, New York, Routledge, 2003.

26 De Genova N., « "American" Abjection : "Chicanos", Gangs, and Mexican/Migrant Transnationality in Chicago », *Aztlán : A Journal of Chicano Studies*, 2008, 33, 2, p. 141-174.

27 Les journaliers blancs sont très rares dans les agences de Chicago, et sont souvent sans-abri.

28 Fine A., *Worker Centers*, *op. cit.*, p. 19.

journalier, il faut ajouter ce centre parasyndical à la courte liste des institutions du marché du travail au sein desquelles, à Chicago, se rencontrent physiquement sous-prolétaires noirs et sans-papiers hispaniques.

La « race », à la fois omniprésente et euphémisée

Organisation « communautaire », *le Santa Maria worker center* a été fondé en 2000 initialement comme simple projet au sein d'une association de soutien aux sans-abris de Chicago, majoritairement afro-américains. Des enquêtes sur cette population avaient montré que beaucoup de sans-logis étaient employés dans les agences de travail journalier de la ville, dont les managers se rendaient fréquemment jusqu'aux refuges le matin pour recruter la main-d'œuvre[29]. D'abord *de facto* centré sur des hommes afro-américains, le *worker center* – devenu au bout de quelques années une structure autonome – s'est néanmoins appliqué à construire une organisation multiethnique fondée sur une base de classe, réunissant toute la « communauté » des journaliers d'agences, quelles que soient leur catégorie raciale, leur langue ou leur origine nationale.

Dans beaucoup de mouvements urbains des dernières décennies, les thèmes localistes de la « communauté » et du « quartier » (*Neighborhoods first*) firent souvent office d'euphémismes pour désigner la lutte déclinante des noirs après l'avortement du Mouvement des droits civiques et la désagrégation du ghetto communautaire, substituant au « sujet » noir celui de l'allocataire social (*welfare recipient*), du propriétaire en quête de prêt, ou encore du « bon voisin » soucieux de la santé de sa « communauté »[30]. Doug McAdam soutient ainsi que le « déclin de l'insurrection noire » a conduit au développement d'un espace dualisé avec d'un côté, une multitude de groupes locaux isolés, centrés sur leur communauté de quartier et alimentant une prolifération de thèmes de revendication, et de l'autre, de grandes organisations de « protestation institutionnalisée » conservant, elles, une ambition de représentation ethno-raciale, mais davantage coupées des actions militantes de terrain[31].

Dès les années 1960, le « *community organizing* » avait été présenté par l'élite libérale comme une alternative « modérée » aux émeutes urbaines qui marquaient la décennie[32]. L'auto-organisation locale fut défendue par ses protagonistes d'alors comme une perspective politique

---

29 Theodore N., *A Fair Day's Pay ? Homeless Day Laborers in Chicago*, Chicago, Center for Urban Economic Development, University of Illinois at Chicago, 2000.

30 Boyte H., *The Backyard Revolution*, *op. cit.* Pour une analyse critique de cette évolution, voir Castells M., « The Post-Industrial City and the Community Revolution », *art. cit.*

31 McAdam D., *Political Process and the Development of Black Insurgency* (1982), Chicago, University of Chicago Press, 1999, p. 185-186.

32 Silberman C., *Crisis in Black and White*, New York, Random House, 1964.

plus viable pour la communauté afro-américaine que l'accès aux postes de responsabilité politique ou les stratégies d'autarcie économique[33]. Mais bien que Saul Alinsky, le père du « *community organizing* », ait longtemps lutté pour la déségrégation de Chicago, il finit par en reporter *sine die* la perspective en limitant son action à la fondation d'organisations par quartier qui, étant donnée la structure urbaine de la ville, ne pouvaient que demeurer homogènes ethniquement – quitte à s'associer ensuite dans des coalitions plus larges[34]. Si bien que dans chaque organisation, la « race » constitua une toile de fond permanente sans que la question raciale, euphémisée en question urbaine, y soit réellement posée en tant que telle[35].

De fait, au *worker center*, un certain discours de classe a lui aussi servi à minimiser l'ancrage racial et, secondairement, sexué, du groupe initial, formé principalement d'hommes noirs. Mais il a aussi efficacement contribué à élargir le public de l'organisation à une main-d'œuvre d'immigrés sans-papiers de plus en plus hégémonique dans les agences. Pourtant, en 2006, dans un contexte politique général dominé par la question des immigrés illégaux latino-américains, surtout mexicains, un tel discours de classe fondé sur les droits de citoyen révèle peu à peu ses ambiguïtés réactionnelles. Au *worker center*, les mêmes termes qui avaient pu servir à élargir la base prennent désormais une tonalité défensive, servant à habiller de rhétorique alinskienne l'hostilité des leaders historiques envers les nouveaux travailleurs de la ville qui sont aussi, au moins en apparence, leurs concurrents économiques les plus palpables.

« It's not immigrants' rights, it's workers' rights »

Juillet 2005. Je suis dans la voiture de Julie, la coordinatrice blanche du *worker center*, avec Max, son président, un gros journalier noir travaillant depuis près de 20 ans au service nocturne de distribution d'un journal, et Jamar, un leader âgé de 33 ans, lui aussi noir et travaillant au même endroit. Je mentionne la grande manifestation en faveur des droits des immigrés hispaniques qui avait eu lieu trois jours avant : cette marche improvisée en quelques jours grâce au soutien des radios ethniques en langue espagnole, pour protester contre la création d'une milice nativiste en Illinois, avait étonné tout le monde, participants et commentateurs, par sa taille alors inédite (40 000 personnes) et sa tonalité très revendicative jurant avec les pa-

33 Obama B., « Why Organize ? », *op. cit.*, p. 35-36.

34 Santow M., *Saul Alinsky and the Dilemmas of Race in the Post-War City*, Doctorat en histoire, Université de Pennsylvanie, Philadelphie, 2000.

35 On voit au passage que, contrairement à l'idée reçue que l'on peut s'en faire en France, aux États-Unis le vocable polysémique de la « communauté » sert bien davantage à euphémiser la race qu'à l'exacerber. Voir Chauvin S., « "Il faut défendre la communauté" : ethnographie participante d'un "*community meeting*" de travailleurs journaliers à Chicago », *ContreTemps*, 2007, 18, p. 59-69, et Bacqué M. H., « Associations "communautaires" et gestion de la pauvreté », *op. cit.*

rades culturelles plus conventionnelles qui rythmaient d'ordinaire la vie politique étatsunienne. J'explique que j'étais à cette marche avec la famille d'un ami sans-papiers. L'événement a été peu couvert par les médias anglophones. Surprise : ni Max ni Jamar ni même Julie, la coordinatrice blanche qui maîtrise pourtant très bien l'espagnol, n'en ont entendu parler. Max est visiblement agacé. Quand je dis que c'était une manifestation « *for immigrant rights* », subitement il se lance dans une tirade contre cette appellation. Il conclut, exaspéré : « *It's not immigrants' rights, it's workers' rights, Sebastian* ».

Lors d'une réunion au cours du même mois, Max entreprend de présenter le *worker center* à des femmes hispaniques dont c'est la première venue dans les locaux. Après avoir énoncé des revendications en utilisant le pronom « Nous », il précise : « *Not "We" as "immigrants", as "undocumented", as "born in the US" (including* [prenant le ton plaintif qu'il prête aux sans-papiers] *"I can't speak English"), We as "day laborer workers"* ».

À bien des égards, dans le contexte de cette tradition « communautaire », l'irruption en 2006 d'un nouveau discours pro-immigré porté par une rhétorique de fierté ethnique est apparue aux leaders afro-américains comme une forme de provocation. Bien qu'euphémisé comme simple « question » (*issue*) censée concerner tous les militants, le groupe social des immigrés a soudain été promu au rang de préoccupation politique légitime. Cette évolution nourrit chez les leaders noirs le sentiment d'une trahison de la part des *organizers* blancs, professionnellement et culturellement plus sensibles que les premiers aux changements d'agenda national et à la redéfinition des frontières du politiquement correct. Ils leur reprochent d'avoir endossé collectivement, avec une légèreté excessive, un nouveau thème à la mode[36].

En effet, qu'il soit présenté comme un honnête travailleur que seule une loi injuste empêche d'accéder au rêve américain, comme la victime innocente d'employeurs peu scrupuleux qui profitent impunément de sa fragilité légale ou, plus récemment, comme un sujet politique collectif prêt à enrichir à son tour l'économie et la mosaïque multiculturelle étatsunienne, le nouvel immigré sans papier incarne dans les milieux mili-

[36] Dans la tradition alinskienne, qui sur ce point a essaimé bien au-delà des seuls mouvements qui s'en réclament, l'*organizer* est un salarié de l'organisation, extérieur à la « communauté ». Lorsqu'un membre du mouvement et de la « communauté » devient très actif, ou lorsqu'il démontre de la disponibilité, des compétences sociales ou des qualités orales particulières, il devient un « *leader* ». Mais le « *leader* » n'a pas vocation à devenir « *organizer* » : ces deux figures correspondent à deux circuits militants parallèles comportant peu d'intersections. Voir Alinsky S., *Reveille for Radicals*, *op. cit.*, p. 64-75, et Chauvin S., « Le "*worker center*" et ses spectres. Les conditions d'une mobilisation des travailleurs précaires à Chicago », *Sociologies pratiques*, 2007, 15, p. 41-54.

tants une nouvelle figure du « travailleur précaire ». Celle-ci entre en concurrence aussi bien avec celle du « *working poor* » blanc que du sous-prolétaire noir luttant pour sa survie à l'ère de la désindustrialisation des quartiers centraux[37]. Pour les « anciens » qui, comme Max, ont rejoint le *worker center* dès ses débuts en acceptant de mettre entre parenthèses leur appartenance raciale en faveur d'une rhétorique de classe à l'ambition plus rassembleuse (mais aussi plus conforme à la communauté homogène du populisme alinskien), la réémergence soudaine dans l'espace public d'un discours de droits civiques centré sur une origine nationale différente ou un statut de citoyenneté « particulier » (celui des sans-papiers hispaniques) se présente comme une forme d'ironie de l'histoire.

La position socio-raciale du « staff » au worker center

Dans ce contexte, le personnel (blanc) du *worker center* occupe une position ambiguë. Comme dans beaucoup d'organisations alinskiennes, à *Santa Maria*, la solidarité entre « *organizers* » et « *leaders* » venait en partie de leur commune identité comme « citoyens américains » : les différences étaient minimisées par le contrat implicite qui voulait que, sous le vocable généraliste de « travailleurs journaliers », on désigne en fait majoritairement les travailleurs noirs qui, dans les années 1990, comptaient encore pour une part substantielle de la main-d'œuvre journalière à Chicago. Au contraire, en 2006, alors que nous partons pour Washington, l'évolution des représentations médiatiques a fini, au fil des ans, par faire du personnage du journalier un quasi-synonyme d'« immigré mexicain sans-papiers ».

L'arrivée progressive de travailleurs hispaniques de la ville au sein du *worker center*, qui en féminise sensiblement les effectifs, contribue alors à rendre plus ambivalentes les relations quotidiennes entre les leaders noirs et la coordinatrice salariée blanche, dont le pouvoir se trouve accru par son rôle d'interprète. Max, dont on a vu qu'il peste souvent contre le monolinguisme des nouveaux membres, en perd une partie de son autorité et de son charisme de « président ». Durant les mois de mon enquête dans le *worker center*, il doit en permanence mobiliser Julie pour assurer les traductions, à l'aide d'injonctions (« *Ask them, ask them* ! »), qui sont autant de reconnaissances de son impuissance à parler à tous et pour tous, à communiquer « directement » avec ses membres. Il se révolte d'ailleurs souvent contre cette dépendance linguistique en jurant qu'il n'apprendra jamais l'espagnol, et que c'est aux nouveaux de faire le chemin.

---

[37] Ehrenreich B., *L'Amérique pauvre : Comment ne pas survivre en travaillant* (2001), Paris, 10/18, 2005 ; Wilson W. J., *Les oubliés de l'Amérique* (1987), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

Conséquence de ce rôle d'interprète qu'assume Julie, celle-ci se trouve de plus en plus considérée par les noirs comme une « représentante » des immigrés hispaniques du *worker center*, auxquels elle est associée, par nécessité, à chacune de leurs interactions avec les leaders afro-américains. En outre, à part Julie, les anglophones du *Santa Maria worker center* sont tous des hommes, alors que les hispanophones sont majoritairement des femmes. En tant que groupe, ceux-ci apparaissent aux premiers comme étant plus « doux », plus « dociles », et donc moins combatifs. Cette perception est partagée par Allan Heary, un homme blanc directeur d'un autre *worker center* travaillant, lui, exclusivement avec des Latinos, qui formule ainsi sa vision du choc des cultures politiques entre les deux groupes ethniques :

> « The black worker sees it as a question of dignity »
>
> AH : C'est dur de mélanger les Afro-américains et les Latinos […]. La raison c'est que, c'est comme à la fac, tu as le niveau 100, et le niveau 200, et le niveau 300. Les travailleurs afro-américains sont à peu près au niveau 400. Les travailleurs latinos sont à peu près au niveau 100 [*il fait un geste de dénivellement avec ses mains déployées*]. En termes d'organisation, de lutte pour leurs droits. Ils n'ont pas un passé [de luttes politiques]. Alors les noirs sont très frustrés par les Latinos. Parce que les Latinos ne comprennent pas très vite des choses qui pour les noirs sont évidentes […]. Les noirs à Santa Maria, ont vraiment du mal avec les Latinos. Ils ne comprennent pas pourquoi, pourquoi ils se laissent exploiter […]. Ils ne comprennent pas pourquoi ces travailleurs soulèvent deux cartons, alors qu'ils sont censés n'en soulever qu'un. Quand il sera payé au salaire minimum, un travailleur noir va dire : « Je vais soulever un carton, un carton à la fois ». Le travailleur mexicain, lui, dira : « Non, moi je vais prendre trois cartons ».
>
> SC : Ah, d'accord, ils travaillent plus dur…
>
> AH : Ouais. Ça les rend fous, c'est ce qui rend les noirs fous. […] Tu vois, le travailleur noir voit ça comme une question de dignité. Et une question de respect. Et plutôt que d'être soumis et de perdre ta valeur comme personne, tu préfères être pauvre et demander de l'argent à l'État, tu vois. Il y a bien eu un Mouvement des droits civiques dans les années 1960 !

Dilemmes et contradictions du statut de Donald

Pris dans l'enchevêtrement de ces différences culturelles réelles et fantasmées, Donald, sans-abri blanc d'une quarantaine d'années, occupe une position inconfortable[38]. D'une part, en tant que sans-abri, se révélant souvent peu fiable à cause de problèmes psychiatriques, et dont l'apparence physique trahit la plupart du temps ses conditions de vie très précaires, il ne peut pleinement s'identifier à un « *organizer* » au même

[38] Hughes E., « Dilemmas and Contradictions of Status », *in The Sociological Eye* (1971), New Brunswick, Transaction Publishers, 1993, p. 141-150.

titre que Julie, salariée de l'organisation. Mais, d'autre part, parce que ses ressources culturelles, son appartenance raciale et un passé militant dans le mouvement syndical lui confèrent un capital politique qui n'est pas celui d'un simple « leader » au sens d'Alinsky, il ne peut se présenter « seulement » comme un travailleur journalier. Au rythme des conflits, il joue de l'une ou de l'autre de ces catégories de référence. Mais cette position inconfortable est aussi la cause de nombreuses souffrances, allant des situations où son illégitimité politique lui est renvoyée à la figure par les « vrais » *organizers*, jusqu'aux cas inverses, plus rares, où sa « race blanche » l'exclut de certaines complicités entre les journaliers noirs réunis autour de Max. Dans ce contexte, Donald perçoit stratégiquement dans la rhétorique « ouvrière » et « communautaire » qui a prédominé jusqu'ici au centre un puissant « désidentificateur » dont il se sert pour empêcher de « voir surgir la dimension raciale comme une des interprétations possibles de l'interaction »[39], ce qui risquerait de l'exclure du groupe des journaliers historiques centré autour des Afro-américains. Et il met d'autant plus en avant une rhétorique de classe que c'est la classe qui le rapproche des journaliers et l'éloigne de Julie. Pourtant, du fait de la catalyse des clivages raciaux engendrée par le week-end à Washington, le voyage va exacerber cette ambivalence et à nouveau placer Donald en porte-à-faux.

Le voyage à Washington comme pèlerinage politique

Le pèlerinage associatif que j'aborde maintenant survient donc dans le contexte du triomphalisme un peu naïf et des immenses attentes alimentées, pour un temps – jusqu'à l'été 2006 – par le nouveau mouvement en faveur des travailleurs sans papiers aux États-Unis, que la plupart des organisations de la gauche militante américaine cherchent alors à rejoindre avec l'espoir d'en nourrir et, inséparablement, d'en partager la dynamique. En généralisant la notion de pèlerinage développée par l'anthropologie religieuse, puis en la spécifiant afin de l'adapter aux enjeux particuliers de l'espace politico-associatif, on peut décrire le voyage « communautaire » à Washington comme une opération symbolique. Elle est susceptible à la fois : (i) d'exhiber et de consolider l'unité globale du groupe national qui s'y réunit ; (ii) de renforcer le groupe local (ici, le *worker center* de Chicago) par son apparition collective devant le groupe national ; (iii) de développer le charisme politique individuel de ses leaders[40]. Pour produire avec succès ces effets d'ins-

[39] Poutignat P., Streiff-Fenart J., « Catégorisation raciale et gestion de la coprésence dans les situations "mixtes" », *Cahiers de l'Urmis*, 1995, 1, p. 23.

[40] Il ne s'agit ici pas d'affirmer que le pèlerinage politique comporte « une part de religieux » mais que pèlerinage religieux et pèlerinage politique ont des morphologies analogues – bien que distinctes – dont le rapprochement comparatif permet

titution – jamais réductibles à des réalités strictement psychologiques – le pèlerinage se déroule dans ce que V. Turner a appelé un contexte de « liminalité » impliquant une « définition de situation », un temps et un lieu exceptionnels, propices au relâchement des clivages sociaux ordinaires, où « les différences sont acceptées ou tolérées plutôt qu'aggravées en motifs d'opposition agressive »[41].

Voyage citoyen et « recharge sacrale »

Coalition lâche formée au début des années 1970, le réseau USCON réunit en avril-mai, tous les ans ou tous les deux ans, plusieurs centaines de personnes pour un long week-end dans la capitale étatsunienne afin d'échanger récits de « victoires » locales et expériences militantes des groupes représentés, mais aussi pour réaliser une série d'actions coup de poing dans la région, visant le plus souvent à obtenir des rendez-vous avec des interlocuteurs haut placés. USCON n'étant pas une association, sa conférence n'est pas une assemblée générale : on n'y vote pas, et on n'y prend pas de décision souveraine. Cette réunion représente néanmoins à chaque occasion un moment intense lors duquel le groupe rassemblé fait preuve d'une unité extraordinaire, unité au second degré qui fonctionne comme un symbole de son unité ordinaire.

Dans la définition irénique qu'en donne l'anthropologie religieuse, le pèlerinage implique une sortie des personnes hors des rôles et statuts de la vie quotidienne. Ils entrent, par la célébration rituelle de leur commune et universelle humanité, dans un mouvement de « *communitas* » et d'« *antistructure* », dont la version subjective est un état de fusion baptisé « *flow* »[42]. Il requiert notamment de partir « loin » pour se rendre à la « source sacrée » de la communauté humaine, qu'elle soit pensée en termes religieux, culturels ou, comme ici, politiques[43]. Dans le cas du *worker center*, le déplacement jusqu'à la capitale permet aux voyageurs de revenir dans leur groupe d'origine avec un capital militant fait

---

d'enrichir la notion anthropologique de pèlerinage. Sauf lorsqu'il désigne explicitement des traits substantiels de la culture religieuse afro-américaine, le vocabulaire religieux utilisé ici n'est donc pas métaphorique, mais théorique – au sens de Bourdieu P., Passeron J.-C., Chamboredon J.-C., *Le métier de sociologue*, Paris et La Haye, Mouton, 1968.

41 Turner V., « Pilgrimages as Social Processes », *in Dramas, Fields, and Metaphors : Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1975, p. 166-230, ici p. 208.

42 Turner V., *ibid.* ; Eade J., Sallnow M., *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge, 1991.

43 Howe A. C., « The San Francisco Homeland and Identity Tourism », *Cultural Anthropology*, 2001, 16, 1, p. 35-61, propose par exemple une description de San Francisco comme centre de pèlerinage des minorités sexuelles américaines à la fin des années 1990.

d'expériences, de savoirs et de savoir-faire, mais aussi d'un charisme politique à même d'être réutilisé localement[44]. Entre autres choses, ce charisme se matérialise par les photos qui décorent les murs intérieurs du centre à Chicago, autant d'« attesteurs[45] » où les leaders apparaissent dans des lieux célèbres ou à des tribunes prestigieuses, et qu'ils commentent régulièrement au moyen de discours initiés qui ne sont pas loin de rappeler l'évocation des miracles.

Mars 2006. À la fin d'une réunion de *Santa Maria* w*orker center*, Max et Shawn se souviennent de leur séjour USCON à Washington l'année précédente. Ils n'en reviennent pas de l'impression de toute puissance que leur donnaient, sur le coup, les actions directes menées contre des personnages aussi importants. « *They gave us anything we wanted !* » « *Man, it was crazy, we shut that street down !* »

Nous sommes une quinzaine du *worker center* de Chicago à nous rendre dans la capitale. Parmi les non-journaliers, il y a Julie la coordinatrice du centre, et deux bénévoles blancs, John, un étudiant, ainsi que moi-même, alors identifié à un jeune enseignant à l'université de Chicago. Parmi les journaliers, Donald est le seul blanc. Sont venus au total six travailleurs immigrés hispaniques, trois femmes et deux hommes. Les six journaliers afro-américains également présents travaillent la plupart pour le même service de distribution de journaux que Max, le président. Un autre membre, Joel, est un jeune de vingt ans d'origine guatémaltèque. Parce qu'il parle anglais couramment, qu'il est un résident légal permanent, et travaille dans une équipe de noirs américains, tout le monde l'a pris pour un Portoricain. C'est seulement le matin du retour, sur une table à manger des sous-sols du Sénat, que ses camarades apprendront, après une bonne année de collaboration, sa vraie nationalité d'origine.

Pour certains membres, le déplacement à Washington représente un événement personnel fort. Dans le cas d'Alvin, jeune journalier noir de vingt ans arrivé récemment au centre, c'est la première fois de sa vie qu'il prend l'avion, et la deuxième fois seulement qu'il sort de la région de Chicago – il s'était déjà rendu à Atlanta, capitale du sud afro-américain. Cette expérience est pour lui si nouvelle qu'il n'a pas cru nécessaire de prendre avec lui ses papiers d'identité : à l'aéroport, le matin du départ, nous manquons de le laisser sur place avant qu'une négociation efficace de Julie avec les autorités nous permette de l'embarquer.

---

44 Matonti F., Poupeau F., « Le capital militant. Essai de définition », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2004-2005, 155, p. 4-11.

45 Claverie E., *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, 2003, p. 347.

Enfin, ce voyage collectif est l'occasion d'un pèlerinage démocratique et citoyen jusqu'au « centre sacré » de la vie politique états-unienne[46]. Une fois achevées les réunions internes du week-end, le séjour s'achève en effet par une série de visites collectives dans les « lieux de mémoire » de la capitale. Le lundi matin est consacré à un déplacement de l'ensemble de la coalition jusqu'au *Lincoln Memorial*, autel du Mouvement des droits civiques. Arrivés devant le bâtiment grâce à des cars scolaires loués pour l'occasion, nous y prenons des photos, ainsi que devant le *National Mall*, l'esplanade qui lui fait face. Puis sur le perron, par un temps maussade et sous un vent froid qui ne se prêtent pourtant guère à l'effusion politique, l'ensemble des pèlerins reprend en chœur, sans objet précis, la chanson phare des droits civiques, « *We shall overcome* », au micro, avec un accompagnement à la guitare. Ils brandissent des banderoles pré-imprimées dont certaines (« *We love this country* ») semblent tout droit recyclées des manifestations nationales immigrées de la semaine précédente.

Nous reprenons ensuite les bus et, après une action dans le centre-ville, nous nous rendons jusqu'au Congrès, où les groupes locaux sont encouragés à aller rencontrer leurs députés, pour une séance de *lobbying* associatif – autre rituel démocratique qui jure avec la vie ordinaire des journaliers dans des agences où leur dignité civique est durement mise à l'épreuve. Les deux sénateurs de l'Illinois sont alors Richard Durbin et Barack Obama. Bien que ces parlementaires tiennent par ailleurs des permanences régulières à Chicago, le fait de se rendre jusqu'à leur bureau de Washington enferme une forte charge politique : la dimension « sacrificielle » du voyage confère un surplus de légitimité aussi bien au message qu'aux messagers, la distance sociale se trouvant atténuée par la connivence régionale en terre étrangère, et le rendez-vous étant plus difficile à refuser. Nous ne pouvons cependant rencontrer que les « conseillers », et non les sénateurs eux-mêmes.

---

46 Je reprends la notion de « *sacred center* » à Jeffrey Meyer, *Myths in Stone : Religious Dimensions of Washington D.C.*, Berkeley, University of California Press, 2001. S'il est « un » centre, le lieu de pèlerinage n'est cependant pas toujours symboliquement situé « au » centre : il est le lieu de l'origine, mais cette origine est à la fois centrale et périphérique, car située en dehors de l'expérience quotidienne. Dans la culture politique étatsunienne, centrée sur la communauté locale, c'est en partie le cas de Washington, paradoxalement bien davantage que celui de Paris dans la France « centralisée », comme le montre l'analyse des pèlerinages présidentiels dans la « terre d'origine » des nouveaux élus : Mariot N., « Hommage aux siens et retour aux sources. Les pèlerinages des présidents dans leur ancien fief », *Politix*, 2007, 77, 1, p. 11-37. Sur la « centralité périphérique » du lieu de pèlerinage, voir Turner V., « Pilgrimages as Social Processes », *op. cit.*, p. 193-197. En termes de topographie symbolique, le pèlerinage renvoie ainsi moins à un déplacement vertical que latéral.

L'entrée dans le Sénat est solennelle, mais une fois passés les détecteurs de métaux, les déplacements dans les bâtiments sont très libres : à aucun moment ne nous est demandé un quelconque papier d'identité. Nous sommes reçus par le conseiller d'Obama, qui nous donne à chacun sa carte de visite avec l'écusson doré du Sénat. Nous abordons aussi bien les questions du salaire minimum que de la réforme migratoire. Dans la petite salle, nous sommes assis autour d'une table de réunion, faisant face à une grande carte de l'Illinois : l'événement donne l'image d'une vraie séance de travail. En sortant, le conseiller nous dit en signe d'encouragement : « Merci, les gars, d'être venus, vous aidez vraiment à changer les choses. Sachez juste maintenant que vous avez un allié au Congrès ! »

Photo 3. Devant l'ascenseur qui mène aux bureaux des cent sénateurs étatsuniens

Photo 4. Avec le conseiller de Barack Obama.
Ordre du jour : salaire minimum et réforme migratoire

« Winning together » : la communion dans l'optimisme de la volonté

Pèlerinage citoyen, le week-end est également l'occasion d'une mise en scène de l'unité de la coalition politique au niveau national. Chaque participant se voit distribuer un badge où il est invité à inscrire non seulement son nom et son prénom, mais aussi son ancienneté dans le monde du « *community organizing* » (*number of USCONs attended*). La première soirée est officiellement baptisée « *USCON family reunion* » : elle est entièrement consacrée à se remémorer les victoires du mouvement et à commémorer le plaisir d'être ensemble. La séance est introduite par la chanson « *We are family* » (« *We are family, I got all my sisters with me !* »). La salle reprend le refrain en chœur. Toute la soirée est jalonnée de discours inspirés et inspirants, qui bien souvent exercent leurs effets en se proclamant tels (« *toutes les histoires inspirantes que nous venons d'entendre…* »).

Photo 5. « *We are Family* » :
une réunion nationale de militants en Amérique

L'atmosphère « familiale » est renforcée par le fait qu'une large majorité de l'assemblée est afro-américaine. Cet aspect flagrant n'est pourtant jamais abordé par les discours d'ouverture, qui insistent au contraire sur le caractère multiethnique de la coalition, à l'image de ses trois représentantes nationales (une blanche, une hispanique et une noire) censées incarner la diversité des membres. En fait, la prédominance afro-américaine transparaît plus que tout dans le type d'atmosphère religieuse qui rythme la soirée, et plus généralement le week-end. Comme dans les églises noires, les moindres paroles des orateurs suscitent des réactions participantes de la salle. Au « *good evening* » individuel répond un « *good evening* » collectif, aux slogans enflammés des « *All right !* » accompagnés de hochements de tête. Parfois, les femmes, en une posture religieuse, baissent la tête et lèvent les bras, ouvrant les paumes des mains en direction de la tribune, comme pour recevoir l'énergie de l'orateur. Cette religiosité diffuse est annoncée dès la première séance, après la chanson et le discours sur la famille, par une prière d'ouverture récitée par un pasteur.

