

Hiver 2004 - vol.06, no.01

Dossier thématique
Groupes minorisés et ethnies discriminées.
Des processus de nomination et de désignation de l'autre.
Sous la direction de Jean-Louis Olive

Editorial

Groupes minorisés et ethnies discriminées: Des processus de nomination et de désignation de l'autre

Par Jean-Louis Olive

Identités nominales et langagières dans la Roumanie actuelle. Les proverbes-images

Par Carmen Mihai

Pratique ethnographique et questions éthiques: Le point de vue de chercheurs en sciences humaines et sociales au Québec

Par Geneviève Berteloot

En regardant les Mennonites au Mexique: anti-anti-ethnocentrisme d'ici et de là-bas

Par Philippe Schaffhauser

La place de l'autre. Construction et manipulations des figures de l'autre à travers les usages de son espace. Politiques de patrimonialisation, stratégies d'appropriation et de dépossession, délocalisation symbolique des altérités: un regard écosociologique sur le cas mexicain

Par Arnaud Jamin

Les Berbères à l'épreuve de la mondialisation: le cas du Maroc

Par Tim Hoogeboom

Face à la différence culturelle: L'autre "*expérience*" scolaire

Par Goucem Redjimi

Imaginaire et réalités de la discrimination chez les Gitans et les *Païos*

Par Annie Cathelin

Nomination et dé-nomination de l'autre: Des usages ethnonymiques à l'épistémologie discursive en milieu gitan

Par Jean-Louis Olive



Hors thème

Principes et enjeux de la régulation de l'activité économique par la construction de normes sociales

Par Philippe Robert-Demontrond et Anne Joyeau

Le déploiement de l'*intervention*. Lecture d'un transversal interdisciplinaire à la lumière de l'herméneutique du sujet selon Foucault

Par Yves Couturier

Les vendeurs de la presse SDF. Itinéraire d'une recherche

Par Cédric Frégné

Compte rendu critique

Produire son oeuvre, le moment de la thèse

Par Georges Bertin et Martine Arino



Éditorial

Groupes minorisés et ethnies discriminées: Des processus de nomination et de désignation de l'autre

Jean-Louis Olive

Maître de conférences en sociologie et anthropologie à l'Université de Perpignan. Directeur-adjoint du laboratoire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines: *Voyages, Echanges, Confrontations, Transformations. Parcours méditerranéens de l'espace, du texte et de l'image* (VECT - EA no 2983, sous la direction du Pr. Paul Carmignani). Responsable scientifique du groupe de chercheurs de l'Axe IV du VECT: *Sociologie et Anthropologie des Labilités, des Altérités et des Mobilités* (sous la direction du Pr. Ahmed Ben Naoum).

"Pour faire de la bonne sociologie, il faut d'abord aimer les hommes."
(Roger Bastide, 1948)[1]

Comme l'affirmait aussi Roger Bastide, pour faire de la bonne sociologie ou de l'anthropologie, il faut avoir des "*dons particuliers*" (Bastide, 1971, p232), comme la reconnaissance de l'autre ou le respect, ne serait-ce qu'à travers ce que l'on en dit, la manière dont on le dit, notamment celle dont on le nomme. La nomination de l'autre et la dénomination ethnique des autres, en tant que groupe, communauté ou société, marquent le sens de la relation de l'altérité à l'identité, comme elles posent le problème de l'ethnicité, prise ici dans le sens où l'entend Eric B. Hobsbawm (1993, p52): "*Je qualifierai donc d'ethnique tout groupe qui, pris comme un tout, se différencie de façon permanente des autres groupes qui vivent ou interviennent sur un certain territoire; cette différence s'opère par le nom, par les caractéristiques qui sont censées le distinguer des autres et, bien entendu, par les traits communs aux membres du groupe, qu'ils soient réels ou seulement supposés réels.*"

On est moins minoritaire que supposé tel, et toujours en relation aux majoritaires. Il y a déjà longtemps, Fredrik Barth a démontré que si les différences culturelles persistent, les frontières ethniques procèdent d'une géographie abstraite, fondée par la méconnaissance de l'autre. Pour se légitimer, dans leur attente paradoxale de reconnaissance, elles tentent de s'imposer par des marques distinctives ou "*diacritiques*" (Nadel, 1970, p137-142), qui passent par "*l'exagération de traits*", ou par "*l'exacerbation de la tradition*". Dans nos



sociétés complexes ou plurielles, mêlant sédentarité et mobilité, il faut bien se résoudre à admettre l'existence de "*systèmes sociaux polyethniques*", ou de "*groupes ethniques en interdépendance*" (Barth, 1995, p215-219). Or, tout à l'inverse, si les groupes ethniques établissent les limites de leur identité aux frontières, et aux frontières du langage, transformant l'altérité en étrangeté, la plupart d'entre eux ont aussi cette capacité cognitive inverse de "*faire éclater cette fermeture du groupe sur lui-même, et de promouvoir la notion approchée d'une humanité sans frontières*" (Lévi-Strauss, 1962, p201). C'est d'ailleurs l'un des rares points consensuels sur lesquels Claude Lévi-Strauss s'était accordé avec A.-R. Radcliffe-Brown, l'un de ses détracteurs coutumiers[2].

C'est dans la tension dialectique entre deux tendances polarisées (unicité distinctive et unité indistinctive) que l'on dit l'autre et qu'on le nomme: "*c'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser*" (Benvéniste, 1966, I, p73). Si Michel Foucault insistait sur le rapport déterminant entre les mots et les choses, pour autant, on ne peut généraliser ce modèle herméneutique. Selon Willard Van Orman Quine, entre les deux termes de l'équation, entre *énoncés occasionnels observatifs* et *énoncés occasionnels non-observatifs*, ou *cognitifs* (Quine, 1980, p87-113), on parvient vite à l'impossibilité d'une "*traduction radicale*" (Quine, 1979, p2). C'est le cas dans la relation entre deux cultures, ou entre la culture de l'observé et celle de l'observateur, selon un schéma classique en anthropologie (*emic* et *etic*)[3]. On peut relever ici une violence symbolique, qui se fonde sur une asymétrie préalable: celle de l'analyste sur l'analysé (Olive, 2003). Le scientifique se positionne sur le primat de la cognition, alors qu'il inscrit l'observé dans le primat de l'émotion; le premier est dénotationniste et il aborde le second en termes connotationnistes, pour le dire en termes anthropologiques (Piasere, 1994, p183-184).

Tous les auteurs de ce numéro thématique illustrent et questionnent ces visions et ces divisions. Dans une belle mise en abîme postdoctorale, avec un sens aigu de l'engagement du chercheur, Carmen Mihai déplace son regard d'ethnologue sociocritique de la Roumanie, telle que celle-ci se dit en *proverbes-images* (le concept est de l'auteur), vers les acteurs ethniques de la nation roumaine, tels qu'ils sont dits, ou maudits, mais si peu entendus ou tus. Avec une grande lucidité, elle creuse une médiation heuristique entre la distanciation (nécessaire à la Roumaine qu'elle est) et la proximité (ambiguë et dangereuse à la même). Par ce même biais, elle superpose les jeux ethnonymiques et parémiques (réflexions et inversions entre groupes différentiels) aux jeux réflexifs et interactifs des situations vécues lors de l'enquête orale. Itinéraire et itinérance. Elle revisite ici le syntagme de l'observation participante (et aussi réfléchissante).

Dans la synthèse de sa recherche doctorale, Geneviève Berteloot explore les champs de l'éthique et de l'ethnographie de terrain (jusqu'à l'acte de violence), à travers la relation entre l'enquêteur et l'enquêté, mais aussi entre les gradients socioculturels et les écarts socioéconomiques qui instituent leur différence. Elle se fonde ici sur les travaux de Michel Foucault et sur sa définition de l'éthique (action, interaction, asservissement, et pratique de soi jusqu'à l'ascèse). Elle enquête auprès de chercheurs en anthropologie, soucieux de l'ethos du sujet et taraudés par l'évaluation du secret et la confidentialité, dans le domaine complexe de la santé et dans l'espace québécois (qui nous a déjà accoutumés à l'attente du



meilleur). Avec infiniment de finesse, et un sens bien dosé de la participation, elle analyse la fonction de *réflexivité* (ou *récurtivité*), mais en veillant à laisser la question ouverte.

Partant d'une réflexion théorique sur le renouveau conceptuel de l'*ethnocentrisme* (de William Graham Sumner à Clifford Geertz et Richard Rorty), comme "*premier habitus anthropologique*", Philippe Schaffhauser nous avait déjà accoutumé aux Indiens du Mexique. Il nous acculture ici à une nouvelle micro-société (les Mennonites), qui un jour a accroché son regard, pour en dégager des perspectives de distanciation cognitive et iconique (par les photographies de Larry Towell). Un groupe de Hollandais qui s'exprime en *plattdeutsch* et refuse de payer ses impôts au sein des zones arides du Mexique. C'est de loin (et non de près) qu'il analyse les jeux d'opposition sacré-profane, foi-incertitude, et renverse les certitudes: "*nous leur sommes exotiques*", pour essayer de comprendre un processus de *résistance* et d'*alternance*. Lui qui semble malmener très affectueusement Claude Lévi-Strauss, il transforme aussi les clichés de terrain en diapositives anthropologiques (selon l'expression délicieuse de Clifford Geertz).

L'ethnocentrisme fonctionne à partir d'une pensée binaire (Goody, 1976, p35), qui serait peut-être plus développée dans la pensée scientifique des pays occidentaux, malgré les apparences. Certes, le degré d'humanité de l'autre a toujours semblé "inférieur" ou "mineur" par rapport au sien, mais la globalisation récente du système néolibéral et de l'idéologie de marché viennent accuser encore le vieux processus de l'ethnocentrisme. Certes aussi, le libéralisme n'est pas tout à fait une religion, or l'idéologie néolibérale apparaît bien comme une forme de croyance, car dans ses actes performatifs et ses rites d'institution, la *créance* et la *croyance* sont couramment assimilées ou superposées (Bourdieu, 1982, p124).

Pour exemple, c'est bien en termes de frontière ou de séparation physique que les acteurs nationaux se posent le problème de leur identité, en voulant croire à sa *pureté*, en déniaient l'emprunt, le métissage, et en ignorant que l'identité[4] n'est que l'une des catégories d'*ipsa absolutus* (selon la formule de Jacques Lacan) ou de l'*ipséité*, en tant que "*saisie conceptuelle de l'ego*" (Lafont, 1978, p189 sq.). Fondée sur un modèle figé, elle ne permet pas l'émergence de variations et de variantes *alternatives*. Lorsque l'on évoque l'*unité* et l'*identité* d'une société, ces catégories nominales sont postulées *a priori*, par une minorité unifiante, ou normative, alors qu'en réalité elles sont fondées sur le principe de l'individuation, ou *eccéité* (Kripke, 1982, p103; Ladmiral et Lipiansky, 1989, p238). Or celui-ci renvoie à un "*monde de significations*" (Castoriadis, 1999, p519), ou à l'*institution* de ces significations (en représentations) et à la *typification* sociale des rapports entre *signifiants* et *signifiés*. Pour les acteurs, en revanche, ces catégories n'existent pas en soi, mais comme l'expression d'une volonté, d'un rapport négocié avec les contraintes environnementales (familiales et métafamiliales, sociales et métasociales, micro-écologiques et macro-économiques), dans un contexte spécifique à chacune des situations d'action et d'observation. Il s'agit aussi de l'endosymbolisation qui est secrétée par l'observateur; il s'agit de la systématisation d'un *legein* ou d'un *logos*, ce discours instituant qui n'est d'abord qu'un indice de soi-même, *index sui* ou *logocentrisme* (Laplantine, 1994, p166). Selon les philosophes du langage et de la déconstruction du langage, cet item renvoie aussi à un *logocentrisme métaphysique* (Derrida, 1967, p51).



La compossibilité des conditions de l'enquête, en milieu minorisé, est fondée sur le principe d'un double rapport sémiologique et sémantique entre la synchronie et la diachronie, ou l'observation et l'historicité. Selon Patrick Williams (1991, p244-246), "*La situation d'une minorité est à évaluer en établissant la nature des relations existant entre les dynamiques internes propres au groupe minoritaire et les contraintes émanant de la société globale. Plutôt qu'une typologie des ethnies minoritaires, une telle évaluation invite à établir la généalogie de chaque entité considérée: cette seconde démarche met en cause le rôle joué par les majoritaires, ce que ne fait pas la première.*" C'est pourquoi le statut de la minorité ou de l'ethnie minorée n'offre d'intérêt que dans la mesure où il soulève le problème de la minorisation (ici, langagière). C'est un processus idéologique et politique qui s'inscrit dans les arcanes de la relation à l'autre, dès lors qu'elle est instituée. L'autre n'est jamais minoritaire en soi, ni le résultat ou l'expression "pure" d'une minorité, il est minorisé, ou rendu minoritaire.

Sur les côtes lumineuses de la péninsule du Yucatán, au Mexique, Arnaud Jamin analyse les processus d'éco-développement, de patrimonialisation et de réappropriation du sol et de la culture par l'Etat. Par sa recherche en cours, sous influence de Roger Bastide et de Guillermo Bonfill, il montre que les acteurs des communautés indiennes, confrontés au nouveau projet de développement exogène, n'ont d'autre statut que l'adhésion involontaire au conservatisme, au néo-naturalisme et au tourisme: l'endogène est ici relégué à l'indigène, la terre sacrée et ses théonymes sont renommés et resémantisés depuis les centres de décision d'une nouvelle écocratie ultra-libérale (au plan national), voire d'une écololâtrie (au plan global). Maîtres du topos de l'environnement éco-identitaire (endogène, municipal), mais non du logos (exogène, national), et moins encore du nomos (hétérogène, mondial), les communautés indiennes et leurs compétences, en matière de territorialisation et de *délocalisation diamétrique*, sont reléguées, sur le marché idéologique, par *délocalisation symbolique*, par des effets éco-systémiques et linguistiques: le pays devient un espace de préservation (voire de réserve, voire encore une réserve), le respect du milieu devient une forme de protection, et la solidarité devient sécurité (ou sécuritarisme).

Autre forme de résistance aux assauts du mondialisme: la cause berbère en Afrique nord-occidentale. Tim Hoogeboom nous transmet ici un témoignage ethnographique troublant, qu'au premier abord, on pourra juger naïf ou ingénu. Mais Claude Lévi-Strauss ou Georges Devereux n'ont-ils pas cédé à cette pulsion d'empathie ou à ce besoin d'implication sociale du chercheur? Gaston Bachelard ne dénonçait-il pas précisément l'*ironie* de la science et son refus de l'*émerveillement*, surtout ses études objectives, "*afin de dévoiler les ferments de subjectivité qu'elles cachent*" (Bachelard, 1986, p55 sq.). Jouant à sa manière du "*principe d'incertitude*" (cher à Bohr et Heisenberg, mais aussi à Bourdieu), l'auteur remonte le cours accidenté du militantisme berbère au sud du Maroc pour atteindre l'historicité et la trame diachronique des vastes processus de globalisation. Inspiré par Clifford Geertz, mais taisant Paul Rabinow (le prédécesseur de l'auteur sur le terrain des Zaouïa), et affrontant Francis Fukuyama, il nous livre le résultat d'un premier choc frontal avec l'expérience d'un terrain éloigné. Comme il le dit, c'est "*une formidable bouffée d'air frais qui nous vient du Maroc*", et en bon geertzien, il mesure à quel point, et à ses propres dépens, la construction d'une identité se forge dans l'émergence politique du "local", seule arme morale pour évaluer et sémantiser l'inférence ou l'ingérence du "global". Et il parvient



ainsi au renversement axial de la minorité: non pas celle qui subit, mais bien celle qui gouverne.

A ce dossier fait défaut un beau texte de Guy-Patrice Dkamela, chercheur au Centre de Recherche et d'Action pour le Développement (Yaoundé), empêché par des problèmes de santé (de même que notre collègue Orazio Maria Valastro). Il y aurait montré comment l'ethnonyme générique des "Pygmées" du Cameroun, qui recouvre les groupes Baka, Baguiéli ou Bakola et Bedzaŋ, renvoie en réalité à des jeux conflictuels d'auto-valorisation ou de stigmatisation péjorative. Il s'en ouvrira à nous plus tard.

Abordant la question difficile du racisme, de la discrimination et des tensions interethniques en France, Goucem Redjimi explore le rapport hypertensif qui règne entre l'école publique et les communautés originaires de l'immigration. En s'appuyant sur François Dubet, Michel Lobrot ou Michel Wieviorka, il s'attache à la problématique de l'échec et de la ségrégation scolaires, dans un contexte institutionnel qui répugne à s'adapter aux changements sociaux et culturels, et qui use des principes de socialisation et d'intégration de manière différentielle. L'auteur questionne les systèmes de représentations des enseignants (*Ils sont nuls*). Sans manichéisme, il analyse leurs attitudes défensives autant que celle des jeunes: "*ceux qui n'ont pas fait d'autres expériences que celle de la violence*". Une pédagogie de la différence et de l'infériorisation présiderait ainsi aux rapports sociaux, mais quelques initiatives, certes isolées, démontrent que, lorsqu'elle est prise en compte, l'expérience instituante (de la violence) peut être commuée en outil d'apprentissage, en localisation culturelle de la référence.

Annie Cathelin, qui étudie les problématiques de la santé dans la communauté des Gitans sédentarisés de Perpignan^[5], part de l'étude de l'imaginaire (selon Gilbert Durand, Joël Thomas, René Girard et Edgar Morin). D'abord spécialisée dans le charisme et les rapports de pouvoir, elle explore la dissymétrie des structures représentationnelles (images positives et négatives), des connivences mythologiques aux clivages sociaux, en diachronie et en synchronie, entre *Païos* et *Gitans*, puis entre *Gitans* et *Païos*, et elle aboutit à un *imaginaire de persécution*: hier victimes sacrifiées et aujourd'hui victimes stigmatisées, assimilées aux déficiences pathologiques les plus infamantes. A l'inverse, le virus du Sida et l'Hépatite C seraient contractés par la pollution des eaux, au point que, à terme, les *Gitans*, anciennement institués dans la ville, et intégrés dans des rapports de dépendance, finissent par nous renvoyer l'image d'une discrimination à rebours et par nous re-nommer "*Les Français*". Exclusion symbolique défensive, certes, en réponse à l'évolution récente de leur situation économique et politique, l'auteur se pose la question de l'appartenance culturelle et du flamenco: focalisés par des images ou par des leurres imagologiques.

Comme je le développe plus loin, on dénie souvent aux Tsiganes le statut de nation, de peuple, d'ethnie, bref, de mention collective homogène. On argue par-devers eux du petit nombre, ou de leur syndrome peripatétique^[6]: tantôt sous forme d'une dispersion spatiale, tantôt sous forme de l'immersion en communautés, en clans métafamiliaux ou en territoires lignagers. Comme l'a montré Louis Wirth (1967), la taille démographique et statistique, le statut "minoritaire" d'une communauté dans un corps plus large, ne sauraient en aucun cas constituer des critères d'évaluation ou de sélection scientifique, sinon des data partielles,



des données quantitatives. Bien plus qu'ils ne les qualifient, ces faits induisent et instruisent des rapports de force, des tensions et des conflits. Or dans ces processus de division sociale et de relégation culturelle, accélérés ou précipités par les effets du changement social et de l'acculturation, ces sociétés en friches sont aussi des espaces en cours d'invention, de recomposition et de resémantisation.

En réalité, la succession des états centralisateurs, des normes internationales et des politiques différées de décentralisation n'y change rien. Par délégations successives de pouvoirs, chaque fois que le discours institutionnel des sociétés autochtones[7] se réfère à un programme d'*intégration* (de développement), les acteurs et médiateurs des communautés hétérochtones qui sont concernées répondent par un terme opposé, antinomique et presque antonymique, l'*intégrité*. Alors qu'il s'agit d'intégrer par la voie de l'assimilation, les intéressés signifient leur propre besoin de reconnaissance, de respect et d'honneur. Chassant une identité niée, ou déniée de l'extérieur, l'intégrité prend ici valeur d'intégralité socioculturelle, non plus celle de concessions marchandes ou de transactions socioéconomiques.

Le couple structural "intégration - intégrité", qui peut se développer par la suite jusqu'aux polarités de l'intégrationnisme (exogène) et de l'intégrisme (endogène), pose toute la problématique de nos sociétés. D'un côté la suggestion de violence symbolique, qui est fondée sur une sémantique agressive, de l'autre l'institution d'une grammaire défensive ou différentialiste. Les deux tendances finissent par se cristalliser et se polariser. C'est pourquoi les rapports duels entre nomades et sédentaires - ou dominés et dominants (comme modèles) -, sont codifiés par la méfiance et l'incroyance (comme formes de la méconnaissance), car souvent, les seconds cherchent à identifier chez les premiers un "chef" ou un "roi", ou par défaut, à l'inventer: "*La politique des nomades se cristallise sous la pression extérieure*" (Barth, 1960, p349).

Si nous n'inventons pas les nouvelles modalités du regard et de la taxinomie, à terme, nous ne ferions que reproduire les relations dissymétriques et les stéréotypes négatifs qui induisent toutes les "solutions" (hormis l'*anéantissement physique*). Elles se réduisent aux trois formes classiques de l'*exclusion*, la *réclusion*, et l'*inclusion par assimilation* (Liégeois, 1981, p46; 1994, p121-152). Le paradigme de l'*intégration* n'est qu'une variante de cette dernière forme. Il s'agit véritablement d'un terme politique[8] et non d'un concept scientifique, même si la distinction officielle et tendancielle (qui donne bonne conscience) se fonde sur la vertu supposée d'un passage de l'assimilation à l'intégration (Charlemagne, 1994). Depuis 1969, le Conseil de l'Europe a adopté diverses directives contre la discrimination des "minorités", et la charte de l'UNESCO précise leurs droits: "*Les groupes ethniques qui sont victimes de la discrimination sous une forme ou une autre sont parfois acceptés et tolérés par les groupes dominants, à condition de renoncer totalement à leur identité culturelle. Il convient de souligner la nécessité d'encourager ces groupes ethniques à préserver leurs valeurs culturelles. Ils seront ainsi mieux en mesure de contribuer à enrichir la culture totale de l'humanité.*"[9]

L'intention est certes louable, les modalités d'application... problématiques. Et néanmoins, il est avéré que si le modèle théorique de l'intégration passe par la protection des minorités et



garantit le respect juridique de leurs différences, le processus réel de minorisation les place plutôt en situation d'échec: "*Les communautés tsiganes, comme d'autres groupes minoritaires, ont dénoncé, derrière l'application de principes généraux, la destruction de leurs identités et le rôle normalisateur joué par des institutions telles que l'école, l'administration, les services sociaux*" (Charlemagne, 1989, p187). On ne peut l'ignorer, c'est la fonction des *appareils idéologiques d'État (AIE)*, instruments de cohésion et de reproduction sociale analysés par Louis Althusser: "*Est un appareil idéologique d'Etat chacun des systèmes qui constituent la réalité matérielle, à la fois théorique et pratique, de l'idéologie dominante. Ces systèmes assurent, dans la perspective de la classe dominante et au moyen de pratiques, attitudes, comportements, codes, rituels, discours, institutions et formes organisationnelles, la reproduction idéologique des rapports de production dans une société de classe*" (Karsz, 1974, p219). Dans les sociétés capitalistes avancées, cet auteur énumérait les systèmes *religieux, scolaire, familial, juridique, politique, syndical, informatif, culturel* (Althusser, 1970, p7-9). Mettant à jour leurs idéologies sous-jacentes, il énonçait les rapports de *surdétermination* qui font coïncider et converger le *concret réel* et le *concret de pensée* (Althusser, 1966, p240-242; Karsz, 1974, p220). L'idéo-centration des normes identitaires génère et justifie ainsi les marges symboliques et les périphéries bio-sociales, bref, les altérités qui re-génèrent en retour la validité de ces normes.

Fondés sur le "*mythe de Sisyphe*" de l'intégration (Castel, 1995, p418), ces dérapages pseudo ou néo-scientifiques peuvent dériver vers la collaboration avec les institutions de contrôle social et les services de police, à travers la dénonciation des conduites asociales. C'est en partie le sens des traités européens de Maastricht, Schengen et Amsterdam; en France, celui des lois Pasqua, Chevènement et Sarkozy: "*Il y a là un effet symbolique puissant, induit par la loi, et qui inscrit la xénophobie jusque dans les institutions*" (Todorov, 1997). On range ainsi pêle-mêle tous les minorisés du côté des populations réfractaires ou inciviles, mot à la mode et nouvelle forme de disqualification répondant au vieux besoin différentialiste des sociétés autochtones. C'est une manière détournée de nier leur civilité, entendue dans la double acception de leur citoyenneté émergente et de leur civilisation latente; voire leur culture, terme devenu dénotatif de minorisme et renforcé par l'usage encore plus connotatif, dénégateur et relégateur du mot tradition, mécaniquement réduit aux postulats du communautarisme et du misonéisme.

Sous ces glissements symboliques, on voit apparaître des divisions sociales qui constituent les caractères communs des sociétés postindustrielles. Il s'agit d'une confrontation sociale qui a valeur de compétition économique, notamment vis-à-vis des revendications laborales et des bénéfices des politiques publiques, avec la recherche programmée de boucs-émissaires en cas d'échec (Olzak, 1992, p8-9)[10]. Dans les Etats démocratiques et dans les régimes constitutionnels, le *conflit ethnique* se traduit par les traits de l'exclusion sociale, active et compétitive, entretenue par les intérêts des groupes ethniques dominants, qui protègent ainsi leur hégémonie et leurs capacités de contrôle social (Olzak, 1992, p209). Les dominés se trouvant alors en situation de "*colonialisme endogène*" (Hechter, 1975), la ségrégation sur le marché du travail augmente la compétition ethnique, délimite les frontières culturelles et engendre d'autres formes d'action collective, comme le *conflit ethnique* (Banton, 2000, p461). En dénonçant un groupe ethnique auprès des autorités de



tuelle, c'est en réalité un autre groupe ethnique qui tente de les influencer en sa faveur et de créer ainsi les conditions de sa propre légitimation (Olzak, 1992, p234).

"*Le multiple engendre le conflit*", écrivait un précédent éditorialiste dans la même revue[11]. Or je le postule ici avec d'autres: "*L'idée d'une mutuelle compréhension et d'une parfaite communication qui préside généralement à notre définition de la société n'est pas paradigmatique de la vie sociale. Tout comportement social est interprété, construit, et rien n'indique que jamais deux personnes produisent la même interprétation d'un même événement*" (Barth, 1992, p20). Mais que l'on ne se méprenne pas sur l'ethnographie classique ou sur la sociologie de terrain: elles font l'objet d'une critique réflexive, non d'une agression, car elles comportent des qualités de souplesse et de labilité vis-à-vis de leurs sujets-objets (Barth, 1992, p30). Je note seulement ici qu'elles se trouvent confrontées à un statut et à des conditions d'expertise qui ont radicalement changé. Parmi les pièces théoriques du testament que Pierre Bourdieu a transmis à nos sociétés, il faut sans doute, à mon sens, s'arrêter (et sans cesse revenir) sur le passage de la "*lutte des classes*" à la "*lutte des classements*" (Bourdieu, 1987, p163). Entendons ici les rapports sociaux conflictuels qui émergent entre *visions* et *divisions*: c'est-à-dire les langages par lesquels nous construisons nos objets, nous les transmettons et les relatons.

Jean-Louis Olive

Notes

1.- Également citée par François Laplantine (1996, p14), cette même phrase servait à ouvrir la leçon inaugurale de Lucienne Roubin, *Introduction à la sociologie*, à l'Université d'Aix-en-Provence puis à Paris, Musée de l'Homme, *Département Europe*, octobre 1985.

2.- Je renvoie ici (hors bibliographie) à Radcliffe-Brown Alfred-Reginald, "The Social Organization of Australian Tribes", *Oceania*, I-2, 1930-31, p214. Je renvoie aussi au bel hommage rendu à cet auteur méconnu par (aussi hors bibliographie) Goody Jack, "Anarchy Brown", in coll. *L'anti-autoritarisme en ethnologie*, Bordeaux, Département d'Anthropologie Sociale/Centre d'Etudes et de Recherches Ethnologiques, 1997, p81-88. En contrechamp à l'oeuvre magistrale de Claude Lévi-Strauss, à la racine de l'Ecole de Manchester (Radcliffe-Brown précédant Evans-Prichard, Meyer Fortes, Max Glückmann et, plus près de nous, Victor W. Turner): preuve que l'on peut être à la fois durkheimien et anarchiste!

3.- Il est encore à craindre que le sens de telles classifications ne procède ici du seul contexte indexical ou fonctionnel (*phonetic input*) de l'observateur, alors que celui-ci est invariablement précédé par la réalité du phénomène sémantique ou herméneutique (*phonemic output*) de l'observé. Car il s'agit d'une opposition structurale et asymétrique entre un point de vue extérieur (*etic*), souvent dominateur, et un point de vue intérieur (*emic*), selon l'analyse du linguiste Kenneth L. Pike (1954, p8 sq.)

4.- La catégorie de l'*identité* s'inscrit parmi les concepts avec suffixes en *-té*: liberté, charité, etc. (tels leurs équivalents anglais *dom*, *hood*), qui présentent un caractère condensif,



marquant l'*interoceptivité* et produisant une *condensation de l'image de réalité* (voir Lafont, 1978, p210).

5.- La population gitane sédentarisée au centre-ville de Perpignan (qui comporte d'autres sous-ethnies tsiganes, des voyageurs et des populations agglomérées dans sa périphérie) est significative d'un taux de concentration très élevé (5000 à 6000 individus environ), comme en Andalousie ou en Roumanie: les questions de santé, de logement et d'éducation, par exemple, y sont donc particulièrement "denses", au point de conférer à cette ville moyenne les stigmates d'une *Cité des Gitans*, et la construction exogène d'une identité collective discriminante, qui est perpétuellement reproduite, avec le sempiternel discours du "sociologue institutionnel" (lire le dossier édifiant: "Perpignan, ville frontières", *Libération*, samedi 29 et dimanche 30 novembre 2003, cahier central, XVI pages).

6.- "*Communautés dont la stratégie économique essentielle consiste à migrer d'un groupe de clients à un autre (...) qui possèdent une idéologie morale qui les distingue des clients (...) et dont l'interaction avec les clients peut être soit contiguë, soit d'attachement*" (Rao, 1985, p100-106). Sans le développer plus longuement, je traiterai plus loin dans le dossier de ce concept "tsiganologique".

7.- L'usage de la locution *sociétés autochtones* n'a rien à voir ici avec celui du syntagme des *peuples autochtones* (ou *peuples premiers*, encore plus ambigu). M'inspirant plutôt de Castoriadis et de Lévi-Strauss (voir mon article plus loin), je signifie ou je reformule ici l'idée de sédentarité et de territoire politique, à travers le jeu d'opposition structural qui l'oppose aux *communautés hétérochtones* (autre façon de dire nomades et d'évoquer l'émergence du territoire symbolique).

8.- C'est après la chute du mur de Berlin (1989), face aux nouveaux flux migratoires (est-ouest, après le rapport sud-nord) qu'a été créé en France le *Haut Conseil à l'Intégration* (9 mars 1990).

9.- Charte de l'UNESCO, 18e principe de la Déclaration sur les préjugés raciaux, rédigée à partir des travaux d'anthropologues comme Michel Leiris, Claude Lévi-Strauss et Alfred Métraux.

10.- Ce point est plus longuement développé dans: Olive, 2003a, p66-92.

11.- Je renvoie ici (hors bibliographie) à Panagiotis Christias, "Conflits et rationalité scientifique", *Esprit critique*, Vol.05, no.03, Été 2003, p. 1; et au dossier thématique afférent dans son ensemble.

Références bibliographiques

Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1966.

Althusser Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", *La Pensée*, 151, 1970.

Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* (1ère éd.1938), Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1986.

Balandier Georges, *Sens et puissance*, Paris, Fayard, 1971.

Banton Michael, "Ethnic conflict", *Sociology*, 34-3, 2000, p. 461-498.

Barth Fredrik, "The Social Organization of a Pariah Group in Norway", *Norveg*, 5, 1955, p. 125-143.

Barth Fredrik, "Nomadism in the Mountain and Plateau Areas of Southwest Asia", in *Problems of the Arid Zone*, Paris, UNESCO, 1960, p. 341-355.



- Barth Fredrik, "Introduction", in *Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Culture Difference*, London/Oslo, Allen and Urwin/Universitættet Forlaget, 1969.
- Barth Fredrik, "Les groupes ethniques et leurs frontières" (1ère éd. 1969), in Poutignat P. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p. 203-249.
- Barth Fredrik, "Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies", in Kuper A. (éd.), *Conceptualizing Society*, London, Routledge, 1992, p. 17-33.
- Bastide Roger, *Introduction aux recherches sur l'interpénétration des civilisations*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1948.
- Bastide Roger, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.
- Benvéniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, II vol.
- Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- Castel Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.
- Castoriadis Cornelius, *L'institution imaginaire de la société* (1ère éd. 1975), Paris, Seuil, 1999.
- Charlemagne Jacqueline, "Les Tsiganes en France face aux normes sédentaires", in Williams Patrick (dir.), *Tsiganes, culture, identité, évolution*, Paris, Syros Alternatives, 1989, p. 187-195.
- Charlemagne Jacqueline, "Où en est le droit des minorités, l'exemple tsigane", *Etudes Tsiganes*, 2 (*Tsiganes: expressions d'une minorité*), 1993, p. 8-33.
- Derrida Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
- Goody Jack, *La raison graphique*, Paris, Minuit, 1976.
- Hechler M., *Internal colonialism*, Berkeley, University of California Press, 1975.
- Hobsbawm Eric B., "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100, 1993, p. 51-64.
- Karsz Saül, *Théorie et politique: Louis Althusser*, Paris, Fayard, 1974.
- Kripke Saul, *La logique des noms propres* (1ère éd. 1972), trad. P. Jacob et F. Recanati, Paris, Minuit, 1982.
- Ladmiral Jean-René et Lipiansky Edmond-Marc, *La communication inter-culturelle*, Paris, A. Colin, 1989.
- Lafont Robert, *Le travail et la langue*, Paris, Flammarion, 1978.
- Laplantine François, *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996.
- Laplantine François, "Transatlantique", in *Présentaine*, Cahiers de l'IRSA, "L'Intellectuel dans la Cité", no 2-3, 1994, p. 161-166.
- Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage* (1ère éd. 1962), Paris, Plon, 1990.
- Liégeois Jean-Pierre, "L'environnement", in *Les populations tsiganes en France*, Paris, Direction des Ecoles / Centre de Recherches Tsiganes (Paris V Sorbonne), 1981.
- Liégeois Jean-Pierre, *Roma, Tsiganes, Voyageurs. Données socio-culturelles. Données socio-économiques*, Strasbourg, Ed. du Conseil de l'Europe, 1994.
- Nadel Siegfried F., *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit, 1970.
- Olive Jean-Louis, "Le savant, le politique et le Gitan: la destinée des sciences cliniques et prédictives, ou la dérive sociologique entre utopie et aporie", in Bertin Georges (dir.), "Imaginaire et santé", *Les Cahiers de l'Imaginaire*, Paris, à paraître à L'Harmattan, 2003a, p. 66-92.



- Olive Jean-Louis, "La relation asymétrique, ou la claudication de l'anthropologue", in Actes du colloque *Les formes de reconnaissance de l'autre en question* (VECT Axe 4, mai 2000), Presses Universitaires de Perpignan, 30 p. à paraître en décembre 2003b (ou début 2004), p. 473-509.
- Olzak S., *The Dynamic of Ethnic Competition and Conflict*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Piasere Leonardo, "Approche dénotationniste ou approche connotationniste: les terminologies de parenté tsiganes", in Williams Patrick (dir.), "Une ethnologie des Tsiganes", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994, p. 183-208.
- Pike Kenneth L., *Language in Relation to an Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Glendale, Summer Institute of Linguistics, 1954.
- Quine Willard Van Orman, *Le mot et la chose* (1ère éd. 1960), Paris, Flammarion, 1979.
- Quine Willard Van Orman, "Les deux dogmes de l'empirisme" (1ère éd. 1953), in Jacob P., *De Vienne à Cambridge*, Paris, Gallimard, 1980.
- Rao Aparna, "Des nomades méconnus: pour une typologie des communautés péripatétiques", *L'Homme*, XXV, 3, 1985, p97-120.
- Todorov Tzvetan, "Institutions et xénophobie", *Le Monde*, Horizons-Débats, 19 février 1997.
- Williams Patrick, "Ethnies minoritaires", in Bonte Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p. 244-246.
- Wirth Louis, "The Problem of Minority Groups", in Parsons Talcott (dir.), *Theories of Society*, Glencoe, Free Press, 1967, p. 309-315.

Notice bibliographique

Olive, Jean-Louis. "Groupes minorisés et ethnies discriminées: Des processus de nomination et de désignation de l'autre", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Identités nominales et langagières dans la Roumanie actuelle. Les proverbes-images

Carmen Mihai

Maître de Conférence, Membre associé du VECT (Voyages, Echanges, Confrontations, Transformations: Parcours méditerranéens de l'espace, du texte et de l'image), Equipe d'Accueil de l'Université de Perpignan; guide culturelle et accompagnatrice technique de voyages (scolaires et adultes), employée par l'Association Culturelle de voyage Thalassa. Axes de recherches: L'imaginaire des Roumains; L'identité roumaine et ses rapports à l'altérité; La parémiologie en langues romanes; Le voyage: révélation de soi à travers la médiation culturelle; Usages et mésusages de la voie chez certaines personnalités d'origine roumaine (Cioran, Brancusi, Istrati et Blaga). Doctorat de l'Université de Provence: mention Lettres et Sciences humaines. Diplôme de Guide Interprète national, Université de Perpignan. DEA "Histoire et Civilisations", Option Etudes latines, Université Paul Valéry, Montpellier III. Maîtrise de Français, Langue étrangère, Université de Perpignan. Diplôme Universitaire "Imaginaire et Art", Université de Perpignan. Maîtrise de Lettres modernes, Université de Perpignan. Licence de Français, Langue étrangère, Université de Perpignan. Licence de Lettres modernes, Université de Perpignan. DEUG de Lettres modernes, Université de Perpignan. Baccalauréat, Ploiesti, Roumanie.