Une bonne partie de cette première soirée est ensuite consacrée à la célébration des « victoires » passées : parmi les plus célébrées, les accords obtenus avec des entreprises ou des administrations s'engageant soit à respecter des codes d'éthique proposés par l'organisation, soit à créer des programmes répondant à ses revendications. Ainsi, lors de la session plénière du dimanche après-midi, USCON invite le responsable des relations extérieures d'une grande banque avec laquelle la coalition collabore depuis quelques années à un programme de financement de

prêts immobiliers en direction des habitants des quartiers déshérités. Au milieu de son intervention, le représentant de la banque s'interrompt et remarque tout haut : « Je me rends compte que je suis la seule personne dans cette salle à porter un costume et une cravate ! » Dans l'assistance, un bruit sourd monte alors progressivement jusqu'à faire raisonner tout le hall pour réclamer à l'orateur : « *Take it off, take it off !* » Une musique de cabaret se met ensuite à sortir des baffles autour de la tribune. Le banquier se lance dans un strip-tease partiel. Et, surprise : sous sa veste, sa cravate et sa chemise, il porte un tee-shirt « USCON », le même tee-shirt que nous avons tous sur nous. Le public exulte et l'acclame longuement.

À la fin du premier soir, le leader d'un groupe du Massachussetts travaillant sur la question du logement explique à la tribune : « On rentre dans nos communautés avec cette énergie. Tous les ans on ramène de nouveaux leaders ». Il met là le doigt sur une fonction essentielle de ce grand pèlerinage militant à Washington. Les quelques actions « coup de poing » réalisées, qui ont souvent peu de chances de réussir au niveau fédéral, sont surtout là pour leur force d'encouragement aux actions locales dans lesquelles se trouveront à nouveau engagés les « leaders » une fois rentrés chez eux. Si les actions à Washington se présentent comme l'objectif de la réunion annuelle, ils fonctionnent donc plutôt comme un *moyen*, une manière de faire exister le groupe national et de donner du cœur à l'ouvrage aux groupes locaux qui vont retourner ensuite dans leurs « communautés ». Contrairement à la logique des mouvements sociaux en France, il ne s'agit pas d'utiliser le local pour développer le national, mais bien l'inverse : sous l'apparence d'en être l'analogue américain, la « *community organization* » est à bien des égards l'inverse d'un « comité local »[47].

Dans cette perspective, le plus important est de créer des vocations, de « développer » des « leaders », au sens fort de « dirigeant indigène de la communauté »[48], par l'effet d'exaltation et d'implication censé découler des activités du week-end. Le pèlerinage de Washington vaut comme « adoubement » des leaders locaux. C'est là que les leaders sont présentés aux autres groupes et « introduits » sur la scène nationale du monde communautaire. C'est en outre l'occasion pour eux de se retrouver *nombreux* pour des « actions directes » qui, au niveau strictement local, ne rassemblent d'ordinaire que quelques dizaines de personnes. Enfin, parce qu'à Washington, les leaders sont invités à « représenter » leur

---

47 Chauvin S., « Le "*worker center*" et ses spectres », *art. cit.*

48 Alinsky S., *Reveille for Radicals*, *op. cit.* Alinsky se fonde sur les analyses de W. F. Whyte à propos du leadership informel dans *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain* (1943), Paris, La Découverte, 2007.

groupe local, le voyage contribue à ce qu'en retour ils s'y identifient davantage.

Exhiber un « charisme de groupe »

Lors des séances de « partage des victoires et des stratégies », les différentes organisations se présentent les unes aux autres leurs activités locales, et tout en communiant dans l'optimisme général, entrent en concurrence les unes avec les autres. Parler de ses victoires, c'est se mettre en valeur devant le collectif national, prouver qu'on existe. Ne pas avoir de victoire à présenter serait ainsi, pour le *worker center*, une forme d'humiliation. Il faut donc si possible exagérer ses « victoires » et, au besoin, les inventer.

Cette dimension de performance à usage interne contribue également à faire du voyage de Washington un pèlerinage politique. Le groupe doit faire preuve de discipline et respecter à cette fin une stricte division des « rôles ». À chaque pèlerin du *worker center* est assignée à l'avance une tâche bien définie qui détermine sa fonction durant le week-end (« témoignages » publics, gestion du public des ateliers, etc.). Pour améliorer notre visibilité, nous devons aussi porter des casquettes blanches ornées de l'inscription « Chicago », que Julie a achetées dans un *Walgreens* avant de partir. Deux membres sont également chargés de vendre des tee-shirts blancs à l'effigie des *White Sox*, l'une des deux grandes équipes de base-ball de la ville. Ni les casquettes, ni les tee-shirts n'ont de signification immédiatement politique, mais ils nous permettent de nous réapproprier le prestige associé à la capitale du Midwest.

Plus précisément, il est décidé que nous devons porter deux types de tee-shirts : d'une part les tee-shirts rouges du *Santa Maria worker center*, d'autre part les tee-shirts bleus d'USCON, imprimés spécialement pour l'occasion. La règle est la suivante : les tee-shirts rouges sont destinés à nos apparitions internes en direction de la coalition, les tee-shirts bleus à nos apparitions extérieures, aux côtés des autres groupes, de manière à exhiber par l'homogénéité des couleurs la force numérique, face aux « ennemis », du réseau national que nous représentons. Dernière règle de disciplinaire : « *No overpartying* », selon le mot de Max, alors que nous sommes tous réunis dans une chambre après l'installation dans l'hôtel. Le week-end est un moment de célébration militante, il ne doit pas se transformer en beuverie. « *La fiesta es el domingo* », et pas avant, précise pour sa part Julie : « *Just be social, drink moderately, be responsible* ».

Max, qui se sent éminemment responsable des jeunes hommes noirs du *worker center*, et qui a beaucoup investi dans ce voyage lors duquel il pense pouvoir confirmer devant les nouveaux membres sa position de président, nous a dit et répété : « Surtout, on ne fait rien sans en référer

au groupe ! » Cet impératif de discipline est une condition indispensable à l'exhibition du charisme collectif du *worker center* en face des groupes « amis » et néanmoins concurrents.

Lors de l'assemblée plénière du dimanche, chaque association locale délègue ainsi un représentant qui annonce son nom devant l'assistance. Les délégués forment deux colonnes, à droite et à gauche de la tribune, et alternativement, les personnes de gauche et de droite déclament le sigle de leur groupe, et se font bruyamment acclamer. « Je m'appelle Mike Williams, je représente le *Santa Maria worker center*. Ça fait six ans que nous venons à USCON, et nous représentons plus de 80 000 travailleurs », annonce fièrement l'un de nos jeunes leaders. S'instaure alors une compétition entre les groupes quant à la taille de la population représentée : les nombres enflent, à la faveur du flou entretenu sur le sens du mot « représenter ».

Épreuves de charisme, les ateliers du dimanche matin sont pour les groupes locaux des vitrines par lesquelles ils peuvent et doivent démontrer leur unité organique et prouver leur « *leadership* ». Notre *worker center* co-organise deux d'entre eux : l'un sur les conditions de travail, l'autre sur l'immigration. Lors de leur préparation, Julie explique qu'il ne faut surtout pas que nous arrivions en retard aux séances, pour ne pas apparaître comme des amateurs auprès des autres groupes. Chacun doit y tenir son « rôle ». Les « témoignages » prévus, y compris les témoignages « spontanés » qui émaneront du public sont *écrits* et *répétés* durant plusieurs « *prep sessions* » à Chicago, puis à Washington[49]. Le matin, juste avant l'atelier sur les « travailleurs », Julie m'intime une dernière fois de « maintenir un bon *eye contact* avec Donald » qui s'apprête à faire le discours d'ouverture. La veille également, dans la petite salle de l'hôtel d'où nous révisons les derniers détails de l'atelier, elle nous explique longuement la manière dont nous pouvons contribuer à « maintenir un haut niveau d'énergie ».

Le dimanche matin, entre les sessions des différents ateliers qui se succèdent dans les salles de réunion de l'hôtel, alors que des trombes de militants passent dans les couloirs pour se rendre à leur prochaine destination, chaque groupe doit faire de la publicité pour « son » *workshop* à l'aide de mégaphones. C'est à qui criera le plus fort. Pendant le déroulement des ateliers, il faut rythmer les interventions de « nos » *leaders* par des « *That's right !* », « *That ain't right !* » et autres « *All right !* », « *Oh, yeah !* », ou encore « *That's what I'm talking about* ! » (pour approuver ce qui vient d'être dit) et « *Ain't takin it no more !* » ou « *Sick and tired !* » (pour exprimer sa révolte).

---

[49] Sur la place du « témoignage » et de la « confession » dans le pèlerinage, voir Claverie E., *op. cit.*, p. 85-105.

Les participants à ces séances sont loin de « coller » sans réflexion aux stratégies d'ambiance. À l'issue de la première journée, Jamar, qui commence déjà à être exaspéré par l'omniprésence dans l'hôtel du discours de soutien inconditionnel aux immigrés, commente avec les mots suivants les multiples jeux de performance mutuelle par lesquels nous devons, devant les autres groupes, prouver notre « charisme » et ainsi faire réussir le pèlerinage : « *The world works on bullshit, Sebastian. Everybody's like "look what my group has done !". See, USCON, it's people bullshitting people* ».

Le retour de la fracture refoulée

Depuis les travaux de V. Turner, l'anthropologie britannique a remis en cause l'idée de « *communitas* », d'une part en signalant toutes les divisions internes qui peuvent s'observer lors d'un pèlerinage, et d'autre part en avançant l'idée que la signification de ce dernier est, en réalité, toujours contestée par ses participants[50]. Le thème de la « fusion » du groupe des pèlerins a laissé place à celui des conflits qui le traversent. C'est un déplacement analogue vers les aspects plus agonistiques du pèlerinage que j'opère dans cette quatrième section. Si je peux y poser la question de *l'échec* du voyage collectif à Washington, c'est que ce dernier, à l'image d'autres rituels, ne relève pas d'un simple exercice d'expression culturelle[51] : il a potentiellement vocation à accomplir un certain nombre d'opérations symboliques, notamment le renforcement de l'unité du collectif et l'accumulation de capital politique. C'est à l'aune de ces idéaux incarnés notamment dans les attentes de Max, qu'on peut analyser le déroulement réel du pèlerinage, et la série d'accrocs dont il est l'occasion.

Des accrocs dans l'unité organique

Premier accroc à l'idée que le voyage sera l'occasion d'un contact « habilitant » des membres du *worker center* avec le « centre sacré » de la vie politique étatsunienne : cette année, nous ne nous trouvons pas « vraiment » à Washington, mais dans la banlieue de Crystal City, en Virginie, à quelques kilomètres. Deuxième accroc : le jeudi précédent le départ, nous avons échoué à rassembler à Chicago tous les participants au voyage pour ce qui devait en être le dîner propitiatoire. Troisième accroc : un tel voyage aurait dû s'effectuer « tous ensemble » : à bien

---

50 Eade J., Sallnow M., *Contesting the Sacred, op. cit.*

51 C'est en déplaçant la focale de ce que le rituel *exprime* vers ce qu'il *produit* (ou pas) que l'on veut échapper aux biais tautologiques décrits par N. Mariot, « Morphologie des comportements et induction des croyances. Quelques remarques à propos de l'exemplaire circularité de la fonction intégratrice des rites », *Hypothèses*, 1997, 1, p. 59-66.

des égards, le *trajet lui-même* devait faire partie intégrante du pèlerinage. Aux États-Unis, ce qu'on appelle souvent les « *Marches sur Washington* » (par opposition à ce que seraient de simples manifestations *dans* Washington) furent d'abord non des défilés dans la ville, mais de « longues marches » sacrificielles. Un groupe partait d'un lieu éloigné du pays pour se rendre lentement jusqu'à la capitale en agrégeant si besoin au passage de nouveaux « martyrs ». Une « marche » réussie devait se trouver plus nombreuse « en arrivant au port » qu'en partant de son lieu d'origine[52]. Même lorsqu'elle donnait lieu à un défilé une fois sur place, ce dernier était moins important que le rassemblement final et les discours inspirés dont il était l'occasion (« *I have a dream…*) – là encore, à l'inverse des « manifestations » à l'européenne, dont les discours finaux sont vite oubliés au profit du trajet intra-urbain qui les précède, et qui sert à les désigner (Bastille-République-Nation).

Un dernier accroc est alors dû à la composition même du *worker center* : parce que les sans-papiers du groupe ne peuvent pas prendre le risque d'un trajet en avion, ils doivent partir par la route pour un long périple d'une nuit dans une camionnette, durant lequel ils dorment peu ou mal. Si ce « sacrifice » alimente sans aucun doute le charisme des pèlerins de la route, il contribue aussi à scinder davantage le collectif, qui plus est, selon les lignes de fracture que le groupe cherchait par ailleurs à atténuer. Résultat : durant les visites du lundi chez les sénateurs Obama et Durbin, ceux qui doivent rentrer en camionnette pour Chicago ne peuvent pas nous accompagner, car ils sont partis dès le matin afin d'arriver peu après minuit, et ainsi être de retour à leur poste de travail très tôt le lendemain matin.

À la fin du séjour, Max, qui a bien fait savoir qu'il voulait que le groupe soit toujours uni et parle d'un seul homme, finit en outre par se plaindre à Julie, exaspéré : « Les Latinos du groupe ne sont pas restés avec nous, au contraire ils sont allés avec les autres Latinos ! » S'ils sont présents lors des moments les plus formels, dans les phases plus informelles, les membres hispaniques du *worker center* rejoignent en effet les hispaniques d'autres collectifs, en partie pour des raisons de proximité linguistique, mais aussi parce qu'ils sentent la tension couver dans le groupe des journaliers afro-américains. Le moment sacré de la « réunion extraordinaire » de tous les pèlerins dans un « lieu extraordinaire » échoue donc, désarticulé, peu favorable à l'effet de transcendance que produit habituellement la coordination simultanée d'une série de propriétés et d'événements hors du commun.

---

52 Debouzy M., « Les marches de protestation aux États-Unis (XIXe-XXe siècles) », *Le mouvement social*, 2003, 202, p. 15-41.

Dans une moindre mesure, cet échec est aussi perceptible au sein de la coalition USCON prise dans son ensemble. Durant le week-end apparaît une différence notable de culture politique entre la majorité historique des participants, d'origine noire américaine, et la nouvelle minorité immigrée. Lors de la réunion de bienvenue, la responsable nationale hispanique prononce par exemple un discours très « négatif » insistant sur l'étendue de l'oppression plutôt que sur les « victoires » et qui, durant quelques minutes, met mal à l'aise les membres du public, habitués qu'ils sont à un discours plus « positif » et « habilitant » (*empowering*), dans l'héritage alinskien. Après de telles remarques négatives, il est impossible aux militants de « maintenir un haut niveau d'énergie » en applaudissant ou en criant des « *cheers* ».

Deuxième différence : le fossé dans les cultures religieuses des deux groupes, plus « charismatique » du côté noir américain, et moins démonstrative du côté mexicain et centraméricain. Durant le week-end, les Afro-américains évoluent sur un registre d'interaction qui leur est très familier, même lorsque les références religieuses restent implicites. Ce n'est pas le cas des immigrés hispaniques, peu rompus au niveau élevé d'expressivité requis par cette culture émotionnelle[53]. Lorsqu'un orateur est à la tribune, les immigrés récents ne sont en effet pas préparés à crier spontanément les commentaires d'approbation (« *That's right !* ») ou de désapprobation (« *That ain't right !* ») à même d'entretenir l'ambiance adéquate.

Le craquèlement de la discipline : entre pèlerinage et tourisme

Pour le groupe de Chicago, les accrocs dans l'unité prennent aussi la forme d'un craquèlement de la discipline collective. Fait significatif, le projet d'une coordination parfaite de l'usage des tee-shirts s'effondre devant nos défauts d'organisation : dimanche après-midi, notre groupe arrive dans la grande salle avec des tee-shirts dépareillés, certains bleus, certains rouges, et comme nous devons partir ensuite immédiatement pour les actions « coup-de-poing » nous n'avons pas le temps de réparer l'erreur.

Plus généralement, Max éprouve de la difficulté à exercer toute l'autorité qu'il souhaiterait sur ses troupes, notamment les journaliers les plus jeunes, qui étaient encore au lycée peu auparavant et pour lesquels Max, bien qu'ayant l'âge d'être leur grand-père, ne peut incarner un « *role model* » crédible. Ces hommes qui ont entre vingt et trente ans n'ont en effet aucune intention de demeurer journaliers toute leur vie et

[53] Aminzade R., McAdam D., « Emotions and Contentious Politics », *Mobilization*, 2002, 7, p. 107-110.

font preuve d'une grande ambivalence vis-à-vis de la « carrière » de leurs aînés.

Pour les plus jeunes, le pèlerinage politique prend une dimension touristique[54]. Ils profitent à Washington de l'absence de contrôle parental direct, à laquelle Max ne peut seul remédier. Les jeunes hommes noirs passent ainsi la soirée du samedi à draguer les filles (noires) des autres groupes, qu'ils retrouvent parfois de l'année précédente. Max fait néanmoins preuve d'indulgence à ce sujet car les rencontres sexuelles font partie de la mythologie officieuse associée à la rencontre annuelle. Pourtant, ajouté au contexte de l'effondrement des autres éléments d'unité et d'autorité, qui en démultiplient les effets, ce manque de discipline amoureuse finit par prendre pour le président une ampleur démesurée. Au moment de se rendre au « dîner de groupe » du dimanche soir qui devait enfin rassembler la totalité des membres du *Santa Maria worker center* présents à Washington, Alvin et Shawn ramènent leurs nouvelles petites copines, rencontrées la nuit précédente, « sans en avoir averti le groupe ». La camionnette est alors trop pleine et Max, Jamar et Wayne, déjà très en colère, doivent faire le trajet à pied.

Deux dîners « séparés et inégaux »

Ce dimanche soir, l'animosité générale, qui a commencé à monter le matin avec l'atelier sur l'immigration, atteint son comble lorsque, arrivant dans le restaurant en retard, Max, Jamar et Wayne constatent qu'il n'y a plus de place libre pour eux à la longue table où nous nous sommes installés avec les immigrés hispaniques. Lorsqu'ils se rendent compte que leur place a été offerte aux copines d'Alvin et de Shawn, les trois hommes, ulcérés, quittent brutalement le lieu et vont manger au Burger King.

L'épisode du restaurant, catalyseur de la crise, sert aussi de prétexte à une décision obéissant à des motifs plus complexes. Le restaurant pakistanais a été conseillé par une tante de John, l'étudiant blanc qui a conduit la camionnette des sans-papiers jusqu'à Washington. Par cette recommandation, celle-ci pensait nous offrir une bonne occasion de découvrir un exemple de cuisine « locale » caractéristique de l'une des communautés ethniques de la capitale. Un tel restaurant « chic » – le simple fait d'y être servi à table a valeur de symbole – est apparu à Julie

---

[54] Sur la convergence entre pèlerinage et tourisme, voir Badone E., Roseman S. (eds.), *Intersecting Journeys : The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Champaign, University of Illinois Press, 2004 ; voir aussi Cousin S., Réau B., *Sociologie du tourisme*, Paris, La Découverte, 2009. Élisabeth Claverie décrit pour sa part la manière dont le spectre du tourisme rôde en permanence au-dessus des participants du pèlerinage religieux, menaçant ce dernier de définitions profanes alternatives (*Les guerres de la Vierge*, *op. cit.*, notamment p. 55-56, p. 63 et p. 66).

comme un lieu digne des retrouvailles collectives que nous avions tant attendues et qui, après les tensions de la journée, devaient sceller la réconciliation générale[55].

Or, l'intention de « découverte », voire de « distinction » alimentaire est perçue comme une agression culturelle par les journaliers noirs, peu habitués à fréquenter de tels restaurants, et clairement intimidés par la complexité du menu et par l'exotisme du lieu, de sa nourriture et de son décor. Beaucoup s'attendaient au contraire à un restaurant américain de la catégorie « *all-you-can-eat* », c'est-à-dire un lieu d'abondance alimentaire où ils auraient pu non pas manger des choses différentes de leur ordinaire mais, pour un prix fixe, manger *plus* des mêmes choses qu'ils mangent déjà, en se limitant, dans leur vie quotidienne. Par exemple, le jeune Alvin reste de longues minutes à déchiffrer, perplexe, les plats aux noms bizarres qui s'offrent à lui. Il dit qu'il ne sait pas quoi choisir (« *I don't like anything of what I see* »), finit par déclarer qu'il ne veut rien, menace même de rejoindre les trois « boudeurs » au fast-food.

Puis, sur suggestion du restaurateur qui propose d'improviser un plat « américain » Alvin finit par commander un « *wrap* » et des frites. Il ne cesse, durant le repas, de se plaindre du fait que le restaurant ne soit pas un « *all-you-can-eat buffet* ». Il est assis en face de moi : indice supplémentaire de l'« étrange étrangeté » du repas étranger tel que ce dernier a dû lui apparaître, faisant remarquer que je ressemble à un Brésilien de sa connaissance, il me demande, par curiosité : « *Is France next to Brazil ?* » Le lendemain midi, dans les sous-sols du Sénat, Julie prend bien soin de partir à la recherche d'un « *all-you-can-eat buffet* » à même de satisfaire les hommes noirs. Après avoir réussi l'exploit de mettre tout le monde d'accord sur le restaurant en question, elle regarde dans les présentoirs les salades pleines de mayonnaise et de viande. Végétalienne, elle remarque avec un air de dégoût : « *It's all-you-can-eat and I can't eat anything !* » L'hétérogénéité sociale du groupe s'est ainsi exprimée, parfois de façon ludique, parfois d'une manière plus dramatique, à travers le choc des goûts alimentaires. La ségrégation à laquelle a donné lieu le dîner a contribué à rendre encore plus pertinents et visibles les clivages raciaux qui le traversaient déjà.

L'approfondissement de la crise : politisation et racialisation

C'est cependant sur le plan proprement politique que la crise trouve son terrain d'expression et d'exacerbation le plus propice. On a vu en prologue que l'*immigration workshop* du dimanche matin a été l'occa-

[55] Sur la commensalité comme « symbole » du pèlerinage, voir Turner V., « Pilgrimages as Social Processes », *op. cit.*, p. 204.

sion d'une rupture de Max et de Jamar avec l'unanimité pro-immigrée qui régnait à la tribune, jusque dans le côté exagérément ridicule de l'argumentaire parodique du faux sénateur Bill Frist. J'aborde maintenant plus en détail le déroulement de cet atelier et ses conséquences.

L'atelier sur l'immigration et l'exacerbation des divisions politiques

Durant sa première demi-heure, le *workshop* se déroule entièrement en espagnol, sans traducteur. Par la suite, les phrases en anglais y sont traduites en espagnol, sans que les discours en espagnol soient, eux, traduits en anglais. À bien des égards, une telle situation replonge les journaliers noirs dans le « territoire hispanique » qui, à Chicago, contribue tant à leur exclusion au sein des agences de *day-labor*.

Puisque aucun des journaliers non hispaniques du *worker center* n'a manifesté le 1er mai aux côtés des immigrés, c'est une femme d'un *autre* groupe d'Illinois qui vient témoigner, en guise d'ouverture, de son expérience de cette journée à Chicago. Insistant sur la nécessité d'une solidarité interethnique en faveur de ce nouveau mouvement, elle finit par s'exclamer : « *The reason we went to the march is to say "negros y Latinos unidos" "los negros y los blancos estamos juntos"* ». Mais d'une manière révélatrice, elle ne traduit pas sa dernière phrase en anglais. Dans l'ensemble, les discours enflammés sur l'unité multiethnique dans la lutte peinent à dissimuler leur véritable préoccupation : obtenir des Afro-américains un soutien sans faille au combat des sans-papiers. Pour les journaliers noirs, l'unité apparaît trop clairement à sens unique. Et, à l'image d'autres unanimismes « alinskiens » souvent subtilement imposés par le personnel associatif et les « *organizers* », il ne semble pas souffrir discussion – du moins en public[56]. En fuyant en silence et en attendant de se trouver hors scène pour exprimer leur vif désaccord, Max et Jamar sont à leur manière des victimes de cette injonction à l'harmonie.

L'atelier s'intitule « *We are all Immigrants : Continuing the Dream*[57] ». Or, compte tenu de la tradition associative dans laquelle s'inscrit la conférence à Washington, un atelier comparable intitulé « *We are all Black people* » aurait été impensable. À l'inverse de la nouvelle lutte des immigrés, la lutte des noirs y est présentée comme une lutte du passé, reléguée à l'histoire : « Il y a eu Martin Luther King, maintenant,

---

[56] Sharpe T., « Union Democracy and Successful Campaigns : The Dynamics of Staff Authority and Worker Participation in an Organizing Union », *in* Milkman R., Voss K. (eds.), *Organizing and Organizers in the New Union Movement*, Ithaca, Cornell University Press, p. 62-87.

[57] L'affiche comporte une faute et indique en réalité : « We are all *in*migrants », mélangeant involontairement l'orthographe anglaise avec l'orthographe espagnole.

c'est à notre tour ! », proclame ainsi, reprenant un slogan souvent entendu les semaines précédentes, une femme hispanique à la tribune. La violence d'une telle rhétorique sur les journaliers noirs vient du fait qu'elle « achève » dans le discours le Mouvement des droits civiques : si elle le mentionne, c'est pour mieux l'enterrer symboliquement, rappeler qu'il est bien terminé et aujourd'hui remplacé par un « nouveau » mouvement, pour les droits civiques d'un autre groupe. Cette violence est redoublée par le constat évident que la situation économique catastrophique d'une partie de leur communauté n'a plus d'expression spécifique en termes politiques. Perçu comme une trahison de la rhétorique de classe qui avait soudé jusqu'ici le *worker center* multiethnique, ce changement discursif apparaît aussi comme une rupture du contrat implicite par lequel, derrière la rhétorique de classe, l'organisation plaçait en son cœur les journaliers noirs.

Je ne suis pas sûr du moment auquel Max et Jamar ont quitté les lieux : j'étais en partie pris par l'« ambiance » et je ne les ai pas vus s'en aller. Simplement, quand je me suis retourné vers eux, à la fin du *workshop*, ils étaient partis se plaindre à l'extérieur de ce qu'ils jugeaient être une caricature de pensée politiquement correcte. Donald, lui, est resté jusqu'à la fin. De retour dans la chambre que nous partageons, nous avons une longue conversation à propos de la « défection » exaspérée des deux leaders noirs.

> « You have the Wall Street Republicans, but you also have the blue-collar, honest Republicans ! »
>
> Donald s'adresse à moi, sur un ton de confidence mais avec l'air aussi de ne plus pouvoir se retenir de dire ce qu'il pense. Il explique qu'en ce qui le concerne, il a plutôt été convaincu par les arguments (pourtant délibérément caricaturaux) du faux Bill Frist, et qu'il est scandalisé par ceux qui traitent de racistes tous ceux qui ne sont pas pour l'immigration ou qui veulent renforcer les frontières. « C'est un peu comme ceux qui traitent d'antisémites toute personne qui n'est pas pour Israël. Si on ouvre au Mexique, alors pourquoi pas au Guatemala, à la Chine, etc. et à la fin on se retrouvera avec les mêmes problèmes qu'ils ont chez eux ! Bill Frist, il disait : il y a 12 millions de sans-papiers, et 12 millions de chômeurs, moi je ne trouve pas ça absurde, est-ce qu'on ne devrait pas s'occuper des problèmes de l'Amérique avant de s'occuper du Mexique ? Il faudrait d'abord embaucher les "Américains" [*sous entendu, blancs et noirs*] ici. Tous ces gens sont hypocrites, en réalité ils n'ont pas d'argument. Tu sais Sébastien, il y a les "*Wall Street Republicans*", mais il y a aussi les "*blue-collar, honest, Republicans*". Et ce sont les premiers, pas les seconds, qui soutiennent la réforme migratoire ».

Photo 6. « We are all i*n*migrants »

La racialisation du conflit

En quittant violemment le restaurant pakistanais, Max concède une défaite. Il est mis en minorité culturelle au cours de l'événement même qui aurait pu collectivement réaffirmer son statut de « *leader* des *leaders* » du *Santa Maria worker center*. Tout au long du week-end comme lors de ce dîner, la place des immigrés sans-papiers a été au centre de son amertume. Pourtant, ce n'est pas aux sans-papiers eux-mêmes qu'il s'en prend : il entretient en effet avec eux peu d'interactions directes. Ce sont au contraire les membres blancs du *worker center*, non seulement Julie mais aussi moi-même et, dans une moindre mesure, Donald, qui sont alors les cibles de ses accusations.