Résumé

Si le lien culturel préside à l'émergence de l'identité individuelle, il impose progressivement et parallèlement à l'individuation, au-delà des références généalogiques, une filiation plus ou moins abstraite, concernant la collectivité en son ensemble. C'est ce qui permettra justement à l'individu de se fondre dans un *nous* globalisant (et rassurant), tout en se distinguant ainsi, par le biais des pluralités: *vous, eux* (les autres, les étrangers - par rapport à nous et à moi), de tous ceux qui lui semblent différents, inconnus et parfois hostiles. Mais ce lien qui parfois sauve l'individu, peut aussi bien l'étouffer. L'identité roumaine est, depuis l'effondrement du régime des Ceau_escu, en phase de réaffirmation de ses traits de caractère, de ses contours. Une période (dite *de transition*) installe ses labilités et ses contorsions, faisant surgir des inquiétudes, au-delà de l'économique et du politique. Cela rend saillants certains réflexes et manières de penser, d'agir et d'être, réflexes acquis avec le temps et dans une existence dont les ingrédients demeurent à l'analyse (tout au moins partiellement) spécifiquement roumains. Mais qu'en est-il de cette préfiguration de l'attitude (et du trajet anthropologique) pour un Tsigane, un Hongrois ou un Hongrois Tsigane vivant en Roumanie, là où ils sont nés? C'est par le biais d'une enquête poursuivie en Roumanie durant quatre ans et ayant comme sujet les images de soi et d'autrui dans les proverbes que les Roumains emploient actuellement que j'ai esquissé une réponse.

La géographie humaine en Roumanie, dans sa configuration récente, montre une très nette distinction entre nous (Roumains) et les autres (dont les ethnies tzigane et allemande délimitent les marges). Cette vision sécante et hiérarchisant les présences ethniques, procède par comparaison et jugement de valeur; elle se fonde avant tout sur la reconnaissance, dans l'imaginaire des Roumains, d'un 'chez soi' exclusivement roumain. Il est question d'un espace re-connu et capable de circonscrire un être référentiel abstrait et fédérateur. Mais celui-ci n'est pas moins exclusif. L'ethos de la centralité roumaine s'appuie sur le processus de minorisation de l'autre,



voire de victimisation. L'ethnocentrisme roumain entretient l'exclusion de l'autre tout en se nourrissant de stéréotypes et de proverbes-images (où la parole stigmatisante emprunte l'autorité du proverbe pour imposer son jugement de valeur). Partie de Roumanie depuis plus de dix ans, ce retour en tant que chercheur a été bénéfique: le lien de confiance avec les informateurs a fait révéler des failles identitaires dont il faudra bien tenir compte. Si les Roumains emploient tant d'ethnonymes, s'ils stigmatisent, jugent et rejettent l'autre avec tant de véhémence, sans pour autant excuser cette attitude, force est de reconnaître le mal-être d'une société qui, dans un contexte d'instabilité, lutte à contre courant pour maintenir son identité. Les images qu'elle donne de l'autre signalent une vision trouble de soi. Il me semble urgent d'attirer l'attention sur ce processus de banalisation de l'emploi des ethnonymes devenus synonymes d'insulte, notamment pour le Tsigane, mais aussi pour le Juif ou le Turc, de même qu'il n'est pas anodin le fait de ne pas pouvoir à ce jour se faire une idée claire quant aux chiffres que représentent ces présences ethniques dans ce pays. Comme si la négation commençait par cela...

Abstract

Nominal and linguistic identities in current Romania. The Proverb-images

If the cultural bond plays a central role in the emergence of individual identity, it imposes gradually and in parallel to individuation, beyond the genealogical references, a more or less abstracted filiation, concerning the community in its unit. That is what will precisely make it possible for the individual to be merged into a globalizing (and reassuring) *us*, while being thus distinguished, by the means of pluralities: *you, them* (others, foreigners - compared to us and with me), of all those who seem to him different, unknown and sometimes hostile. But this bond which sometimes saves the individual, can suffocate him as well. Rumanian identity is, since the fall of Ceau_escu's regime, in phase of reaffirmation of its traits, of its contours. One period (known as *of transition*) installs its labilities and its distorsions, making emerge concerns, beyond economics and politics. That makes prominent certain reflexes and manners of thinking, of acting and being, reflexes acquired with time and in an existence whose ingredients remain to the analysis (at least partially) specifically Rumanian. But what about this prefiguration of the attitude (and the anthropological journey) for a Tzigane, a Hungarian or a Tzigane Hungarian living in Romania, where they were born? It is by the means of an investigation made in Romania during four years and having for subject the images of oneself and others in the proverbs which the Roumanians currently employ that I outlined an answer.

The human geography in Romania, in its recent configuration, shows a very clear distinction between us (Rumanian) and the others (whose Tzigane and German ethnic groups delimit the margins). This vision both secant and treating on a hierarchical basis the ethnic presences, proceeds by comparison and value judgment; it is based above all on the recognition, in the imagination of the Roumanians, of one "at home" exclusively Rumanian. It is about a recognized space, able to circumscribe an abstract and federator reference being. But this one is not less exclusive. The ethos of the Rumanian centrality rest on the process of minorisation of the other, even of victimisation. The Rumanian ethnocentrism maintains exclusion the other while nourishing stereotypes and proverb-images (where the stigmatizing word borrows the authority of the proverb to impose its value judgment). Away from Romania for more than ten years, this return as a researcher has been beneficial: the bond of confidence with the informants revealed identitarian flaws, which will have to be taken into account. If the Roumanians employ so many ethnonymes, if they stigmatize, reject and judge others with such vehemence, without excusing this attitude, we have to recognize the discomfort of a society which, in a context of instability, fights against the movement to maintain its identity. The images which it gives of the other announce a disturbed vision of self. It seems urgent to me to draw the attention to this process of vulgarizing the use of the ethnonymes becoming synonymous with insult, in particular for the Tzigane, but also for the Jew or the Turk, just as it is not insignificant to observe that to date we have no clear idea of the figures that the presences of these ethnic groups represent in this country. As if the negation started with that?



1. La préfiguration du trajet anthropologique par le lieu d'origine: le lieu comme lien culturel

L'identité individuelle émerge à *partir de* et *par rapport* à l'identité collective, par le biais d'un faisceau référentiel (environnement humain: modèles et autorité adultes (Gerassi, 1994, p.127); outils de connaissance et d'appréhension du monde: langue(s), structures socioculturelles: école, centre de loisirs et de formation etc.). C'est **le lien culturel**, vecteur de cohésion sociale, qui préside à l'émergence de l'identité individuelle. Il impose progressivement et parallèlement à l'individuation, une filiation plus ou moins abstraite, concernant la collectivité en son ensemble, ce qui permettra justement à l'individu de se fondre dans un *nous* globalisant (et rassurant), tout en se distinguant ainsi, par le biais des pluralités: *vous, eux* (les autres, les étrangers - par rapport à nous et à moi) de tous ceux qui lui semblent différents, inconnus et parfois hostiles (Mihai, 2002, p481-484). L'identité roumaine est, depuis l'effondrement du régime écrasant des Ceau_escu de décembre 1989, en phase de réaffirmation de ses traits de caractère, de ses contours. Une période (dite *de transition*) installe ses labilités et ses contorsions, faisant surgir des inquiétudes, au-delà de l'économique et du politique. Cela rend saillants certains réflexes et manières de penser, d'agir et d'être, réflexes acquis avec le temps et dans une existence dont les ingrédients demeurent à l'analyse, pour le moins partiellement spécifiques aux roumains. Mais qu'en est-il de cette préfiguration de l'attitude (et du trajet anthropologique) pour un Tsigane, un Hongrois ou un Hongrois Tsigane vivant en Roumanie, là où ils sont nés? En (se) posant une telle question, l'on aborde un travail d'enquête sur l'identité, plus précisément sur le processus social de projection d'images qui vise à l'identification plus ou moins marquée d'un individu à un être virtuel, dénommé et distingué ethniquement. Cette modélisation est inhérente à la vie de la société, mais prend, lorsque certaines conditions sont réunies, des allures plus dramatiques et risque de générer un terrain propice à une fulgurante propagation d'un nationalisme extrémiste.

2. Projection de soi, proverbe référentiel et proverbes-images

Si la parole nous distingue et nous différencie (C. Hagège, 1985), il ne faut pas perdre de vue aussi que la langue suit de près les idées (Vico, 1993). Notre langage (registres de langue), la façon dont on s'exprime accompagne et dévoile l'identité (s'exprimer c'est bien exprimer une partie de soi), les mots et syntagmes que nous employons trahissent, dans une certaine mesure, notre manière d'être. On remarque l'aspect stéréotypé d'exprimer, à travers les images de soi et de l'altérité, sa médiation au monde environnant. J'avance ici l'hypothèse que plus les stéréotypes sont présents, pis encore, envahissent le discours individuel et/ou collectif, plus l'identité individuelle et/ou collective est problématique: dans sa construction, dans son affirmation ou dans sa réaffirmation (expression). En ce sens, la matière proverbiale (les parémies) roumaine, en son ensemble,^[1] offre un excellent terrain de recherche, tant par sa richesse que par les problématiques soulevées. Y a-t-il cohérence ou divergence discursive, nominale et langagière, quant à l'identité roumaine en sa globalité et au niveau de ses composantes ethniques? N'oublions pas que le proverbe agit en tant qu'outil fédérateur et élément référentiel, tout en pouvant être chargé de la spontanéité et de l'immédiateté de l'image (les proverbes-images). L'enquête que j'ai poursuivie durant quatre ans en Roumanie (1998-2001), visait, sur la base d'un



questionnaire, la récolte des proverbes (employés par les Roumains) se référant aux Roumains, Tsiganes, Turcs, Hongrois, Allemands, Juifs, Grecs, Russes, Tatars (les questions contiennent l'ethnonyme respectif). Les anthologies roumaines offrent un choix particulièrement fourni et je pouvais ainsi présumer d'une quête bien justifiée: soit le discours oral allait confirmer cet état de fait, soit des réajustements allaient devenir indispensables, quant à la vision que l'on donne (figée par l'écrit), du regard que les Roumains posent sur eux-mêmes et sur autrui. J'ai remarqué ce besoin de se définir, à plus forte raison dans cette période trouble, de se (re)garder en miroir et donc de tracer pour l'individu la voie de la permissivité, déclinée par le code référentiel que forment les proverbes. Cela peut paraître une démarche normale, habituelle. Mais seulement à première vue, car dès que l'on approche ce phénomène, les questions qui se posent sont nombreuses: l'affirmation de soi permet-elle aussi l'acceptation de l'autre? Qui est cet *autre* et sous quels traits est-il nommé *différent*, voire *étranger*? Cette vision de la juxtaposition présuppose ou non un rapport sécant, d'affrontement ou d'aliénation de l'altérité ou se limite-t-elle à l'ignorance (réciproque ou partielle)?

Il me semble utile de préciser, à ce stade, que mon cheminement m'a amenée à un changement sensible quant à la problématique du *regard posé sur soi et sur autrui*. J'ai reçu, en Roumanie, une éducation marquée par le fer du communisme et du socialisme nationaliste prônant pêle-mêle l'enthousiasme, la solidarité, l'unicité et la primauté d'un peuple noble, fier, unique. "Noble", par son ethnogénèse, mettant l'accent sur la latinité des Roumains, mais ayant en fait un fonctionnement d'épée de Damoclès au niveau de l'imaginaire (C. Mihai, 1997); "fier", pour sa continuité et son unité (difficiles à prouver, pour la première, à maintenir, en pleine déstabilisation actuellement, pour la seconde); "unique", enfin, par son acharnement à conserver les deux premiers traits, au prix des mensonges et de réécritures de son histoire. Vivant en France depuis 1991, n'ayant jamais renoncé à mon identité, je poursuis ma recherche: j'apprends que nous sommes *vus* bien différemment de ce que nous pensons être, que nous avons, de surcroît, une fausse *vision* de nous-mêmes, des autres, de la réalité. En effet, notre pensée procède, comme j'ai pu le démontrer (C. Mihai, 2002), par images et souvent par images déformantes. En revanche, aller justifier ce décalage qui s'instaure entre *nous* et les *autres*, ressentir le besoin de se positionner d'un côté ou de l'autre de cette barrière, c'est non seulement révéler, mais accréditer la vision sécante de type **nous** ou **les autres**. Plus qu'un travail de vérification et de sondage, il s'agit là d'une remise en question des notions trompeuses, faussement stables, telles que *sagesse populaire, proverbe*, mais aussi *identité ethnique, roumanité*, et, peut-on dire, *unicité et exclusivité territoriale*. Autant dire que l'on ressent le risque des dérapages et des récupérations possibles (car la pureté ethnique peut encore faire des ravages et il ne faut pas perdre de vue la difficulté à faire obstacle en Roumanie, lors des élections présidentielles de 2000, à l'extrême droite - 37%).

2.1. *L'attitude du chercheur*

Deux aspects du problème sont à dissocier: d'une part, l'emploi que l'on fait des ethnonymes en tant qu'observateur chercheur et, d'autre part, les séquences discursives témoignant des pratiques langagières actuelles en Roumanie. En ce sens, je dirai même que l'analyse que l'on donne de telles séquences comporte bien plus de risques que leur



présence dans le discours oral. La recherche ne peut être menée que dans un souci permanent d'anthropologie réflexive, en tenant compte des possibles inductions et du rôle de la rencontre avec *l'autre*, lors des scénarios d'enquête.[2] C'était sous-estimer la labilité du terrain et l'emprise qu'il exerce sur le chercheur-enquêteur, que de partir dans cette aventure avec l'espoir de pouvoir pour ainsi dire *maîtriser la situation* et tenir toujours le premier rôle de l'enquête. La problématique se développe, se complexifie et m'impose un changement sensible quant à ma manière de concevoir la recherche, à commencer par une remise en question permanente de mon rôle et de l'impact que cette intervention sur le terrain peut avoir. Enquêter en Roumanie, et de surcroît sur cette problématique d'identités ethniques, même quelque dix ans après décembre 1989, n'a pas été chose aisée, et parfois, à travers un regard, à travers quelques questions timides ou tout simplement le refus de répondre à ce questionnaire, j'ai dû me rendre à l'évidence: l'expérience de la dictature et du régime communiste est encore trop vive dans les consciences, ce vécu et l'enseignement qu'il a imposé demeureront encore longtemps présents à l'esprit de cette population brutalement confrontée à d'autres règles du jeu sociopolitique.[3] Lorsqu'un lien de connivence est créé avec mes informateurs, lien basé sur notre identité roumaine, cela m'amène droit au piège: dois-je approuver l'attitude de minorisation, de refus, pis encore, de raillerie grossière ou d'anéantissement de *l'autre*? Ma réserve n'a, certes, pas reconforté ces attitudes, mais, sous couvert de "on dit que", où le *on* nous englobe *vous* et *moi*, nul obstacle n'a entravé la parole les dévoilant. Dans le cas précis de l'enquête que j'ai menée en Roumanie, la difficulté vient de mon positionnement en tant que chercheur: pour créer un terrain de confiance avec les interlocuteurs informateurs, certaines concessions m'ont semblées souhaitables (quelques inductions, quelques insistances sur le thème de la cohabitation, de la distanciation par rapport au *chez soi*). Cette situation a eu comme effet immédiat d'être perçue *du même côté* (ou, disons, ne pas être prise pour un juge) par les informateurs. Je tiens à dénoncer une réalité qui m'est apparue inquiétante: prendre à partie l'enquêteur traduit la banalisation d'une vision sécante, exclusive, plutôt du genre *nous ou les autres*. La spontanéité, la fréquence et la variabilité demeurent des indicateurs de première importance pour le traitement des données, sans pour autant perdre de vue le fait qu'il s'agit là d'images projetées (pour la majorité) par les Roumains. Autrement dit, il ne faut pas se hâter vers une conclusion trop catégorique, mais compléter tout d'abord cette enquête par une autre, qui permette d'approcher ce que pensent les autres (Tsiganes, Turcs, Hongrois, Allemands, Juifs, Grecs, Russes, Tatars) d'eux-mêmes et des Roumains. Il serait seulement alors possible d'entrevoir une refonte identitaire, sur un principe fédératif.

2.2. Bilan d'enquête

La récolte, en son aspect quantifiable, a dépassé mes attentes. Elle comporte un nombre important de parémies qui concernent la vision de l'existence, telle qu'elle est donnée par mes informateurs. Les 1157 énoncés venant de l'oral, se répartissent en plusieurs catégories, de la manière suivante: 479 proverbes roumains, 513 non proverbes, 111 proverbes nouveaux et 54 parémies hongroises. Les proverbes nouveaux sont sédimentés ou en voie de sédimentation, délimitant une époque, proverbes détournés, para-parémies ou encore proverbes fortement connotés par un jugement de valeur. Certains proverbes nouveaux (presque proverbes) sont proches des proverbes anciens, c'est-à-dire figés à l'écrit, ou actuellement circulant à l'oral et résultent de la variation parémique que subissent certains



proverbes. Ils sont nouveaux par leur message surtout, issus pour beaucoup de la nécessité, car il fallait bien enregistrer les mutations socio-politiques et culturelles dans ces dernières périodes de remises en question multiples, durant le communisme et le post communisme (en voici un exemple: "*d_-i Doamne, la _l de st_ c_ _l de lucr_ cap_t_!* Donne, mon Dieu, à celui qui ne fait rien, car à celui qui travaille on lui fait l'aumône!". Les proverbes détournés montrent un changement majeur, quant à la conscience proverbiale en Roumanie: l'attitude critique touche jusqu'aux plus "respectables" proverbes, comme c'est le cas de celui-ci, dit 55 fois lors de 36 enregistrements (sur un total de 41 enregistrements): "*fie pâinea cât de rea tot mai bun_-n _ara mea* aussi mauvais qu'il soit, le pain est toujours meilleur dans mon pays", qui est à l'origine de: "*fie pâinea cât de rea, chiar aici în _ara ta, tot _i-o fur_ cineva* aussi mauvais qu'il soit, le pain, même ici dans ton pays, quelqu'un te le volera toujours"[4]. A mi-chemin par rapport aux proverbes détournés et aux proverbes ayant subi une contamination proverbiale, les para parémies tentent d'acquérir leur véritable autonomie. En s'appuyant sur une base parémique préexistante, ils avancent un message qui suscite, comme j'ai pu le constater, le sourire. En effet, l'ironie, la dérision, ou même l'autodérision sont souvent complices du proverbe et les Roumains ne s'en privent pas (par exemple: "*cine-i harnic _i munce_te are tot ce vrea, cine _ade leneve_te are tot a_a* qui est vaillant et travaille, a tout ce qu'il veut, qui ne fait rien, qui est paresseux, en a pareillement" à partir de: "*cine-i harnic _i munce_te are tot ce vrea* qui est vaillant et travaille a tout ce qu'il veut".

Pour avoir une idée de l'emprise du code parémiologique sur le discours oral ou, pour dire autrement, de sa vitalité surprenante, j'ai misé sur la spontanéité. Il y a 890 énoncés (dont 710 proverbes et 47 nouveaux proverbes) qui forment globalement la réponse à ma première question: "Quels sont les proverbes qui vous viennent spontanément à l'esprit?" Cet état de faits dévoile, une fois de plus, le fonctionnement autarcique et axé sur ce que le philosophe de la culture L. Blaga (1991) nommait l'être historique, ce référentiel atemporel d'une identité hyperbolisée. Je répète que ce travail sur le terrain, bien que de première importance, s'impose en tant qu'étape préliminaire. Une enquête d'une plus grande ampleur permettrait non seulement de mieux argumenter ses conclusions, mais elle rendrait plus transparente la dynamique parémique et les rapports que celle-ci entretient avec la pensée imageante. Il faudra, à l'avenir, compléter le corpus ainsi obtenu en faisant appel à des informateurs membres de ces ethnies dont on n'a pour l'instant que le point de vue roumain. Pour plus de clarté, je distingue l'**identité territoriale** (et symbolique) de la Roumanie actuelle de sa **géographie humaine**. Avoir en partage un même espace géographique ne présuppose pas l'adhésion de l'individu et son acceptation (ici par les Roumains) dans l'identité territoriale. En m'appuyant sur les résultats de cette enquête, je voudrais attirer l'attention sur la configuration des composantes ethniques *dans et par rapport à* l'identité roumaine et mettre ainsi en évidence l'ethnocentrisme roumain, tendance toujours actuelle.

3. Les Roumains et les Autres...

Ce sont les autres, croit-on en Roumanie, par leur présence et par leur nombre, réel ou supposé, qui créent un décalage et empêchent à ce que ces deux entités se superposent. Un indice important, pour comprendre l'appréhension générée par ces présences est, en effet, leur nombre. Mais les statistiques sont peu fiables, contradictoires, et cela traduit un



malaise, car il est impossible d'avancer un chiffre exact concernant le nombre des Tsiganes Roumains, par exemple. Je ne prend pas cet exemple au hasard, et m'empresse de dire que la situation ne semble guère être meilleure pour les autres Turcs, Tatars, Bulgares, Hongrois ou même Allemands. Les faits parlent d'eux-mêmes: les Allemands, les Hongrois, les Juifs sont, pour beaucoup d'entre eux, partis vers l'Allemagne, la Hongrie ou Israël. C'est un aveu, lorsqu'il s'agit de départs collectifs. Le terme d'expatriation déborde la notion de *choix*, et correspond bien davantage à cette attitude (d'opportunité? enviable? ou regrettable?). En tous les cas, nul ne saurait nier le malaise révélé par le fait que ce pays compte en mars 2002, 21'698'181 habitants, contre 22'789'000 habitants en juillet 2001, ou 23'000'000 à la fin de *l'époque d'or* de Ceau_escu. Les minorités ethniques[5] posent problème, à commencer par leur nombre, et force est de constater la difficulté du gouvernement roumain d'adopter une position claire et cohérente à leur égard, pour ne pas dire de prendre, enfin, conscience de l'urgence d'accorder l'attention nécessaire à leur reconnaissance. Cet *autre* est considéré en tous les cas étranger, sa présence est plus ou moins tolérée, il est souvent inférieur (aux Roumains) - et cet état de faits est si généralisé que rares sont les informateurs qui n'avancent que timidement vers l'insulte -. À noter l'exception faite pour l'ethnie allemande: une ethnie *vue* sous son meilleur jour ("*ai minte de neam_*, tu as l'intelligence d'un Allemand"), valorisée par mes informateurs au-delà de toute limite supposée raisonnable ("*s_fie ceasu cum e neam_u*, que la montre soit comme l'Allemand"), ce qui ne va pas sans reposer le problème de la place de l'identité roumaine.

Aussi faut-il bien noter cette configuration de la géographie humaine en Roumanie actuellement, avec une très nette distinction entre *nous* (Roumains) et les *autres* (dont les ethnies tsigane et allemande délimitent les marges). Cette vision sécante et hiérarchisant les présences ethniques, procède par comparaison et jugement de valeur; elle se fonde avant tout sur la reconnaissance, dans l'imaginaire des Roumains, d'un chez soi exclusivement roumain. Il est question d'un espace re-connu et capable de circonscrire un être référentiel abstrait et fédérateur. Que l'on y reconnaisse à ce niveau une identité collective ou que l'on accepte plutôt l'existence d'un inconscient collectif, qu'il soit question donc d'un caractère ethnique ou plutôt de ses manifestations plurivoques, il y demeure, à l'évidence, les reflets de cette dynamique qui rapproche et distancie en même temps. Dans la mesure où la distinction entre ce lieu identitaire ethnique et ce qui globalement peut être nommé espace de l'altérité[6], est forte, l'individu se trouve confronté à un choix (conscient ou non): quelle attitude observer dans les rencontres avec les autres et dans quelle mesure faut-il marquer une distance par rapport à ce qui est différent de (chez) soi?[7]

3.1. *Identités nominales en Roumanie aujourd'hui*

Se différencier de l'autre, c'est oeuvrer à sa propre construction identitaire, à travers la transmission culturelle. L'acculturation antagoniste (G. Devereux, 1972) peut être un mode de fonctionnement des composantes ethniques à l'intérieur d'une identité territorialisée. C'est la volonté de se distinguer du plus proche tout en opérant une projection de ce qu'on ne veut pas savoir de soi. Cela procède d'une **observation participante**, puisque relationnelle. On est en situation de proximité (territoriale) et de distanciation symbolique, l'approche crée l'éloignement. De cette manière, une dynamique relationnelle est non seulement activée, mais constamment fonctionnelle, jusqu'à pouvoir affirmer sa nécessaire



permanence. En d'autres termes, plus on ressent la présence de l'altérité dans le chez soi, plus cela reflète une inquiétude de soi; **si l'autre me semble** (tout à coup ou progressivement) et au-delà d'un certain seuil, **visible**, c'est que **mon être s'évanouit** d'autant plus, fragilisé par une frustration. Dans le cadre discursif, avoir recours d'une manière spontanée ou stéréotypée à une focalisation sur l'identité ethnique, c'est, indirectement, attirer l'attention sur une problématique bien plus complexe et qui concerne de près ou de loin le locuteur. Dans le processus d'identification *versus* distanciation par rapport à l'ensemble ethnique, il se trouve en situation de projeter au devant de la scène ce qui demeure habituellement (et naturellement) en arrière plan de sa conscience. Nommer un individu par un ethnonyme, c'est lui prêter, pour l'occasion, une identité ressentie inhabituelle, aussi bien par lui que par celui ou ceux qui procèdent à cet acte. Et même si l'ethnonyme lui correspond ou rencontre l'adhésion de celui qui est ainsi nommé, cela n'est pas anodin: il s'agit d'une mise à l'index d'un trait, d'un détail (moral ou physique), qui est en cela trompeur, car il cache, ignore ou nie complètement l'individualité respective. Or, il se trouve que cette pratique est aujourd'hui monnaie courante en Roumanie, et l'on est frappé d'une part par la nonchalance et la légèreté, l'innocence feinte voire la jouissance dont font preuve les locuteurs s'adonnant à ces pratiques langagières, et, d'autre part, par le contenu, toujours plus lourd d'un jugement de valeur qui traduit le ressentiment, la frustration, l'incompréhension, le décalage, tout autant que l'ignorance, le mépris, le désaveu, le refus, le racisme. Les exemples pullulent et je n'en prendrai ici que quelques uns, me limitant à signaler les tendances actuelles, tel que cela ressort de l'analyse du terrain. À remarquer d'ores et déjà que le code parémique roumain comporte un nombre conséquent de formes contenant un ethnonyme. Ceci n'est pas nouveau, bien au contraire, dès les premiers recueils du 19^e siècle, l'on trouve, à quelques différences près, un même état de choses (par exemple, le Bulgare, le Grec, le Juif, mais aussi le Roumain, apparaissaient plus fréquemment, tandis qu'actuellement le Tsigane préoccupe bien davantage).

3.2. L'emploi des ethnonymes dans les parémies (résultat d'enquête)

Notons l'existence de nombreuses parémies qui indiquent un emploi fréquent de stéréotypes et la référence au code parémique pour se voir et se donner à voir; ces emplois procèdent de l'observation participante, dans la dynamique relationnelle de la société roumaine. Le Roumain a souvent recours à ce processus de différenciation ou d'identification aux autres. La comparaison est le procédé le plus fréquent. (ex.: "*e bine s_ ai cap de neam_*, c'est bien d'avoir une tête d'Allemand", "*jidanu zice: d_-mi Doamne mintea la mine cum are românu la urm_*, le Juif dit: donne-moi, mon Dieu la sagesse que le Roumain a après coup [après avoir fait quelque chose]", ou "*românu bag_ mâna în sac _i ia tot, _i evreu ia doar cât are nevoie*, le Roumain met la main dans le sac et prend tout, le Juif prend juste ce qu'il lui faut").

Il convient de distinguer dans l'emploi des ethnonymes, deux cas de figure:

a. Endogène - Pour un des membres de sa propre ethnie, soit l'utilisation du même ethnonyme (Par exemple: "*românu tace _i [le] face*, le Roumain se tait mais il [en] fait"), soit l'utilisation d'un autre ethnonyme (Par exemple: "*nu fi _igan!*, ne soit pas Tsigane!"),



"*nu te _ig_ni!*, ne fais pas [comme le] Tsigane!", ou "*nu fi turc!*, ne sois pas Turc!", ou encore "*eu sunt mai turc decât turcu*, je suis plus Turc que le Turc!").

b. Exogène- Pour un individu qui est *ipso facto* identifiée à l'ethnie respective (Par exemple: "*_iganu cânt_ de foame*, le Tsigane chante lorsqu'il a faim", "*e_til e jidan*[8] *_napan*, tu es/ il est Juif voleur", "*evreul îi mare jidan*, le Juif est un grand *Jidan*", "*jidanu e frate cu _iganu*, le Juif est frère du Tsigane", "*ho c_ nu dau turcii*, eh, ho, les Turcs n'arrivent pas!", "*s_ nu faci comer_ cu grecul*, ne fais pas de commerce avec le Grec", ou encore "*ho, c_ nu dau t_tarii!*, eh oh, les Tatars ne nous envahissent pas!")

Ces quelques exemples montrent bien que la structuration parémique dans son processus de sédimentation proverbiale est dynamique. Il est néanmoins prudent de considérer cela seulement en tant que *partie visible* d'un mécanisme complexe, agissant en profondeur, et dont l'action s'inscrit dans la durée. La variabilité et la recrudescence des formes plus ou moins structurées et en voie de sédimentation ne doivent pas, à mon sens, faire uniquement penser à la vitalité du code parémique roumain. Elles sont également le signe d'une destruction, déstructuration opérée par l'image mentale (agissante) qui déborde le cadre de la parole proverbiale. L'*auctoritas* proverbiale se trouve ainsi battue en brèche par le stéréotype.

3.3. *Quand nommer c'est juger*

Les Tsiganes et les Hongrois préoccupent tout particulièrement la société roumaine actuelle. Si la population tsigane inquiète, dans le cas des Hongrois, ce sont les éventuelles actions revendicatives de la Hongrie qui incitent les Roumains à une certaine vigilance. **Le Tsigane**, en roumain *_igan*, est un ethnonyme dont la dévalorisation atteint jusqu'à la négation de l'humain. En voici deux exemples:

"*_iganu-i dracu*, le Tsigane est le diable", lance un jeune Roumain âgé de dix ans, en guise d'unique enseignement qu'il semble avoir pu tirer en réécoutant une petite histoire drôle racontée par sa grand-mère[9] et ayant comme protagoniste le Tsigane;

"*zii _igan _i trage apa*, dis Tsigane et tire la chasse".[10]

Il faut bien noter que les Tsiganes ne sont plus esclaves seulement depuis 1864. Durant des siècles (leur présence est attestée depuis le 14^e siècle sur les territoires de l'actuel pays), ils ont appartenu aux propriétaires terriens ou à la couronne, et, liés à la terre qu'ils travaillaient, ils pouvaient être achetés, vendus ou offerts, par exemple, à l'église... Ces actes comportaient alors des formules du genre: *n* hectares de terre et *n* âmes (des Tsiganes). S'ils ont retrouvé la liberté de libre circulation, dans la mouvance de la naissance de la nation roumaine qui occupe pratiquement la seconde moitié du 19^e siècle, ils ont néanmoins gardé cette nomination stigmatisante. Esclave hier, le terme garde cette connotation d'infériorité par rapport à l'humain:

"Le commerce des Gitans semble être inévitablement un tournant historique: à partir du moment où ils furent importés en masse, les préjugés à leur



rencontre furent définitivement établis. Le terme "gitan" (et toutes ses variantes locales) ne désigne plus un groupe ethnique, ni même, comme c'était parfois le cas, un groupe professionnel, musiciens ou ferronniers. Pour la première fois,[11] il désigne l'ensemble d'une classe sociale: la caste des esclaves." (Fonseca, 2003, p.193).

Sur un nombre élevé, de 61 éléments recueillis lors de mon enquête, 18 sont proverbes, 4 presque proverbes et 39 non proverbes. La structuration misant davantage sur la transparence que sur la valeur poétique, ils se démarquent par une certaine fragilité et immédiateté de l'image, ce qui laisse entendre que, pris séparément, leur vitalité est limitée. En ce qui concerne le type d'images présentes, seulement 10 sont représentatives et l'on observe une très forte tendance à la projection, avec des jugements de valeur fortement marqués (images projetées agissantes, de refus, pour la plupart d'entre elles). Concrètement parlant, les Tsiganes inquiètent et l'on pose sur eux un regard empreint de peur (qui engendre le refus), contre laquelle l'on emploie la dérision, la moquerie, le rire sur tous les tons et très souvent le dénigrement. Ainsi, au-delà de leurs indéniables qualités d'artistes et d'artisans, de l'attachement à leur communauté, de la reconnaissance de leur souffrance, ce qui noircit cette vision, ce sont les divers traits épais concernant leurs actes, leur manière d'être et finalement, le fait de s'imposer tout simplement par leur présence. Il est vu paresseux, "collant" et agaçant, ingrat et cruel envers les siens. Il est aussi attaqué en sa qualité humaine essentielle, considéré peu ou pas fréquentable. Le fait d'être un Tsigane est *ipso facto*, selon beaucoup de non proverbes, un défaut. Ainsi, la caractéristique d'appartenance ethnique est critiquée comme une tare incorrigible, comme un fait irrémédiable, et devient la cible des attaques virulentes ("*iganu e igan _i în ziua de Pa_te*, le Tsigane est Tsigane même le jour de Pâques", "*iganu dac_ diminea_a nu-i igan, dup_mas_tot e igan*, le Tsigane, si le matin n'est pas Tzigane, l'après-midi il sera tout de même Tsigane"). Hormis le fait que le Tsigane chante,[12] toutes ces images convergent pour donner un portrait extrêmement négatif, ce qui reflète indéniablement l'intolérance que les Roumains[13] manifestent à leur égard. Sans pour autant minimiser ses implications néfastes, il faut noter que l'anti-tsiganisme roumain n'est pas unique en son genre, même si ailleurs, ses manifestations sont souvent plus euphémisées... Tout comme l'antisémitisme - auquel il est souvent associé -, il procède de causalités multiples et complexes, qui s'enracine profondément dans les strates de l'imaginaire des Européens (H. Asséo, 1994). Après 1989, les Tsiganes ont eux-mêmes demandé le changement d'ethnonyme, jugé trop chargé négativement, en optant pour celui de Rom (ils réaffirmaient ainsi étymologiquement, leur qualité d'être humain, rom signifiant en langue romani homme). L'orthographe roumaine impose la double consonne, faible rempart contre la confusion étymologique entre *rom* et *român* (roumain). Ce **nouvel ethnonyme, Rom**, est la preuve d'un désespoir: les Tsiganes comptent recouvrir, aux yeux des autres, leur indéniable qualité humaine. Mais cet effort semble déjà compromis, car cet ethnonyme subit une érosion sémantique, sous la pression de la dérision et, on ne peut en douter, de l'ethnocentrisme roumain (il est probable que cette malencontreuse ressemblance *rom - român* en soit aussi pour quelque chose).



4. Identités langagières et projection d'images

Ce qui intéresse au premier chef, c'est le processus de construction, répétition et sédimentation de la parole; une parole qui dévoile, pas tant par son contenu que par cette volonté de réinvestissement d'une structure qui offre à *ce qui est dit* des assises durables et impose en vertu de *son* autorité un mot, un syntagme, une ébauche ou une bribe de pensée, bref, une *vue unilatérale*. Lorsque je dis *Tu es un Tsigane ou Le Roumain reste toujours Roumain*, ce n'est pas ce qui est dit qui gêne, mais le fait d'avoir eu recours à une structuration proverbiale pour le dire; c'est d'approcher le proverbe de l'image, par cette pensée imageante et agissante qui présente, à mon sens, un réel danger: celui de donner plus de poids que cela ne mérite à la différenciation et d'ériger en vérité générale une opinion particulière. Il faut remarquer en ce sens, ce gonflement de l'image qui tend à devenir un récit, une petite histoire ou une blague, de façon à trouver crédit dans cette assise langagière structurée; un récit en quête de vraisemblable et qui place au point fort (du départ ou de la conclusion), l'image ou le proverbe-image, comme un raccourci inséré dans un discours aux allures argumentatives. Faire appel à la structuration, au *moule parémique* pour le charger de ce qui, existant et se montrant bien visible, gêne et de ce fait est (volontairement ou non) tenu à l'écart, équivaut à dénoncer indirectement une fragilité non négligeable de sa propre image, *in fine*, d'une identité malmenée et mal assumée depuis des lustres. Il faudra, une fois pour toutes, dénoncer cet ethos de la centralité, tel qu'il a été enraciné depuis la naissance de la nation roumaine, renoncer à l'unicité virtuelle et dommageable d'un peuple dont la fierté est encore si mal placée!, du côté de son origine daco-romaine.

Quelle est cette frustration qui fragilise l'identité plurielle en Roumanie aujourd'hui? La question mérite une attention toute particulière et en amène aussi d'autres: n'y a-t-il pas dérèglement au niveau de la transmission culturelle? Peut-on penser la roumanité sans tenir compte de son aspect multiple? Le *trop plein* ou le *vide identitaire* dénoncés actuellement, et confirmé par l'attitude des Roumains eux-mêmes dans la communication avec les autres ne peuvent que confirmer, si besoin est, la présence d'un décalage entre ce que l'on pense de soi et ce que l'on est obligé d'admettre à son sujet. Concrètement parlant, la diversité humaine que l'on redécouvre suite à l'ouverture des frontières, pose en d'autres termes la relation à soi: si l'autarcie avait créé un individu éperdument assujetti à l'être collectif (j'existe à travers, par rapport à nous tous, Roumains dont on occulte consciemment ou non les différenciations), l'anéantissement de cette autarcie est probablement en train d'imposer la tendance de l'atomisation de la société, selon ses composantes ethniques. Je ne parle pas ici de frustration d'ordre économique, d'aisance... bien que cela ait une incidence sur sa manière d'être et de se positionner par rapport au monde. C'est une **frustration d'ordre symbolique**, profondément enracinée et je dirai même cultivée, réactivée étape après étape dans le trajet anthropologique roumain. S'ajoute à cela, une pensée empreinte d'un mélange de fatalisme et de fierté dans la démarche collective ou individuelle, cette manière d'accréditer le compromis et de l'ériger en mode de fonctionnement, faute de netteté de vision. Ce sont, finalement, parmi les lignes de force du "portrait globalisant"[\[14\]](#) roumain, la patience et la prudence (si paralysantes qu'elles peuvent être prises pour une pure et simple impuissance), qui ouvrent la porte à la corruption. Avoir recours au compromis est compromettant, or le compromis apparaît souvent (trop souvent) en tant qu'unique solution,



besoin fatalement sous le signe de l'urgent. Le revers de médaille de la complexification de la réalité roumaine aujourd'hui c'est la recherche de stratégies de simplifications. Simplifications réductrices et dangereuses qui font aboutir à une séparation de ce qui est insécable. Penser la différence, c'est donner une chance au dépassement des frontières et à la communication. Ce qui est véritablement dangereux, c'est l'inconscience de la différence qui nous relie, son occultation pure et simple, jusqu'à une violence impensée, faussement spontanée donc, une violence du désespoir de ne pas être pour l'autre. Encore une fois, le langage, le *comment dire*, trahit les pensées refoulées, et il n'est pas rare de voir, lorsque les frontières tombent, dépasser cette censure ou autocensure langagière. Le *dire* et le *faire* se suivent de près (Bourdieu, 1982). Affirmer sa différence dans l'espace humain, c'est affermir son identité, mais ne pas y faire place à l'altérité mène à l'affrontement; la complexité de l'être, dans son espace symbolique, implique un tissage relationnel dont l'équilibre une fois menacé ou rompu laisse place à l'affrontement, à l'éclatement, au racisme et à l'élimination. Les conséquences d'un tel affrontement laissent des traces indélébiles.