Un « leader » à mon insu ?

Parce que Julie et moi appartenons visiblement aux classes moyennes, parce que nous faisons souvent office d'interprètes entre les deux groupes monolingues, parce que nous donnons l'impression d'être « toujours avec les immigrés » et de délaisser les autres, nous finissons donc par être identifiés par Max à la figure des « blancs » qui ont trahi les noirs pour la nouvelle doxa pro-immigrée et ses rendements politiques immédiats. Ce sentiment d'usurpation n'est pas propre à Max, même s'il trouve chez lui une expression exacerbée. Dans la chambre, Donald me reproche par exemple d'avoir bénéficié du favoritisme de Julie, qui en quelques mois m'aurait adoubé en tant que dirigeant sans que j'aie à faire mes preuves, simplement parce que je suis blanc et diplômé. À ce stade, lui et Max m'imaginent une multitude d'interactions cachées avec Julie. Ce soupçon n'est pas entièrement infondé : durant les semaines précédentes, l'*organizer* n'a pas hésité à m'appeler régulièrement pour me demander conseil ou pour m'assigner des tâches

sans en référer à ceux qui sont pourtant officiellement ses employeurs[58]. Elle prête ainsi le flanc à l'accusation souvent émise par Donald, selon laquelle elle se trouve plus à l'aise avec « *her own kind* » qu'avec les journaliers – dont Donald est persuadé qu'au fond d'elle-même, elle les méprise.

Comment Donald redevint blanc

Au fur et à mesure que le week-end avance et que les fractures sociale, raciale et politique se creusent entre le personnel blanc et les journaliers noirs – le groupe des hispaniques n'intervenant, d'une certaine manière, qu'en tant qu'objet du débat –, Donald se retrouve peu à peu pris au piège de la cristallisation identitaire. Il finit par être lui aussi dénoncé comme un membre de cette clique des blancs à laquelle les journaliers « américains » ne peuvent plus faire confiance.

Le samedi soir, alors que nous partons vers le grand centre commercial proche avec quelques leaders dont Shawn et Joel, Donald veut nous confier de l'argent pour qu'on lui achète quelque chose à manger. Mais, après avoir donné la somme nécessaire à Joel, il est pris d'une inquiétude que je n'ai pu entièrement élucider, et demande alors à Joel de lui rendre l'argent. Et, à la place, il me le confie à *moi*. Il est peu probable que cette réaction ait eu à voir avec l'argent lui-même. Donald a sans doute pensé que j'allais retenir ses instructions d'achat avec davantage de précision, et que j'étais donc moins susceptible de revenir avec le mauvais produit. Quelle que soit la complexité de ses motifs réels, la réaction de Donald apparaît alors comme un manque de confiance insultant à l'égard de Joel, qui plus est au sujet d'une question d'argent. Pire, l'événement est tout de suite interprété comme un acte raciste. Par sa survenue même et par la crise qu'il provoque, il renvoie Donald à sa « blancheur » et fait subitement oublier toutes les propriétés qui le rapprochent en fait bien davantage des journaliers que des *organizers*.

Le paradoxe est d'autant plus subtil – ou ironique – que Joel n'est pas noir mais guatémaltèque. Au moment de cette controverse, tout le monde le croit d'ailleurs encore portoricain (parce qu'il est bilingue et a toujours su se distinguer efficacement des immigrés sans-papiers). D'une certaine manière, l'auto-exclusion par Donald du groupe des journaliers noirs (en montrant son manque de confiance en Joel, il l'avait traité « comme un nègre »), s'est traduite, à l'autre pôle, par un renforcement de l'appartenance de Joel à ce groupe. Sans pour autant devenir « noir », Joel y a vu son identité sociale se rapprocher sensiblement de celle de ses collègues afro-américains. Dommage collatéral de cette con-

---

[58] Sur la contradiction entre le statut d'employé de l'*organizer* et son rôle réel, voir Chauvin S., « Le *worker center* et ses spectres », *op. cit.*

troverse, je suis alors moi-même apparu, du fait de mon « élection » par Donald, comme « encore plus blanc ». Une telle racialisation croisée a donc, au fil du week-end, homogénéisé le long d'un clivage blancs/noirs des personnes dont les propriétés « objectives » ne semblaient pas se prêter à une telle opération.

Durant la soirée de dimanche, amer et exaspéré par ses multiples déconvenues du week-end, Max finit par répéter devant tous ses interlocuteurs la phrase « *I don't like white people* », d'autant plus violente qu'elle rompt avec l'euphémisation des différences raciales qui avait jusqu'ici fait tenir *organizers* et *leaders* dans la même organisation. Le hiatus qu'a fait apparaître l'atelier sur l'immigration, entre noirs et sans-papiers hispaniques, s'est donc retrouvé projeté sur les *organizers* eux-mêmes.

« Perdre la face » vis-à-vis des autres groupes

Au moment où les trois hommes noirs partent, en colère, pour le Burger King, Donald qui, dans le restaurant, est assis juste à ma droite, me confie sur le ton d'une annonce officielle dont la référence à Julie est tout à fait transparente « Je pense que tu es en train d'observer la mort du *Santa Maria worker center* à cause de l'incompétence de certaines personnes rémunérées [par l'organisation] ». Dans le contexte du voyage à Washington, cette crise trop vite annoncée ne pouvait cependant pas s'accomplir pleinement sans la garantie symbolique de l'ensemble de la coalition nationale. L'échec du pèlerinage suppose, pour « réussir » vraiment, que cet échec soit rendu public à l'extérieur. Or, humiliation suprême, nos désaccords deviennent connus lorsque, le lundi matin, Max – notre président – refuse de monter dans le même autobus que nous pour se rendre aux actions « coups de poing ». L'ensemble de la communauté de pèlerins, dont la fonction aurait dû être d'apporter sa bénédiction à l'existence unifiée du groupe de Chicago, est au contraire ici le témoin, et donc la chambre d'enregistrement et d'officialisation, de ses divisions. Au moment où tout le monde se chamaille, et où Max décide sans prévenir personne de prendre un autre autobus, Julie, ne sachant que faire, remarque devant moi : « Ça donne vraiment une mauvaise image du *worker center* ». L'attitude de Max a mis en effet tous les autres groupes au courant de nos « problèmes internes », achevant en quelque sorte d'inverser le sens du pèlerinage.

Dans le car qui nous ramène du Sénat vers l'hôtel afin de nous laisser récupérer nos affaires et partir ensuite pour l'aéroport, le vieux dirigeant afro-américain d'un groupe du sud de l'Illinois, qui se trouve avec nous dans le véhicule, entreprend d'interroger l'assemblée, conformément à l'orthodoxie alinskienne, sur ce que chacun a aimé ou n'a pas aimé durant le week-end. Il précise sa question sous forme de devinette :

« Est-ce que quelqu'un peut me dire ce qu'il y avait de nouveau à USCON cette année ? » Il veut par là aborder la question du renforcement des contraintes de sécurité autour des bâtiments publics, qui a entravé certaines de nos actions. Mais, avant qu'il puisse donner la bonne réponse, Jamar se saisit de l'occasion et, avec une spontanéité qui ne peut être feinte, remarque sans aucune agressivité : « *Il y avait beaucoup plus d'immigrés que l'année dernière !* »

Conclusion

Le pèlerinage n'est pas seulement quelque chose que les pèlerins « vivent », mais aussi un voyage symbolique susceptible de modifier la réalité sociale, que cette modification revienne à consacrer l'adoubement de leaders, renforcer l'unité d'un groupe de pèlerins ou accumuler un capital politique qui offrira aux groupes réunis autant de ressources pour l'action locale une fois rentrés dans leurs « communautés ». C'est en tenant compte de cette dimension pragmatique du rituel de pèlerinage que l'on peut en parler en termes de réussite ou, davantage ici, de semi-échec.

La séquence que je viens d'exposer n'est véritablement intelligible que dans le cadre de la fenêtre historique aux États-Unis de l'émergence du mouvement national pour la réforme migratoire et des manifestations gigantesques qu'il a impulsées. Au moment du week-end des 6-8 mai 2006, les acteurs, *organizers* comme *leaders*, ignorent encore qu'il n'y aura pas aux États-Unis de suite politique à la hauteur des attentes du 1er mai, et que le mouvement national immigré sera en partie tué dans l'œuf à partir de l'été.

Le déclin numérique, politique et médiatique de ce mouvement, amorcé dès le mois de juin, a contribué à faire sensiblement retomber les tensions au *Santa Maria worker center*. Le fait que la crise ait pris, à Washington, un tour racial, ne signifie donc aucunement que le projet multiethnique du *worker center* soit nécessairement destiné à échouer à l'avenir ou à agoniser lentement sous le poids de la concurrence que connaissent ses membres sur le marché du travail local. Sur le plan racial, les cas de Donald mais aussi de Joel, qui tombèrent respectivement d'un côté et de l'autre de la « crise », indiquent que même dans le cas d'un pays où les frontières raciales sont très solidifiées, celles-ci peuvent encore, en certaines situations, faire l'objet d'une négociation. Les frontières raciales ne sont qu'une espèce parmi d'autres de frontières sociales, et leur prédominance conjoncturelle, ou à l'inverse, leur

absence de pertinence pour les acteurs, dépendent grandement des luttes passées, présentes et à venir[59].

On a enfin suggéré qu'avant de correspondre à une description empirique, le discours anthropologique de la « *communitas* » renvoie à une performance idéalisante : la « *communitas* » est « normative » avant d'être « existentielle »[60]. Précisément en tant qu'idéal, elle donne sens aux petits et aux grands échecs du pèlerinage. On peut même aller plus loin en suggérant, avec les anthropologues J. Eade et M. Sallnow[61], que les ratages adviennent dans tout pèlerinage, y compris les pèlerinages réussis. Les éléments de crise et les éléments « fusionnels » y sont souvent imbriqués dans le temps et l'espace, si bien que la crise elle-même peut être fusionnelle. Non seulement parce qu'un « demi-échec » est toujours aussi un demi-succès. Mais, plus profondément, parce que l'hétérogénéité et la crise, le fait pour le groupe de survivre aux fractures et de surmonter les crises, « confirment » le pèlerinage comme elles « confirment » le charisme[62] : ces crises sont les épreuves extraordinaires qu'appellent des situations extraordinaires.

---

59 Wimmer A., « Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making », *Ethnic and Racial Studies*, 2008, 31, 6, p. 1025-1055.

60 Coleman S., « Do You Believe in Pilgrimage ? Communitas, Contestation and Beyond », *Anthropological Theory*, 2002, 2, 3, p. 355-368. À propos des liesses populaires en France, N. Mariot, dans « Le frisson fait-il la manifestation ? », *Pouvoirs*, 2006, 1, 116, p. 97-109, explique que « l'effervescence collective repose sur une série d'éléments institutionnalisés dont il faut faire l'inventaire, décrire l'agencement et montrer l'efficacité à préétablir le moment effervescent dans ses formes expressives, obligatoires pour être reconnues. […] Ce sont en effet ces éléments qui rendent compte du fait que la liesse préexiste à ses expérimentations individuelles ».

61 Eade J., Sallnow M., *Contesting the Sacred*, *op. cit.*

62 Kalinowski I., « La voix de Max Weber et le charisme professoral », *in* Weber M., *La science : profession & vocation*, Marseille, Agone, 2005, p. 117-147.

Vers une ethnographie (du) politique

Décrire des ordres d'interaction, analyser des situations sociales

Daniel CEFAÏ

École des Hautes Études en Sciences Sociales et Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss, Paris

Au terme de cet ouvrage, on peut s'interroger, une nouvelle fois, sur le sens du titre : *Du civil au politique. Ethnographies du vivre ensemble*[1]. *Ethnographies* : le cahier des charges était de *décrire* – décrire avant toute chose et ne proposer de réflexion méthodologique, de commentaire analytique ou d'extrapolation théorique qu'enveloppés dans le mouvement de la description ethnographique. *Du vivre ensemble* : la finalité du « bien » ou du « mieux » « vivre ensemble », qu'Aristote assignait à la communauté politique, devient ici un objet d'enquête empirique – sur le « vivre-ensemble » tel qu'il s'organise dans l'expérience des citoyens et sur leurs tentatives de le rendre conforme à un devoir-être. *Du civil au politique* : ce n'est pas *la* politique comme domaine officiel, bien circonscrit, de la *politics* ou de la *policy*, comme il était écrit dès l'introduction, qui est au cœur de nos préoccupations, mais « *le* politique ». La plupart des contributions explorent des situations qui ne relèvent pas de la politique institutionnelle : pas de congrès de partis[2], de campagnes électorales[3], d'assemblées législatives[4] ou de Conseil d'État[5]. Pas de

---

1 Nous remercions les auteurs de nous avoir rendu compte, en face à face ou par courrier, de leurs manières d'enquêter et d'analyser. Toute erreur de fait ou de perspective est à mettre au compte de l'auteur.

2 Faucher-King F., *Changing Parties : An Anthropology of British Political Party Conferences*, Palgrave-Macmillan, 2005.

3 Abélès M., *Jours tranquilles en 1989. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob, 1989 ; ou Pourcher Y., *Votez tous pour moi ! Les campagnes électorales de Jacques Blanc en Languedoc Roussillon (1996-2004)*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004.

4 Abélès M. (dir.), *Rituals in Parliament : Political, Anthropological and Historical Perspectives in Europe and the United States*, Berlin, Peter Lang, 2006 ; et certains textes de Abélès M., Jeudy H.-P. (dir.), *Anthropologie du politique*, Paris, Colin, 1997.

situation de corruption dans l'administration[6], ni d'interaction entre fonctionnaires et usagers[7]. Qu'en est-il alors de ce « politique » ?

Quelque chose comme du « politique » émerge comme tel chaque fois que des collectifs se forment, s'interrogent ou s'engagent autour d'enjeux où il y va d'un bien commun/ public à atteindre ou d'un mal commun/public à écarter. Souvent, comme en témoignent plusieurs des cas ici rassemblés, la question se pose en termes de situations problématiques auxquelles trouver une solution. Comment garantir la paix civile contre des risques de violence ou de sécession, appliquer des règles de justice selon des critères distributifs, assurer un droit à une pluralité de sensibilités et d'opinions, organiser la capacité de participer aux affaires publiques ? Comment respecter la liberté de chacun et de tous, commémorer la mémoire d'un événement collectif, partager des savoirs, répartir des pouvoirs et distribuer des droits, ou attirer l'attention d'un public sur une action qui fait scandale ? Ce qui va prendre un sens politique n'est pas déterminé *a priori*, mais devient tel à travers des processus de mobilisation collective ou de controverse publique. Le périmètre de ce qui est politique et de ce qui ne l'est pas n'est donc pas fixé à l'avance : on a affaire à un processus de politisation[8].

C'est ainsi que certaines situations, qui ne sont pas d'emblée perçues comme « politiques », sont susceptibles d'être recadrées dans ce sens. Les catégories de genre, d'âge, d'ethnicité ou de race, d'ordinaire passées sous silence parce que tenues pour allant de soi, peuvent être activées et invoquées pour justifier ou rejeter des rapports d'inégalité, d'iniquité ou d'injustice. Elles deviennent des enjeux politiques. Les relations entre membres d'une famille, d'une entreprise, d'une confession ou d'une association, échappent *a priori* à la qualification de politique, puisque vécues et codifiées sur le mode du privé, mais elles peuvent donner lieu à des critiques, des dénonciations ou des revendications au nom d'un bien public. Elles acquièrent alors un sens politique. Des situations de trouble, qui sont souvent réglées à l'ombre des coulisses par des procédures d'arbitrage, de réparation, de concertation ou de

---

5 Latour B., *La fabrique du droit. Une ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte, 2002.

6 Blundo G., Olivier de Sardan J.-P. (dir.), *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Paris, Khartala, 2007.

7 Weller J.-M., *L'État au guichet*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998 ou Dubois V., *La vie au guichet*, Paris, Economica, 2010.

8 On pourrait ici se confronter au point de vue de J. Lagroye, « Les processus de politisation », in *id*. (dir.), *La politisation*, Paris, Belin, 2003, p. 359-372 et aux remarques de C. Hamidi, « Éléments pour une approche interactionniste de la politisation. Engagement associatif et rapport au politique dans des associations locales issues de l'immigration », *Revue française de science politique*, 2006, 56, 1, p. 5-25.

négociation, peuvent s'enflammer, et donner lieu à des expériences et à des entreprises de définition et de résolution par ce que John Dewey appelait des « publics »[9]. Elles basculent alors sur le terrain du politique. Notons que si ces situations deviennent politiques, c'est, *a contrario*, que tout n'est pas nécessairement politique dans une situation.

Mais le politique peut aussi se nicher dans les conditions de possibilité de l'expérience d'un vivre ensemble – cette constitution d'usages, de croyances et de mœurs, de manières de voir, de dire et de faire, qui fait lien dans la vie commune et que l'enquête phénoménologique ou ethnométhodologique travaille à faire apparaître dans les situations les plus ordinaires. Hors des moments d'effervescence collective où le politique prend – à la façon de ces « instant[s] fugitif[s] où la société prend » dont Mauss parlait à propos du *potlatch* –, et où l'on assiste peut-être à des changements des règles du jeu, à une redistribution des rôles et à une réorientation des actions, le politique se joue aussi dans des moments plus routiniers ou habituels de la vie collective. Du point de vue de l'enquête, cela ne signifie pas qu'il faille enregistrer par l'entretien ou le sondage des opinions conformistes, mais découvrir comment des myriades d'activités conjointes de communication et de coopération sont nécessaires pour coproduire un ordre public. Une telle enquête peut mettre en évidence des « infrastructures conversationnelles », des procédés de catégorisation ou des opérations de cadrage. Elle peut énoncer des contraintes grammaticales qui pèsent sur les expériences et les activités des membres d'une société, comme les façons correctes de se tenir, de s'habiller et de s'exprimer en public. Elle peut abstraire des façons typiques de catégoriser, de raisonner et d'argumenter, de sentir, d'imaginer et de penser qui nous imposent une définition de la réalité partagée et nous empêchent d'en concevoir des versions alternatives.

Le politique se joue alors dans cet agir ensemble, souvent invisible, en vue de coproduire des « apparences normales ». En partant de là, on a pu décrire comme « politiques » des situations d'« évitement du politique »[10] – l'ethnographe se distancie alors des catégorisations indigènes. On a pu montrer comme des rituels séculiers, comme des inaugurations, des célébrations ou des commémorations servent, à travers leurs mises en forme, en scène et en sens convenues, à instaurer ou restaurer un ordre public[11] – non sans susciter des résistances, des détournements, des désaffections, des remaniements. Cette activité rituelle, Gusfield va

---

9 Dewey J., *Le public et ses problèmes* (1927), Paris, Gallimard, 2010.

10 Eliasoph N., « Publics fragiles. Une ethnographie de la citoyenneté dans la vie associative », in D. Cefaï, D. Pasquier (dir.), *Les sens du public*, Paris, PUF, 2003, p. 225-268.

11 Moore S. F., Myerhoff B. (eds.), *Secular Ritual*, Assen et Amsterdam, Van Gorcum and Co, 1977.

aussi la chercher du côté des « performances » de la science et du droit dans les arènes de constitution des problèmes publics. Sous couvert de neutralité, l'enjeu est selon lui de faire tenir les apparences de rationalité et de normalité de ce qu'il appelle un « ordre symbolique » ou un « ordre moral »[12]. Mais on retrouve quelque chose d'analogue dans l'exercice subtil, à une échelle micropolitique, de ce que Goffman qualifie de rites d'interaction, dans l'ordonnancement d'arrangements spatiaux ou temporels, ou dans l'imposition de sanctions diffuses, comme les censures interpersonnelles, les rappels à l'ordre, les mises à l'écart… Ces dispositifs préviennent la prise de parole en public, empêchent de trouver sa place dans un collectif, d'exprimer une critique dans un débat, ou simplement d'imaginer qu'une alternative est possible. Le désintérêt pour les affaires publiques peut alors être qualifié de « politique » – le problème pour l'enquêteur étant d'éviter de tomber dans une surinterprétation des indices de ce supposé désintéressement.

Ces différents cas de figure sont traités par les contributions à cet ouvrage. Un point commun est qu'elles pratiquent des formes d'« analyse de situation », et saisissent comment le politique s'y joue dans des « ordres d'interaction ». Ce concept, élaboré par Goffman, désignait un ordre de coprésence physique entre des corps, dont les participants exerçaient une forme de contrôle les uns sur les autres et sur les choses de leur environnement, en conformité avec des règles d'interaction[13]. Goffman voyait là l'« ordre civil » ou l'« ordre public » en train de se faire, son degré zéro, en quelque sorte, coproduit par les activités des participants se rencontrant ou se rassemblant, mais leur imposant néanmoins ses propres règles[14]. On peut ici l'élargir en débordant la microanalyse goffmanienne et en assumant que la situation n'est pas toute dans l'ici et maintenant de la coprésence, mais qu'elle comprend la totalité des renvois de sens qui constituent les contextes d'expérience qui nous font vivre avec les choses et les gens, ici et maintenant, de telle ou telle manière, dans telle ou telle perspective. La situation s'articule projectivement[15] vers des ailleurs, des avant et des après. Elle condense en elle des chaînes de causes dont elle est la conséquence provisoire et se déploie déjà vers d'autres conséquences. Elle se définit à l'épreuve de

---

12 Gusfield J., *La culture des problèmes publics. L'alcool au volant : la production d'un ordre symbolique (1981)*, Paris, Economica, 2009.

13 Goffman E., « L'ordre de l'interaction » (1981), in Y. Winkin (dir.), *Les moments et leurs hommes*, Paris, Seuil, 1988, p. 186-230.

14 Goffman E., *Comment se conduire dans les lieux publics* (1963), Paris, Economica, 2011.

15 Glaeser A., « Une ontologie pour l'analyse ethnographique des processus sociaux. Élargir l'étude de cas élargie », in Cefaï D., Costey P., Gardella É., Gayet-Viaud C., Gonzalez P., Le Méner E., Terzi C. (eds.), *L'Engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010, p. 239-272.

schémas d'action et de cadres d'interprétation qui ont été éprouvés dans d'autres situations. Du reste, les acteurs sont eux-mêmes capables de faire varier les échelles de référence et les gradients de pertinence, de cadrer et de zoomer ce à quoi ils ont affaire dans diverses grandeurs spatiales et durées temporelles. Et loin de se mouvoir dans une pure présence, ils s'activent au milieu de structures sociales et de processus historiques, de tous types, qui se matérialisent dans des objets, des discours, des règles, des institutions. Pratiquer l'analyse de situation, comme le fait l'ethnographie, ce n'est pas prendre le parti du « micro » contre le « macro », mais apprendre à observer et à décrire, à partir d'indices saisis *in situ*, des contextes d'expérience du politique.

On pourrait choisir d'autres points de départ pour penser la connexion entre « *ethos* religieux » (Weber), « économie morale » (Thompson) ou « sensibilité légale » (Geertz), tels qu'ils s'éprouvent dans des espaces-temps de coprésence, et action politique. Partir de l'ordre d'interaction où des personnes s'engagent, avec un statut de participation plus ou moins ratifié, et entrent en contact, médiat ou immédiat, les unes avec les autres, c'est enquêter sur l'épreuve, plus ou moins partagée ou dissonante, plus ou moins consensuelle ou disputée, qu'ils font des frontières du vrai et du faux, du probable et de l'invraisemblable, du légitime et de l'illégitime, du tolérable et de l'inacceptable, du juste et de l'injuste, du droit et du tort, du rationnel et de l'irrationnel, du désirable et de l'indésirable, du faisable et de l'irréalisable[16]. Ce faisant, on rejoint le mouvement de réconciliation entre ethnographie (du) politique et philosophie politique, esquissé dans l'introduction de cet ouvrage, sous la gouverne de Lefort. Décrire un ordre d'interaction, c'est se prendre dans des contextes d'expérience, qui ont inéluctablement une dimension « morale », « civile » et « politique » – en ce qu'ils sont pré-articulés par la *politeia* d'une *polis*. Les places qui se distribuent dans un ordre d'interaction sont assorties de postures d'engagement, de statuts de participation, de régimes d'expérience, de formats d'interaction, lesquels sont au fondement d'un ordre public et qui peuvent être pris dans des moments de politisation[17].

Si l'on part de telles prémisses, les catégories descriptives et analytiques de l'enquêteur s'ancrent dans les contextes d'expérience des enquêtés. Elles ne sont plus données d'avance, mais leur compréhension dépend de la définition et de la maîtrise des situations par ceux qui y participent. Ceux-ci manient, attribuent et revendiquent les catégories du « moral », du « civil », du « civique », du « politique »… ou de l'« apolitique ». Une démarche ethnographique doit avant tout s'enraciner dans

---

16 Lefort C., *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

17 Comme Goffman l'avait en partie perçu, mais en laissant dans le flou le rapport entre ce qu'il appelait l'ordre de l'interaction et l'ordre structurel ou institutionnel.

ces univers de sens, y prêter attention et leur rendre justice, et accepter que les savoirs qu'elle engendre ne sont jamais que des « constructions du second degré »[18], plus ou moins respectueuses d'un principe de définition de la situation, selon le théorème de Thomas. L'enquêteur peut cependant, dans sa relative extériorité, s'accorder à son tour le droit de qualifier de « politiques » des situations qui ne le sont pas pour les acteurs. Mais il doit le faire sans perdre de vue l'écart entre sa manière de voir les choses et celle des principaux intéressés – à qui il peut du reste soumettre, dans certaines circonstances, ses vues, et en discuter. Ce sont ces manifestations du « politique » en situation et les tensions subtiles qu'il entretient avec un en-deçà « moral » ou « civil » qui vont ici retenir notre attention. L'un des paris d'une ethnographie (du) « politique » porte sur l'observabilité et la descriptibilité du « politique », évoqué par les philosophes, de Dewey à Arendt, de Lefort à Rancière. Cheminement d'apprentissage, d'exploration et d'enquête, elle permet de rendre compte de contextes d'expérience, ordinaire ou savante, profane ou experte, où s'exprime, se neutralise, se déchiffre, se projette, se récuse ou se revendique un souci du vivre ensemble et du bien vivre ensemble.

L'épreuve du pluralisme descriptif : des multiples manières d'observer, de participer et de décrire

L'enjeu de cet ouvrage aura donc été de repérer, sur une série de cas ethnographiques, les modalités concrètes d'une *expérience du politique*. Nous y plaidons pour un pluralisme ethnographique. Il n'y a pas une et une seule bonne manière de faire de l'ethnographie. Chaque situation est justiciable d'une multiplicité de descriptions, mais ces descriptions ne sont pas arbitraires – uniquement liées au point de vue que l'on adopte. Loin de n'être que le produit de choix rhétoriques, théoriques ou politiques, le travail descriptif est lié par le travail d'enquête, lequel est en prise sur les mondes sociaux qu'il rencontre. La situation se donne à décrire avant d'être décrite : la pertinence d'une description dépend de sa capacité à rendre compte de ce qui se passe dans une situation, soit dans une perspective naturaliste, soit dans une perspective compréhensive. La description présente les choses en chair et en os. Sans doute elle inclut toujours déjà des éléments de narration, d'explication ou d'interprétation, mais celles-ci doivent avoir du sens du point de vue des enquêtés. Elle choisit des descripteurs – verbes, noms, adjectifs, adverbes, prépositions – mais qui doivent sonner juste en relation aux histoires qui

[18] Schütz A., *Collected Papers*, vol. 1, *The Problem of Social Reality*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962.

se sont nouées sur le terrain[19]. Elle peut accorder plus ou moins de place aux épreuves émotionnelles et sensibles d'un enquêteur-narrateur, qui s'invite comme un « Je » ou un « Nous » au cœur du récit. Ou au contraire, verser dans une forme de réalisme, où c'est la situation qui semble parler. Parfois, la description se distancie d'elle-même et l'ethnographe introduit des considérations analytiques, historiques ou écologiques, qui permettent de mettre en perspective telle scène ou telle intrigue. Mais ces moments de rupture doivent être contrôlés et réfléchis, pour éviter de plaquer des modèles de prêt à penser sur des données ou de forcer des matériaux dans des formes déjà faites. Tout le problème de la description est de garder « un pied dans l'abstrait et l'autre dans l'empirique » – par exemple en explorant ce que faire, dire, sentir ou penser « politique » signifie concrètement dans les situations que vivent les enquêtés et en n'important qu'avec précaution, à pas de colombe, des catégories étrangères *du* politique ou *de la* politique. La description ne se replie cependant pas sur un ici et maintenant : elle a une dimension d'idéalité. Elle ouvre à la compréhension d'autres situations, par « sa vocation d'exemplarité et de typicité, qui en fait le référentiel virtuel pour d'autres descriptions »[20]. En opérant par comparaisons, par des voies inductives, elle fait émerger de nouvelles perspectives. Elle fait voir autrement, et dans certains cas de réception, elle fait faire autrement.