5. L'ethnocentrisme roumain hier et aujourd'hui

Ce qui a toujours posé problème, ce n'est pas *le vide* ou *le trop plein* identitaire. C'est l'affrontement des thèses qui imposent une lecture de l'histoire *a posteriori* et sous tendue par une idéologie. Que l'on soit du côté roumain, de la justification ou du côté hongrois, de la réfutation des preuves et de la revendication, l'on se trouve vite dans un tourbillon discursif qui n'a comme effet que d'éroder un peu plus le terrain, déjà glissant, de la société roumaine. Mais il faut rappeler, même brièvement, quel est ce contentieux. Le fondement théorique de la thèse roumaine est l'origine commune, l'unité et la continuité de tous les Roumains dans l'espace carpatho-danubiano-pontique. Des zones d'ombres, un manque de preuves tangibles, la présence des populations proches au sud du Danube, tout cela entretient le doute et justifie par là même le dynamisme d'une construction identitaire privilégiant l'axe vertical, d'un attachement sans bornes à la terre. Elle est *nommée* roumaine (exclusivement roumaine), investie de valeurs symboliques, jusqu'à la surcharge, qui lui confèrent la suprématie (et l'exigence inconditionnée du sacrifice suprême de la part du Roumain), elle est nourricière, protectrice, alliée, elle est *in fine* le liant défiant le temps (c'est-à-dire l'histoire, y compris le présent). Mais nulle part l'on ne trouve la mention des présences ethniques l'ayant pourtant défendue à travers les siècles de lutte... Il est pourtant impensable qu'il en ait été autrement. À l'encontre de la thèse roumaine, les Hongrois soutiennent qu'il y a discontinuité, déplacement dans l'espace (du sud au nord) et s'attachent à démontrer l'existence, pour les Roumains, d'une "patrie mobile" (C. Durandin, 1995, p. 40). Ils se posent ainsi en premiers occupants de la Transylvanie, où, très tardivement (1699), un ordre, basé sur des privilèges et des exclusions sociales existant déjà des siècles auparavant, est confirmé par la monarchie des Habsbourg. Les Hongrois, les Sicules et les Saxons sont privilégiés, les Roumains (représentant au moins 50% de la population au 18e siècle), tolérés. Sur ce fond de différend alimenté régulièrement et qui exige, d'un côté comme de l'autre la récupération de tout argument capable de contrer le camp adverse, la société roumaine s'est structurée par juxtaposition de ses composantes ethniques, sans aucunement lui laisser perdre de vue le besoin vital de sa filiation latine. L'impasse est créée: comment accepter la diversité ethnique sans (se) mettre en danger? La voie de la



minorisation est ainsi tracée, les rôles se sont inversés: les Hongrois, les Sicules, les Saxons, aux côtés des Tsiganes, Juifs, Turcs, et autres voisins (Bulgares, Russes, Ukrainiens) partageront l'histoire des Roumains, mais sans pour autant avoir les mêmes droits historiques, seront sur la terre roumaine, mais occultés dans sa transposition imaginaire, à l'écart, comme ils se trouvent, par rapport à *la latinité, la continuité et à l'unité des Roumains*. Comme argument à cela, il y a la parole stéréotypée en proverbes-images, telle qu'elle m'a été confiée lors de mon enquête en Roumanie: la présence de ceux qui sont nommés globalement "co-nationaux", "concitoyens", "les étrangers", ne laisse de gêner... c'est un poids, un problème à régler, un souci politique.[15] C'est, néanmoins, une richesse humaine qui, à défaut d'être prise en considération comme telle, s'épuise à clamer son droit à l'existence, tout en accumulant des tensions qui mettent en péril la communication, la cohésion sociale.

La reconnaissance et la nomination de l'autre, en tant que marqueurs d'identité, s'inscrivent donc dans un processus concernant la société en son ensemble, dans une dialogie permanente et vivifiante entre *hier* et *aujourd'hui*. J'observe alors que l'identité symbolique des Roumains demeure fortement territorialisée, ce qui met en danger la géographie humaine, dans sa réalité actuelle. Cet état de faits ne saurait être amendé par l'histoire, bien au contraire, son enseignement se dresse avec autorité contre toute tentative de répit, quant à la *mission* de sauvegarde de la roumanité, en tant que fière héritière des Latins. Ce qui est paradoxal, en revanche, (et non moins salutaire), c'est la capacité de synthèse, d'assimilation des différences. Nullement exempte d'influences, prise au piège d'un ethnocentrisme exacerbé durant l'époque communiste, la société roumaine se doit d'accepter dans l'urgence une identité qui, perdant quelque peu de son aura symbolique, saurait intégrer ses réalités ethniques autrement minorisées, sinon occultées. Il en va de son propre bien-être, de la destinée des individus mêmes s'y reconnaissant.

Dans la mesure où ces pratiques langagières d'identification et de nomination de l'autre procèdent d'une vision sécante et hiérarchisant les composantes ethniques d'une société, elles sont, sans nul doute possible, à dénoncer. Mais que les individus fassent appel à ces "prêt à penser" stéréotypés, cela demeure, au moins jusqu'à un certain point, la preuve de la vitalité de leur code proverbial. En ce sens, ces données restent maintenant à compléter par celles des champs parémiques propres aux ethnies non acceptées dans l'identité territoriale et symbolique des Roumains. Il sera ainsi possible de voir si cette manière de nommer et de juger l'autre n'est pas, dans une certaine mesure, le signe d'une forme de verbalisation cathartique ou, tout au moins, d'une thérapie sociale, de libération du refoulé.

Carmen Mihai



Notes

1.- Parémie, du grec *paroimia*, est employé en tant que terme générique pour toutes les formes brèves du style gnomique. On s'accorde généralement à regrouper ainsi les proverbes, les dictons, les maximes populaires, mais aussi les paroles proverbiales (vers populaires ou devenus populaires, slogans et autres stéréotypes proches du proverbe). Il n'existe pas, à ce jour, une distinction claire entre les uns et les autres, et pour cause, les voies de circulation (transmission et métamorphose, pour ce qui est de l'oral; tendance à se figer, pour ce qui est de l'écrit) sont responsables de la vitalité du code parémique, en son ensemble, sans mettre en contradiction l'écrit et l'oral. En revanche, et justement, en m'appuyant à la fois sur ces deux versants de la parole (l'écrit et l'oral), j'ai pu définir le proverbecomme un énoncé court, ancré dans l'oralité où il est validé par la/les communauté(s) en tant qu'oeuvre littéraire populaire, ayant donc toutes les caractéristiques qui en découlent: 1. point d'ancrage atemporel ou omnitemporel (auteur anonyme); 2. structure type + variation +/- forte; 3. sédimentation de valeurs reconnue. En mettant en valeur la dynamique proverbiale, par ce concept nouveau du **proverbe-image**, on entend ce proverbe actif, agissant au niveau des consciences pour induire une attitude. Plus que le proverbe, il est marqué par l'immédiateté d'une vue subjective. Il est également une image particulière, cadrée par la parole proverbiale. Il est enfin l'opérateur du regard partagé, ce qui veut dire que son action vise à l'inévitable rencontre entre *soi* et les *autres*, aux différents niveaux que cela comporte.

2.- A titre d'exemple, cet épisode révélant les failles de mon questionnaire et m'imposant la remise en question de certains acquis de mon époque communiste:

En 1999, à Covasna, en visite chez des amis Hongrois de Roumanie, j'ai profité de l'occasion pour tenter un élargissement de mon champ d'enquête en leur proposant de répondre à mon questionnaire. Je me suis alors rendu compte que ma vision était encore trop centrée sur l'existence roumaine, gommant de fait ces présences autres (par exemple, la question no 5: "Savez-vous des proverbes qui montrent l'amour du Roumain pour les lieux de ses origines, pour les rivières, la forêt, les montagnes?"; ou no 30: "On sait que chez nous, les Roumains, l'hospitalité est... proverbiale. Pourriez-vous nous rappeler quelques proverbes où l'on parle des hôtes et du devoir de les honorer comme il se doit?"). À la réflexion, je dois admettre que j'étais encore empreinte (même si partie de Roumanie depuis 1991), de cette culture (culte) de la patrie dont le maître-mot avant 1989 était: "l'origine commune, l'unité et la continuité des Roumains sur ce même territoire", et que, inconsciemment, j'avais gardé (et je garde peut-être encore) des bribes de cet enseignement-là.

3.- Après la chute de la dictature de Ceau_escu et du communisme, le 22 décembre 1989, sous les apparences de la démocratie, un régime néo-communiste se met en place, sous le pouvoir de Ion Iliescu (à nouveau aujourd'hui président de la Roumanie). La faillite d'un système d'une telle longévité et qui avait tant bien que mal assuré une stabilité indiscutable, (même si avec des méthodes, elles, tout à fait discutables!), l'économie de marché, la libéralisation des prix, les difficultés matérielles et la corruption qui gangrène jusqu'au plus haut niveau le pouvoir, tout cela contribue à une détresse psychosociale dont on ne parle pratiquement jamais. Elle est pourtant responsable d'un véritable malentendu qui accompagne la communication franco-roumaine, telle que j'ai pu le constater à plusieurs



titres, aussi bien en France, lors des entretiens ou conférences sur la Roumanie, qu'en Roumanie, ayant comme interlocuteurs des Roumains ou des Français.

4.- Extrait d'une des chansons du groupe *Spitalul de urgen* (Hôpital des Urgences). Si celui-ci connaît un grand succès depuis 1995 (année de sa première parution en public), c'est grâce aux textes satiriques à l'adresse des dirigeants et décrivant la réalité sociale roumaine en générale. Après 1989, plusieurs groupes de ce genre ont vu le jour, comme *Vacan_a Mare* (Les grandes vacances) ou *Casa Loco* (Maison Loco). La dernière chanson satirique de *Casa Loco*, par exemple, est *Eterna _i fascinanta Românie* (l'Eternelle et la fascinante Roumanie), une allusion directe à l'affaire Iliescu, concernant la publication en France d'un livre sur la Roumanie, publication aux frais du gouvernement, et qui s'est avérée démesurément coûteuse.

5.- "Les minorités nationales représentent 10,5% de la population. La population rom a augmenté de 135'000 personnes. Les résultats concernant cette ethnie sont contestés par ses responsables qui soutiennent que leur nombre réel est de 2 millions d'individus. Par rapport à 1992, il y a plus de Turcs, Grecs et Italiens mais 190'000 Magyars en moins. Les minorités serbe, ukrainienne et juive ont diminué. [...] Le Premier ministre considère ces résultats comme "un très sérieux signal d'alarme" et annonce que le Gouvernement essaiera de stimuler la croissance de la population avant la fin de cette année.", in *La Roumanie au quotidien*, (bimensuel d'actualité roumaine en langue française), 17 juin - 7 juillet 2002.

6.- Tout en sachant qu'il y a, jusqu'à un certain point, superposition entre ces deux entités, comme le rappelle clairement Laplantine (1999, p60-61): "C'est bien ce postulat proclamant que l'altérité est "au-dehors" et l'identité "au-dedans" qui continue à faire obstacle au mode singulier de connaissance qui est celui de l'anthropologie, pensée de la relation et non de la séparation, pour laquelle il n'existe jamais rien d'intrinsèque, d'inhérent, d'intérieur, d'essentiel, de profond, ni de seulement superficiel non plus.

7.- En me posant ces questions, j'ai présents à l'esprit des témoignages qui mettent en évidence que les difficultés au niveau communicationnel sont bien réelles (cf. Durandin, 2000; Camboulives, 1999).

8.- *Jidan* - populaire et péjoratif: Juif.

9.- À *Moldovi_a*, août 1999, Enregistrement no 20, avec Cârmaci Eugenea, paysanne, 59 ans et Dujac _tefan, 10 ans, élève (Mihai, 2002, p. 990).

10.- À *Oradea*, avec Crainic Ioan (Enregistrement no 10, 1998), (Mihai, 2002).

11.- L'argument que l'auteur avance est sans doute un enregistrement tardif d'un état de faits. Le voici: "Certains maîtres pouvaient même donner à leurs Gitans un lopin de terre pour leur donner le goût de l'agriculture, ou, quand il n'y avait plus de travail au champs, les autoriser à jouer de la musique [...] mais ils perdirent leur liberté [...] de sorte que, dans les deux principautés, le mot "Cigain" devint synonyme d'"esclave"', (Kog_Iniceanu, 1837)

12.- Encore faut-il préciser, sans donner pour autant une vision pessimiste, que même ce pont culturel m'a paru quelque peu fragilisé aujourd'hui, car l'on ne voit pas toujours d'un bon oeil (cf., par exemple, l'Enregistrement no 8) le fait que les formations artistiques Tsiganes se fassent les ambassadrices de la musique populaire roumaine. Mais, ajouterais-je, occulter l'apport tsigane en ce domaine précis, c'est nier une partie essentielle du folklore, tant au niveau de sa transmission-crédation, qu'en ce qui concerne l'enrichissement par apport étranger. (voir Cuisenier, 2000, p.292-310).



13.- Du moins ceux qui s'y sont exprimés en ce sens dans le cadre de cette enquête. Le fait qu'ils soient nombreux ne laisse d'inquiéter, car nous n'avions bien évidemment pas choisi nos informateurs en fonction d'un présupposé penchant à l'intolérance.

14.- Il s'agit d'une image anthropologique globalisante, résultat des touches successives apportées par les informateurs tout au long de l'enquête. À ce niveau, la fréquence et la variation offrent un appui incontournable.

15.- Comme le révèle actuellement la publication d'un livre s'attaquant à la perte de pouvoir politique roumain face aux ethnies, livre publié par un parlementaire: Mesca, Sever. *Constituția României și democrația etnică*, Bucarest, 2003.

Références bibliographiques

- Asséo, Henriette. *Les Tsiganes, une destinée européenne*, Découverte Gallimard, coll. Histoire, 1994, 160 p.
- Barth, Fredrik. "Les groupes ethniques et leurs frontières (1969)", in Poutignat, Pierre et Streiff-Fenart. J. *Théorie de l'ethnicité*, Paris, PUF, 1995, p203-249.
- Blaça, Lucian. *L'être historique*, Paris, Librairie du Savoir, 1991, 243 p. (coll. Philosophia Perennis), [traduit du roumain par Mariana Danesco; en Annexe: *Eloge du village roumain, discours de réception à L'Académie roumaine*, le 5 juin 1937).
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, 247 p.
- Camboulives, Bernard. *Journal de Roumanie. Les richesses sous les gravats*, Fontenay-sous-Bois, Anako, 1999, 317 p.
- Cuisenier, Jean. *Mémoire des Carpathes, La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Paris, Plon, 2000, 569 p.
- Devereux, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, 282 p.
- Durandin, Catherine. *Histoire des Roumains*, Fayard, 1995, 573 p.
- Durandin, Catherine. *Roumanie. Un piège?*, Saint-Claude-de-Diray: Editions Hesse, 2000, 165 p.
- Fonseca, Isabel. *Enterrez-moi debout. L'odyssée des Tziganes*, Paris, Albin Michel, 2003, Collection Latitudes traduit de l'anglais par Laurent Bury, 340 p.
- Gerassi, Jean-Michel. "L'individu comme être culturel. La complexité culturelle", in *Le petit enfant et l'éveil culturel. Rôle des familles, rôle des institutions*, Paris, Syros, 1994, Institut de l'enfance et de la famille, Actes du colloques "Transmission et éveil culturel", organisé par la ville de Saint Égrève, les 15-16 janvier 1993, 192 p.
- Hagège, Claude. *L'homme de paroles*, Paris: Fayard, 1985, 308 p.
- Kogălniceanu, Mihail. *Esquisse sur l'histoire, les moeurs et la langue des Cigains*, Berlin, Behr Verlag, 1837.
- Laplantine, François. *Je, nous et les autres, Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier-Fayard, 1999, 152 p.
- Le petit enfant et l'éveil culturel. Rôle des familles, rôle des institutions*, Paris, Syros, Institut de l'enfance et de la famille, Actes du colloques "Transmission et éveil culturel", organisé par la ville de Saint Égrève, les 15-16 janvier 1993, 192 p.
- Mihai, Carmen. *Images rémanentes de la latinité dans la littérature roumaine*, travail de recherche du DEA "Histoire et Civilisations", Université Paul Valéry, Montpellier,



sous la direction de Thomas,Joël; cette recherche a fait l'objet d'une publication partielle in *Aletheia*, Revista de _tiin__ _i Dialog Interdisciplinar, no 8/1997, Oradea.

Mihai, Carmen. *Le Proverbe, forme de sagesse populaire? Images de soi et images d'Autrui dans les proverbes roumains aujourd'hui* - thèse de 3e Cycle soutenue le 15 mai 2002, à Aix-en-Provence. Voir notamment la 3e Partie: *Des proverbes-images à l'imaginaire des Roumains*.

Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Editions du Seuil, 1989, 538 p.

Vico, Giambattista. *La science nouvelle (1725)*, Paris, Gallimard, 1993, (coll. Tel, no 227), 432 p.

Notice bibliographique

Mihai, Carmen. "Identités nominales et langagières dans la Roumanie actuelle. Les proverbes-images", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Pratique ethnographique et questions éthiques: Le point de vue de chercheurs en sciences humaines et sociales au Québec

Geneviève Berteloot

Doctorante en Santé publique, Université de Montréal.

Résumé

Cet article explore, dans un mouvement réflexif, les questions éthiques auxquelles sont confrontés des chercheurs universitaires en Sciences humaines et sociales lors de leur terrain ethnographique, lors de l'analyse et de l'interprétation de leurs données, mais aussi lors de l'écriture de leur travail de recherche. La synthèse des résultats de l'étude qualitative réalisée au Québec, principalement auprès d'anthropologues, permet d'illustrer et de mettre en évidence certains enjeux éthiques, humains, sociaux et politiques particuliers, qui apparaissent denses et complexes, inhérents à la pratique ethnographique dans différents milieux caractérisés par des inégalités essentiellement économiques et socioculturelles. L'expérience de terrain du chercheur apparaît ainsi indissociable de son expérience éthique qu'il poursuit lors de la mise en mots. Celle-ci est identifiée comme une action interprétative, contextualisée, dépourvue de neutralité scientifique, comme un acte de pouvoir comprenant des risques majeurs, mais aussi comme un processus de protection de l'intégrité et du respect de la personne humaine dans les sociétés occidentales et traditionnelles, dont les systèmes de valeurs diffèrent.

Abstract

Ethnographic practising and ethical questions: The point of view of researchers in social sciences in Quebec

This article explores, following a reflexive approach, the ethical questions with which are confronted university researchers in Social sciences during their ethnographic fieldwork, when they analyse and interpret their data, but also when writing their research report. The results' summary of the qualitative study realized in Quebec, mainly nearby anthropologists, illustrate and highlight some particular ethical, human, social and political stakes, which appear dense and complex, inherent with the ethnographic practice in various environments characterized by primarily economic and sociocultural inequalities. The fieldwork experience of the researcher seems to be an integral part of his ethical experiment which continues at the time of the wording. This one is identified like a interpretative, contextualized action, deprived of scientific neutrality, like an act of power including major risks, but also like a process of protection of integrity and respect for human dignity in the Western and traditional societies, in which the systems of values differ.



L'émergence des enjeux éthiques générés par les diverses crises contemporaines (telles les crises économique, culturelle, identitaire, la crise des valeurs et celle des connaissances scientifiques) vécues aujourd'hui par nos sociétés multiculturelles, place l'anthropologie - comme une discipline médiatrice - au coeur de dilemmes fondamentaux, parmi lesquels l'universalité des valeurs et des principes qui fondent les choix éthiques apparaît primordiale.

Étymologiquement, "morale" et "éthique" viennent de deux termes - "mos" ou "mores" en latin; "ethos" en grec - qui portaient sensiblement la même signification (les moeurs, les caractères, les façons de vivre et d'agir) et que les Anciens considéraient comme la traduction l'un de l'autre (Comte-Sponville, 2001, p.218).

Les valeurs éthiques et morales défendues par les anthropologues engagés et militants en matière d'éthique (D'Andrade, 1995; Scheper-Hughes, 1995; Bibeau, 2002, 2000; Massé, 2000) diffèrent en fonction de deux éléments: d'une part la représentation de leur discipline, et d'autre part celle de leur pratique ethnographique, plus précisément leur choix des méthodes, leurs stratégies interprétatives, leur comportement par rapport aux individus, aux familles, aux communautés - observation et/ou témoignage (Scheper-Hughes, 1995).

En appréhendant ici le sens de l'éthique en anthropologie en lien avec l'anthropologie de l'éthique dans un contexte socioculturellement et historiquement déterminé (Massé, 2000), je partage la conception de l'éthique de Foucault selon laquelle cette dernière est considérée en tant que partie de l'étude de la morale, mais surtout en tant qu'étude du "rapport à soi" constitué de quatre concepts majeurs interdépendants ("la substance éthique", "le mode d'asservissement", "la pratique de soi", "le télos") et qui sous-tend l'argumentaire des anthropologues contemporains engagés et militants cités plus haut.

Par-delà la tentative d'appropriation de ces quatre concepts de Foucault, inspirée aussi par Ricoeur (1995, p.734-735), Ladrière (1990, p.43-68) et Larouche (2000, p.106-114) je me propose de relater l'essentiel de la synthèse des données issues d'une étude exploratoire portant sur l'expérience éthique de chercheurs[1] universitaires ($n = 7$) en Sciences humaines et sociales, à la lumière de l'examen de deux questions principales:

- 1) À quelles questions éthiques sont-ils confrontés lors de leur expérience sur le terrain?
- 2) À quelles questions éthiques sont-ils confrontés lors de la mise en mots de leur travail de recherche?

L'expression "mise en mots" est entendue ici comme l'ensemble des stratégies utilisées par le chercheur à l'issue de son travail de terrain lorsqu'il s'approprie la parole de l'Autre, le contenu de ses entrevues, des informations collectées sur le terrain, dans la perspective de rédiger un document destiné à la communauté étudiée (voir plus loin) et/ou à être publié dans une revue scientifique.

Il ne s'agit pas de présenter de manière exhaustive le contenu de cette étude conduite au Québec à l'automne 2002, mais davantage, en optant pour une approche réflexive, d'accorder la priorité à la parole de l'Autre, le chercheur, l'anthropologue, celui qui m'a permis d'accéder à la diversité de son expérience éthique, et de partager ainsi la richesse de



la substance de son questionnement éthique, ceci à partir notamment de certains événements marquants issus de son travail ethnographique.

Le concept d'éthique de la recherche s'inscrit au sein de la réalité de l'expérience éthique du chercheur, comprise ici en tant que notion de "rapport à soi" - (Davidson, 1989, p.251) et me permet d'aborder le point de vue des chercheurs interrogés successivement au sein des quatre points suivants:

- 1) L'éthique dans l'action du chercheur, qui intègre son intention éthique et sa représentation de la recherche;
- 2) L'éthique dans l'interaction entre le chercheur et l'Autre;
- 3) "le mode d'asservissement" qui "relie le code moral et l'individu, et détermine comment ce code s'impose à lui" (Davidson, 1989, p.251) et le "télos" ("qui renvoie au type d'être auquel nous aspirons dans notre conduite morale") (Davidson, 1989, p.252);
- 4) L'éthique au retour du terrain (lors de la mise en mots) et la "la pratique de soi" (Davidson, 1989, p.252) qui fait de nous des "sujets éthiques" et correspond à "notre "ascétisme" au sens large" (Davidson, 1989, p.252).

1- L'éthique dans l'action du chercheur

Lors de son travail sur le terrain, la question éthique se pose d'emblée à l'anthropologue dans son rapport à l'Autre, plus précisément dans "*la place qui est donnée au sujet, à la personne qui fait l'objet de la recherche*"[2]. Le questionnement éthique surgit dès que le dialogue s'établit: "*dire que l'on fait cette recherche est un problème éthique; même une position neutre est une position qui entraîne des questions éthiques*".

L'interrogation éthique des ethnologues au sujet de leur pratique ethnographique fait émerger un paradoxe et soulève la question récurrente et délicate du pouvoir du chercheur sur le terrain.

Ainsi, l'un d'eux explique: "*Dans la première génération d'anthropologues, les ethnologues ne parlaient pas de questions éthiques mais de réflexion sur la contingence des systèmes d'échanges (ethnologie), c'est plus tard (en 1980) que dans une des nombreuses crises éthiques en anthropologie, on a été capable de se questionner sur les relations de pouvoir à travers l'échange sur le terrain. Qui a le pouvoir sur le terrain? Est-ce que c'est l'ethnologue? [...][3] Ou l'ethnologue se fait guider par le sujet et se fait imposer?*"

L'ethnographie vue comme "un acte de violence"

Si l'intention du chercheur en Sciences humaines et sociales consiste à accueillir la différence, à adopter une posture réflexive visant à ne pas altérer l'objet de la recherche, "*la vision du monde des gens chez qui il fait son étude*", sa démarche est parfois identifiée comme un "*acte de violence*".

Ainsi un chercheur précise: "*Dans le fond, ma préoccupation ethnographique fondamentale est de poser les questions les plus pertinentes possible pour améliorer ma compréhension du problème sans changer les comportements; c'est minimiser l'impact de mon*



questionnement sur leur vision du monde. J'essaie d'ajuster mon discours par rapport à mon interlocuteur. [...] Mais le danger est que mon intérêt intellectuel et mes questions puissent susciter chez mes interlocuteurs une nouvelle préoccupation(...) [4] qui pourrait prendre la forme d'une recherche de pureté raciale; [...]. Est-ce que je ne risque pas de créer une préoccupation qui n'est pas présente?"

La question éthique posée par la présence de l'ethnologue sur le terrain et par l'exploitation des données ethnographiques appelle clairement la notion de "violence". Par exemple, pour l'un des chercheurs interrogé: "*[...] aller quelque part, imposer une vision étrangère et par la suite essayer de diffuser cette vision étrangère, pour moi, c'est un acte de violence qui doit être vu comme un acte de violence. Par exemple, j'arrive quelque part avec mes idées sur l'avortement, j'impose ma façon de voir le monde, mes valeurs, et j'utilise les données de terrain pour prouver les idées préconçues: c'est un problème éthique, une violence*".

Mais pour d'autres, l'éthique est reconnue comme une composante structurante qui peut influencer la trajectoire professionnelle du chercheur. Ainsi, "*Il faut que j'accepte que l'éthique soit un processus qui va me former et qui va avoir des impacts sur ce que je vais faire; un impact sur ma carrière*".

2- L'éthique dans l'interaction entre le chercheur et l'Autre

"Le premier contrôle exercé sur l'ethnologue, c'est le regard porté sur lui" (Izard, M., in Bonte et Izard, 1991, p.474). Mais comment le chercheur éthiquement responsable à l'égard de l'Autre, peut-il et doit-il l'aborder tout en limitant les biais pouvant influencer la validité de sa recherche?

"Qu'est-ce que je fais là, quand je débarque?... Je n'ai pas le choix, et pour justifier ma présence, je ne dis pas tout, que je fais une recherche sur ceci et sur cela".

Certains ethnologues apportent des informations plus complètes aux membres de la communauté étudiée: "*Ce n'est pas suffisant d'expliquer comment les données vont être recueillies et à quelles fins. Il faut être très explicite dans nos démarches, nos négociations*".

D'autres tendent vers l'exhaustivité dans un contexte d'égalité apparente entre l'informateur et le chercheur: "*Sur le plan personnel, je me sens bien par rapport à la réflexion, comme je suis transparent, sur qui je suis, pourquoi je fais ça, ce que je connais à la question, alors je ne me prive pas d'être critique sur les positions (...) avec les fonctionnaires, l'information est livrée; quand on parle du pouvoir de manière critique, on sort du discours officiel. Souvent, je suis d'accord avec leurs arguments*".

L'éthique s'inscrit au coeur de l'enquête ethnographique, lieu de rencontre de la différence par excellence (différence ethnique par exemple) et de transformation, espace d'"intrusion", de provocation mais aussi de confrontation, d'échange et de négociation.



Ainsi un chercheur explique: "*Pour moi l'anthropologie est le résultat du dérangement provoqué par ma présence sur le terrain. Je ne suis pas un observateur, mais un participant*[5]; *ils réagissent à moi et ça fait partie de l'éthique. Toutes les démarches souvent se déroulent à partir de l'intrusion: on provoque les questions, les réponses, par notre simple présence; Je suis l'Homme blanc, politisé. Couleur différente, appartenance ethnique, classes différentes*".

Le travail ethnographique se réalise essentiellement au sein d'une pluralité d'espaces éthiques de rencontre d'une multiplicité de systèmes de sens et de représentation du monde.

Ainsi, "*L'éthique, c'est permettre d'établir un dialogue. [...] C'est la question de l'éthique et de la réflexivité, dans le sens de quel est le projet, quelles sont les valeurs qui s'inscrivent dans la relation que l'on a eue avec l'Autre. [...] Comprendre pourquoi les gens disent les choses [...]*". "*Sur le terrain c'est un échange continu; on négocie*".

Lorsqu'il exerce une autre activité professionnelle, le chercheur est confronté au problème d'une "*double position*", "de concilier les deux positions de médecin et de chercheur par exemple; "*Si j'engage un dialogue sur le terrain, la personne se confie à moi en tant que médecin et non en tant que chercheur*".

Les enjeux éthiques s'inscrivent essentiellement dans le cadre du rapport que le chercheur établit avec le sujet de sa recherche (les personnes, les groupes ou les sociétés). Mais le choix du sujet de recherche n'est-il pas déjà un choix moral?

Ce qui est important pour un ethnologue, "*c'est d'analyser des tendances sociales, [...] de savoir ce que pensent des personnes sur un sujet*" et les inégalités économiques, sociales, culturelles inhérentes au sujet, à l'objet de recherche, et à son contexte appellent des questions éthiques. Par exemple, "*Comment on gère la demande de l'Autre, comment on gère l'information par rapport aux inégalités?*" "*[...] le consentement éclairé, n'a aucun sens, si tu n'es pas conscient des inégalités dans le contexte (...): les gens signent parce qu'ils pensent qu'ils vont avoir des sous. Mais ce n'est pas dire que l'éthique n'est pas importante...*".

Inégalités socio-économiques: vulnérabilité et pouvoir du chercheur

Comme le rappelle Farmer (2001, p.12), "*L'extrême pauvreté et l'exclusion sociale ont un impact profond sur la plupart des milieux qu'étudient les anthropologues, qu'il s'agisse des bidonvilles toujours plus étendus et des villages en peau de chagrin du tiers-monde ou, bien souvent aussi, des villes des Etats-Unis*".

Ces conditions de précarité extrêmes ne laissent pas le chercheur indifférent. Par exemple, "*Dans mon terrain, j'ai eu beaucoup d'angoisses car j'ai travaillé avec des gens qui étaient énormément pauvres... Pauvres, car l'histoire coloniale et le gouvernement post-colonial n'ont pas créé des conditions favorables pour l'emploi, l'économie stable. [...] la pauvreté chronique... [...] c'est incroyable... [...] c'est inquiétant... Ça nous fait peur de se faire*



demander de l'argent par quelqu'un qu'on ne connaît pas. Ça nous rappelle tout ce qu'on a et tout ce qu'on peut perdre.

C'est un problème éthique pas seulement par rapport au pauvre qui demande [...]. Ça pèse sur la conscience car ça ramène à la question de l'inégalité. Ça m'affecte beaucoup".

En revanche, lors d'une recherche auprès de "personnes appartenant en général à une catégorie sociale supérieure, universitaire et bourgeoise", le chercheur n'a "pas de problème parce qu'il a une attitude de discussion d'égal à égal avec les personnes; [...] elles sont intelligentes et compétentes, manient le langage et la rhétorique avec facilité, décodent facilement les questions qui leur sont posées". Par contre, auprès d'adolescents, le problème s'est posé différemment: "il y a eu une inégalité flagrante. [...] Une incroyable confiance; ils m'ont raconté, confié... la vulnérabilité et le pouvoir que ça me donnait".

Inégalités socioculturelles: pouvoir culturel, blessures potentielles et prudence du chercheur

Examinons à présent la sensibilité du chercheur à l'écart socioculturel, aux différences et à leurs conséquences sur le terrain, dans l'éthique de la recherche.

Si l'intérêt de l'ethnologue se porte plus particulièrement sur des "sociétés marginales (tribus, bandes) ou à des classes sociales qui sont légèrement inférieures à celle du chercheur universitaire", pour l'un de ces derniers, il s'agit des "différences selon la population, les personnes publiques, les figures publiques, la haute bourgeoisie; ils ont tous un sens très aigu et développé de la différence entre le privé et le public. [...] Négocier une entrée dans le public est différent d'entrer dans le privé des sociétés marginales. [...] Le problème de négociation et de représentation est plus complexe par rapport aux négociations avec des personnes des classes inférieures, des immigrants - contexte socioculturel différent de notre société -. Les anthropologues ne réalisent pas que leur accès à ces personnes marginales dépend souvent de s'ils se présentent comme une ressource pour ces gens-là".

"Avec d'autres personnes, on ne partage pas les mêmes ressources socioculturelles. On occupe des espaces différents, dans des gradients sociocritiques différents, et l'une des questions éthiques c'est que l'on devrait être plus sensible à l'écart socioculturel, subtil, caché, à l'écart des classes, surtout quand on partage les mêmes sociétés; on pourrait les impressionner par notre gradient, l'espace qu'on occupe. [...] Ça pourrait représenter un abus de pouvoir [...]. La question plus complexe est celle du pouvoir culturel qui pourrait blesser ces personnes et déclencher des dynamiques locales qu'on ignore - parce qu'on est dans le projet -. Si on donne trop d'importance au projet (par rapport à sa méthode), on peut cacher les écarts de capital culturel, de pouvoir, qui peuvent avoir des retombées significatives sur les questions d'éthique. Il faut être prudent, faire attention; être responsable de ce que nous sommes et de ce que nous disons".

"Sur le terrain, beaucoup d'autres choses se passent; l'échange entre le chercheur et les informateurs. [...] Souvent en Afrique (par exemple), les gens sont habitués à se faire



exploiter, donc s'ils ne connaissent pas bien la personne, ils vont penser que la personne vient tirer un profit, un bénéfice (journaliste, biologiste, chercheur)".

Inégalités en santé

À titre d'exemple, l'un des chercheurs précise: "Les sujets, le phénomène sur lesquels je travaille: santé mentale, question de violence, espace de souffrance, populations vulnérables, déjà dans ses modalités [...] posent des questions éthiques d'emblée". Ou bien "[...] le moment de la rencontre avec les problèmes, les instruments qu'on utilise; lors d'entrevues, dans lesquelles la recherche est vue comme une intervention, on aborde des sujets pénibles, on pose certaines questions sur les difficultés vécues qui vont confronter la personne à l'évocation de sujets difficiles: désir de mourir, une tentative de suicide, inceste, une hospitalisation psychiatrique avec les stigmates que ça impose. Nos questions vont soulever des réactions personnelles qu'il faut être sûr de pouvoir ramasser... Ça, c'est une autre question".

Le chercheur devrait par conséquent, dans de tels cas - extrêmes -, s'assurer que la personne ne va pas sortir de l'entrevue dans un état intérieur qui accroît sa vulnérabilité notamment dans l'hypothèse où des réactions émotionnelles pourraient survenir sans qu'une aide psychologique soit disponible.

3- "Le mode d'asservissement" et "le télos"

Sur ce plan, les propos des chercheurs concernent la question récurrente du pouvoir de représentation sur le terrain et le problème délicat de la confidentialité, de l'anonymat et de la protection des sujets.

Le pouvoir de représentation de l'ethnologue sur le terrain

Le discours des chercheurs pose avec beaucoup d'acuité la question éthique de leur statut sur le terrain, celle des biais inhérents à l'interprétation ethnographique et celle du fondement théorique de leur recherche.

"Quand je pense aux questions éthiques sur le terrain, qui a le pouvoir de représenter l'essence d'une culture? qui représente ce qui va être dit et comment? Par exemple, les ethnologues post-coloniaux en Afrique sont pris par les problèmes de corruption. Un ethnologue peut expliquer que la cause du problème est l'attachement à une parenté. Autre explication: la corruption a été apprise chez les Blancs car c'est le régime colonial qui était l'élément corrompu. Va t-on attribuer le problème à la culture ou à la politique? Ça c'est une question éthique".

"[...] Les questions éthiques en anthropologie commencent là: qu'est-ce que ça peut vouloir dire, représenter une autre culture et comment comprendre ce geste d'arrogance: la prétention de vouloir représenter une autre culture dans son entité. [...] 99% du temps, les Blancs sont détenteurs du pouvoir de représentation, représentation biaisée, illégale par



rapport aux personnes. Mais pour la plupart des anthropologues, leur réflexion ne passe pas par là..."

Le problème de la confidentialité, de l'anonymat et de la protection des sujets

La confidentialité, identifiée en tant que problème et difficile à résoudre, "oblige" le chercheur "à respecter le secret, ce que la personne va vous dire. Il y a l'élément que la personne recherche à travers toi; [...] les gens qui vous disent des choses, qui m'ont dit des choses sur eux, et moi je me suis senti obligé de ne pas dire, de respecter un certain secret. C'est vraiment quelque chose qui n'est pas facile; la solution n'est pas simple. C'est le problème le plus important".