Tous ces éléments se retrouvent dans les expériences et les expérimentations descriptives de cet ouvrage. 1. Les descriptions ne naissent jamais isolées, mais prennent place dans des mondes de descriptions où elles entrent en interaction avec d'autres descriptions, s'inscrivant parfois dans des milieux et des traditions ethnographiques. 2. Les descriptions s'appuient sur les catégories natives des enquêtés. Elles respectent leurs manières de produire du sens dans leurs activités de voir, de dire et de faire – en particulier de proposer leurs propres descriptions des situations. Ici, nous prendrons pour exemple des arts de décrire phénoménologique, herméneutique, naturaliste ou praxéologique. 3. Les descriptions ne sont pas des copies d'une réalité donnée. Elles incorporent diverses chaînes d'écriture, recoupent plusieurs grandeurs d'échelle et adoptent plusieurs points de vue. Elles incorporent des va-et-vient entre l'enquête de terrain, l'écriture du journal, la réflexion au bureau, l'entretien de vérification avec les enquêtés. Elles couplent des matériaux d'observation directe, des témoignages et des documents. 4. Les descriptions sont confrontées au problème de « quoi mettre dans la situation à décrire ». Où commencer et où s'arrêter, que retenir et que négliger, quoi sélectionner et comment l'articuler dans l'analyse de situation ?

---

19 Cf. « L'expérience ethnographique, l'enquête et ses publics », in *L'Engagement ethnographique*, *op. cit.*, en particulier p. 547-598.

20 Gil F., « La bonne description », *Enquête*, 1998, 6, p. 129-152, ici p. 144.

Comment cadrer et monter les scènes dans une intrigue ? 5. Les descriptions, enfin, ne sont pas le degré zéro de la science sociale, mais sont déjà des épreuves théoriques, où l'on peut repérer des opérations d'abduction, d'induction et de déduction. Elles doivent avoir pour qualité de restituer les perplexités de l'enquête et d'aiguillonner les vues de l'esprit.

1. De quels milieux et traditions d'enquête proviennent les canons de l'activité descriptive ?

La description est donc une activité qui a des ancrages historiques et institutionnels. Son apprentissage se fait dans des milieux de chercheurs, où des façons de voir, de dire et de faire se transmettent. Les pas des plus jeunes sont guidés par ceux des plus anciens. Les pairs lisent leurs notes de terrain respectives, échangent sur leurs expériences d'enquête et s'épaulent dans le travail de rédaction. Des lignes de force se dégagent, des concepts-clefs circulent d'un texte à l'autre. Les travaux achevés servent d'assise aux nouvelles recherches et chaque enquête verse ses données et ses analyses à un corpus collectif. Ces milieux et ces traditions d'enquête sont plus ou moins denses, durables et continus, mais ils sont le terreau de l'imagination ethnographique. Illustrons cet état de fait à partir de trois de nos contributions.

Felipe Berocan Veiga finit actuellement son doctorat sur la réhabilitation des quartiers du centre de Rio de Janeiro, en se centrant plus particulièrement sur une salle de bal (*gafieira*) tenue par une famille hispano-brésilienne. Il a fait ses premières armes comme journaliste, puis à la faveur d'un reportage photographique, a écrit une monographie sur le cycle rituel de la fête du Divin Esprit Saint à Goiás[21]. Son ambition était de décrire un « fait social total », et son modèle d'enquête l'analyse de situation pratiquée à Manchester, avec une dette forte à l'anthropologie rituelle de Victor Turner. Mais Berocan Veiga s'inscrit avant tout dans un lignage anthropologique qui remonte au début des années 1950, quand Luiz de Castro Faria a réalisé sa recherche pionnière au Brésil sur l'installation de l'industrie chimique de la Compagnie nationale des alcalis à Arraial do Cabo, alors un petit village de pêcheurs. Castro Faria est l'un des fondateurs de l'anthropologie brésilienne. *Il était le guide de Lévi-Strauss lors de son expédition décrite dans* Tristes Tropiques, *a été l'un des directeurs du Museu nacional*[22] et le maître de Roberto Kant de Lima et Marco Antonio da Silva Mello, les coordinateurs respectifs de deux équipes auxquelles Berocan est lié : le *Núcleo*

---

21 Berocan F., *A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás. Polaridades simbólicas em torno de um rito*, Niterói, PPGACP/ICHF-UFF, 2002.

22 Où fleurit une autre école d'« anthropologie de la politique » : Palmeira M., Barreira C. (org.), *Política no Brasil. Visões de antropólogos*, Rio de Janeiro, Relume Dumará et Núcleo de antropologia da política, 2006.

Fluminense de Estudos e Pesquisas (NUFEP) et le *Laboratório de Etnografia Metropolitana* (LeMetro). Le NUFEP s'est gagné une réputation pour ses ethnographies de conflits environnementaux, principalement sur la côte brésilienne. Kant a étudié la communauté des pêcheurs d'Itaipu, une plage de la « région océanique » de Niterói, aujourd'hui envahie par des résidences secondaires[23]. Mello a enquêté avec Arno Vogel à Zacarias, petit village de pêcheurs de la lagune de Maricá, où des entrepreneurs luso-espagnols projettent aujourd'hui une marina pour sports nautiques[24]. Les thèses de leurs étudiants portent sur des objets semblables. La transformation des régions côtières en lieux de destination touristique et les conflits environnementaux et fonciers qui en résultent à la municipalité d'Itacaré, Bahia, sont au centre du travail de Patrícia de Araújo Brandão Couto. À Arraial do Cabo, Ronaldo Lobão a analysé les enjeux de la fondation d'une « réserve d'extraction marine » qui a occasionné de nombreuses tensions autour des usages de la mer comme espace public. Fábio Reis Mota a suivi un autre conflit à l'île de Marambaia, habitée par des pêcheurs, descendants d'anciens esclaves noirs, et gérée par les forces armées, qui a abouti à un processus de reconnaissance de leur communauté *quilombola* et leur a accordé le droit à demeurer sur place. L'intervention de Berocan auprès de la Petrobrás et de la FUNAI (Fondation nationale des Indiens), qui fait la matière de son texte, s'inscrit dans cet horizon d'*anthropologie publique*.

Deuxième haut-lieu de l'apprentissage de l'enquête : Sébastien Chauvin a été formé au département des sciences sociales de l'École normale supérieure d'Ulm-Jourdan, où il a suivi le séminaire de Stéphane Beaud et Florence Weber. C'est là qu'il a fait ses premières classes, et qu'il a appris, dit-il, à « se méfier de la sur-théorisation » et à « mettre les mains dans le cambouis ». Ses descriptions incluent un effort de « reconstruction conceptuelle », mais la réflexion n'y est pas verrouillée par une théorie donnée à l'avance[25]. La formation Jourdan propose un stage d'enquête annuel, dont les consignes se retrouvent dans le *Guide de l'enquête de terrain*[26]. Chauvin s'en démarque légèrement dans son texte dans la mesure où il ne traite pas d'abord les interactions comme des moments de rencontre entre trajectoires sociales, ce qui aurait

---

23 Kant de Lima R., Pereira L. F., *Pescadores de Itaipu : meio ambiente, conflito e ritual no Estado do Rio de Janeiro*, Niterói, EdUFF, 1997.

24 Mello M. A. S., Vogel A., *Gente das areias : história, meio ambiente e sociedade no litoral brasileiro. Maricá, RJ, 1975-1995*, Niterói, EdUFF, 2004.

25 Chauvin raconte que c'est parfois au retour de matinées perdues dans une agence, en reprenant ses esprits dans un *Dunkin' Donuts*, que la fatigue et la colère ressenties lui ont fait avoir quelques-unes de ses intuitions. L'analyse émerge dans ce cas-là d'une épreuve de terrain et non pas d'une hypothèse abstraite qu'il s'agirait de tester.

26 Beaud S., Weber F., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003 ; et la collection « Textes à l'appui/Enquêtes de terrain » qu'ils dirigent à La Découverte.

présupposé un recueil d'entretiens denses auprès des protagonistes de son récit. Il les décrit comme les séquences d'un voyage à Washington, conçu comme un pèlerinage politique. L'accomplissement collectif de ce qui était projeté comme un rituel tourne mal, pour une bonne part en raison d'accidents interactionnels. Sa maîtrise de l'activité descriptive, Chauvin l'a acquise lors d'un séjour d'un an à Berkeley auprès de Loïc Wacquant, où il a rassemblé les données pour rédiger son Master sur les jeunes gays et transgenres afro-américaine dans un centre communautaire d'Oakland. Il dit avoir aussi appris à décrire en déchiffrant les reportages de journalisme d'investigation du *New York Times* ou en lisant des enquêtes sociales comme *Nickel and Dimed* de Barbara Ehrenreich. Pendant trois ans, il a été basé au département d'anthropologie de l'Université de Chicago, où il a passé le plus clair de son temps à suivre les journaliers des agences d'intérim[27], tout en enseignant les *women, gender* et *queer studies* auprès de l'historien George Chauncey. Son détour nord-américain lui permet de revendiquer une ethnographie des « classes populaires » sensiblement différente de celle de l'ENS-Bd Jourdan. Mais de retour en Europe, il se rapproche de Nicolas Jounin[28], qui a lui-même appris l'ethnographie du travail auprès d'Alain Morice, et avec qui il vient d'achever une « enquête de terrain historique » de trois ans à Paris sur les travailleurs sans-papiers, en compagnie de Pierre Baron, Anne Bory, Lucie Tourette, Amy Fall et Émilien Julliard.

Troisième vivier de chercheurs, moins portés sur l'enquête à ciel ouvert, mais qui ont mis au point un genre descriptif, héritier à la fois de l'ethnométhodologie et de l'analyse conversationnelle, tout en étant en pointe dans le traitement des problèmes publics : l'école de Fribourg, Suisse, rassemblée autour de Jean Widmer[29]. Alain Bovet et Cédric Terzi ont été ses étudiants et ils ont appris et développé avec lui une méthode d'analyse de discours, appliquée à des controverses publiques – autour des dissensions entre communautés linguistiques, des politiques de la toxicomanie ou de l'enseignement… La thèse de Terzi portait sur la réévaluation du rôle de la Suisse dans l'affaire dite des fonds juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, qui a ébranlé le monde de la banque suisse, tandis que celle de Bovet pistait la bataille autour des organismes génétiquement modifiés, qui touche de près aux intérêts de l'industrie pharmaceutique. Le point de départ revendiqué en est critique : l'enquêteur doit comprendre les manières ordinaires de com-

---

27 Chauvin S., *Les agences de la précarité. Journaliers à Chicago*, Paris, Seuil-Liber, 2010.

28 Jounin N., *Chantier interdit au public. Enquête parmi les travailleurs du bâtiment*, Paris, La Découverte, 2008.

29 Widmer J., *Discours et cognition sociale. Une approche sociologique*, Paris, EAC, 2010.

prendre. Or une partie importante du monde social se donne selon les modalités de la programmation médiatique. L'enquêteur doit donc se focaliser sur la façon dont les médias s'adressent à leurs auditoires et sur les réactions qu'ils suscitent. Cette façon de rendre compte des opérations du discours médiatique a une vocation ethnographique, non pas au sens où elle porterait sur les activités de différents corps professionnels qui coopèrent dans la production des journaux ou des débats télévisés, ni au sens où elle inventerait des procédures d'observation pour saisir sur le vif comment ces programmes sont reçus par les membres de publics. Elle enquête sur l'organisation sensible et l'ordonnancement séquentiel des configurations phénoménales qui font la matière de l'expérience médiatique, qui donnent des prises et des ressources, communes aux éditeurs et aux lecteurs, moyennant une relative symétrie des opérations de production et de réception. Ce point explique le caractère scrupuleux de l'activité descriptive des Fribourgeois. Le travail explicatif et évaluatif est arrimé à la description d'activités de catégorisation. Les outils ethnométhodologiques ou conversationnalistes permettent d'épouser le déploiement temporel des activités pratiques et discursives des participants à un débat télévisé, en évitant d'importer des informations de l'extérieur pour en saisir l'organisation endogène. Ce travail minutieux va de pair avec la constitution d'énormes corpus de presse – les piles de journaux qui encombraient les couloirs et les bureaux à Fribourg – à partir desquels cartographier l'ensemble des prises de position, à l'échelle de la Suisse, et ressaisir des constantes de catégorisation ou d'argumentation dans le long terme d'une controverse publique.

2. *Praxéologie, naturalisme, phénoménologie ou herméneutique : comment s'appuyer sur des catégories natives ?*

On imagine déjà, à la découverte d'horizons politiques, thématiques ou théoriques si différents, la diversité des manières de décrire qui en découlent. Là aussi, le pluralisme est de mise, même s'il est possible, selon Jack Katz, de s'entendre, au-delà des options théoriques et des goûts stylistiques de chacun, sur ce qui fait une *bonne* description. Katz énonce différents critères d'appréciation. Il dit des descriptions qu'elles sont « révélatrices », « colorées », « vivantes », « poignantes », « riches », « variées », « situées », « nuancées », « énigmatiques », « à valeur stratégique », « d'une grande richesse », « à la texture dense » ou « finement nuancée »[30]. Pour Katz, un critère décisif est qu'une « bonne » description permet, en faisant voir le « comment » de proces-

[30] Katz J., « Du comment au pourquoi. Descriptions lumineuses et inférences causales en ethnographie », in *L'Engagement ethnographique, op. cit.*, p. 43-105.

sus – biographies, émotions, activités et interactions –, de donner des réponses au « pourquoi » et au « pour quoi ». Une bonne description nous fournit des éléments à partir desquels des relations de cause à conséquence, de contexte à expression, de règle à pratique ou de stratégie à action peuvent être inférées.

Avant de fournir un support à l'explication et à l'interprétation, décrire une activité, une action ou une interaction, c'est être capable de répondre aux questions suivantes : Quel est l'enjeu de la scène ? Qui agit ? Où ? Quand ? Comment ? Avec qui ? Contre qui ? De quel point de vue ? À cause de quoi ? En vue de quoi ? Dans quelles circonstances ? Avec quelles conséquences ? Les réponses n'ont pas à être dictées par une théorie préétablie. Elles sont à recueillir sur le terrain. Cela implique que l'enquête ne soit pas une activité tautologique, où l'on ne voit, n'entend et ne comprend que des choses que l'on savait déjà. Chaque chercheur a des « trucs personnels », certains recourent à des « ficelles du métier »[31] qui permettent de se départir de ses « préjugés », de se laisser porter par les opérations d'enquête, de se mettre à l'écoute et de ne pas bloquer son regard, de laisser flotter l'attention et de se laisser interpeller par des « indices contextuels » qui n'étaient pas anticipés. Mais tous éprouvent cette commotion de l'étonnement – le *thaumazein* d'Aristote – qui déjoue leurs attentes. L'épreuve de la surprise qui fait perdre prise et impose de reprendre pied : la description est ce qui permet à l'ethnographe de rétablir l'équilibre.

Cette exigence de description de l'enquêteur, capable de se laisser travailler par ses expériences sur le terrain et de garder une posture réflexive vis-à-vis d'elles, a son pendant à la table d'écriture. Comment rendre compte des contextes de sens des enquêtés[32] – une inquiétude moins présente quand l'enquête vise à produire des matériaux qui confirment ou infirment des explications données à l'avance ? Le problème n'est pas de coupler des données sur la « conscience subjective » avec des informations sur des « structures objectives », mais bien de ressaisir comment s'organise l'expérience de la situation, comme réseau de perspectives sur des perspectives qui s'ouvrent en elle. L'ethnographe n'a pas le monopole de la description. Il est confronté à des enquêtés qui y ont également recours, dans leurs activités ordinaires et extraordinaires, et qui ont pré-articulé les réseaux conceptuels, les schémas explicatifs et les cadres interprétatifs qui sont pertinents pour cette situation-ci. Ces comptes-rendus (pour reprendre le terme générique d'*accounts*) ne sont pas des états de « conscience subjective », mais des actes de

---

31 Becker H., *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte, 2002.

32 Pour un aperçu pédagogique, voir Emerson R., Fretz R., Shaw L., « Prendre des notes de terrain. Rendre compte des significations des membres », in *L'Engagement ethnographique*, *op. cit.*, p. 129-168.

discours qui contribuent à ordonner temporellement et pratiquement des activités et leur signification[33].

Retenons dans la pluralité des styles ethnographiques de cet ouvrage, quatre modalités originales d'activité descriptive. J. Velkovska est la seule à avoir pratiqué une espèce d'observation participante sur Internet. Cet engagement sur le site d'enquête ne requiert pas de présence en corps de l'enquêtrice, qui porte un pseudo, peut masquer son sexe ou son âge quand elle envoie des messages à des listes de discussion, à des forums ou à des chats. Elle acquiert une « compétence de membre », en maîtrisant les conventions d'échange conversationnel dans le langage naturel qui vaut dans ces micro-espaces publics. Velkovska pratique l'observation naturaliste et l'analyse séquentielle des activités telles que proposées par l'ethnométhodologie[34] et l'*analyse conversationnelle*. Elle en a adopté le système d'enregistrement et de notation, extrêmement rigoureux. Mais elle en réprouve la contrepartie qui est de limiter l'analyse à l'enchaînement de quelques séquences temporelles découpées dans un corpus. L'ordre de l'interaction est selon elle une totalité cohérente où tiennent ensemble des catégories de personnages et de relations, un horizon temporel articulant un présent, un passé et un futur, des médiations techniques et institutionnelles, des éléments de savoir partagé, des types de référent et des types de compétences[35]. Il faut sortir du positivisme étroit de l'étude de paires adjacentes par l'analyse conversationnelle pour « s'intéresser aux activités des participants, en tant qu'elles déterminent des situations, c'est-à-dire qu'elles proposent d'entretenir un rapport particulier aux contenus, aux protagonistes de l'échange et aux outils de communication ». L'analyse des médias a pour tâche d'étudier la configuration des engagements et des modes de participation constitutifs d'identités, de relations et de collectifs. Ce faisant, Velkovska s'interdit d'importer des catégories de science sociale ou politique et de les introduire, en clair ou en contrebande, dans les situations qu'elle observe ; et elle refuse tout autant de s'en tenir à une analyse de contenus, qui en abolirait la structure de temporalisation pratique.

E. Gardella et E. Leméner, dans ce petit bout d'enquête sur le refus par les sans-abri parisiens des propositions d'hébergement d'une organisation d'urgence sociale, partent d'une *analyse de cadres*, telle que

---

33 Emerson R. M., Fretz R. I., Shaw L. L., *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

34 Garfinkel H., *Recherches en ethnométhodologie* (1967), Paris, PUF, 2007.

35 Pour des analyses de sites institutionnels accomplis par des activités : Drew P., Heritage J. (eds.), *Talk at Work : Interaction in Institutional Settings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

proposée par Goffman dans *Frame Analysis*[36]. Pour ce faire, ils court-circuitent le contenu de ce que disent les agents pour focaliser leur attention sur l'ordre de l'interaction qui s'articule à chacune de leurs rencontres : ils observent avant tout, sur un mode naturaliste, des activités telles qu'elles sont accomplies *in situ*. Ils décrivent une série de situations de refus d'hébergement – une problème récurrent pour les praticiens de l'urgence sociale – avant de désintriquer différentes opérations de cadrage qui s'imbriquent dans l'activité d'aller à la rue vers les SDF, et de prolonger cette lecture naturaliste des activités des maraudes par une espèce d'analyse grammaticale. Selon Goffman, toute situation se donne à ses membres en leur ménageant des cadres de compréhension de la situation et de participation à la situation. Ce cadrage primaire – l'aide d'urgence – peut subir des modalisations. Les activités, tout en étant accomplies dans le cadre primaire, se mettent à avoir d'autres significations dans des cadres secondaires. Analyser une situation, c'est être capable de désintriquer les multiples couches de sens qui s'interpénètrent dans les modes d'engagement dans cette situation. Les auteurs tentent alors d'abstraire de leurs matériaux empiriques une série de « règles pratiques » qui orientent les interactions des « maraudeurs » vis-à-vis des SDF : approcher sans offenser, faire dire sans soutirer, proposer sans imposer, servir sans s'asservir, quitter sans délaisser. La description naturaliste donne donc lieu à une analyse de cadres et à une analyse de règles.

I. Tavory, quant à lui, revendique explicitement l'héritage de la *phénoménologie*. Étudiant de Jack Katz, à l'Université de Californie à Los Angeles, il a reçu une solide formation ethnographique dans un département où l'on retrouve en outre E. Schegloff, R. E. Emerson, M. Pollner et S. Timmermans – soit un héritage combiné de l'ethnographie de Chicago, de l'analyse de conversation, de phénoménologie et d'ethnométhodologie. Mais Schutz et Gurwitsch[37] sont dans ce texte de Tavory les deux références principales. Lors de son immersion prolongée parmi les hassidim d'un quartier de Los Angeles, la question de l'identité juive est posée à travers des jeux d'interaction dont la kippa est le thème, focalisant autour d'elle un champ de conscience lors de la rencontre entre d'une part, juifs, orthodoxes ou non, et d'autre part, juifs et non-juifs. Tavory suit les traces de Katz et de Tom Csordas[38], mais aussi de

---

36 Goffman E., *Les cadres de l'expérience* (1974), Paris, Minuit, 1991.

37 Gurwitsch A., *Théorie du champ de la conscience*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

38 Voir le numéro spécial « Phenomenological Ethnography in Sociology and Anthropology », *Ethnography*, 2003, 4, 3. Voir aussi les présentations de Katz J., « Du comment au pourquoi », in *L'Engagement ethnographique*, *op. cit.*, p. 25-42 et de Wieder L., « Dire le code du détenu », *ibid.*, p. 169-182.

Drew Leder[39], et en arrière-fond de Bourdieu – pour nous en tenir aux références dont il se réclame. Il reprend à la phénoménologie la notion de « potentiel » : une structure d'anticipation de l'expérience, un horizon d'attentes non actualisées, mais susceptibles de l'être, que les personnes tiennent aux marges de leur champ de conscience. D'une certaine façon, l'ethnographie réalise le programme de la phénoménologie qui était de « revenir aux choses mêmes », et de décrire les expériences du monde en-deçà des constructions théoriques qui les codifient. Elle ne se contente pas de décrire sur un mode naturaliste. À la faveur de la familiarité acquise avec les contextes de sens de ses enquêtés, elle est à même de comprendre les inférences tacites qui conduisent de la vision de la kippa à l'identification, bienveillante ou non, d'un « Juif ».

P. Gonzalez est un cas singulier en anthropologie des religions. Ses sources d'inspiration sont multiples. Il revendique une « posture *praxéologique*, soit une approche doublement attentive aux activités des enquêtés et aux médiations dont ils se dotent pour coordonner leur agir en présence ou à distance ». Mais sous le mot « praxéologique », différentes composantes se recouvrent. D'abord, une composante *phénoménologique* : comment certaines manifestations somatiques indiquent la présence de Dieu et comment cette expérience de voix, de pleurs ou de tressaillements s'éprouve-t-elle, en solitaire et en commun ? Les enquêtes de Csordas[40] tout comme les travaux d'ethnométhodologues, sensibles à la dimension incarnée des activités – D. Lawrence Wieder[41] et David Sudnow[42], en premier lieu – sont ici déterminantes. Comme chez Csordas, cette composante s'articule avec une deuxième, *sémiotique*, attentive aux usages et aux effets de la parole : comment la chair des corps et la chair des voix – qu'elles soient glossolaliques, prophétiques, prêchées ou écrites – s'ordonnent-elles le long d'un même axe, où varient les modalités de présence ? Gonzalez reprend à Csordas sa perspective peircienne et hérite également du travail accompli autour de Jean Widmer. Enfin, une troisième composante, *herméneutique*, se dégage : comment la perception des signes discursifs est-elle encadrée par des schèmes de compréhension et d'interprétation qui sont partagés dans une communauté ? L'organisation endogène du sens situationnel émerge à la faveur des arrangements et des disputes, des usages catégoriels et des interactions séquentielles des participants. Cette coproduction d'un

---

39 Leder D., *The Absent Body*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

40 Csordas T. J., *The Sacred Self : A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley, University of California Press, 1994.

41 Wieder D. L., *Language and Social Reality : The Case of Telling the Convict Code*, La Haye, Mouton, 1974.

42 Sudnow D., *Passing On : The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.

ordre social et moral est pré-articulée par des médiations sémiotiques, lesquelles requièrent un apprentissage spécifique pour être maîtrisées. La capacité interprétative de Gonzalez provient de sa connaissance approfondie des Écritures, acquise dans une autre église protestante, qui lui permet de circuler dans ces forêts de symboles que sont les assemblées évangéliques et de thématiser ce que les fidèles voient et savent sans le remarquer.

Voilà donc quatre manières de décrire, qui s'ancrent chacune dans un héritage singulier – l'empirisme radical de l'analyse praxéologique, le naturalisme de l'analyse des cadres de Goffman, la phénoménologie de l'expérience de Gurwitsch, Schütz et Merleau-Ponty et une approche herméneutique et ethnométhodologique qui doit beaucoup à Wieder et à Sudnow. Ces façons de décrire ne relèvent pas simplement de « genres rhétoriques », comme ceux qui orientaient les « stratégies de mise en texte » de Malinowski, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard et Benedict que C. Geertz avait abstraits dans *Works and Lives*[43]. Elles ne sont pas imputables à un arbitraire littéraire. Elles renvoient à des *pratiques d'enquête*, dont le point de mire sont les activités par où les enquêtés rendent eux-mêmes compte de leurs contextes d'expérience et d'activité. Elles ne rompent donc pas avec les formes de vie et les jeux de langage de leurs enquêtés. Au contraire, c'est parce qu'elles participent à leurs mondes naturels qu'elles peuvent en activer des possibilités de compréhension, tout en s'abstenant de les réduire à des déterminants structuraux, fonctionnels ou génétiques qui vaudraient comme cause ou qui en rendraient raison.

3. Comment s'enchaînent et s'emboîtent des contextes d'enquête et d'analyse dans une description ?

L'illusion reste forte que « l'ethnographie, c'est de la description », et que « la description, c'est une copie de la réalité » – des faits convertis en mots. Ou à l'opposé, que « la description, ça n'est jamais que de la théorie illustrée », une espèce d'explication ou d'interprétation avec des images. Cette alternative ne tient pas si l'on repart de l'activité de l'ethnographe et si l'on prend en considération tout le travail d'enquête, d'écriture, de réflexion, d'enquête de nouveau, et de réécriture qui doit être accompli pour qu'advienne une « bonne description ». La description résulte de la sédimentation d'une multiplicité de chaînes d'enquête et d'écriture[44].

---

43 Geertz C., *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur* (1988), Paris, Métailié, 2000.

44 Sanjek R. (ed.), *Fieldnotes : The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.

L'ethnographe produit une série de documents, relevant de genres distincts, qui portent la trace de l'enquête : notes de terrain griffonnées à la volée, schémas et comptages, journaux intimes, enregistrements audio ou vidéo, mémentos réflexifs avec des esquisses narratives et des amorces analytiques, correspondances électroniques, retranscriptions de notes, brouillons intermédiaires, articles scientifiques, récits de vulgarisation… Il engrange des notes de terrain, consignées au jour le jour dans un journal, fondées sur des observations, sur des conversations à bâtons rompus ou sur des entretiens ethnographiques en face à face. Par ailleurs, l'ethnographe est confronté dans le cours de son enquête à des documents officiels, administratifs ou statistiques, à des corpus de presse, des procès-verbaux de police et de justice, des œuvres de littérature ou des rumeurs de rue… Toutes sortes de problèmes pratiques se posent pour articuler ces différents types de « données » – « données » dont il faut toujours se demander par qui et à qui, comment et pour quoi elles sont « données ». Le travail de description doit ajointer des documents, de première ou de seconde main, sans les additionner comme des sources d'information équivalentes, mais en interrogeant leur statut de production, de circulation, d'usage et de réception. Il doit mettre en perspective les différentes perspectives qui s'ouvrent dans des situations, en tant qu'elles contribuent à la constitution d'un ordre social (moral, civil, politique, etc.) sans adhérer à aucune. Il doit les articuler en un récit cohérent et pertinent, décider où et quand commencer et terminer celui-ci, choisir sa distribution d'acteurs et les attributs qui les caractérisent, donner une juste place à des péripéties dans des scènes d'interaction et des séquences temporelles. Et dès lors que des lignes d'explication ou d'interprétation ont émergé de ses notes de terrain et de son corpus de matériaux, il décrit et re-décrit, réordonnant les données en fonction de tel ou tel éclairage et modulant l'éclairage à la mesure de cette réorganisation.