En matière de confidentialité et d'anonymat[6], les chercheurs me livrent les différentes stratégies qu'ils utilisent afin de protéger les personnes, groupes, communautés, sociétés qui font l'objet de leur recherche. S'ils ne procèdent pas de manière systématique à la non-identification ou à la "désidentification" des sujets, ils veillent en revanche attentivement à les protéger des conséquences *négligées* éventuelles de la recherche.

"Nous, en anthropologie, quand on travaille les questions sociales, politiques, culturelles, chaque chercheur doit rendre non identifiable l'identité des sujets de recherche. Certains sujets ne l'exigent pas. On est supposé cacher l'identité des personnes avec qui on travaille car on ne peut jamais connaître les conséquences, les effets que ça peut avoir sur les gens. Donc avant de travailler sur quelqu'un, on est supposé expliquer le projet et on leur pose la question, s'ils veulent rester anonymes. C'est à nous de juger. Si je fais un travail sur (...), ça enlève la crédibilité (de ne pas citer l'origine) car je peux les mettre en risque et si je dois donner des détails ou des précisions, ça renforce la crédibilité. Même chose pour les sujets réfugiés, trafiquants, prostituées, hommes politiques, hommes d'affaire... On a tendance à s'intéresser à l'inégalité, à ces gens qui travaillent dans la marge, et ceux-là sont plus repérables".

En ce qui concerne la "Question de confidentialité...", un autre chercheur me confie: "le nom n'est pas prononcé sur la cassette, mais parfois je le dis à d'autres personnes de la cohorte pour stimuler la discussion et la réflexion".

Mais en fait, "Quand on parle à des gens qui ont des positions subordonnées, le problème est de garder leurs propos confidentiels [...]. Les problèmes éthiques, ici (au Québec), c'est vraiment des problèmes de confidentialité des informateurs et comme on est sur place, on peut savoir qui a dit quoi. Là, il faut faire attention. Garder la confidentialité; on ne connaît pas le lieu de l'enquête, (...), on essaie d'éviter de donner des renseignements qui permettraient d'identifier les personnes. On donne des pseudonymes, ou on ne donne pas de nom [...]. Là où c'est délicat, c'est de donner le nom (...), lorsque l'on travaille sur les relations ethniques (...). La règle est de ne rien révéler qui puisse avoir des conséquences négatives pour les informateurs".

Certaines situations particulières rencontrées sur le terrain sont évoquées et méritent d'être citées. Par exemple, lorsqu'un chercheur a recueilli le "témoignage d'une fraude de la part



d'une personne qui n'a jamais été poursuivie...", et qu'il s'interroge en ces termes: *"là, je me demande ce que je dois faire; elle m'a parlé, elle m'a demandé conseil et ça m'a mis dans une situation plus compliquée. J'ai demandé à une autre personne conseil, mais je fais toujours attention. Je me demande si, comme citoyen, je n'ai pas un devoir d'intervention? Je me protège d'une certaine façon en exposant les choses: je soumetts les constats aux personnes pour avoir leur opinion"*.

La découverte de certains faits (ou aberrations) place le chercheur au coeur de dilemmes fondamentaux parmi lesquels figurent ceux qui se situent à la frontière entre la recherche anthropologique et l'intervention en anthropologie: *"Dois-je dénoncer ça? " "Il faut que je me taise ou que je le dise, et à qui? [...]"*. *Les conséquences liées à l'identification éventuelle de la personne peuvent être dramatiques"*.

4- L'éthique au retour du terrain, lors de la mise en mots... et la *"pratique de soi"* qui fait de nous des "sujets éthiques" et qui correspond à notre "ascétisme" au sens large

Comme le reconnaît Piron (2000, p.115): *"[...] Je n'arrive pas à oublier les visages, les voix, les regards, la confiance, la détresse, la demande d'écoute et de reconnaissance que j'ai sentie dans leurs paroles et dans leur décision de venir me parler d'eux. Je ne réussis pas à découper et à recomposer ces phrases pour en faire des données analysables"* (Piron, 2000, p.115).

Au-delà des questions éthiques posées sur le terrain (dans le champ des sciences humaines, des sciences de la santé ou des sciences sociales), le chercheur s'interroge sur la normalité de sa recherche et ses limites: *"au niveau du traitement du sujet humain", "est-ce qu'on est dans des conditions normales et humaines?"*

Les questions éthiques se posent également lors de la mise en mots, du passage à l'écriture, et de la diffusion des résultats.

L'écriture ethnographique: un acte d'appropriation, de transformation, de violence et parfois "un geste symbolique"

Écrire, pour l'un des chercheurs *"c'est prendre les mots de l'Autre [...]. Comment l'Autre apparaît dans le discours"*. Cela pose *"une multiplicité de questions éthiques [...]. Est-ce qu'on est en train de réduire l'Autre? Quel est le sujet de notre discours? En ce sens, la recherche est une violence. Ce langage limité (inévitablement) parce que ce discours va être le mien, celui du chercheur. [...] Mais l'enjeu éthique est d'être conscient de cela, de le resituer. [...] Prétendre la neutralité scientifique, c'est impossible"*.

Écrire, pour un autre ethnologue, c'est assumer *"la responsabilité face aux conséquences de ce qu'on écrit"*, mais c'est aussi avoir *"une liberté par rapport à l'écriture, c'est interpréter. Le problème est une interprétation erronée, sur-interprétée, ou sous-interprétée [...]. Là, il y a un problème éthique, il faut que l'interprétation soit liée à ce que les gens ont dit"*.



Confrontés aux *"problèmes de mise en mots, après un certain temps"*, les chercheurs *"intériorisent les solutions"*.

En écrivant, ils utilisent des stratégies de *"mise en mots"*, par exemple *"changer les détails de leurs récits ethnographiques"*; *"faire des personnes composées en regroupant les éléments pour alléger le rapport"*.

"Comme c'est confidentiel, je transforme les informations personnalisées dans l'écrit".

Écrire des textes scientifiques pour un ethnologue, c'est *"parler au pouvoir. [...] Je me demande si le fait de me rencontrer et de me parler va engendrer des risques pour les informateurs, mais ils sont assez confiants; je leur dis que je suis là pour porter le message, n'hésitez pas..."*.

Écrire, c'est aussi *"redonner quelque chose qui n'efface pas les liens, la confiance quelquefois suspecte [...] la complexité dans les choses implicites, explicites"*. Dans ce contexte précis, *"l'écriture est vue comme un moyen et pas comme un événement humain"*. Mais écrire c'est aussi *"rendre public"*.

"Quand on cite des exemples, on ne donne pas suffisamment les informations, car les informateurs nous lisent et les utilisent pour les revendications locales, territoriales, politiques", me confie un chercheur.

"Face aux résultats de la recherche, les questions éthiques, techniques posées par rapport aux exigences des comités d'éthique, et les résultats: qu'est-ce qu'on fait avec les résultats de la recherche? Est-ce qu'on interpelle le politique? Va t-on mettre en évidence des stratégies qui vont fragiliser des personnes?"

Mais pour qui écrit le chercheur? Doit-il respecter la rigueur de l'écriture scientifique et/ou opter pour un langage vulgarisé de sa recherche lorsque celle-ci est destinée à être diffusée au sein de la communauté ou des personnes qui ont fait l'objet de la recherche?

"Il y a des ethnologues qui donnent leur promesse de ramener les résultats et de les diffuser où l'ethnographie a été faite - souvent c'est un geste symbolique -, la moitié le font, et souvent c'est dans une langue qui n'est pas compréhensible par la communauté et même s'ils pouvaient le lire, ils ne le comprendraient pas car c'est un langage scientifique".

Mais il convient d'être conscient du fait que *"le scientifique devient politique et que la recherche peut être utilisée pour ou contre les participants ou les politiques"*.

"Ça impose une obligation de transmettre les résultats à qui ça pourra être utile et notamment à ceux qui ont participé, voire ma capacité de retourner chez eux et de faire de la vulgarisation et explicitation de résultats... C'est une autre histoire".

"Je présente et j'explique la recherche pour être sûr qu'ils comprennent car le langage scientifique se doit d'être objectif; c'est un langage aliénant pour les associations [...]".



Selon un chercheur, *"la meilleure question posée sur le terrain vient après le terrain; trouver une réponse en forme de question. Ça ne veut pas dire qu'on ne fait pas d'erreur, qu'il n'y a pas de biais. [...] Poser les questions éthiques implique d'accepter le fait qu'on est déjà coupable, essayer d'atteindre un idéal pas réaliste, tenable avec nos rêves... On quitte l'entretien avec certains biais, c'est sûr... mes biais c'est moi, on ne peut pas s'en libérer..."*.

Préserver la substance éthique et réflexive de l'ethnographie

Il me paraît important, à présent, d'apporter certaines précisions quant à mon propre positionnement dans l'espace éthique de cette recherche. J'évoque ici mon engagement auprès des chercheurs interrogés, et ceci avec leur accord, à préserver leur anonymat. Ceci m'a conduite et contrainte à renoncer à la restitution de certaines informations qui auraient permis facilement d'identifier les 7 chercheurs universitaires sollicités au Québec. Par conséquent, l'omission de certains détails dans les extraits de leurs propos, annoncée par (...), tient plus au respect de mon engagement éthique vis-à-vis des participants à cette étude qu'à une volonté implicite de décontextualiser leur point de vue. Il est probablement utile de rappeler ici que le but de cet article était de présenter la synthèse d'une étude exploratoire portant sur l'expérience éthique de 7 chercheurs universitaires lors de leur expérience de terrain et de la mise en mots de leur travail ethnographique. Il ne s'agissait donc pas d'exposer les résultats de l'analyse de l'influence des caractéristiques des chercheurs interrogés (par exemple leur âge, leur statut professionnel ou leur durée et leur type d'expérience ethnographique) sur la variabilité du contenu de leur discours relatif aux questions éthiques posées lors de leur expérience éthique d'ethnologue, même si le choix d'une telle étude peut apparaître légitime et pertinent[7].

Le mouvement réflexif dans lequel j'ai réalisé ce travail m'a confrontée à certaines questions épistémologiques récurrentes en anthropologie, notamment en ce qui concerne la production de connaissances scientifiques à partir de données ethnographiques (empiriques) inévitablement réduites et interprétées, qui exige pourtant l'adoption d'une démarche scientifique rigoureuse et lisible. Le positionnement de l'anthropologue m'est apparu parfois situé à la limite d'un inconfort inscrit dans les problèmes et les contradictions de sa pratique, plus particulièrement dans des milieux extrêmement pauvres. Le chercheur est ainsi exposé à des "dangers physiques" et aussi à des "dangers symboliques liés à la particularité de la situation ethnographique, qui imbrique un projet de savoir dans une expérience d'intense implication personnelle" (Albera, 2001, p. 5).

La présentation de la synthèse du questionnement éthique des chercheurs interrogés a permis de contextualiser certains enjeux humains, sociaux et politiques posés au cours d'ethnographies réalisées dans différents milieux où les inégalités, notamment économiques, socioculturelles et sanitaires, confrontent l'anthropologue à des problèmes éthiques particuliers, denses et complexes. "[L'éthique] est toujours particulière à un individu ou à un groupe. [...]. Ainsi l'éthique c'est le chemin réfléchi de vivre, en tant qu'il tend vers la vie bonne, comme disaient les Grecs, ou la moins mauvaise possible, et c'est la seule sagesse en vérité" (Comte-Sponville, 2001, p.219).



Au-delà du débat sur la part allouée au relativisme culturel dans le relativisme éthique qui apparaît dans la diversité et la complexité des questions éthiques soulevées par les ethnologues interrogés, leur discours reflète, en large partie, la question fondamentale de l'irréductibilité de la pluralité des valeurs et des principes et fait apparaître celle de l'irréductibilité de la pluralité des sociétés et de leurs systèmes de sens, incompatible avec une éthique collective universelle.

L'expérience de terrain du chercheur apparaît ainsi indissociable de son expérience éthique qu'il poursuit lors de la mise en mots. Cette dernière est identifiée comme une action interprétative, contextualisée, dépourvue de neutralité scientifique, comme un acte de pouvoir comprenant des risques majeurs, mais aussi comme un processus de protection de l'intégrité et du respect de la personne humaine dans les sociétés occidentales et traditionnelles, dont les systèmes de valeurs diffèrent.

Ainsi, le discours des anthropologues participant à l'étude, ouvre sur une pratique de l'anthropologie objective dans le respect de la pluralité culturelle. Il est compatible avec la promotion d'un relativisme critique et engagé (Massé, 2000) et surtout, il permet de s'affranchir de la dichotomie souvent constatée dans le discours des anthropologues. Je fais allusion ici à ceux qui plaident en faveur d'une anthropologie objective (et pour un maintien de la distinction qui existe entre les modèles objectifs et les modèles moraux), (D'Andrade, 1995) et ceux qui, se positionnant en faveur d'une anthropologie morale fondée sur une base éthique, rejettent le relativisme culturel, affirment leur position politique et soulignent la nécessité pour l'anthropologue d'être "engagé politiquement et moralement" et d'agir en aidant les individus dans les communautés (africaines par exemple), (Scheper-Hughes, 1995). D'autres, à partir des critiques de certains *post-colonial scholars*, démontrent leur attachement particulier au respect de la différence et de la pluralité des univers éthiques et de valeurs, en plaçant pour une éthique créole, dont le métissage des systèmes de valeurs est exemplaire (Bibeau, 2000). Comment reconnaître les cultures non occidentales dans la conception des droits de l'Homme selon un modèle occidental, et les prendre en compte? Les droits de l'Homme peuvent-ils être conçus comme universels?

La cartographie de l'éthique en anthropologie s'inscrit dans un environnement socioculturellement et historiquement déterminé, à partir d'une "substance éthique" (Davidson, 1989, p. 251) (normative occidentale) ouvert aux systèmes de valeurs des sociétés non occidentales et aux réalités anthropologiques et culturelles. Dans un tel contexte, l'anthropologue responsable devrait adopter une démarche objective rigoureuse, en appliquant les normes imposées par les règles d'éthique de la recherche et ainsi respecter, protéger et préserver l'intégrité des personnes humaines dans les sociétés occidentales et traditionnelles, y compris celle des plus vulnérables (enfants, sujets inaptes au consentement) sans occulter les réalités sociocritiques (Massé, 2000) et le "vaste domaine des tabous et des interdits" (De Heusch, 1993, p.186).

Il sera alors à présent intéressant d'ouvrir le débat sur la définition des principes qui serviraient à baliser les limites de la normativité éthique, et aussi d'explorer certaines questions fondamentales qui demeurent: Comment exprimer notre vision "holistique" (Geertz, 1973) anthropologique (entendue comme une vue globale de la vie humaine,



sociale, culturelle, biologique et historique) dans nos stratégies méthodologiques? Comment analyser et interpréter le contenu du discours de l'Autre sans le réduire, en respectant la diversité de ses systèmes de valeurs et sans remettre en question la fiabilité des résultats de la recherche? Comment, enfin, contribuer à la résolution des dilemmes éthiques en anthropologie sans occulter les réalités sociopolitiques?

Geneviève Berteloot

Notes

- 1.- Les caractéristiques des chercheurs (âge, sexe, expérience...) ne sont pas mentionnées afin de respecter l'anonymat et le genre masculin est privilégié dans cet article, dans le but d'alléger le texte et de ne pas permettre d'identifier les chercheuses interrogées. Par ailleurs, il convient de préciser que les entretiens semi-directifs, d'une durée de 30 à 45 minutes chacun, se sont déroulés au bureau des chercheurs, à l'exception de l'un d'entre eux qui, en raison de son éloignement, a été interrogé par téléphone.
- 2.- Les propos des chercheurs interrogés figurent en italique dans le texte.
- 3.- [...] Marque l'interruption du discours du chercheur par l'auteur.
- 4.- [...] Correspond à l'omission volontaire d'un terme ou d'une locution identifiante, effectuée dans un souci d'anonymat.
- 5.- Le lecteur pourra se référer notamment à l'article de Barbara Tedlock, (1991, 69-94).
- 6.- Les deux techniques - anonymat et confidentialité - sont souvent confondues (Babie, 2000, p.472).
- 7.- À titre d'exemple "on sait que le choix du terrain d'étude est déterminé par des facteurs liés au vécu du chercheur" (Ghasarian, 1997, p.191).

Références bibliographiques

- Albera, Dionigi. "Terrains minés", *Ethnologie française*, tome 31, no1, 2001, p.5-13.
- Babbie, Earl R. "The Ethics and Politics of Social Research", in: *The Practice of Social Research*, 2000, 9th Edition, Canada, Wadsworth, p.469-489.
- Bibeau, Gilles. Essai: "Politiser la géno-éthique", *Document non publié*, Cours: "Du statut de l'éthique en anthropologie", *Séminaire de recherche*. Montréal: *Faculté des Arts et des Sciences, Département d'anthropologie*, Automne 2002, 17 p.
- Bibeau, Gilles. "Vers une éthique créole", *Anthropologie et sociétés*, vol.24, no2, 2000, p.129-148.
- Bonte, Pierre et Izard Michel (dir.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991, Collection Quadrige.
- Comte-Sponville, André. *Dictionnaire philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, Collection Perspectives critiques.
- D'andrade, Roy. "Objectivity and Militancy: a Debate Moral Models in Anthropology", *Current Anthropology*, vol.36, no3, 1995, p.399-408.



- Davidson, Arnold I. "Archéologie, Généalogie, Ethique" In: D. Couzens Hoy (éd.) *Michel Foucault, Lectures critiques*, Bruxelles: De Boeck Université, 1989, p.250-252.
- De Heusch, Luc. "La pitié et la honte", in: *Évolution biologique et comportement éthique*, Actes du colloque international de Bruxelles, 20 et 21 sept. 1993, Éditeur Georges Chinès. 1993, Académie Royale de Belgique.
- Farmer, Paul. "Une réalité horriblement intéressante", *Le Monde*, Horizons - débats, Lundi 12 novembre 2001, Paris, p.22.
- Geertz, Clifford. "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", in: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. 1973.
- Ghasarian, Christian. "Les désarrois de l'ethnologue", *L'Homme*, no143, 1997, p.189-198.
- Ladrière, Paul. 1990 "De l'expérience éthique à une éthique de la discussion", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 88, p.43-68.
- Larouche, Jean-Marc. "L'éthique en amont, dans le cours et en aval de toute recherche. Échos à une recherche sur les personnes séropositives", *Éthique publique*. Montréal, Éditions Liber, vol.2, no2, 2000, p.106-114.
- Massé, Raymond. "Les limites d'une approche essentialiste des ethnoéthiques, pour un relativisme critique", *Anthropologie et Sociétés*, vol.24, no2, 2000, p.13-33.
- Piron, Florence. "Responsabilité pour autrui et savoir scientifique", *Éthique publique*. Montréal, Éditions Liber, 2, no2, 2000, p.115-126.
- Ricoeur, Paul. "Être de l'acte et éthique de l'action", in: *Dictionnaire Encyclopaedia Universalis*, Corpus 13, 1995, Paris.
- Scheper-Hughes, Nancy. "The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, vol.36, no3, 1995, p.409-440.
- Tedlock, Barbara. "From Participant Observation to the Observation of Participation: The Emergence of Narrative Ethnography", *Journal of anthropological research*, 47, 1991, p.69-94.