Montrons sur trois textes la complexité d'un tel travail d'écriture, les multiples types de matériaux qui s'y composent, les expérimentations qui s'y incorporent et les interrogations qui s'y déposent.

L'idée initiale de Gérôme Truc était de suivre des manifestations de solidarité européenne, suite aux actes terroristes de Madrid ou de Londres, en vue d'illustrer une réflexion sur l'idée d'humanité. Problème : les événements de la gare d'Atocha ne sont plus que de l'histoire au moment où il débarque en Espagne. L'enquête ethnographique n'a plus affaire qu'à des manifestations de commémoration. Ce qui permet à Truc de « trouver la bonne position » et de rompre avec un rapport intellectuel à son objet, c'est qu'il s'est précipité sur le terrain sans avoir eu le temps au préalable de faire le tour de la bibliographie – et donc de bâtir une analyse philosophique de l'événement. Du coup, il va naviguer dans le brouillard, sans autre alternative que l'observation

flottante. Ses premières prises de notes sont extensives, sans pré-orientation du regard ou de l'écoute. Il court d'une cérémonie à l'autre et en couvre jusqu'à une dizaine dans la journée. Pendant des heures et des heures, il noircit ses carnets, se faisant passer pour un journaliste. Il note tout, sans sélectionner ni échantillonner les scènes, s'éloigne inexorablement de sa problématique initiale et s'immerge totalement dans ses données d'observation. Pour mettre de l'ordre dans ses matériaux, il essaie d'abord de comparer les différents événements en classant les informations dans des tableaux Excel : c'est un échec. L'hétérogénéité des éléments significatifs rend le codage impraticable. Il retranscrit alors ses notes avec des « codes couleur », redécouvrant les procédures de codage qualitatif imaginées par la *grounded theory*[45]. En guise de mémentos, il écrit des articles qu'il soumet pour évaluation. La plupart sont refusés au départ, parce que « trop descriptifs et pas assez analytiques », « sans ligne directrice », souvent centrés sur un cas et un lieu. C'est seulement en écrivant et en réécrivant que Truc va saisir des configurations de sens d'abord inaperçues : il les recompose, les cadre et les monte dans de nouvelles trames narratives, voyant alors émerger une « problématique ». Les descriptions, plates au départ, se densifient progressivement – dans un aller-retour entre enquête de terrain, carnets de notes, travail de description, lecture par un public. Et inversement, sa capacité à voir et à entendre ne cesse de s'affiner pendant cinq années, en raison de l'amélioration de ses capacités linguistiques, mais aussi de sa faculté à saisir des éléments pertinents et à ne plus être noyé dans le bruit ambiant. Son rapport à la théorie comme à l'empirie s'est transformé. L'administration de la preuve ne se fait pas en testant une théorie donnée à l'avance, pas plus qu'elle n'émerge des seuls carnets de terrain. L'écriture se fait dans un « double décalage » : les notes de terrain ne cessent d'être réécrites en relation à des intuitions théoriques, les explications disponibles ne cessent d'être amendées en relation à des intuitions empiriques. L'écriture abrite ce double mouvement et s'enrichit dans le suivi des commémorations, avec toutes leurs variations dans l'espace et leurs transformations dans le temps. L'enquête de Truc incorpore également d'autres éléments. Il fait tourner les logiciels Alceste et Prospéro pour analyser des milliers de messages et disposer ainsi de points d'appui lexicaux et argumentatifs autres que ceux de l'intuition. Il se confronte aux comptes-rendus d'acteurs ou d'analystes, dont les propres cartes de pertinence induisent du relief et de la profondeur dans sa compréhension. Enfin, il constitue une collection de photos de scènes d'action et d'altercation, en complément des notes écrites : certaines de

[45] Pour les principes : Glaser B., Strauss A., *La découverte de la théorie ancrée* (1967), Paris, Colin, 2010 (avec une introduction de P. Paillé) ; et pour la pratique : *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

ces photos ont acquis à ses yeux une « valeur d'icône », témoignages indexicaux autant que types incarnés, condensant en elles des dizaines de scènes de disputes entre manifestants ou associations.

En vis-à-vis, on peut prendre le texte d'A. Mahé, où les données ont déjà été métabolisées dans une analyse anthropologique, même si les traces du travail de terrain se lisent entre les lignes. Ce texte s'inscrit dans un programme de recherche collective sur « L'Action collective à l'échelle locale au Maghreb ». L'enquête à proprement parler s'est décomposée en quatre moments de trois semaines chacun, entre 2006 et 2009, en compagnie de Boukhalfa Khemache, dans le village dont celui-ci est natif, contribuable et citoyen. Elle a donné lieu à un journal à quatre mains, extrêmement fouillé, dans lequel les deux observateurs ont recueilli toutes sortes de données : des données classiques, en anthropologie, comme des graphes de relations de parenté et d'alliance ou des cartes de territorialisation des familles dans l'espace du village ; mais aussi des données inspirées de l'histoire de la « république au village » ou de la sociologie des mobilisations collectives, recueillies pendant les mouvements pour la démocratie à partir de 2001. L'enjeu était de « décrire les divers dispositifs locaux dont la vocation est d'encadrer les actions collectives – assemblées et comités de villages ; communes ; associations ; antennes de partis politiques et coordinations diverses ». Ce travail rouvrait par ailleurs un dossier déjà abordé dans sa thèse par Mahé[46], qui avait couvert deux siècles d'anthropologie en Kabylie, disposant ainsi d'une connaissance exhaustive de toutes les enquêtes et analyses produites sur cette région, et d'une connaissance fine, à différentes grandeurs d'échelle historique et territoriale, de la transformation des institutions juridiques et politiques – en particulier de l'assemblée villageoise, la *tajmat*, qui avait été jusque-là ignorée par la quasi-totalité des enquêteurs[47]. Chacun de ses séjours sur le terrain est ainsi une revisite[48] par rapport à des séjours précédents, mais aussi, une revisite d'un monde cartographié par l'ethnologie coloniale dans ses singularités géographiques, économiques, sociales ou politiques… L'ethnographie s'inscrit d'emblée dans une perspective de comparaison synchronique et diachronique, dans des horizons d'espace et de temps à géométrie variable. La compréhension des situations ne se réduit pas à des interactions sans épaisseur ni profondeur. Avec une compétence partagée par

---

46 Mahé A., *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècles. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*, Saint-Denis, Bouchène, 2001.

47 Mahé A., « Les assemblées villageoises dans la Kabylie contemporaine : traditionalisme par excès de modernité ou modernisme par excès de tradition », *Études rurales*, 2000, 155-156, p. 179-212.

48 Burawoy M., « Revisiter les terrains. Esquisse d'une théorie de l'ethnographie réflexive », in *L'Engagement ethnographique, op. cit.*, p. 295-352.

les acteurs les plus avisés, Mahé perçoit les affaires du village, en relation à celles de la tribu ou de la confédération ; il en saisit la configuration par des institutions administratives, juridiques et politiques. Il les sait marquées par des relations d'alliance et d'inimitié, d'autorité et de prestige, d'estime et de mépris qui ont cours hors situation et par des intrigues locales, connues par ses participants, qui peuvent remonter à plusieurs décennies. Il retravaille également ses observations, ses entretiens et ses documents en relation aux transformations du pouvoir municipal en Kabylie pendant l'histoire de l'Algérie comme colonie française, puis comme État indépendant, et plus spécifiquement, en relation à une mémoire collective, recueillie tant dans des récits d'histoire orale auprès des notables et dans les procès-verbaux des réunions d'assemblée, mis à sa disposition. Les données *in situ* contribuent à recomposer un tableau des institutions et de leurs procédures, des associations et des coordinations, et des mécanismes de représentation dans la vie du village.

L'entreprise d'A. Cottereau et M. Mohatar Marzok est d'un tout autre ordre. Le travail de terrain a été initialement engagé par Mohatar, déjà bien enraciné à Fuengirola dans le cadre de sa thèse, à l'Université de Grenade. En parallèle, ce projet s'ancre dans un atelier de l'EHESS dirigé par Cottereau et Stéphane Baciocchi sur la place du « journal de terrain » et de l'écriture ethnographique, « Pratiques d'enquête et sens de la réalité sociale ». Dans ce cadre, l'œuvre de Frédéric Le Play a été redécouverte et est né le désir de mettre à l'épreuve d'un terrain contemporain la *méthode monographique*, expérimentée dans *Les Ouvriers européens*[49]. C'est dans ces différents horizons d'expérience qu'il faut lire l'étude sur la famille Mohammed. Les chercheurs se lancent d'abord dans un travail d'ethnographie « radicale », visant à une phénoménologie de l'expérience économique. Ils enregistrent des appréciations de prix, des évaluations de besoins et de plaisirs, des calculs d'épargne et de dépense, des anticipations de profit à plus ou moins long terme, des décisions d'investissement, d'achat et de vente. Cette comptabilité située, au jour le jour, qualifiée d'« *ethno-comptabilité* », a repris un axiome élémentaire de le Play : compter comme comptent les gens, à partir de ce qui compte pour eux. « C'est cher par rapport à quoi ? » « Pourquoi tu trouves ça bon marché ? » « Qu'est-ce que ça vaut ? » Elle est également nourrie de la théorie de la valuation de Dewey, et surtout, de la réflexion sur la modélisation économique qui court dans l'œuvre de Schütz et que l'on retrouve dans ses textes sur les provinces de réalité, sur la typification, la rationalité et la valeur. Elle part de comptes

[49] Le Play F., *Instruction sur la méthode d'observation dite des monographies de famille propre à l'ouvrage intitulé* Les ouvriers européens, Paris, Société d'économie sociale, 1862.

rendus de situations observées directement, restituées mot à mot et geste par geste, en temps réel, parfois par Mohatar seul, parfois par les deux enquêteurs, dans leurs journaux de terrain respectifs, commentés en commun, quotidiennement – soit en face à face, soit au téléphone – et fusionnés le jour d'après[50]. Le journal de terrain n'est pas simplement un outil d'enregistrement. C'est là que s'accomplit une bonne part de la spirale de l'enquête : recueillir des « données », les mettre en forme, être confronté à des énigmes, se poser des questions, relancer les opérations d'observation, d'entretien ou de documentation, tester des conjectures… La description s'élabore petit à petit dans cette dynamique, où la logique de la découverte et celle de la justification, pour reprendre une distinction poppérienne, sont étroitement entrelacées l'une à l'autre. Les tableaux d'ethno-comptabilité ont par exemple été à plusieurs reprises soumis aux enquêtés, parents et enfants, qui se sont prêtés au jeu de bonne grâce, et ont contribué, en co-auteurs, à la restitution, la réévaluation et la réélaboration des résultats[51]. Cette perspective d'évaluation est élargie à d'autres moments de l'existence : qu'est-ce qu'un épisode de vie réussi ou raté dans une biographie ? La description offerte au public est en bout de course le résultat d'un long processus – elle ne se fait pas sur des données à l'état brut, elle n'est pas non plus l'illustration d'un schéma théorique préétabli. Plus qu'un moyen d'exposition, le journal de terrain est une des modalités de l'enquête.

4. Que met-on et que ne met-on pas dans la description et l'analyse d'une situation ?

Qu'est-ce que la « situation » sur laquelle porte la *situational analysis* ? On dispose de deux versions canoniques en sociologie et en anthropologie. La première est celle de Max Gluckman, avec sa légendaire description de l'inauguration du pont de Zoulouland[52], qui montrait une corrélation entre les positions et les relations des personnes et des groupes au cours de cette cérémonie officielle et la structure générale de la société coloniale rhodésienne. Cette méthode a été ultérieurement

---

50 Cottereau A., Mohatar Marzok M., *Une famille andalouse*, Paris, Éditions Bouchène, 2011.

51 Mokhtar est allé jusqu'à acheter une balance électronique, offerte à Fatima en remerciements, qui trônait sur la table de la cuisine et servait à peser tout ce qui entrait et sortait de la cuisine – paniers de courses et rations de repas. Cette enquête a ainsi permis de dresser le bilan nutritionniste de chaque membre de la famille, sur site naturel, alors que ce type d'enquête se fait en général par questionnaire ou en situation artificielle.

52 Gluckman M., « Analyse d'une situation sociale dans le Zoulouland moderne » (1958), *Genèses*, 2008, 72, 3, p. 125-155.

amplifiée par l'étude de cas élargie[53]. La seconde version est celle de Goffman, qui revendique lui-aussi cette expression, mais à laquelle il fait dire quelque chose de différent : la situation à laquelle il se réfère est une situation de coprésence, dans laquelle un « ordre de l'interaction » s'articule à travers les activités conjointes des participants, tout en obéissant à des règles *sui generis*. Bien sûr, la conception de la description ethnographique n'est pas du tout la même si l'on se rapporte à une situation à la Gluckman ou à la Goffman.

Reste que le point de départ de l'enquête ethnographique est de rendre compte de ce que l'on voit et de ce que l'on entend, plus largement, de ce que l'on sent et de ce que l'on ressent, puisque toute la palette des sens et des sentiments peut être impliquée. Au fil des textes, on découvre le travail qui est accompli par les protagonistes d'une situation de procès, de commémoration ou de délibération. On note les menus détails, vus mais pas forcément remarqués par les parties, d'un échange de coups d'œil, de politesses ou d'arguments. On nous dessine l'ordre spatial d'un plan de table, d'une salle d'audience ou d'une salle de réunion, en l'investissant de significations écologiques ou politiques. On nous rend sensible l'ordre temporel d'un enchaînement de scènes d'interactions : phases de cérémonies publiques, tours de parole des plaidoyers ou moments d'assemblées délibératives. La description semble privilégier un axe qui part de l'œil et l'oreille et qui en bout de chaîne, arrive à la main qui s'agite sur l'ordinateur ou sur le carnet. Mais elle engage en réalité tout le corps, la mécanique sensorielle et motrice qui, mise en branle, fait que l'enquêteur a un point de vue, en prise sur les choses. Quels que soient le genre et le style de description que l'on adopte, le corps est au cœur du travail de terrain. Ceci dit, peu d'auteurs s'en tiennent comme Goffman à la situation immédiatement accessible de coprésence. Que met-on et que ne met-on pas dans les situations telles qu'on les décrit et les analyse ? Quels éléments y fait-on entrer pour qu'elles soient intelligibles ? Que garde-t-on et que laisse-t-on pour chaque scène et pour l'enchaînement des scènes en une intrigue ?

Mathieu Berger développe une enquête sur les actes discursifs de citoyens ordinaires et sur leur portée performative dans des contextes d'énonciation spécifiques : les assemblées d'urbanisme participatif en région bruxelloise. Il emprunte à A. Duranti la notion d'« *ethnopragmatique* »[54] pour qualifier sa démarche d'interrogation des conditions de

---

53 Van Velsen J., « The Extended-Case Method and Situational Analysis », in Epstein A. (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1967, p. 129-152.

54 Duranti A., *From Grammar To Politics :Linguistic Anthropology in a Western Samoan Village*, Berkeley, University of California Press, 1994.

félicité de ces actes de langage[55]. Ses sources principales d'inspiration sont l'ethnographie de la communication, la sociolinguistique interactionnelle et les recherches du dernier Goffman[56]. Dans sa thèse de doctorat, Berger s'intéresse à la structure des situations publiques au sein desquelles est engagée la parole des citoyens-citadins, en cherchant à distinguer la strate institutionnelle de ces situations de leurs dimensions micro-spatiale – les arrangements écologiques du rassemblement – et micro-temporelle – les chaînes de l'échange dialogique. Il discerne entre trois registres de définition et de maîtrise de la situation, en prise les uns sur les autres : celui des objets mis en jeu dans la discussion, tenus pour réels et légitimes ; celui des protagonistes, autorisés ou ratifiés comme participants ; et celui des formes d'intervention en public, perçues comme intelligibles et acceptables. Dans chacune des prises de parole d'un participant aux assemblées, se posent nécessairement les trois questions du « quoi ? », « qui ? » et « comment ? », qui peuvent donner lieu à trois types d'erreurs grammaticales. Un locuteur, pour que son intervention soit recevable vis-à-vis du public, doit donc se plier à ces trois registres de conditions de félicité. En outre, les participants profanes activent des « compétences de contextualisation » en vue de se ménager une marge de manœuvre. En effet, l'ordre d'interaction des assemblées délibératives est prédéfini et contrôlé par les élus bruxellois et les experts urbanistes chargés du cadrage et de l'animation de ces réunions. Le spectre des thèmes de discussion, le degré de représentativité des participants et les règles du jeu à respecter sont pour une bonne part dictés d'en haut. Les participants profanes développent alors des capacités ironiques, perceptives et mnésiques, qui leur servent comme autant d'appuis pratiques et de ressources tactiques dans la situation de faiblesse qui est la leur en assemblée. Pour mettre cela en évidence, Berger a dû sortir de l'instantanéisme sans pour autant se départir d'un « *situationnisme méthodologique* », et inventer une démarche de « *filature ethnographique* ». Il a suivi assidûment toutes les réunions, les traitant comme des moments dans une intrigue qui court d'assemblée en assemblée, et repérant les usages par les participants de mémorisation et de remémoration en vue de peser sur le dispositif de politique urbaine. La situation n'est plus alors limitée à l'ici et maintenant, mais de proche en proche, s'enchâssent en elle des éléments qui proviennent d'autres scènes de la politique de la ville et qui se temporalisent dans une intrigue en cours pour ses participants.

---

55 Berger M., « Répondre en citoyen ordinaire. Pour une étude ethnopragmatique des compétences profanes », *Tracés*, 2008, 15, p. 191-208.

56 Outre Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, voir *Façons de parler* (1981), Paris, Minuit, 1987.

Janine Barbot et Nicolas Dodier ont suivi la carrière de l'affaire judiciaire dite de l'hormone de croissance dans la salle d'audience du tribunal pénal et dans les couloirs du palais de Justice, ils ont assisté aux déclarations des avocats à la presse, ils ont suivi au jour le jour les associations de victimes, jusqu'à la salle de la Criée où a été rendu le verdict. Ils ont eux aussi ouvert la focale jusqu'à ressaisir comme une intrigue d'un seul tenant l'enchaînement de toutes les audiences : pas par quelque raffinement postmoderne qui verrait dans un procès un feuilleton à épisodes, mais parce c'est ainsi que s'organise l'expérience des participants. L'espace argumentatif se déploie comme un ordre temporel : chaque prise de position est à la fois rétrospective en ce qu'elle répond à des précédents, requalifie des faits, retravaille la place des prévenus et des victimes et proactive en ce qu'elle tente d'anticiper les conséquences du coup qu'elle joue sur la suite du procès, les ripostes qu'elle va provoquer et les décisions qu'elle va occasionner. Portant sur un cas, la démarche de Barbot et Dodier correspond en partie à certaines des instructions pour une « *ethnographie combinatoire* »[57]. Elle ne cherche pas à être exhaustive de tout ce qui se passe dans une situation, même si elle en repère tous les acteurs et en enregistre toutes leurs interventions. Elle se centre sur la dynamique des activités situées, plus que sur les biographies personnelles des acteurs, sur leurs trajectoires sociales ou sur leurs dispositions professionnelles. Elle sélectionne ensuite, dans la masse des notes de terrain, ce qui est pertinent par rapport à la perplexité qui la meut : sans doute, la question traitée des émotions, du droit et de la justice est-elle d'ordre général, puisqu'elle est rapatriée d'une arène qui déborde ce procès-ci ; mais cette question s'impose aussi dans le procès, puisqu'elle est au cœur du travail oratoire des avocats et des demandes des juges, des prévenus et des victimes. *L'unité de pertinence est pragmatique* : l'enjeu n'est pas de spéculer dans l'abstrait sur « droit et émotions », ni de repérer des lobbies qui seraient pour ou contre, mais bien de comprendre comment, pratiquement, dans le cours de ce procès-ci, ce défi est pris en charge par les participants, dont les réponses sont en partie d'ordre tactique, en partie liées à un sens du droit et de la justice, à des *ethos* professionnels et à des convictions éthiques. La description ethnographique prend avant tout en compte ce qui compte pour ses enquêtés.

Troisième mode de circonscription d'une situation : Marie-Paule Hille rend compte du cours d'une cérémonie qui se veut religieuse, l'inauguration d'une mosquée. Elle a rassemblé les pièces de ce dossier en marge de sa thèse. Ma Wei, l'un des architectes de l'édifice, descendant d'une des premières familles de convertis de Linxia et marié à la

[57] Dodier N., Baszanger I., « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, 1997, 38, p. 37-66.

fille d'un imam reconnu, avait attiré son attention sur l'enjeu de cette cérémonie d'inauguration, en 2007. Hille a été confrontée au problème de la *décision narrative*[58] : mettre en saillance tel ou tel élément dans des notes glanées sans programme préétabli. Trois événements étaient fêtés en une seule occasion : la date de l'inauguration de la mosquée a été choisie pour coïncider avec la date de naissance du Prophète et avec le 50e anniversaire de la mort de Min Zhidao. Partir de la figure de ce chef religieux du Xidaotang aurait engendré une autre histoire. Originaire d'un petit village, Min Zhidao était aux commandes du Xidaotang au début de la campagne anti-droitiers, et il est mort en 1957 juste avant les vingt années de plomb traversées par les fidèles. Il reste présent dans les mémoires de nombreux contemporains. Un tel fil narratif aurait pu être suivi pour raconter une histoire intelligible[59]. D'autres options se présentaient. Hille aurait pu se concentrer sur les relations entre les membres des communautés de Linxia et de Lintan. Le lieu d'observation privilégié pour traiter de cette question aurait été le repas sous la grande tente, mais au moment de s'y rendre, un des fils de Min Shengguang, le chef religieux, lui a intimé l'ordre de monter à l'étage, tuant dans l'œuf cette possibilité. Hille a également rassemblé des informations sur les affinités entre certains marchands, présents lors de la cérémonie, bailleurs de fonds de la mosquée, dont les pères et grands-pères avaient participé aux révoltes contre les communistes en 1957 dans les régions tibétaines et avaient été étiquetés de contre-révolutionnaires. Ces informations n'étaient pas suffisantes pour les nouer en une histoire. Elle s'est également interrogée sur la corrélation entre appartenance religieuse des représentants politiques et présence à la cérémonie : les Yihewani, qui comptent pour la moitié des cadres locaux de Linxia, étaient absents du repas d'inauguration, pourtant œcuménique. Mais le sujet était extrêmement sensible et elle n'a pu vérifier s'ils avaient été invités ou non, ou invités en sachant qu'ils ne viendraient pas… Son analyse de situation a donc dû renoncer à ces éléments là. D'autres éléments se sont par contre imposés comme importants. Le souci des cuisinières de Lintan de « bien faire les pains » et l'insouciance des cuisinières de Linxia à ce propos lui sont apparus à l'observation directe, *in situ*. Ce motif de dissension entre les femmes a trouvé des formes de résolution par accommodement dont l'issue de la fête dépendait. L'affaire des pains a du coup acquis une intensité dramatique, alors qu'elle aurait pu être oubliée au fond du carnet de notes comme une querelle sans intérêt. Elle est devenue

---

58 Cette décision narrative ne relève pas de la fantaisie de l'auteure : elle choisit entre plusieurs histoires qui se trament dans le champ d'expérience ou le réseau de perspectives qui font la situation. Une des tâches de l'ethnographe est de démêler les histoires qui arrivent aux enquêtés, et non pas de « se faire son propre film ».

59 Ricœur P., *Temps et récit*, Paris, Seuil, 1983.

centrale dans le travail comparatif entre configurations culturelles et religieuses de Linxia et de Lintan. Un autre élément, qui s'est avéré crucial, n'est apparu qu'une fois l'observation terminée. C'est grâce à des séries de photos et de petits films que Hille a pu disposer de données sur les quatorze mosquées et les comparer à tête reposée, après coup. L'exposition des plaques commémoratives a pris une saillance qu'elle n'aurait pas eue si elle n'avait été fixée par l'image ; et la présence des musulmans « clandestins » du Xinjiang, interdits de séjour dans la ville, serait peut-être passée inaperçue. C'est ainsi que les situations décrites se peuplent et se dépeuplent de personnages, d'actions et d'événements ; et que des intrigues alternatives voient ou non le jour.

5. Entre induction et validation : comment passer de l'enquête à la théorie ?

Une dernière critique qui est souvent adressée à l'ethnographie est qu'elle reste enfermée dans la description monographique, incapable de se hisser au niveau de vraies questions théoriques. Ses collectes de « faits » ne satisferaient tout au plus qu'à une première étape – la « psychologie de la découverte » – antérieure au moment proprement scientifique – la « logique de validation ». Parfois, cette valeur heuristique ne lui est même pas reconnue : l'ethnographie serait condamnée à marner dans l'enfer de la monographie, occupée à des détails sans importance sans prendre jamais de hauteur vis-à-vis de ses objets. Courte de vue, étroite d'esprit. Cette critique, aussi commune qu'éculée, ne résiste pas à l'examen. On pourrait ici multiplier les références aux travaux sociologiques ou anthropologiques recourant à des méthodes ethnographiques, qui ont produit des savoirs originaux, à forte dignité théorique, sur le politique. On pourrait encore égrener tous les débats sur la *case-method*, depuis la sociologie de Chicago et l'anthropologie de Manchester jusqu'aux réflexions les plus récentes dans de multiples disciplines. Voyons plutôt comment s'y sont pris trois de nos auteurs.

L'enquête de T. Vitale et L. Boschetti est rendue sous la forme d'une chronique réaliste des mobilisations collectives à Milan autour des expulsions à répétitions qui visent les Roms. Le récit alterne entre des extraits de scènes *in situ*, s'étalant sur plusieurs années, et des paragraphes plus analytiques. L'enchaînement des séquences est le suivant. a. Le problème est posé à partir d'une scène : une réunion de la Table Rom a lieu en 2009 où la question de la représentation des Roms par eux-mêmes est abordée et disputée par les participants. b. Cette scène est recadrée : le changement de contexte historique et politique au début des années 1990 a annihilé les dispositifs de médiation et de représentation Opera Nomadi-Mairie de Milan. c. Suit une description des tentatives d'organisation politique des Roms du bidonville de la Via Barzaghi

en 1998 : une nouvelle configuration d'associations se recompose autour d'eux, mais cette demande de reconnaissance politique des Roms échoue. d. Nouvelle péripétie qui change la donne : les Roms sont la cible de la répression. La Via Barzaghi est évacuée, les sans-papiers expulsés en 2001. Une tentative de rapprochement officiel, lors d'un déjeuner à la Protection civile en février 2002, signe le retrait de la confiance accordée aux associations et aux institutions. e. De Via Barzaghi, les Roms s'installent dans un autre squat via Adda, jusqu'à son éradication en avril 2004. La perception croisée des Roms et des activistes est tout en malentendus : attente d'entraide versus idéologie gauchiste. f. Enfin, le récit se clôt sur une situation emblématique : une association musicale s'était constituée, entre 2001 et 2003, pour garantir aux Roms salaires et papiers. Mais la coopération entre *gadjé* et Roms va tourner court, encore une fois pour divergence d'objectifs et par manque de confiance. Ce montage narratif est extrêmement efficace. Ce qui s'y dessine, dans la mise en ordre d'un récit courant sur une dizaine d'années, où sont indiqués au lecteur, en alternance, des éléments descriptifs et interprétatifs, c'est une interrogation sur la représentation des minorités par elles-mêmes ou par des ONG – interrogation qui vaut tant pour la théorie de la représentation politique que pour la sociologie des mobilisations collectives. Ce récit est porteur d'une leçon analytique : l'enquêteur ne peut se satisfaire de reconstruire des grammaires ou des stratégies de représentation. Il doit décrire des situations. L'ethnographie est une invitation à être attentif aux décalages entre les perspectives des représentants et des représentés, aux projections de préjugés moraux et de stéréotypes culturels d'un côté et de l'autre, à la coproduction, souvent non réfléchie, d'asymétries interactionnelles et de méprises communicationnelles. Elle défait l'illusion de fausses mixités, en pointant des écarts de sociabilité, des ségrégations spatiales et des incompatibilités discursives.

La recherche de C. Gayet-Viaud a eu pour point de départ une enquête sur les rapports des passants aux mendiants. L'épreuve sensible s'est redoublée d'une épreuve théorique, quand elle s'est mise, dans le fil de ses observations, à douter du concept d'inattention civile de Goffman. L'inattention civile ne lui paraissait plus un mode relationnel allant de soi, confortable et obligé, mais plutôt un mode de repli quand on ne sait plus quoi faire. Cette expérience de terrain l'a conduite de fil en aiguille à rouvrir le dossier des civilités. Ici, l'enquête empirique entretient une relation circulaire avec l'enquête théorique, dans une relation analogue à celle de la poule et de l'œuf. Quand Gayet-Viaud participe à des situations, son regard et son écoute sont tout sauf naïfs : enquêter, c'est s'engager dans un exercice réflexif qui fait apparaître des présupposés de l'expérience de l'ethnographe autant que des enquêtés. La perspective théorique ne surplombe pas le terrain. Elle est intime-

ment fondue dans une grille perceptive. Elle oriente l'attention, sans la verrouiller, dans telle ou telle direction. En retour, l'expérience du terrain vient ébranler l'expérience théorique. Celle-ci ne se donne pas en un coup, elle se transforme continûment pendant les moments circonscrits par l'agenda de l'enquête, mais aussi pendant les moments de la vie quotidienne où l'ethnographe est confrontée à des épreuves de civilité. La texture des situations ne cesse de se transformer en relation à la poursuite de l'enquête. Leur grain est de plus en plus fin. L'image gagne en densité, en définition et en netteté, dans le magma d'évaluations, de sensations et de sentiments. L'ethnographe maîtrise de mieux en mieux les situations d'interaction qui la font basculer tantôt du côté de la personne singulière, tantôt du côté du passant typique. Ces épreuves affectives, sensibles et morales sont la chair phénoménologique des épreuves théoriques. C'est depuis cet ancrage que Gayet-Viaud a pu réexaminer le modèle goffmanien : un modèle binaire où les participants sont soit en situation de conformation aux règles – tout se passe sans anicroche, sans y penser –, soit en situation de transgression – l'équilibre interactionnel doit être rétabli moyennant des rituels de réparation, à moins que ne soient engagées des procédures de fuite ou d'exclusion. Cette séquence « équilibre-transgression-réparation » a pu être dépassée grâce à une démarche ethnographique plus rigoureuse, par une description de l'expérience des rapprochements, inventifs ou maladroits, gauches ou rusés entre passants, irréductibles à des fautes, des infractions ou des offenses. La mécanique goffmanienne du manquement aux conditions de félicité a été affinée par une phénoménologie des alertes, des indignations, des compassions, des entraides, des attentions, des égards et de leurs déboires dans l'interaction. Faire de la théorie, c'est dans ce cas décrire des expériences affectives, sensibles et morales et les réfléchir.

Nous avons gardé P. Lichterman et N. Eliasoph pour la fin. Dans leurs livres et articles qui font désormais référence, ils ont réalisé de multiples études de cas sur des associations, dont l'enjeu théorique peut être lu de différentes manières. Ils ont eux-mêmes livré quelques clefs pour comprendre le type de *cultural sociology* qu'ils pratiquent et qui éclairent le texte ici traduit sur la « culture en interaction ». Anciens étudiants de Burawoy à Berkeley, ils commencent sans doute l'enquête en mettant à l'épreuve leur « théorie préférée », mais à la différence du défenseur de l'*extended case method*, ils étendent leurs études de cas à des structures « culturelles » autant que « sociales »[60]. Ces « structures culturelles » prennent ici la figure des « codes » ou des « vocabulaires » de la société civile (équipe de Jeffrey Alexander) ou du « langage de

[60] Eliasoph N., Lichterman P., « "We Begin With Our Favorite Theory" : Reconstructing the Extended Case Method », *Sociological Theory*, 1999, 17, 2, p. 228-234.

l'individualisme expressif » (équipe de Robert Bellah) dans *Habits of the Heart* – deux thèses très discutées au moment de l'élaboration de leur article. Mais dans le cours de leur enquête, Eliasoph et Lichterman constatent un certain nombre d'anomalies, qu'ils traitent comme des énigmes (*puzzles*). L'observation participante dans plusieurs associations, choisies comme exemplaires d'« organisations civiques », montre que des « structures culturelles » y sont sans doute reconnaissables. Elles stabilisent un ordre d'interaction en fournissant des repères communs. Mais elles n'en prédéterminent pas pour autant le sens. La seule façon de savoir ce qu'un mot ou une expression signifie est d'aller sur place et d'examiner ce qu'en font les acteurs, dans une situation donnée, en recourant à des actes de discours, dont le sens est rarement univoque. Eliasoph et Lichterman en induisent que les membres des organisations civiques s'emparent de structures culturelles disponibles, et qu'ils leur impriment des torsions, ordonnées et régulières. Ils utilisent la métaphore, discutable, du « filtrage » par des « styles de groupe ». On pourrait penser aux standards de jazz, dont les partitions connaissent des modalisations dans l'improvisation collective et ouvrent la carrière à un nombre inépuisable de performances effectives. Ces variations sont pourtant réglées par des schémas relativement stables au sein d'une organisation civique : ce sont ces variations typiques, unifiées sous les rubriques des standards discursifs, des liens dans le groupe et de ses frontières avec l'extérieur, qui caractérisent un « *style de groupe* ». La thèse d'Eliasoph et Lichterman n'est donc ni structuraliste, ni interactionniste. Et leur méthode ne se laisse rabattre ni sur la théorie enracinée dans les données, selon laquelle les catégories et les analyses émergeraient par génération spontanée du codage et de l'abstraction du corpus, ni sur l'étude de cas élargie, selon laquelle des hypothèses seraient testées, validées ou falsifiées, par le terrain[61]. Leur formule d'enquête louvoie entre ces deux manières de faire.

Explorer l'ordre de l'interaction comme ordre civil et politique

Voilà pour le volet du pluralisme ethnographique. Il n'a rien d'un relativisme, au sens d'une dissolution de l'idée de vérité dans des *standpoint epistemologies*, et tout d'un *perspectivisme*, au sens pragmatiste. Posons-nous à présent la question d'en quoi cette multiplicité de genres et de styles descriptifs et analytiques nous apprend-elle quelque chose sur le « politique » ?

[61] Pour un texte qui se démarque également de cette alternative : Tavory I., Timmermans S., « Two Cases of Ethnography : Grounded Theory and Extended Case Theory », *Ethnography*, 2009, 10, 3, p. 1-21.

L'ethnographie (du) politique est une sous-discipline en voie d'émergence en sociologie et en science politique. Elle semble se gagner lentement une place, donnant lieu à des publications spécifiques, récemment autour de J. Auyero[62] ou de E. Shatz[63]. Mais rien de nouveau, à vrai dire, sous le soleil ! Il y a bien longtemps qu'une anthropologie politique a connu son essor, et elle aura même été, depuis le XIXe siècle, l'une des principales sources de nos connaissances sur le droit et le pouvoir. Que l'on se rappelle les travaux sur les sociétés acéphales et sur les conflits tribaux de M. Gluckman[64] et des chercheurs du Rhodes Livingstone Institute, l'enquête sur les systèmes politiques africains sous l'égide de E. E. Evans-Pritchard et M. Fortes[65] ou encore l'analyse comparée des États-nations émergents après la décolonisation par C. Geertz ou D. Apter[66]. En France, l'anthropologie politique occupait aussi une place cruciale, avec les travaux de sociologie dynamique de G. Balandier dans les années 1950, mais aussi ceux de J. Berque ou de G. Condominas. L'idée qu'il ne faut pas partir de modèles préétablis, mais de terrains concrets[67] et procéder ensuite par comparaison et généralisation était déjà clairement formulée. Cette tradition s'est poursuivie jusqu'à aujourd'hui, et un certain nombre de chercheurs continuent d'explorer des mondes exotiques, à la façon des *area studies* d'antan. D'autres sont allés braconner jusque sur les terres de la science politique la plus légitime et ont rapporté des données nouvelles sur les élections ou les administrations, sur les partis ou sur les syndicats – le caractère précurseur de *Street Corner Society* de W. F. Whyte[68] n'ayant pas été assez salué de ce point de vue. Plus récemment, de très belles avancées ont été faites par l'ethnographie dans plusieurs domaines, comme l'analyse des cahots de la transition postsocialiste ou des paradoxes des politiques de développement. L'ethnographie a également rejoint les programmes de recherche sur les réseaux transnationaux, l'histoire connectée ou l'économie-mondialisée. Ou fait émerger de nouveaux objets – des « objets politiques non identifiés », pour reprendre le trait d'esprit de

---

62 Joseph L., Mahler M., Auyero J. (eds.), *New Perspectives in Political Ethnography*, New York, Springer, 2007.

63 Schatz E. (ed.), *Political Ethnography : What Immersion Contributes to the Study of Power*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.

64 Gluckman M., Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Chicago, Aldine, 1965.

65 Fortes M., Evans-Pritchard E. E., *Systèmes politiques africains* (1940), Paris, PUF, 1964.

66 Geertz C. (ed.), *Old Nations and New States*, New York, Free Press of Glencoe, 1963.

67 Balandier G., *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967 ; Rivière C., *Anthropologie politique*, Paris, Colin, 2004.

68 Whyte W. F., *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain (1943)*, Paris, La Découverte, 1995.

D. Constant-Martin[69]. S'il était besoin d'attester de la vitalité de ce domaine de recherches, il suffirait de se référer au *reader* de Joan Vincent[70].

Ici, notre ambition aura été en apparence plus modeste, mais de fait, plus radicale. *Du civil au politique* nous apprend des choses sur « le politique » que nous n'aurions pu découvrir par d'autres méthodes d'enquête que la démarche ethnographique. Le plus petit dénominateur commun de tous les textes rassemblés dans ce livre est leur *exploration d'un ordre de l'interaction*. Cet ordre de l'interaction est approché en contrepoint de théories bien distinctes. Mais dans tous les cas, il est au cœur de l'enquête, qu'il soit pensé comme un ordre endogène en train de se faire, coproduit par les activités et les catégorisations de membres engagés dans la situation ou comme un ordre prédéterminé, sous certains aspects, par la prégnance de structures sociales et culturelles dans la situation. 1. L'ordre de l'interaction peut être éphémère, se déployant dans l'échange fugace de politesses ou d'insultes entre passants anonymes dans l'espace public de la rue (Gayet). Le sens de la civilité qui s'y joue peut également opérer en support à des activités de travail social (Gardella et Leméner) ou en résistance aux contraintes d'une délibération publique (Berger). 2. Cet ordre de l'interaction peut être mis en places dans les dramaturgies de rassemblements officiels, comme celles que Goffman étudie dans *Behavior in Public Places* – les « foules conventionnelles » de la tradition de recherche sur le *collective behavior*. Une assemblée de prière évangélique peut ainsi être recadrée en champ de bataille nationaliste (Gonzalez). Les capacités interactionnelles des participants assurent le succès de l'inauguration d'une mosquée, qui pouvait mal tourner (Hille) ou mènent à la déconfiture d'une cérémonie officielle de commémoration en souvenir d'attentats terroristes (Truc). 3. L'ordre de l'interaction peut également prendre la forme de situations d'interlocution. Le débat télévisé sur les OGM, loin de se déployer comme une libre délibération, limite drastiquement le spectre ce qu'il est possible de montrer, de dire et de faire en public (Bovet et Terzi). La salle d'audience du tribunal, au-delà de la confrontation des plaidoyers, devient le lieu d'expression des émotions et d'articulation d'un champ argumentatif sur la place des émotions dans le procès (Barbot et Dodier). La réunion de clôture d'un cycle de négociations entre des communautés indigènes et des entreprises multinationales, après avoir mis en scène et en récit l'alliance politique des différents villages, s'achève dans la crise – au sens de la *stasis* grecque (Berocan). 4. La notion d'ordre de l'interaction peut également être mise à

69 Constant-Martin D., *Sur la piste des OPNI*, Paris, Karthala, 2002.

70 Vincent J. (ed.), *The Anthropology of Politics : A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Malden, Mass., Oxford, Blackwell, 2002.

l'épreuve dans l'enquête sur les processus de constitution de collectifs. À l'encontre des fantasmes de démocratie électronique, l'observation révèle comment un ordre endogène se déploie dans un chat sur internet et les processus de pouvoir, de discrédit et d'exclusion qui s'y jouent (Velkovska). En contrepoint des idéaux d'une régénération civique de la vie politique, l'ethnographie met en évidence la variété des styles de groupe qui caractérisent les organisations associatives (Eliasoph et Lichterman). Au-delà de la prétention de militants de parler au nom de groupes défavorisés et stigmatisés, elle décrit en situation les difficultés de la représentation politique de Roms milanais (Vitale et Boschetti). 5. La dernière partie du livre prend à bras le corps la critique souvent adressée à l'ethnographie de ne pas rendre compte du poids des structures sociales et des processus historiques, qui contraignent l'ordre de l'interaction. Elle le fait de trois façons. L'observation directe est combinée avec une analyse de réseaux égocentrés et de trajectoires biographiques, pour montrer l'assise des engagements religieux, des entreprises économiques ou des revendications politiques dans de la vie d'une famille marocaine immigrée en Espagne (Cottereau et Mohatar Marzok). La nécessité de connaître de première main les hiérarchies statutaires, les institutions politiques et les corpus juridiques en vigueur dans un village kabyle est affirmée pour comprendre des phénomènes d'innovation associative et de mobilisation collective (Mahé). Le dernier texte, enfin, tout en faisant droit à une analyse structurale du travail précaire à Chicago, montre l'enchaînement des accidents interactionnels qui font ressurgir, dans le cours d'un rituel de célébration d'un combat de « classe », des catégorisations de type « ethno-racial » (Chauvin).

L'ordre de l'interaction est un *ordre de places* qui se distribuent temporellement, moyennant des dispositifs de catégorisation, qui règlent des rapports de coopération et de compétition, de réciprocité et d'échange, qui atténuent ou au contraire exacerbent des asymétries de statut ou de pouvoir. À chaque place sont associés des formats d'engagement ou des cadres de participation à telle ou telle situation. Cet ordre est souvent qualifié d'*ordre moral* : la distribution de places engage des activités d'évaluation et de jugement, et va de pair avec des attentes normatives, des catégorisations d'acteurs et des qualifications d'actes, des assignations de motifs et des attributions de droits, d'obligations et de responsabilités. Chercher, trouver et tenir sa place ; se la voir refuser, contester ou interdire ; se voir attribuer une place stigmatisée, discréditée ou discriminée ; ou se voir assigner des qualités de convenance ou d'incorrection en relation à une place occupée : tout cela se joue dans l'ordre de l'interaction. La généalogie de cette notion d'ordre moral remonte à la notion polysémique de mœurs (*mores*, *ethos*, *Sitte*). L'ordre

moral, selon Park, Dewey et Mead[71], régit l'ordre naturel ou l'ordre écologique – où prédominent des relations de compétition, de colonisation et de dominance – « par des règles, des codes et des institutions ». L'ordre moral contrôle les conduites par des « conventions sociales, des coutumes et des lois », « par la mode, l'étiquette et l'opinion publique »[72], qui fixent ce qui est « droit, convenable et moral » (*right, proper and moral*). Goffman est un des héritiers de cette perspective, quand il affirme qu'un engagement moral est présupposé de la part de ses participants vis-à-vis de l'ordre de l'interaction. On pourrait qualifier son projet d'écologie morale des interactions. Mais il hérite aussi de la sociologie des mœurs de Durkheim et du projet de traiter de la civilité ou de la moralité comme de faits sociaux : on peut les décrire et les analyser, sur un mode naturaliste. La « physique des mœurs »[73] enquête sur un ordre « spontané et automatique », antérieur à toute réflexion et délibération, qui se réalise dans le monde social moyennant des « sanctions diffuses ». C'est dans ces formes élémentaires de l'ordre moral que viennent s'enraciner les morales pédagogique, civique et professionnelle.

Une autre caractérisation possible de l'ordre de l'interaction est celle, empruntée à la philosophie politique, d'*ordre civil*. Que doit-on entendre derrière cette catégorie de « civil » ? Pendant longtemps, la société civile, a été tenue pour le produit d'une décision collective de sortir de l'état de nature, scellée par un contrat, un pacte ou un serment. On sait aujourd'hui que son existence ne requiert pas d'intention délibérée de la part de ses membres, mais il n'en reste pas moins que ses membres sont liés par des liens civils – communément engagés vers le maintien de la paix civile pour soi, et orientés vers la recherche de biens communs, si contestés ou disputés soient-ils. On sait encore que cette société civile est autonome par rapport à la tutelle juridique, politique et religieuse, capable sous certains aspects de poser ses propres lois, de s'auto-organiser et de s'autogouverner – actualisant une *politeia*, faite de mœurs, d'usages et de coutumes, qui n'est pas seulement l'ombre portée de l'ordre constitutionnel, étatique ou divin. On sait également qu'elle n'est pas tout entière tournée vers la défense des intérêts particuliers ou des prérogatives privées, quoique souvent confondue avec l'ordre des

---

71 Mead G. H., *L'Esprit, le soi et la société* (1934), Paris, PUF, 2006.

72 Park R. E., « Human Nature, Attitudes and the Mores », in K. Young (ed.), *Social Attitudes*, New York, Henry Holt, 1931, p. 17-45, ici p. 36. La référence-clef à l'époque, en sociologie, est Sumner W. G., *Folkways : A Study of Mores, Manners, Customs and Morals*, New York, Ginn and Co, 1906, en part. p. 36-37. Park faisait clairement le lien entre la sociologie des mœurs de son temps et la philosophie de la société civile, engagée par les Lumières écossaises et développée de Ferguson à Smith.

73 Durkheim É., *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris, PUF, 1950.

échanges marchands, sous le règne de la propriété privée, ou avec l'ordre du droit civil, et sa définition des droits subjectifs – le marché et le droit étant supposés remplir une fonction de civilisation. Et l'on sait qu'elle n'est pas davantage le produit d'une organisation corporative ou administrative, dont la finalité serait de se réaliser dans l'État, et qu'elle ne s'épuise pas dans le fait de donner son « contenu éthique » à l'État ou d'organiser son hégémonie culturelle et politique. L'ordre de l'interaction comme ordre civil est donc traité comme irréductible à l'ordre religieux, l'ordre marchand, l'ordre juridique ou l'ordre étatique, ainsi qu'à tout ordre structurel ou institutionnel.

« Moral » ou « civil » : les textes ethnographiques de ce livre ont pris au sérieux l'enquête sur les formes de coexistence qui se jouent dans des ordres d'interaction. Ils dévoilent en creux la dynamique des petits arrangements et accommodements qui font un ordre moral ou civil – en tout cas, en deçà de la formulation de normes systématisées, codifiées et sanctionnées par l'État, et en deçà du recours à des institutions délibératives, judiciaires ou politiques autonomes. Un monde de sociabilités informelles, de contacts et de relations, qui passent inaperçus tant ils vont de soi, que n'épuisent ni la vision de l'échange libéral, ni celle de la proximité communautaire. La question qui se pose alors, à nouveau, est la suivante : *à quel moment des analystes sont-ils fondés à traiter un ordre d'interaction de « politique » ?* Elle se redouble d'une seconde : *dans quelle mesure les personnes qui en sont les acteurs le perçoivent-ils eux-mêmes ou non comme « politique » (et non plus seulement selon la catégorie du « moral » ou du « civil ») ?* On pourrait partager les situations abordées dans ce livre en deux grands types. 1. Certaines situations de la vie quotidienne sont vécues par leurs participants comme ordinaires, quand s'y joue un événement qui signe le *basculement dans un ordre politique* qui n'était pas prévu initialement. L'exemple type est celui de Rosa Park à Montgomery qui met le feu aux poudres en transgressant un usage d'interaction, sanctionné par une règle de droit ségrégationniste. Son refus de céder sa place d'autobus à un homme blanc prend le sens d'une rébellion contre un ordre injuste ou illégitime et signe le commencement du Mouvement des droits civiques. On pourrait également lire les échecs interactionnels entre les policiers de brigades de Berlin Est et Berlin Ouest[74] comme des *métonymies* ou des *symptômes*, des situations *emblématiques* des difficultés de la réunification de la nation allemande – le mur n'est pas tant dans les têtes qu'il n'est dans l'ordre de l'interaction. 2. Certaines situations s'affirment par contre d'emblée comme porteuses d'un sens politique, parce qu'elles *émanent de personnages publics* qui occupent une fonction officielle. La

[74] Glaeser A., *Divided in Unity : Identity, Germany, and the Berlin Police*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

remarque excédée d'un Président de la République au Salon de l'agriculture, « Casse toi, pauv'con ! », est une interaction qui en d'autres cas, aurait tout au plus été traitée d'incivile, mais qui est là interprétée politiquement. D'autres, enfin, abritent des types d'*activités accomplies au nom de collectifs ou d'institutions politiques*. Les interactions aux guichets entre fonctionnaires et usagers ou dans les assemblées de démocratie participative en sont un exemple. Elles n'en ont pas moins des *soubassements écologiques ou rituels* qui passent souvent inaperçus, alors que ces dynamiques interactionnelles leur sont pourtant indispensables.

1. Coprésence, civilités, rencontres : en quoi l'ordre de l'interaction peut-il être porteur d'un sens politique ?

Toute entrée en interaction va de pair avec une prise d'engagements, liée à l'occupation de places et à la conformation à des règles, et va également de pair avec la valorisation et la préservation de l'ordre de l'interaction et de ses participants. Des sanctions diffuses de Durkheim aux rituels de réparation de Goffman, il y a une reconnaissance de la *vulnérabilité du lien social comme lien civil*. Ce caractère de civilité s'éprouve dans des situations de crise, quand il est menacé. C'est dans ces moments là que les petites façons que les gens ont de trouver des accords ou des conciliations entre eux en cas de tension, de se manifester de la reconnaissance par delà leurs différences de statut ou de protester quand ils ont le sentiment qu'un de leurs droits a été bafoué deviennent saillantes. P. Pharo[75] parlait à ce propos, en recroisant des considérations d'ethnométhodologie et de philosophie analytique, d'« éthique ordinaire » et de « droit ordinaire » des interactions civiles. C'était déjà trop dire que de les qualifier ainsi, tant les maximes écologiques ou rituelles sont d'un autre ordre que des règles d'éthique et de droit. Mais c'était bien dire que les normes qui, par la suite, seront réfléchies, explicitées, codifiées et assorties de dispositifs de sanction institutionnelle, ont un ancrage dans l'ordre de l'interaction. I. Joseph[76], de même, étudiait les lieux de coprésence et de rassemblement urbains comme des scènes publiques, et analysait la publicité comme milieu, élément et ressource élémentaire d'un vivre-ensemble, spontané et éphémère. L'espace urbain est coproduit comme ordre civil dans les confirmations mutuelles, les échanges réparateurs, les petites dévotions et les civilités tièdes qui font la convivance entre citadins. Et A. Rawls[77], qui poursuit l'intuition de Goffman en traitant l'ordre de l'interaction comme réalité *sui generis*, enquête sur des contextes de dispute « ethno-

---

75 Pharo P., *Le civisme ordinaire*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1985.

76 Joseph I., *L'Athlète moral et l'enquêteur modeste*, Paris, Economica, 2007.

77 Rawls A., « The Interaction Order *Sui Generis* : Goffman's Contribution to Social Theory », *Sociological Theory*, 1987, 5, 2, p. 136-149.

raciale » qui rompent les présuppositions d'égalité et de réciprocité qui commandent aux « pratiques de la civilité publique ».

La thèse de Gayet-Viaud va également dans ce sens. Elle a pour arrière-fond une critique justifiée, sous certains aspects, de l'anthropologie de Goffman, qui a quelque chose de hobbesien : dans son enquête sur les civilités, il semble que chaque ayant-droit défende son territoire et sa personne contre les offenses de tous les autres. Gayet-Viaud rejoindrait sans doute Goffman quand celui-ci décrit l'échange civil comme le degré zéro de l'ordre public, mais elle ne le fait qu'en subvertissant cette rétraction libérale sur un quant-à-soi, dont la liberté commence où s'arrête celle des autres, et en donnant une épaisseur ethnographique, celle de l'expérience morale, à ses descriptions. Le passant n'est plus seulement défini comme une pure compétence de circulation et d'évitement des accidents interactionnels. Il est un être moral et politique, au sens positif. L'espace public de la rue est inappropriable, mais il offre des prises à un agir de concert, et en deçà du droit, il est un lieu de manifestation d'égards, d'exigences et d'attentes vis-à-vis des autres. L'échange civil n'est donc pas seulement instrumental ou rituel, une façon cynique de maximiser ses chances d'obtenir quelque chose ou une manière formaliste de respecter les règles et de sauver la face. C'est une « école élémentaire » du vivre ensemble. Il initie à un monde commun, dans l'accomplissement de gestes de soin ou d'inquiétude, de pédagogie ou d'entraide entre passants, où s'éprouvent une vulnérabilité et une responsabilité mutuelles. Gayet-Viaud ne s'en tient pas à l'éloge du régime d'interaction qui s'est institué à la faveur de la révolution démocratique ou de la civilisation des mœurs, selon l'interprétation désormais acquise dans l'héritage de Tocqueville ou d'Elias. Son ethnographie rend compte de la complexité de ce qui se joue dans les relations les plus ordinaires, celles qui se nouent entre deux inconnus sur un bout de trottoir. Comment présenter des excuses, anticiper une gêne ou rappeler à l'ordre, s'émouvoir ou s'indigner, donner un coup de main, faire des reproches ou montrer de la compréhension… En refusant de raidir les égards en une formule de droits et de devoirs, et en s'appliquant à décrire de nombreuses situations, Gayet-Viaud propose une lecture renouvelée du lien civil.

La manutention du lien civil est aussi au cœur des modes d'appréhension de la « kippa », qui loin d'être étroitement communautaires, ont valeur d'exemplarité : le traitement qu'en propose Tavory peut être élargi à toutes sortes d'autres modes d'identification – genré, ethnique, racial… La thèse est originale. La dynamique spéculaire de « se reconnaître comme… » et « être reconnu comme… » n'est pas affaire de construction arbitraire, de regard d'autrui ou de marquage institutionnel, de stratégie symbolique ou de revendication explicite. Le procès de reconnaissance se joue dans l'expérience d'interactions situées. Une

ethnographie du port de la kippa dans des rencontres avec des « Juifs » ou avec des « non-Juifs » permet de percevoir les indices les plus infimes qui servent de marqueurs interactionnels, attracteurs ou répulsifs, inclusifs ou exclusifs. Le programme d'analyse en termes de gestion des apparences ou d'imposition de stigmates en est d'autant compliqué. Tavory nous invite à une phénoménologie de la conscience marginale, aux bords de l'expérience : porter la kippa, comme avoir la peau noire ou être dotée d'attributs féminins n'est pas un acte volontaire de tous les moments, mais s'inscrit dans un horizon d'attentes ou un champ d'expectatives quant aux manières de se conduire, quant aux savoirs supposés être partagés et quant aux compétences supposées être maîtrisées. Le port de la kippa – la signalétique capillaire et vestimentaire, en général – relève d'une « intentionnalité diffuse » et asubjective qui engendre des « effets interactionnels ». Il induit un ordre de l'interaction avec des places à tenir, leurs impératifs et leurs licences, leurs droits et leurs obligations ; et il fabrique du commun en traçant les limites de qui est et qui n'est pas membre d'un peuple et d'une religion (par extension, d'une classe, d'un genre, d'une race ou de quelque minorité visible). « Vous êtes juif ? » Cette phénoménologie de l'expérience impose d'être attentif au type de dynamique situationnelle qui s'enclenche lors d'un incident antisémite. La violence symbolique n'est pas tant structurale que performative – elle n'advient que dans certains cas, à décrire ethnographiquement. Le remplissement des attentes tacites peut aussi bien donner lieu à une interaction cordiale ou à l'évitement de l'interaction. La « sexuation » ou la « racialisation » des rapports sociaux ne sont pas une fatalité.

Durant l'hiver 2006, le problème pratique du refus d'hébergement des SDF est posée à l'échelle nationale, entrant du coup dans l'agenda médiatique et politique. Gardella et Le Méner prennent à bras le corps cette question. À cette fin, après avoir fait passer une batterie d'entretiens à des usagers du Samusocial de Paris, ils examinent en gros plan la place prise par les interactions civiles des maraudeurs avec les SDF et pratiquent ce que l'on pourrait qualifier d'« *ethnographie morale* », pour reprendre une expression popularisée par les chercheurs et chercheuses sur le *care*. Cette démarche est rare à la frontière de l'action humanitaire et de l'action publique : observer ce qui se passe *in situ* plutôt qu'interroger après coup. Avec un fort souci écologique pour cet effort d'« aller vers » les usagers, selon une logique du « guichet inversé », Gardella et Le Méner font une comparaison avec les travaux sur les interactions fonctionnaires-usagers et affinent les travaux sur la personnalisation de la relation d'aide sociale qui ont fleuri, les uns et les autres, depuis les années 1990. La maraude auprès des SDF est ainsi discutée dans sa singularité, tout en étant recadrée par rapport à des pratiques similaires. Les auteurs formalisent des règles à partir d'accidents interactionnels.

Cela pourrait-il les orienter vers une analyse de type grammatical ? La question reste ouverte. Ce qui est sûr, c'est qu'une multiplicité d'opérations d'évaluation et de jugement, plus ou moins réfléchies, codifiées et institutionnalisées, interviennent dans le travail de rue. Et que ces opérations donnent lieu à la formulation de ce que l'on pourrait appeler les maximes pratiques du « code du maraudeur ». Le seul recours à l'entretien ne suffit pas à en rendre compte : les réponses que l'on obtient ne sont jamais que des redites de documents officiels, que les agents ont lus et auxquels ils se réfèrent quand nécessaire. Pour aller au-delà de ces rationalisations ou de ces justifications après coup et comprendre l'ordre de l'interaction que maraudeurs et SDF mettent en place, il faut les accompagner pas à pas et contourner les discours tenus par Emmanuelli et la direction du Samusocial ou par les « éthiciens » qui ont élaboré une déontologie des maraudes – quelle que soit la pertinence pratique de ces élaborations *ex post*.

Cette plus-value de l'ethnographie à la compréhension de contextes d'expérience se retrouve dans l'enquête de Berger sur les appuis sensibles de la prise de parole profane dans des assemblées d'urbanisme participatif à Bruxelles. Il découvre toute une « infrastructure conversationnelle » des réunions de délibération publique qui n'est ni remarquée par les politistes, attentifs aux principes, réglementations ou procédures, ni thématisée par les philosophes, focalisés sur l'échange dialogique ou argumentatif. Berger prend les réunions publiques comme un ordre de l'interaction, justiciable d'une ethnographie goffmanienne des modes d'engagement ou des cadres de participation aux assemblées. Cet ordre de l'interaction est extrêmement asymétrique : les formats de la démocratie participative sont définis par les élus bruxellois et leur bureau d'études, la marge de manœuvre laissée aux citadins-citoyens est minime. Ceux-ci sont pris dans une injonction paradoxale : ils doivent prendre la parole tout en étant frappés d'interdit de *représenter*. Berger développe alors une conception de l'acteur faible et des « adaptations secondaires », au sens de Goffman, que les citoyens ordinaires et profanes en urbanisme doivent développer pour faire valoir leur influence. Quand ils ne font pas défection, ne tombent pas dans le légitimisme institutionnel ou n'explosent pas en protestations intempestives, ils exercent une espèce de critique larvée, recourent à l'ironie et à l'humour ou tournent en dérision élus et techniciens ; ou alors ils pointent des lieux, parlent de leurs expériences, se réfèrent à des usages comme autant de prises accessibles pour faire passer leurs remarques et propositions. L'accès au discours conventionnel de la politique et de l'urbanisme étant restreint pour les profanes, il ne leur reste que des tactiques de résistance, ancrées dans une écologie interactionnelle. L'objet du chapitre de Berger est d'étudier les ressorts et les conséquences en situation d'une telle « *micro-écologie de la résistance* ».

2. Inaugurations, célébrations, commémorations : comment les rassemblements se font-ils politiques ?

Les travaux sur ce thème sont nombreux en anthropologie politique, et plus encore en histoire. M. Abélès[78] a proposé, à la suite de D. Kertzer[79], une anthropologie rituelle de l'État, en particulier des rites d'inauguration et de commémoration. Ces travaux peuvent être reliés à ceux inspirés par C. Geertz[80] sur les topographies symboliques du pouvoir, et plus amplement, aux très nombreux travaux d'historiens, de Schramm à Kantorowicz, de Giesey et Hanley à Marin et Boureau sur l'invention des cérémonies royales. On pourrait encore mentionner D. Dayan et E. Katz sur les rituels de réception collective des événements médiatiques[81] ou B. Schwarz et R. Wagner-Pacifici sur les pratiques autour du mémorial de la guerre du Vietnam[82]. Ici, l'ethnographie sort des analyses de l'efficacité symbolique de représentations collectives pour examiner en situation les activités de rassemblement public comme performance collective. Et les trois contributions de cette partie ont aussi un lien avec les enquêtes sur les relations entre le religieux et le politique, soit d'un côté, « les accès du religieux à la sphère publique » ou « les politiques du religieux », et de l'autre, « les accès du politique aux formes, aux mots et aux symboles du religieux »[83].

Hille centre ainsi une bonne partie de sa présentation d'un événement religieux sur les relations des participants avec le comité du parti, le gouvernement municipal ou l'administration étatique. Les fidèles du Xidaotang sont en conflit avec le gouvernement municipal – répondant à des pratiques d'intimidation et de corruption des « dirigeants du quartier » et s'organisant pour être indemnisés de la perte des matériaux de construction. Ils ont su jouer habilement des contradictions entre bureaux administratifs et des dénonciations de dissimulation, de mensonge et de duperie. Hille décrit l'oscillation entre tantôt, leur imperméabilité aux discours officiels, auxquels ils n'accordent aucun crédit, tantôt, leur habileté à s'emparer du thème des « trois représentativités » pour faire valoir leurs droits. Elle met également en valeur le jeu subtil de la présence des musulmans du Xinjiang, qui sont là en délégation, visible

---

78 Abélès M., *Anthropologie de l'État*, Paris, Colin, 1990.

79 Kertzer D., *Ritual, Politics, and Power*, New Haven, Yale University Press, 1989.

80 Geertz C., « Centers, Kings, and Charisma : Reflections on the Symbolics of Power », *Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 121-146.

81 Dayan D., Katz E., *La télévision cérémonielle* (1992), Paris, PUF, 1996.

82 Wagner-Pacifici R., Schwarz B., « The Vietnam Veterans Memorial : Commemorating a Difficult Past », *American Journal of Sociology*, 1991, 97, 2, p. 376-420.

83 Claverie E. (dir.), n° spécial « Religion et politique », *Terrain*, 2008, 51, p. 4-9.

quoique non invitée, exhibant leur slogan de paix compatible avec le mot d'ordre national de la « société d'harmonie », et testant au bout du compte le degré de tolérance ou de répression de l'État. Et elle montre l'importance de la trajectoire politique de leur chef religieux au sein de l'Assemblée populaire et de la Conférence consultative politique du peuple chinois, non seulement en tant que succès personnel, mais pour représenter et légitimer les intérêts de ses pairs. On est là dans l'horizon de la politique comme résistance[84] : le processus a été long, mais en usant de ruse et de prudence, les fidèles du Xidaotang ont réussi à « se faire une place » auprès des autorités locales et à faire surgir de terre cette mosquée. Mais un autre sens du « politique » est en jeu dans ce texte. Celui de la parade publique des tableaux calligraphiés qui atteste spatialement des alliances religieuses ; celui de la sélection des invités et du jeu des proximités dans le plan de table ; celui de la coexistence pacifique entre courants et confréries musulmans pendant l'inauguration ; celui du faire la cuisine ensemble des femmes de Linxia et Lintan… Nous n'avons plus là affaire à la politique institutionnelle, ni à la politique résistante, mais au politique. *Le* politique se noue dans l'agir de concert, le maintien de la paix civile et la coproduction d'un monde commun. Il se joue dans la revendication d'un droit à la reconnaissance et dans la conquête d'une capacité d'autonomie collective, ce qui s'exprime dans les expressions de « pouvoir agir du leadership » et de « pouvoir être soi de la communauté ».

C'est d'un autre type d'intrication entre le religieux et le politique que nous parle l'étude de cas de Philippe Gonzalez. Certaines communautés évangéliques combinent le désir de salut individuel avec des visées politiques de salut collectif de Genève ou de la nation suisse. Une véritable « guerre spirituelle » semble engagée contre le démon pour exorciser les corps et purifier les cœurs, mais aussi pour réveiller un héritage à la fois local, cantonal et helvétique. Chanter et prophétiser, c'est combattre : la pluie et le feu de Dieu se déversent sur la ville et réalisent, déjà, son Royaume sur terre. L'ethnographie permet cependant d'aller plus loin que la simple analyse d'un réseau de métaphores ou de récits. Elle montre comment l'ordre séquentiel des assemblées où les messages prophétiques s'entrelacent aux chants de louange, où les expressions corporelles se prolongent en parler en langues, manifestent la promesse de Dieu et incarnent le script de la prophétie. Il faut sortir là de l'artificialisme sémiologique pour comprendre comme le Verbe s'incarne, comment la politique se joue dans une érotique de la présence, et surtout, comment les catégories, loin d'être des représentations collectives, sont des actes en prise sur le monde. Les messages sont « perfor-

[84] O'Brien K., Li Lianjiang, *Rightful Resistance in Rural China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

més » et nourrissent une expérience intersubjective, partagée par les fidèles dans le rassemblement. Ceux-ci vivent leurs cantiques et leurs louanges, qui leur donnent accès à un monde commun. Ils éprouvent la force de leur réveil individuel et collectif au vif de la cérémonie. Les dispositifs de catégorisation articulent un horizon eschatologique, mais ressaisissent l'histoire récente du charismatisme dans cette perspective et assignent des places d'intercesseurs, de prophètes et d'apôtres aux leaders de l'Église depuis les années 1970. Le Royaume de Dieu est en marche, sa révélation est réservée aux Juifs et aux chrétiens évangéliques, à l'exclusion des musulmans, et sa réalisation passe aussi par le recrutement de prophètes séculiers, si possible haut placés, capables de peser sur la politique suisse – de se battre contre les fléaux de l'avortement, la drogue et l'homosexualité et de rendre la politique conforme aux valeurs du Christ. Les élus de la nation doivent être des élus de Dieu.

L'ethnographie des cérémonies officielles autour des attentats du 11 mars 2004 à Madrid aurait pu être traitée dans l'héritage de M. Halbwachs et R. Bastide, en termes de « mémoire collective » ou à la façon de l'histoire des « lieux de mémoire » que P. Nora avait lancée. Truc va plus loin. Il fait ressurgir *le* politique, sous la figure de la dissension et de la protestation, dans les marges de *la* politique mémorielle des commémorations. La pluralité et la conflictualité des façons de se souvenir et d'interpréter l'événement jouent contre la fabrique de lieux de mémoire consensuelle par l'État. Elles donnent lieu à une douzaine de rassemblements tous les ans, et à des troubles dans les rangs des cérémonies officielles. Truc a étudié le phénomène de sanctuarisation de la gare d'Atocha, bientôt comprimé dans les bornes informatiques recueillant des messages de souvenirs, avant que soit créé le Bosque del Recuerdo, un jardin qui accueille depuis 2005 la commémoration officielle. À partir de là, le caractère irremplaçable de la filature ethnographique qui prend en considération une « chaîne d'interactions rituelles »[85] apparaît clairement. Truc ne s'en tient pas à des analyses de récits historiques, de symboliques monumentales ou de rituels gouvernementaux. Il suit les aléas, année après année, assemblée contre assemblée, de cette commémoration. Il montre comment la légitimité politique de Zapatero est remise en cause par des citoyens, arguant jusqu'au soupçon d'une alliance avec les terroristes pour gagner les élections, et comment la négociation avec l'ETA est brandie dans des altercations, en face à face, contre les crimes franquistes et la guerre en Irak. Il décrit, après la communion de 2005 autour des notables internationaux et de la famille royale, les disputes qui éclatent l'année suivante, surdéterminées par l'opposition entre Parti socialiste et Parti populaire, puis la grande pagaille qui s'instaure en 2007 et détruit la solennité de l'événement, la

[85] Collins R., *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press, 2004.

réponse l'année suivante avec la désaffection des victimes et le refroidissement du protocole, et pour finir, la mort de ce cérémoniel et son déplacement vers d'autres lieux.

3. Débats, procès, délibérations : quels enjeux de pouvoir se configurent dans des contextes de discussion ou de dispute ?

Autre type de réunions publiques : les situations de délibération publique. Trois exemples, très différents l'un de l'autre, sont rassemblés dans cette partie : un débat télévisé en Suisse romande, une négociation entre des entreprises et une communauté indigène au Brésil et le procès autour d'une affaire médicale en France. La plupart du temps, ce type de réunions publiques sont traitées par des analyses de contenus propositionnels, sans considération pour leur ordonnancement temporel et situé ou par des analyses de structures sociales et politiques, contraignant de l'extérieur la situation d'échange communicationnel. Sans doute apprend-on beaucoup à ressaisir les principaux arguments et contre-arguments des parties en présence. L'approche ethnographique apporte cependant un supplément, qu'elle prenne la forme d'un compte-rendu d'inspiration ethnométhodologique, d'une anthropologie rituelle et symbolique ou d'une rhétorique d'espaces argumentatifs.

Le procès-verbal que nous fait Berocan d'une assemblée indigène, dans l'État du Saint-Esprit, au Brésil, est une excellente entrée pour saisir les points de conflit, les rapports de pouvoir et les hiérarchies de statut qui ordonnent le combat des communautés Tupiniquim et Guarani contre deux des plus grosses entreprises de pâte à papier et d'extraction pétrolière au monde. L'approche est celle d'une anthropologie symbolique et rituelle, appliquée à une recherche-action sur un conflit environnemental et indigène. Elle fait apparaître différentes dimensions de ce drame public, destiné à commémorer la reconnaissance des droits de ces communautés de recevoir des compensations pour les pipelines qui passent sur leur territoire. D'emblée, la liste d'émargement est un enjeu de tactiques de contrôle, pour savoir qui est là et qui prend la parole. Tout se passe en style oral, sans documents, notes ou enregistrement, alors même que les Indiens ont appris à user de l'écrit avec ceux du dehors. L'ordre du jour est un ordre rituel d'intervention en public – d'abord les caciques, puis les chefs politiques et enfin les représentants d'ONG. Le récit du conflit connaît différents cadrages : la célébration de la communion entre communautés indigènes ; l'extension vers d'autres luttes indigènes du même type au Brésil ; le souvenir, à forte charge émotionnelle, de la répression policière, quand en 2006 elle a détruit les villages de Córrego D'Ouro and Olho D'Água ; la bataille symbolique contre le discrédit jeté sur un vieux cacique, taxé de « faux Indien »… Cette réunion est elle-même l'aboutissement d'une longue série de ren-

contres de négociation et l'occasion pour l'anthropologue d'expliciter son travail. Le récit de l'enquête est ainsi enchâssé dans le déroulement de l'assemblée : Berocan rappelle ses visites successives et présente ses résultats, il spécifie le rôle qu'il a eu dans l'accompagnement des Indiens pour rédiger des rapports sur l'écologie, la culture et l'histoire des communautés et faire valoir leurs droits dans la démarcation de leur territoire et l'obtention de royalties de la part des entreprises. Il accomplit par-dessus tout un geste de reconnaissance de la co-autorité[86] des Indiens sur l'enquête – moment de coopération réflexive qui a eu des conséquences pratiques sur l'issue de la négociation. Mais la situation ainsi analysée est déjà porteuse de la suite de l'histoire : l'esprit d'unité et de consensus, scellé par le drame public, est rompu par une bagarre entre jeunes de villages différents, qui signe le retour aux querelles intestines. La dispute a eu raison de la *communitas*.

On passe, avec Barbot et Dodier, de la forêt d'eucalyptus à un tribunal parisien. Une polémique bat son plein depuis des années sur les fonctions de la justice pénale. Doit-elle dire le droit et rendre ses jugements sans égard pour les épreuves affectives des victimes ? Ou doit-elle assumer une fonction de reconnaissance et de réparation de leurs souffrances ? Quelle place faut-il donner au « moment compassionnel » dans le déroulement des audiences ? Et quels effets le procès pénal est-il susceptible d'avoir sur le retour à la paix et à la sérénité des victimes ? Ces questions sont de taille. Mais au lieu de prendre parti dans l'univers polémique déjà bien fourni sur la question – le spectre allant des vertus d'une thérapeutique judiciaire aux condamnations de la société de victimisation – Barbot et Dodier ont accompagné la série des audiences du procès de l'hormone de croissance et restitué des positions argumentatives. Une ethnographie s'impose, dans la mesure où les plaidoiries sont un exercice oral et où la place des émotions et des victimes ne cesse d'être re-spécifiée tout au long des échanges rhétoriques entre experts et témoins, directeurs d'hôpitaux, avocats de la défense des prévenus et avocats des parties civiles. Barbot et Dodier décrivent avec une extrême précision comment se crée une « communauté compassionnelle » et les multiples opérations accomplies par les avocats afin de contenir, clore, relativiser ou prolonger le « moment compassionnel ». Ce travail des avocats sur la souffrance des victimes pose la question du risque des dérives d'une justice qui accorderait trop aux épreuves affectives, ou au contraire de la « portée apaisante » de la chose jugée. Il engendre les types de la victime « détentrice de la vérité morale » ou de la victime « ouverte à la vérité judiciaire ». Il se poursuit par une interrogation sur

[86] Au sens de la *co-authority* – être auteur de… et avoir autorité sur… – qu'évoque J. Clifford, « De l'autorité en ethnographie », in *L'Enquête de terrain*, *op. cit.*, p. 263-294.

les douleurs consubstantielles au procès et sur les « douleurs évitables » – pour la défense, celles qui sont dues à l'excès de compassion auprès de victimes « abusées », pour les parties civiles, celles qui sont dues par l'indélicatesse de certaines stratégies de la défense, donnant lieu à la figure de la victime « offensée ». Cette ethnographie analytique fait apparaître la complexité du dossier « droit et compassion », dès lors qu'il n'est pas traité comme une controverse abstraite, mais examiné depuis le lieu du procès, avec des personnes en chair et en os.

Une minutie similaire, dont la source d'inspiration est ethnométhodologique, se retrouve dans l'ethnographie du débat public sur les OGM sur la télévision suisse romande. Bovet et Terzi mènent leur enquête sur les extraits d'une émission préparant au vote de l'initiative populaire pour la protection du génie génétique du 7 juin 1998. Ils développent un type de description peu commune dans le domaine de recherche spécifique sur la parole médiatisée, et en particulier sur les *talk shows*. Leur provocation en ouverture sur l'insertion d'images arrêtées et leur requête de transcrire comment une intrigue se noue et se dénoue dans le flux ordonné de la configuration des images et des sons est une bonne entrée en matière : l'ordre du politique n'est pas dans le « contexte objectif » du débat, mais se donne dans l'organisation même des plans et de leur enchaînement. Une bonne part de notre expérience politique ne se vit pas de première main dans l'action directe, mais elle se joue dans les réactions que suscite chez nous notre exposition aux univers sensibles d'images et de discours des médias de masse[87]. Bovet et Terzi montrent ainsi comment des cadres de participation nous sont assignés sur l'écran comme aux acteurs en studio, qui tendent à circonscrire les bons objets à discuter, les bons protagonistes dont la parole est autorisée et les bonnes manières d'intervenir, de façon correcte et pertinente. C'est là que leur curiosité pour les controverses prend un tour original – et une force critique : ils ne s'intéressent pas seulement à ce qui est mis en dispute ou en controverse, mais aussi à tout ce qui serait susceptible d'être problématisé et qui ne l'est pas. Par exemple : comment se fait-il que ceux qui considèrent que la réévaluation du rôle de la Suisse durant la Seconde Guerre mondiale est un enjeu historique et moral soient considérés comme des traîtres à la patrie, dont la perspective est d'emblée délégitimée ? Ou encore : pourquoi et comment toute problématisation des OGM qui ne s'aligne pas sur l'un ou l'autre camp dans un conflit bipolaire entre « militants » et « scientifiques » est-elle condamnée à l'inexistence publique ? La question est d'autant plus criante en Suisse, dont les dispositifs institutionnels offrent de véritables possibilités d'intervention aux citoyens ordinaires. Qu'est-ce qui fait, alors que la parti-

[87] Voir le travail précurseur de M. Atkinson, *Our Masters' Voices : The Language and Body Language of Politics*, Londres et New York, Methuen, 2004.

cipation est constitutive de la démocratie semi-directe en Suisse, que des voix alternatives sur les problèmes publics soient aussi inaudibles ? Par quels biais s'accomplissent les opérations de disqualification de certaines prises de position et de neutralisation de ceux qui les défendent ? Cela implique de ne plus s'en tenir à la présentation formelle des institutions, principes et procédures, ni à l'analyse des contenus des échanges discursifs, abstraits de leur terreau indexical et pragmatique : l'enquête doit restituer des débats tels qu'ils se déploient concrètement, pour comprendre comment le programme télévisé, dans son organisation matérielle, réduit le spectre des points de dispute.

4. Collectifs, associations, mobilisations : comment s'organisent, se réfléchissent et se représentent des collectifs ?

L'ethnographie permet également de décaler les termes du débat actuel sur la constitution des collectifs, sur la culture des associations et sur les mécanismes de la représentation. Trop souvent, les modèles établis, qu'ils proviennent de la philosophie, de la science sociale ou de la science politique, font écran plus qu'ils n'éclairent les situations concrètes. Les théories de l'État et du droit, de l'entreprise associative ou de la mobilisation collective tendent à indiquer des voies toutes tracées dans lesquelles s'engouffrent les enquêtes paresseuses. Pas question de répudier de tels modèles, dans la mesure où ils constituent une réserve d'hypothèses à mettre à l'épreuve et stimulent parfois l'imagination ethnographique. Mais l'enquête se donne comme ligne de conduite, indissociablement, de recueillir de nouvelles données et de poser de nouvelles questions. Elle vise moins à la répétition de démonstrations « tous terrains » qu'à la description de nouveaux cas, la multiplication des variations comparatives et historiques, l'enrichissement des critères explicatifs et interprétatifs et la transformation des perspectives sur tel ou tel problème.

Comment se forment les collectifs ? La description par Velkovska est un bon antidote contre les discours convenus sur les nouvelles techniques d'information et de communication. Elle se démarque des perspectives selon lesquelles Internet favorise l'émancipation démocratique de ses usagers ou au contraire leur impose de nouvelles formes de domination, de contrôle et d'aliénation. Elle se tient à l'écart de toutes les utopies qui en font une fabrique de communautés virtuelles, tout comme des visions attristées de la fracture technique qui aggrave la fracture sociale. Le déterminisme technologique, selon lequel Internet et ses interfaces de communication engendreraient aussitôt accessibilité, mixité et ouverture, est le propre des discours d'ingénieurs, de gestionnaires et de politiques. L'équipement des ménages en ordinateurs et la fourniture de connexions haut débit sont l'avenir radieux de la démo-

cratie. L'analyse praxéologique des formes d'activités sur Internet, plutôt que de postuler de telles prospectives futuristes, regarde de plus près comment sur une liste de discussion, un forum et un *chat*, sont accomplies des opérations de constitution de collectifs, de placement de leurs membres, de partage de savoirs et de regroupement autour de référents. Cette analyse de situation est du reste facilement transposable des interactions électroniques vers d'autres collectifs civiques et politiques. L'analyse praxéologique montre comment les activités de discussion par écrit ne font pas que connecter des individus en réseaux. Elles organisent concrètement des ordres d'interaction, en les faisant exister et en les rendant observables, dans leur déroulement temporel, et en indiquant aux participants des places auxquelles sont attachés certains modes d'engagement. Elles œuvrent à l'émergence de perspectives communes et de savoirs partagés, à la constitution de rythmes et de temporalités spécifiques, à la configuration de relations d'autorité, de coopération et de régulation et à la partition d'un « Nous ». Velkovska dessine alors deux axes du « faire ensemble » et du « faire collectif » : l'un tendu entre personnalité et impersonnalité des relations, l'autre entre singularité et généralité des référents. Le collectif peut ainsi se constituer dans la tension entre ces deux extrêmes, la communauté rapprochée et l'espace public.

Standards discursifs, frontières symboliques et liens d'entre-appartenance : c'est à partir de ces trois variables qu'Eliasoph et Lichterman définissent les « styles de groupe » des organisations civiques. Ce concept pourrait être confondu avec celui de « micro-culture organisationnelle », mais il renvoie avant tout à une expérience concrète : ce que l'enquêteur ressent quand il débarque dans un nouveau groupement associatif. C'est en référence à leurs études de cas, dans le Wisconsin et en Californie, que les deux ethnographes ont forgé leur concept. Il leur permet de mener l'enquête sur l'engagement public, à l'écart des thèses de philosophie ou de sociologie politique, en ethnographiant des contextes de la vie quotidienne. Lichterman[88] montre comment certaines modalités d'engagement, habitées par les fantômes de la participation religieuse ou de la thérapie collective, se profilent dans la *personal politics* des groupes d'activistes nord-américains. En même temps, ses enquêtes remettent en cause les interprétations qui déplorent la fin de la vie communautaire en raison de la quête égotique de la réalisation de soi – les thèses de Lasch, Taylor ou de Bellah. Eliasoph[89], de son côté, montre comment des personnes *public-spirited*, tout à fait

[88] Lichterman P., *The Search for Political Community : American Activists Reinventing Commitment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[89] Eliasoph N., *L'Évitement du politique. Comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne (1998)*, Paris, Economica, 2010.

capables de manier la rhétorique du bien public dans des réunions entre soi, commutent vers des registres de discours de mères de famille, de consommatrices ou de voisines quand elles prennent la parole en public – par une espèce d'évaporation du politique. L'ethnographie des pratiques civiques révèle des modalités d'engagement d'une incroyable variété – des façons de cadrer des thèmes de conversation, de produire des identités *in situ* et de faire émerger des « publics fragiles » – qui déjouent sans cesse les simplismes des catégories du sens commun et qui témoignent souvent de conduites paradoxales. C'est l'enjeu de « Culture in Interaction » : insister d'une part sur le fait que l'engagement civique est commandé par des grands récits, dont on peut retracer des continuités et des ruptures territoriales et historiques ; montrer d'autre part que ces grands récits connaissent des variations typiques selon les organisations civiques dans lesquelles ils s'actualisent. Dans un programme de recherche ultérieur sur des associations de travail social à base confessionnelle[90], Lichterman, par exemple, a pu mettre à l'épreuve les hypothèses sur le capital social de Robert Putnam[91] – la « spirale sociale » vertueuse de la vie associative – et produire des cas qui les infirment. Il identifie cinq styles de groupe sur son terrain, auxquels correspondent des types d'engagement : l'organisation en réseau (*networker*), le volontariat par intermittence (*plug-in volunteer*), la critique sociale (*social critic*), le service à la communauté (*social servant*) et le partenariat (*partner*). Le concept ethnographique de « style de groupe » acquiert alors une portée dans un raisonnement de type normatif. Inspiré par Addams et Dewey, Lichterman développe un questionnement en termes de « réflexivité sociale », cruciale du point de vue d'une politique des associations. Seul le dernier style de groupe favorise et valorise les relations avec d'autres organisations et institutions, s'interroge sur les liens qui le nouent à l'intérieur et les frontières qui le séparent de l'extérieur[92].

Cette enquête sur des petits groupes laisse cependant ouverte la question de la représentation. C'est d'elle que s'emparent Vitale et Boschetti, dans leur récit en plusieurs étapes sur les associations « *gadjé* » qui s'occupent de Roms à Milan. Quels sont les critères qui leur permettent de qualifier certaines situations d'interaction de « politiques » ? Si l'on prend les situations de refus de reconnaissance par la Mairie, le sens politique en est clair : la fin du dialogue entre le bureau

---

90 Lichterman P., *Elusive Togetherness : Church Groups Trying to Bridge America's Divisions*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

91 Putnam R., « Bowling Alone : America's Declining Social Capital », *Journal of Democracy*, 1995, 6, 1, p. 65-78.

92 Eliasoph N., *Making Volunteers : Civic Life After Welfare's End*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

chargé des gens du voyage et l'Opera Nomadi, proche du PCI, est corrélative du passage de la Mairie entre les mains de la Ligue du Nord. S'il s'agit de situations de cantonnement dans des taudis, les choses sont faciles à ressaisir sur un mode politique : tandis que certains citadins milanais préjugent que c'est le mode de vie des nomades, les Roms s'insurgent qu'on les traite comme des bêtes – qu'on les rejette hors de la communauté des humains – et les activistes pointent cette forme de discrimination au logement – en la rapportant à des argumentaires politiques. De même, la création de l'association Unza a d'emblée une visée politique : elle n'est pas pensée en termes de volontariat social ou culturel, mais bien de soutien aux personnes d'une minorité déshéritée, en vue de leur faciliter l'obtention du permis de séjour. Et le politique va aussi y émerger sous une autre forme : les Roms se sont mis à critiquer le fonctionnement de Unza, remettant en cause un pouvoir organisationnel dont ils se sentent exclus. Dans toutes ces situations, la qualification de « politique » relève du sens commun des acteurs. Mais il y a d'autres situations d'interaction où c'est le cadrage analytique et historique, composé avec l'expérience ethnographique, qui permet de passer d'une lecture des difficultés interactionnelles rencontrées par les acteurs à une lecture « politique », décalée par rapport aux perspectives des acteurs eux-mêmes, Roms ou *gadjé*. Si de certaines choses, les acteurs sont conscients, pour d'autres, les ethnographes doivent rajouter leur grain de sel. Ainsi quand Vitale et Boschetti écrivent que la stratégie d'invisibilité des Roms et leur tentative de tractation directe avec la Mairie sont liées à l'évitement d'une « politique de l'identité ». Le regard original des ethnographes peut aussi être dû à leur capacité à circuler entre les différentes parties et à n'être assujettis à aucune. Les échecs des manifestations de demande de reconnaissance des Roms, du déjeuner dans le bâtiment de la Protection civile ou de la coopération entre musiciens roms et activistes italiens sont directement liés à une incompréhension mutuelle entre les différents groupes. Les imputations de manque de fiabilité culturelle et de maturité politique aux Roms sont décrites et réfléchies comme le fruit d'un malentendu et d'une incapacité à déchiffrer les perspectives des uns et des autres en situation. Selon Vitale et Boschetti, elles réactivent également une posture typique d'infantilisation des groupes les plus déshérités, à qui l'on accorde au mieux une capacité esthétique à jouer de la musique, mais à qui l'on refuse la capacité politique de s'auto-représenter et de s'auto-organiser – un paternalisme partagé tant par le militantisme « catholique » que « communiste ». Du coup, l'ethnographie entre en résonance avec deux points de théorie politique : la place de la confiance mutuelle dans les relations de représentation et la reconnaissance de la capacité politique des représentés par les représentants.

5. Citoyenneté, communauté, appartenance : quelles sont les modalités d'engagement et de participation à des collectifs ?

L'attention portée à l'ordre de l'interaction est enfin cruciale pour poser la question des identités politiques ou des engagements civiques et de leurs ancrages dans différentes espèces d'appartenances collectives. Où commence et où s'arrête une communauté qui est dite religieuse, ethnique ou politique ? Qui est dedans et qui est dehors ? Quels sont les éléments institutionnels, biographiques ou interactionnels à prendre en compte ? C'est devenu une opinion commune de récuser sur un fondement historique ou interactionniste le traitement de la question de la *membership* en termes essentialistes. L'ethnographie permet de suivre dans toutes leurs nuances les modalités d'appartenance en les rapportant à des contextes d'expérience et d'activité : être musulman dans une famille immigrée en Espagne, être villageois dans un village de Kabylie ou être Afro ou Latino-américain dans une organisation communautaire doit se comprendre *in situ*. Et c'est seulement à ce prix, en évitant de dissocier des facteurs objectifs et des sentiments subjectifs et en accompagnant des situations telles qu'elles se transforment concrètement que l'on suit au plus près ces différentes manières d'être Soi en société.

Cottereau et Mohatar Marzok soulèvent une question cruciale, celle des modalités d'engagement des membres d'une famille andalouse, originaire du Maroc, dans l'islam. Loin des poncifs d'une religion oppressive, ils nous montrent les attitudes différentes des différents membres de la famille et nous invitent, en parallèle à leur ethno-comptabilité, à une phénoménologie de l'expérience religieuse. Ils risquent du reste une hypothèse intéressante : la pratique religieuse est une façon de reprendre le contrôle sur sa vie et en l'occurrence, une thérapie contre l'alcool. C'est un mode de gouvernement de soi, en suivant des règles de bonne conduite, au jour le jour. Les femmes de la maison, conscientes des vertus de cette orthopraxie, sont complices pour que le père s'y plie. Aucun extrémisme, donc, une grande tolérance entre membres de la famille et une partition claire entre la religion et les autres domaines d'expérience. Ce travail d'élucidation va de pair avec une étude des parcours biographiques de Mohammed et de son épouse et une analyse de réseaux égocentrés, qui montre en finesse les modes d'intersection et de cloisonnement des relations sociales. Les liens aux collectivités, économique et religieuse sont polyvalents ou pluripotents, à géométrie variable. Ils mixent calculs rationnels, affinités électives, solidarités familiales et obligations morales – ces dernières à des degrés divers de contrainte. Les sentiments d'appartenance à la famille, à la nation espagnole et à la « paroisse musulmane » passent ainsi d'un régime de communauté à un régime de société, au sens wébérien du terme. Les identifications multiples, changeantes selon les circonstances, doivent

être explorées et décrites, pour ne pas laisser le champ libre aux thèses lénifiantes sur l'individualisme. Les femmes, par exemple, inventent leur propre forme d'être-ensemble. Le petit groupe des Femmes du Parc recrée un milieu de sociabilité, utile pour pister les bonnes occasions commerciales et conducteur des potins, ragots et commérages, mais aussi lieu d'action et d'expérience collective qui leur permet d'affirmer leur autonomie et de gagner respect et honneur. Finalement, loin des visions communautaristes, Cottereau et Mohatar nous livrent une carte des liens d'interconnaissance et des pratiques de l'islam comme gages de confiance dans une « sphère publique intermédiaire ». Les ancrages dans des réseaux de socialité primaire permettent de mieux se projeter dans la vie publique – sur le marché, dans l'administration et en politique. Et « l'adhésion [est] rapide à l'idéal démocratique, en même temps que la critique sociale des pauvres contre les riches ».

La question initiale de l'enquête de Mahé est simple : qu'est-ce qu'être citoyen d'un village kabyle ? Et le point, souvent inexploré dans les études sur les migrations, qui mettent davantage l'accent sur les questions économiques, est celui du poids politique des immigrés au village. Mais en chemin, Mahé nous dresse une cartographie des modes d'engagement dans les affaires publiques à l'échelle locale dans la Kabylie contemporaine. Sa pratique de l'ethnographie et de l'histoire lui a permis de redécouvrir la *tajmat*, l'assemblée villageoise, vieil objet d'ethnologie coloniale qui semblait avoir disparu pendant la guerre d'indépendance, au point d'être négligé par les travaux d'anthropologues comme J. Favret ou P. Bourdieu. Cette disqualification politique et anthropologique a conduit à la cécité vis-à-vis de l'institution civique la plus vivace aujourd'hui, qui continue de disposer d'attributions légales, financières ou administratives extrêmement fortes, en contrepoint du maillage institutionnel de l'État algérien. Mahé en examine les différents registres d'activité, de représentation et de coordination lors de l'explosion du printemps 2001, après le discrédit qui a frappé les partis dominants qu'étaient le Rassemblement pour la culture et la démocratie et le Front de forces socialistes. Il passe également en revue les types d'engagement dans les associations du « mouvement culturel » berbère des années 1980, puis les associations à but politique pendant l'« ouverture démocratique » des années 1990, avant le coup d'arrêt de la guerre civile, ainsi que les implications de la transformation des comités de village en associations à but social et de la création des associations à but religieux qui financent mosquée et imam. Poser la question de la « citoyenneté villageoise » et l'examiner à travers des matériaux d'observation et de témoignage, lui permet d'obtenir, au bout du compte, des informations inédites sur la place des membres des familles maraboutiques ou du « comité immigré » dans la contribution au budget et dans la participation à l'assemblée et aux travaux collectifs – ce qui a bou-

leversé la composition de la *tajmat* par les représentants des lignages. L'ethnographie est alors incontournable pour saisir qui appartient au village comme communauté politique et quels sont les droits et obligations des *membres comme citoyens, contribuables et justiciables*, à l'échelle locale. Mahé parvient à voir toutes les finesses et ambiguïtés des situations de citoyenneté grâce à son expérience d'enquête au long cours sur des terrains similaires, informée par la compilation de près de deux siècles d'histoire de la Kabylie.

Dernière modalité de ce type d'enquête sur un ordre d'interaction, qui s'appuie sur une réserve d'informations qui lui est extérieure : Chauvin nous convie à une plongée dans le monde des organisations communautaires de tradition alinskyenne aux États-Unis. « Sur la route de Washington » raconte une situation de crise interactionnelle entre les membres du *Santa Maria worker center* qui défend les intérêts des travailleurs précaires à Chicago, lors d'un voyage à la capitale fédérale, en vue de participer à un meeting national. L'enjeu principal de ce voyage, conçu comme un « pèlerinage politique », était de garantir l'union des travailleurs, qu'ils soient Afro-américains ou « Mexicains ». Mais l'effet obtenu va être contraire à celui escompté. Chauvin, dans son « récit analytique », nous donne des indications précieuses, d'ordre écologique et économique, sur le processus de ségrégation ethno-raciale : la ségrégation résidentielle, forte à Chicago et l'installation des agences d'intérim en « territoire hispanique » ; la différence linguistique, alors que l'espagnol est aujourd'hui un marqueur communautaire privilégié par les entrepreneurs ; le sentiment pour les Noirs, alors qu'ils sont américains, d'être une minorité pénalisée par rapport à la masse des « Mexicains » illégaux. Il montre comment le jeu des catégorisations ethno-raciales est plus ou moins contrebalancé par un discours de classe, même si le projet communautaire reste entravé par les incompréhensions dues aux clivages de langue – ce qui impose aux leaders un travail de traduction et de médiation continu entre leurs membres. C'est depuis cet arrière-fond que les micro-événements qui émaillent le voyage et le séjour à Washington sont ressaisis, sans être imputés à des déterminismes sociaux, mais sans être pour autant réduits à de purs incidents contextuels. Le pèlerinage politique est un contexte de « liminalité » qui institue un espace-temps de suspens des clivages et des conflits et de communion vécue, de régénération de l'énergie collective des militants, d'exaltation de l'image publique de l'organisation et de renforcement de la légitimité charismatique de ses leaders. Mais les sans-papiers ne peuvent voyager en avion et arrivent épuisés à Washington, deux jeunes ramènent des copines de rencontre qui prennent la place de leurs camarades dans le camion, une responsable associative de classe moyenne fait le choix malheureux d'un restaurant chic et exotique… et tout se met à dérailler ! La politique se niche parfois dans les détails. Et le

worker center est en passe d'exploser, en ce week-end de mai 2006 qui devait être le moment de son apothéose.

Conclusion

Voilà ce parcours achevé. On y aura constaté la pluralité des manières d'observer, de participer, de décrire, d'interpréter et d'expliquer. Les ethnographies sont aussi nombreuses que les façons d'articuler des questions, de les poser et d'y répondre dans l'enquête. Il serait vain de chercher à imposer une ligne théorique, méthodologique ou axiologique à qui que ce soit. Tout en restant respectueuse des manières de voir, de dire et de faire des enquêtés, souvent en leur rendant justice, l'ethnographie pratique un art du décalage ou de la dénaturalisation, de la distanciation ou de la re-spécification, qui met des situations en perspective. En s'imposant une forte discipline d'observation et de description, elle se rend capable de montrer des « catégories en pratique », des « actions en situation », des « institutions en activité » ou des « cultures en interaction », et aussi, des « structures » et des « processus », tels qu'ils se font, dans telle ou telle situation. Du coup, des thématiques classiques, comme celles de la mobilisation ou de la représentation, de la participation ou de la délibération, de la célébration ou de l'argumentation, de la civilité ou de la citoyenneté, sont ressaisies dans de nouvelles perspectives. Elles sont recadrées depuis les contextes d'expérience des acteurs. Et cette étude de cas particuliers et concrets n'est pas une fin en elle-même : elle met à l'épreuve les conjectures explicatives, interprétatives et normatives, qui font notre compréhension, ordinaire ou savante, profane ou experte, du politique.

De fait, ce parcours aura également fait paraître un écart entre les façons dont la philosophie politique ou les théories sociologique et anthropologique thématisent ce qui relève du « moral », du « civil » et du « politique », et ce que l'ethnographie, en explorant des situations sociales, peut en dire. L'ethnographie évite, de la même manière, d'endosser *a priori* des perspectives administratives, scientifiques, médiatiques ou politiciennes. Elle prend le temps de rendre compte d'ordres d'interaction, avec leurs distributions de places, leurs statuts de participation, leurs formats d'engagement et leurs régimes d'expérience, leurs définitions de situations, leurs stratégies d'action et leurs régulations d'activités. Au lieu d'en faire une zone de projection d'évidences naturelles, de croyances théoriques ou de convictions idéologiques – celles des enquêteurs comme des enquêtés –, elle fait émerger des questions contre-intuitives. Elle restitue les points de vue des enquêtés, dénoue les paradoxes de leurs expériences et de leurs actions, en dévoile les conditions de possibilité et les étudie dans des situations d'épreuve, ou au contraire, de non-épreuve. C'est ainsi que l'ethnographie peut nous

faire comprendre des symétries et des asymétries de pouvoir, des formes d'inégalité, d'exclusion, de stigmatisation ou de discrimination, mais aussi des formes d'égalité, d'inclusion, d'entraide et de solidarité.

Dans cette dynamique d'enquête, le « moral », le « civil » ou le « politique », quand ils ne sont pas pris comme des catégories indigènes, ne sont pas tant des concepts déterminants que des concepts de sensibilisation, à l'épreuve desquels décrire des pratiques élémentaires de respect et de reconnaissance, de liberté et de justice, de contrôle ou de pouvoir, d'humiliation ou de domination. L'ethnographie ne détient pas la vérité de ce que sont des accommodements raisonnables ou des consensus délibératifs, des drames publics ou des conflits civils. Elle essaie de découvrir cette vérité sur le terrain, en se fiant plus aux vertus de l'observation et de la participation qu'aux notions de la tradition, aux définitions du droit ou aux modèles de la science. De même, elle ne « politise » pas, par décret, le genre, la classe ou la race, l'âge ou la nationalité, la langue ou le droit, l'histoire ou le territoire. Elle enquête sur des moments de politisation où les distinctions conventionnelles et institutionnelles sont brouillées, contestées, transgressées, requalifiées et où, par exemple, l'exclusion sur des critères de couleur de peau ou l'égalité des chances entre les genres deviennent des enjeux politiques, où la préférence sexuelle, le mode de consommation ou la pratique d'une religion se mettent à être abordés en termes de liberté, de droit et de pouvoir. Inversement, elle enquête sur des moments de non-politisation, où le bon sens pourrait s'attendre à voir émerger un moment de politisation, mais où rien ne se passe. Elle repère alors des techniques de gouvernement, des méthodes de pression ou des pratiques de violence qui dissuadent de s'organiser contre des pouvoirs établis ou empêchent de s'exprimer en public ; ou des opérations de catégorisation, des procédés de normalisation ou des activités de ritualisation qui naturalisent un ordre public et préviennent l'émergence de la critique, de la dénonciation ou de la revendication en public.

Du coup, et la boucle est bouclée avec l'annonce de l'introduction, le « politique » n'est pas seulement le domaine d'activité bien circonscrit de professionnels de la chose politique, pas plus qu'il n'est épuisé par les tentatives de détermination positive par la science du même nom ; il n'est pas seulement ce que les acteurs ou les spectateurs saisissent et désignent ainsi, pas plus que ce qu'une longue tradition philosophique et juridique a pu nous léguer et qui s'est en partie matérialisé dans nos institutions. Une ethnographie (du) politique fait apparaître la multiplicité des usages de la catégorie du « politique », montre les enjeux pratiques que ces variations peuvent emporter, incite à un effort de distinction, de clarification et de contextualisation. En rassemblant des cas, sans donner dans la critique ni dans l'expertise, elle montre les limites du sens commun comme du sens savant en la matière, et fait petit à petit émerger des

points de vue alternatifs. Elle enrichit la palette de nos expériences du politique, puisant dans la science politique, la philosophie ou le droit des conjectures à mettre à l'épreuve, et invitant en retour ces disciplines à se remettre en question. Elle pointe de nouvelles configurations d'expérience et d'action qui, pour le meilleur comme pour le pire, bouleversent les repères d'appartenance, d'orientation et de compréhension du monde commun. Et elle nous reconduit, inlassablement, vers la vieille question de ce que nous faisons, de ce que nous voudrions faire, de ce que nous pourrions faire et de ce que nous devrions faire, pour « bien-vivre ensemble ».

Notices biographiques

Janine Barbot est sociologue, chercheure à l'INSERM, membre du CERMES-3 (INSERM/CNRS/EHESS/Université Paris XI). Ses recherches ont porté sur les transformations du rapport des patients au monde médical. Elle travaille actuellement sur la réparation des accidents médicaux et sur la judiciarisation des soins. Elle est l'auteure de l'ouvrage *Les malades en mouvements* (Balland, 2002).

Mathieu Berger est professeur de sociologie à l'Université catholique de Louvain, chercheur au CriDis – Centre de recherche interdisciplinaire Démocratie, Institutions, Subjectivités (UCL), et collaborateur scientifique au Centre d'étude des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss (EHESS) et au Groupe de recherche sur l'action publique (ULB).

Felipe Berocan Veiga est docteur en anthropologie à l'Université fédérale Fluminense, chercheur au Laboratoire d'Ethnographie Métropolitaine (LeMetro/IFCS UFRJ) et à l'Institut d'études comparatives sur l'administration institutionnelle des conflits (INCT-InEAC/UFF), à Rio de Janeiro, Brésil. Il a publié un premier livre, *A Festa do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, Goiás. polaridades simbólicas em torno de um rito* (Niterói, PPGACP/ICHF-UFF, 2002).

Laura Boschetti est doctorante en sciences politiques au laboratoire PACTE de l'Institut d'études politiques de Grenoble, où elle prépare une thèse d'analyse comparée sur la constitution de l'ordre urbain et les dispositifs de sécurité au niveau local. Ses principaux thèmes de recherche sont le contrôle social, l'immigration et les minorités. Elle anime avec Tommaso Vitale un groupe de recherches sur les politiques locales à destination des populations de Roms en Europe à l'Université de Milan-Bicocca.

Alain Bovet est chercheur postdoctoral à l'Institut Marcel Mauss (EHESS) et chargé d'enseignement à l'Université de Fribourg, en Suisse. Ses recherches en sociologie de la communication portent sur les controverses publiques et les dispositifs médiatiques. Il est actuellement impliqué dans une recherche conjointe de l'*Institut für Sozial Forschung* de Francfort et du Centre d'étude des mouvements sociaux sur la question de l'évaluation dans la télé-réalité.

Daniel Cefaï est directeur d'études à l'École des hautes études en Sciences Sociales, chercheur au Centre d'Étude des Mouvements Sociaux-Institut Marcel Mauss. Il est l'auteur de *Pourquoi se mobilise-t-on ?* (La Découverte, 2007) et *L'Urgence sociale en action. Ethnogra-*

phie du Samusocial de Paris (avec Édouard Gardella, La Découverte, 2011) et a édité *L'Enquête de terrain* (La Découverte, 2003) et *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010).

Sébastien Chauvin est professeur assistant au département de sociologie et d'anthropologie de l'Université d'Amsterdam, chercheur à l'Institute for Migration and Ethnic Studies (IMES) et à l'Amsterdam Institute for Social Science Research (AISSR). Il vient de cosigner avec Nicolas Jounin, « L'Observation directe », in S. Paugam (dir.), *L'Enquête sociologique*, Paris, PUF, 2010. Il a publié avec Laure Béréni, Alexandre Jaunait et Anne Revillard une *Introduction aux Gender Studies* (De Boeck, 2008), et récemment, *Les agences de la précarité. Journaliers à Chicago*, Paris, Seuil, 2010.

Alain Cottereau est directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et chercheur au Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss. Historien, il a écrit de nombreux articles sur la naissance du droit du travail et le sens du juste au XIXe siècle, en particulier au sein de l'institution des prud'hommes. Il a ouvert avec Stéphane Baciocchi un chantier de recherche sur l'entreprise monographique de Frédéric Le Play et avec Mokhtar Mohatar Marzok, a mené une enquête qui a donné lieu à un ouvrage : *Une famille andalouse* (Bouchène, 2011).

Nicolas Dodier est sociologue, directeur de recherches à l'INSERM, directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et membre du Groupe de sociologie politique et morale-Institut Marcel-Mauss. Il a publié notamment *L'Expertise médicale* (Métailié, 1993), *Les hommes et les machines* (Métailié, 1995) et *Leçons politiques de l'épidémie de sida* (Éditions de l'EHESS, 2003).

Nina Eliasoph est professeure à University of Southern California (USC). Son premier livre, *Avoiding Politics* (Cambridge University Press, 1998), a été récemment traduit en français comme *L'Évitement du politique. Comment les Américains produisent l'apathie dans la vie quotidienne* aux Éditions Economica (2010). Son nouveau livre, une ethnographie d'associations de volontaires qui administrent des programmes d'*empowerment*, s'intitule : *Making Volunteers : Civic Life After Welfare's End* (Princeton University Press, 2011).

Édouard Gardella est allocataire-moniteur à l'ENS de Cachan et doctorant à l'Institut des sciences sociales du politique (ISP) de Cachan. Sa thèse porte sur la généalogie de l'urgence sociale et sur l'action publique de prise en charge des personnes sans domicile. Membre du comité de rédaction de *Tracés*, il a participé à la coédition de *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010) et est co-auteur avec Daniel Cefaï de *L'Urgence sociale en action. Ethnographie du Samusocial de Paris*, La Découverte, 2011.

Carole Gayet-Viaud est chercheure au Centre d'étude des mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss (EHESS) et maître-assistant associée à l'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris La Villette. Ses travaux portent sur les formes et enjeux du côtoiement civil, au croisement de l'écologie urbaine, d'une sociologie morale des conduites de sociabilité et d'une sociologie politique des formes d'expérience publique. Elle a participé à la coédition de *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010). Elle est l'auteure de *La civilité urbaine. Enquête sur les mœurs en régime démocratique* (Économica, à par.)

Philippe Gonzalez est maître assistant au Laboratoire de sociologie (LABSO) de l'Université de Lausanne. Il travaille sur les transformations des modes de visibilité de la religion dans l'espace public, avec pour terrain principal, les mouvements évangéliques. Il a notamment publié « Lutter contre l'emprise démonique. Les politiques du combat spirituel évangélique », *Terrain*, 2008 et enquête actuellement, avec Joan Stavo-Debauge, sur les controverses liées au créationnisme. Il a participé à la coédition de *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010).

Marie-Paule Hille est doctorante en anthropologie sociale et ethnologie au Centre d'études sur la Chine moderne et contemporaine (CECMC-EHESS). Sa recherche porte sur la communauté musulmane du Xidaotang et sur les différentes modalités de son rapport au passé. Elle a notamment enquêté sur les réseaux commerciaux de la province du Gansu. Elle est l'auteure de « Le Xidaotang : processus de légitimation d'un nouveau courant de l'islam chinois au début du XXe siècle dans le sud du Gansu », paru dans la revue *Études Chinoises* (2008).

Erwan Le Méner est sociologue et directeur-adjoint de l'Observatoire du samusocial de Paris. Ses travaux portent sur le sans-abrisme. Il vient de publier « La santé mentale des personnes sans logement personnel » dans *Les Travaux de l'Observatoire 2009-2010*, Paris, ONPES, La Documentation Française, 2010. Il a participé à la coédition de *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010).

Paul Lichterman est professeur à University of Southern California (USC). Son premier ouvrage, *The Search of Political Community* (Cambridge University Press, 1996) était une étude ethnographique sur la question de l'engagement. Dans un livre récent, *Elusive Togetherness* (Princeton University Press, 2005), il compare les styles de groupe de plusieurs organisations religieuses, le type de services d'aide communautaire auprès de populations à bas revenu et de connexions qu'elles nouent avec d'autres organisations. Il enquête actuellement sur des problèmes de logement et de sans-abrisme à Los Angeles.

Alain Mahé est maître de conférences à l'EHESS. Spécialiste d'anthropologie juridique et politique des sociétés arabo-berbères, il mène

actuellement une enquête de terrain sur les assemblées villageoises en Kabylie. Il dirige aux Éditions Bouchène la collection « Intérieurs du Maghreb », où sont rééditées des œuvres de la période coloniale (Hanoteau et Letourneux, Maunier, Berque, etc.) et des traductions de recherches plus récentes (Gellner, Geertz…). Il est l'auteur de l'*Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècle. Anthropologie du lien social dans les communautés villageoises* (Bouchène, 2006).

Mokhtar Mohatar Marzok est docteur en anthropologie sociale et ethnologie, chercheur associé au Centre d'étude des mouvements sociaux (EHESS) et à l'Observatoire de prospective culturelle de l'Université de Grenade. Il dirige actuellement une enquête collective sur la population étrangère installée en Andalousie pour le Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía et a publié récemment *La contestation au Maroc à l'épreuve du politique. Le cas du Rif, 1980-2008* (Bouchène, 2011).

Iddo Tavory est professeur assistant à la New School for Social Research (NSSR) de New York. Il rédige actuellement un ouvrage sur la vie juive orthodoxe dans un quartier de Los Angeles. Il est également impliqué dans une enquête en Afrique subsaharienne, sur les rapports entre épidémie de sida, sexualité et religiosité au Malawi. Il est l'auteur de plusieurs articles de méthode et de théorie en sciences sociales, parus dans l'*American Sociological Review*, *Ethnography*, *Theory and Society* ou *Sociology of Religion*.

Cédric Terzi est maître de conférences à l'Université de Lille 3, où il assume la responsabilité pédagogique de la licence « Culture et médias », et chercheur associé au Centre d'Étude des Mouvements Sociaux-Institut Marcel Mauss (EHESS). Il est co-auteur, avec Louis Quéré, de « Some Features of Pragmatist Thought Still Remain Insufficiently Explored in Ethnomethodology », *Qualitative Sociology*, 2010. Il a participé à la coédition de *L'Engagement ethnographique* (Éditions de l'EHESS, 2010).

Gérôme Truc achève une thèse de sociologie au Centre d'Étude des Mouvements sociaux-Institut Marcel Mauss (EHESS). Il est actuellement membre scientifique de la Casa de Velázquez à Madrid. Ses recherches portent sur les réactions collectives et publiques à des événements terroristes et sur les relations entre émotion, mémoire et identité collective. Il est l'auteur d'un premier livre, *Assumer l'humanité. Hannah Arendt : la responsabilité face à la pluralité* (Éditions de l'Université de Bruxelles, 2008).

Julia Velkovska est sociologue au Laboratoire des sciences sociales d'Orange (SENSE) Labs et chercheure associée au Centre d'études des mouvements sociaux – Institut Marcel Mauss (EHESS). Auteure d'une thèse en sociologie sur les activités d'écriture et la sociabilité sur internet, ses recherches actuelles portent sur les formes d'activité, d'interac-

tion et de collaboration dans des environnements équipés en nouvelles technologies (agents « intelligents », visiophonie et internet), notamment dans le cadre de relations de service.

Tommaso Vitale était responsable des chaires de sociologie politique et de développement local à la Faculté de Sociologie de l'Université de Milan, Bicocca. Membre des comités de rédaction des revues *Partecipazione e Conflitto* et *Participation*, il vient de rejoindre le Centre d'Études Européennes, Sciences-Po, Paris. Ses enquêtes ont porté notamment sur des mobilisations urbaines, la politisation des associations en Lombardie, les rapports entre ségrégation et criminalité organisée dans un quartier périphérique de Milan. Il s'est engagé dans la recherche et l'action sur la question des Roms en Italie.

Action publique

La collection « Action publique » étudie le fonctionnement de l'État sous des angles multiples. Elle privilégie l'analyse des politiques publiques (environnement, santé, emploi, culture, etc.) et l'étude institutionnelle et organisationnelle des administrations publiques. Les mutations qui caractérisent aujourd'hui l'action publique (déréglementation, externalisation, contractualisation, action en réseaux, etc.) sont au cœur de ses préoccupations.

Ainsi la collection « Action publique » accorde-t-elle également une place importante aux rapports que l'État entretient avec son environnement, l'appareil politique et la société civile bien sûr, mais aussi avec les évolutions sociétales plus larges (individualisme, globalisation, etc.).

La pluridisciplinarité est une caractéristique essentielle des travaux contemporains dans le domaine. C'est pourquoi cette collection encourage les approches économiques, historiques, juridiques, politologiques, sociologiques et philosophiques.

Directeurs de collection :

Jean-Louis GENARD, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

Steve JACOB, Professeur à l'Université Laval

Titres parus

N° 1 – Steve JACOB, Frédéric VARONE et Jean-Louis GENARD (dir.), *L'évaluation des politiques au niveau régional*, 2007, 218 p.

N° 2 – Fabrizio CANTELLI, *L'État à tâtons. Pragmatique de l'action publique face au sida*, 2007, 268 p.

No.3 – Isabelle DE LOVINFOSSE, *How and Why Do Policies Change? A Comparison of Renewable Electricity Policies in Belgium, Denmark, Germany, the Netherlands and the UK*, 2008, 317 p.

N° 4 – Frédéric DOBRUSZKES, *Libéralisation et desserte des territoires : le cas du transport aérien européen*, 2008, 287 p.

N° 5 – Fabrizio CANTELLI, Marta ROCA I ESCODA, Joan STAVO-DEBAUGE et Luca PATTARONI (dir.), *Sensibilités pragmatiques. Enquêter sur l'action publique*, 2009, 444 p.

N° 6 – Guy LEBEER & Jacques MORIAU (dir.), *(Se) gouverner. Entre souci de soi et action publique*, 2010, 211 p.

No.7 – Marc LEROY, *Taxation, the State and Society. The Fiscal Sociology of Interventionist Democracy*, 2011, 400 p.

N° 8 – Mathieu BERGER, Daniel CEFAÏ et Carole GAYET-VIAUD (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, 2011, 603 p.

Visitez le groupe éditorial Peter Lang
sur son site Internet commun
www.peterlang.com