Notice bibliographique

Berteloot, Geneviève. "Pratique ethnographique et questions éthiques: Le point de vue de chercheurs en sciences humaines et sociales au Québec", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



En regardant les Mennonites au Mexique: anti-anti-ethnocentrisme d'ici et de là-bas

Philippe Schaffhauser

Maître de conférence en sociologie, CRILAUP (Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines), Université de Perpignan.

"Sur le terrain, les questions que nous lançons à l'autre sont comme des boomerangs qu'il finit toujours par nous retourner en pleine figure, sous la forme de *problèmes-de-terrain*."*

Dès que l'on prononce le mot "ethnocentrisme" dans une situation de conversation anthropologique (rarement sociologique[1]), la controverse, la passion, le moralisme, la polémique, la colère et l'indignation parfois, l'anti-évolutionnisme la plupart du temps et en dernier ressort la prise de position politique *humaniste* envahissent les esprits participant à ce genre d'échanges d'idées comme pour mieux encadrer la production légitime de leur discours, comme pour mieux conjurer la crainte de voir l'ambivalence des mots dire l'infériorité présumée de l'autre. Pour faire vite, avec l'ethnocentrisme nous avons affaire à deux moments de l'histoire des sciences sociales et humaines. Le premier correspond en gros au XIXe et en particulier au développement de l'évolutionnisme à la manière d'Henri Lewis Morgan ou de Sir Edward Burnett Tylor et du darwinisme social à la mode de Sir Herbert Spencer[2]; l'ethnocentrisme décrit alors un point de vue sur le monde qui, comme regard scientifique institué, reste très largement impensé[3]. L'ethnocentriste ne se sait pas ethnocentriste: son regard sur les autres est naturel ou, pis encore, universel. En clair, les *usagers* de ce point de vue ne le problématisent pas[4]. Le second a partie liée avec le déclin du paradigme évolutionniste dans sa version anthropologique[5]. Situé à cent lieues de préoccupations axiologiques, l'ethnocentrisme cesse d'être un point de vue scientifique, puisque désormais l'activité scientifique doit impérativement rimer avec des mots comme "moral" ou "éthique", et parce qu'il va également de soi que la production de connaissances sur l'autre n'est pas autre chose qu'une entreprise de moralisation des esprits, occidentaux la plupart du temps. Lutter contre l'ethnocentrisme, c'est expier une faute liée à une culpabilité originelle: l'inégalité entre les hommes est une problématique occidentale.

D'une manière générale c'est à partir de la double critique structurale et fonctionnaliste que l'ethnocentrisme cesse d'être un point de vue qui ne se réfléchit pas en tant que tel. Il devient la source d'un examen épistémologique où sont passées au crible les procédures



censées donner accès à la compréhension correcte de l'autre *saisi et interprété dans sa culture*. Dans l'ethnocentrisme, il est question d'un mode de connaissance sur l'autre dont la méthodologie se fonde sur l'encerclement de celui-ci: l'autre est revêtu d'un manteau de présupposés. L'ethnocentrisme se manifeste encore comme le signe d'une préoccupation d'ordre déontologique, une règle de vie et de conduite dans l'activité professionnelle: être anthropologue, c'est tourner le dos radicalement à l'ethnocentrisme. Cette attitude assimilée à une tare et que j'appellerai volontiers "premier habitus anthropologique", est à combattre sans relâche un peu comme si l'anthropologue devait lutter contre un problème d'hérédité disciplinaire fondé sur l'image d'un autre inférieur, car trop souvent vu d'en haut depuis les cimes de la civilisation, de l'écriture religieuse ou de la science.

Ne plus être ethnocentriste reviendrait donc à mieux observer, analyser et interpréter la culture de l'autre. Il y a là une fin épistémologique. Cet objectif de connaissance est soutenu par un principe axiologique: pour observer correctement l'autre, il est impératif de mettre entre parenthèse son système de valeurs et le système d'actions qui lui correspond, étant entendu que l'un comme l'autre forment un système cognitif inscrit dans une culture déterminée, celle de l'observateur. Le regard scientifique sur l'autre ne sert plus alors à refouler les origines culturelles de celui qui observe mais il a pour fonction de les problématiser. Ce n'est plus de rupture entre un point de vue et un autre mais de transformation du regard dont la discipline anthropologique a besoin pour *envisager* l'autre.

Cette critique de l'ethnocentrisme doit sans doute beaucoup au tournant empirique impulsé par une autre génération d'anthropologues devenus chercheurs sur le terrain. Je songe bien évidemment à Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Robert Lowie ou aux Mexicains Manuel Gamio et Moisés Sáenz. Autrement dit, pour lutter contre l'ethnocentrisme qui guette le chercheur au détour d'une phrase malheureuse, d'un mot douteux, d'une traduction-mensonge, il faut faire du terrain (chez l'autre bien sûr!) encore et encore. Il faudrait accumuler les remises en cause de sa propre démarche, compiler ses propres maladresses par le détour des autres[6]. Tout serait en effet si simple, si la solution tenait à cette compulsion pour l'empirie, à cet appel du lointain à y séjourner. Si, avec l'ethnocentrisme, il est question avant tout d'un rapport à l'autre, nous avons donc affaire à deux sortes de naïveté: celle qui consiste à ne pas interroger son regard alors qu'il est culturellement déterminé et celle consistant à croire que du fait que l'on problématise son point de vue alors la question de l'ethnocentrisme se dissout ou se déplace vers d'autres points de vue[7]. Lévi-Bruhl, Ratzel, Bachofen, Morgan, Frazer et Tylor sont ainsi devenus têtes de turcs de générations de premières années d'étudiants d'ethnologie[8] soucieuses de tourner la page du colonialisme à travers cet exercice de mémoire. Être anti-ethnocentriste, c'est être ouvert au (et sur le) monde et progressiste (bien que ce mot soit très ou trop connoté, au point que l'on ne sache plus vraiment ce qu'il étiquette exactement) sur un plan politique - autrement dit idéaliste. Auparavant, l'ethnocentrisme était de mise, à l'heure des conquêtes coloniales du XIXe et des entreprises visant à *civiliser* les autres cultures; aujourd'hui cette idée semble incongrue, bien que des formes modernes d'intervention occidentales dans le monde (tourisme, aides humanitaires ponctuelles, projets d'ONG (Organisations non Gouvernementales) plus ou moins durables, *opérations militaires préventives*, entre autres) soient sous-tendues par des présupposés ethnocentriques revêtant d'autres formes discursives et d'autres modalités d'action (la coopération).



Mais avant d'aller plus loin, rendons à César ce qui lui appartient. C'est au sociologue américain William Graham Sumner (1840-1910) que nous devons le néologisme "ethnocentrisme". Sensible aux thèses sociologiques d'Herbert Spencer et à son darwinisme social, W.G. Sumner (1963, 1987, p. 254-262) conçoit l'ethnocentrisme: "(...) comme le "nom technique" pour la tendance à voir dans son groupe le centre de toutes choses, tous les autres étant évalués par rapport à celui-ci." C'est une allusion au groupe de référence avant la lettre. Il définit le "patriotisme" comme la loyauté au groupe civique auquel on appartient par la naissance ou tout autre lieu de groupe et le "chauvinisme" comme une affirmation de soi féroce et vantarde; ce sont pour lui des expressions diverses du même mécanisme de "camaraderie" dans l'en-groupe et d'hostilité à l'égard de l'hors-groupe." (Merton, 1997, p.354)

À partir de cette citation, il y a plusieurs observations que je voudrais faire sans pour autant prétendre les formuler toutes et couvrir leurs ramifications les plus subtiles. Je vais, néanmoins, tenter de les rassembler selon un ordre plus ou moins logique.

1) L'ethnocentrisme[9] est un point de vue qui présuppose l'existence d'une culture homogène[10], d'un lien social fort à l'intérieur de celle-ci, d'une solidarité typique (mécanique et/ou organique), d'un ensemble sociétal parfaitement délimité et stable (ce qui bien évidemment n'existe pas); autrement dit, tout point de vue ethnocentrique exprime une identité culturelle.

D'où l'idée que:

1.1 L'ethnocentrisme suppose aussi l'idée d'un dualisme entre une extériorité et une intériorité. Entre les deux, il y aurait par conséquent une distance à explorer (et par suite à exploiter):

1.1.1 L'ethnocentrisme suppose encore que les cultures ne soient observables que de l'extérieur (le mode d'accès aux autres cultures puisqu'il présuppose une extériorité se confond avec le point de vue que l'on construit sur celles-ci),

1.1.2 L'ethnocentriste est pour ainsi dire un personnage posté sur les bords de sa propre culture, situé sur une sorte de promontoire: il scruterait l'horizon culturel (on devrait dire le lointain culturel),

1.1.3 Parler d'ethnocentrisme, c'est interroger les catégories de l'*emic* et de l'*etic* que Clifford Geertz se réapproprie à la suite des propositions du linguiste-missionnaire Kenneth Pike[11]:

1.1.3.1 L'*ethnocentriste-etic* serait pour ainsi dire engagé dans un travail de description pure, incapable qu'il serait d'aller au-delà du stade du simple compte-rendu et par conséquent dans l'impossibilité de mettre en relation des formes observées avec une organisation culturelle de celles-ci constitutive d'un point de vue *emic*.

1.1.3.2 À l'inverse, si l'ethnocentrisme se caractérise par une incapacité (celle précisément d'accéder à l'*émicité* de l'autre en tant que membre actif d'un monde culturel), il faut admettre que celle-ci se fonde sur un point de vue *emic*. Autrement dit, l'ethnocentrisme croît en fonction du niveau d'appartenance à une culture donnée:



l'intégration empêcherait alors de voir, de distinguer et de comprendre clairement ce qui se passe à l'extérieur, dans d'autres sociétés.

1.2 L'ethnocentrisme exprime également un *topocentrisme* et un *chronocentrisme* (ce personnage regarde depuis le centre du monde, le sien, et c'est sur *son* "heure" que les "montres" des autres cultures doivent se régler),

1.3 L'ethnocentrisme serait en quelque sorte un mode d'inférence de l'altérité, autrement dit une façon de construire de l'*autreté* (cet énoncé constitue l'hypothèse défendue dans cet article),

1.4 À toute culture correspondrait un point de vue ethnocentrisme, indispensable à la défense d'une intériorité: un jardin sacré culturel.

2) L'ethnocentrisme est affaire de degrés: de la hiérarchisation des systèmes de valeurs et d'actions culturels (l'humanité se compose de plusieurs niveaux) jusqu'au racisme[12] (cette différence de niveau devient le support d'un projet politique et colonialiste ou néocolonialiste), en passant par le chauvinisme (selon l'adage: *ici c'est toujours mieux qu'ailleurs*):

2.1 Les mesures auxquelles font appel le regard et le raisonnement ethnocentriques mobilisent tous les registres du savoir (ordinaire, politique, économique et scientifique),

2.2 Dans l'ethnocentrisme, jugements de fait et jugements de valeur se confondent à dessein.

3) L'ethnocentrisme est un concept qui marche de concert avec ceux d'authenticité et de différence: chaque culture dispose d'un contenu plus ou moins ancien (on retrouve là les thèses évolutionnistes) et les différences culturelles ne sont pas affaire de diversité (et éventuellement incommensurabilité) mais de hiérarchie:

3.1 L'ethnocentrisme fait de l'authentique une valeur temporelle: ce qui est ancien est chronologiquement exotique, éloigné, en arrière (Segalen, 1978, p.38),

3.2 Replacé dans la problématique des rapports de pouvoir entre les cultures, l'ethnocentrisme renvoie à *la réalisation des effets désirés* et à une affaire de *quantité* (Russell, 1983, p.130). (Il y aurait des ethnocentrismes colonisateurs et des ethnocentrismes colonisés, autrement dit certains seraient plus puissants que d'autres):

3.2.1 L'ethnocentrisme aurait ceci de supérieur aux autres: c'est qu'il ne se penserait pas comme tel, mais comme l'expression du seul universalisme. *Occidentalité* rimerait donc avec *Universalité*,



3.2.2 L'allocentrisme ne serait au fond qu'une variante de l'ethnocentrisme, puisque ce point de vue ferait de l'autre un faire-valoir, un pantin qu'un ventriloque occidental agiterait (Geertz, 1996, p.143).

3.3 L'ethnocentrisme a partie liée avec l'acculturation, entendue non pas comme un ensemble d'enrichissements mutuels, d'imitations, d'emprunts, de partage et de réciprocités humaines entre les cultures, mais plutôt comme un échange inégal et unilatéral entre les cultures par le jeu de mécanismes d'imposition d'un système de valeurs et d'actions visant la domination d'une culture sur les autres, par la conversion des esprits natifs à de nouvelles croyances (hier au Mexique avec la religion catholique et le culte des saints et aujourd'hui avec le néo-libéralisme et le culte du marché),

3.4 Comme l'ethnocentrisme présuppose l'existence de la diversité culturelle, il devient un moyen de cultiver cette gamme de formes de vie humaine et cette manière de voir est une façon paradoxale de lutter contre l'uniformisation culturelle, c'est-à-dire contre une *volonté culturelle* faisant plier les autres à ses desseins de domination[13],

3.5 L'ethnocentrisme serait pour ainsi dire une loi d'induction d'une collection plus ou moins étendue de regards ethnocentrés. L'ethnocentrisme correspondrait alors à un ensemble d'observations centrées où la culture de l'observateur jouerait le rôle de l'oeil pour la vue qui sert à voir sans se donner à voir. L'ethnocentrisme serait donc une affaire de répétition, regarder les faits culturels d'autres sociétés toujours de la même manière.

Cet ensemble de remarques en tirant sur le fil de la pelote que W.G Sumner avait d'abord enroulé comme définition de son "enfant" néologique, laisse à découvert une question: quel est le statut de la croyance dans le regard ethnocentriste ou plutôt dans le point de vue ethnocentré de l'anthropologue? En effet, dans cette "clairière", la croyance ne peut s'observer et se problématiser positivement comme fait culturel que sur ses pourtours, c'est-à-dire à l'extérieur d'elle-même. Ainsi le chercheur qui souhaiterait observer le système de croyances de la société dans laquelle il a grandi et appris les usages de ce système devrait, en quelque sorte, faire un pas un arrière pour observer celui-ci, pour *voir-les-choses-en-face*. Mais qu'en est-il, lorsqu'il est question de croyances appartenant au système culturel de l'autre (*a fortiori* lorsque celui-là semble *très* éloigné), puisque l'observateur tient toujours lieu d'extériorité?

C'est pourquoi je ne souhaite pas ici engager une discussion à proprement parler à propos du passionnant sujet que constituent les tenants et les aboutissants épistémologiques et heuristiques de l'observation participante et même de la participation observante. Je voudrais plutôt soulever ici un point de réflexion sur un cas limite et de l'observation et de la position ethnocentrée et ethnocentriste: certaines formes de croyances religieuses. Est-il indispensable d'opérer un aller et retour du type observation participante pour capter le sens qui correspond à ce que visent les *crovants* dans l'enchaînement de leurs actions? Ou



l'observation est-elle suffisante pour construire une interprétation correcte de ce qui se déroule religieusement sous les yeux de l'anthropologue?

Bien entendu et afin de dissiper tout malentendu, je ne suis pas en train d'effectuer un pas en arrière (non plus sur le plan spatial comme tout à l'heure, mais sur une échelle de temps, celle de l'histoire des méthodes des sciences sociales et humaines) consistant à remettre en cause le caractère opératoire de l'observation-participante dans le recueil de données. Ce qui m'intéresse de montrer ici c'est à quelles conditions un regard ethnocentré, c'est-à-dire sans la connaissance du système culturel logique que le regard vise, peut, malgré cet oubli, être le socle d'une interprétation *convenable* des faits du point de vue des acteurs qui en assurent la production. Autrement dit, à quelles conditions la description ethnocentrée est-elle inductrice d'une interprétation par-delà la barrière des présupposés et des préjugés du sens intime déployés dans un système d'actions culturelles centrées sur le religieux?

D'un autre côté, en utilisant le préfixe "anti-anti" il y a bien sûr une référence explicite au fameux article de Clifford Geertz (1999), mais il est aussi question de *regarder-par-dessus-l'épaule* de cet anthropologue non pas pour privilégier le point de vue ethnocentré, mais pour pointer les errements dans lesquels tombe la critique ingénue de l'ethnocentrisme, en particulier dans ses dérives idéalistes et finalement allocentristes. Situer le point de vue de l'observateur du côté de l'*anti-anti-ethnocentrisme*, ce n'est pas revendiquer une forme moderne d'ethnocentrisme, mais c'est souligner l'illusion qu'il y a à *croire* que la solution à ce problème consiste juste à faire un pas en avant et éventuellement un autre de côté. L'ethnocentrisme serait pour ainsi dire l'oeil qui sert à voir et à regarder, mais qui lui-même serait soustrait à la vue et au regard[14].

Pour cet exercice périlleux, je propose de m'intéresser d'un côté à la communauté mennonite installée dans le nord du Mexique et de l'autre à quelques remarques fort utiles au demeurant de Ludwig Wittgenstein. Plus précisément, je vais étayer mon propos grâce à la remarquable enquête photographique de Larry Towell (2000) sur cette communauté de fidèles de Menno Simons[15] et sur une conversation entre le philosophe des *Investigations philosophiques* et son homologue Oets Kolk Bouwsma (2001). Il importe de préciser, même succinctement, qui sont ces gens qui déclinent leur foi au beau milieu des terres arides du Nord du Mexique. Je dois préciser par ailleurs que, depuis que j'ai commencé à voyager et à séjourner au Mexique à partir de la fin des années 80, j'ai toujours été intrigué par les quelques membres de la communauté mennonite qu'il m'est arrivé de rencontrer furtivement. Je me rappelle avoir croisé une famille au printemps de 1990 dans un hôtel du centre-ville, situé dans la *calle Uruguay*, où je logeai alors pour quelques jours. Ces Mennonites étaient venus vendre leurs fromages. Leur effacement et leur discrétion les rendaient paradoxalement invisibles, alors que leur *uniforme* communautaire composé pour les hommes d'une salopette, de sandales et d'un chapeau en paille à la manière d'humbles garçons vachers et d'une robe noire et sobre et d'un chapeau noué au cou pour les femmes trahissait leur présence insolite dans la capitale mexicaine. C'est sans doute pourquoi je souhaite maintenant leur consacrer la réflexion qui suit.

Mais d'abord quelques précisions s'imposent à propos de ces gens qui continuent à tourner le dos au progrès et à la modernité[16]. Les mennonites forment une Église protestante



issue du mouvement de Réforme du XVIe. Plus précisément, il s'agit d'une congrégation évangélique qui puise, pour une part, ses fondements théologiques dans l'anabaptisme, secte apparue dans le sud de l'Allemagne autour du prêche d'un certain Thomas Muntzer. Selon cette lecture de la Bible, le baptême s'adresse à des croyants confirmés, à des adultes (17 ans et plus). Ce rituel vient confirmer l'exercice d'une foi et non en inaugurer le déroulement probable. Il est un sacrement formel du pacifisme (Towell, 2000, préface). Les Mennonites doivent leur nom au Hollandais Menno Simons (1496-1561), d'abord prédicateur catholique (son ordination date de 1524) et gagné ensuite aux thèses de l'anabaptisme. Sa révolution spirituelle le conduit à mettre en doute les dogmes de la transsubstantiation et du baptême des nouveau-nés et à s'opposer, à une époque marquée par les guerres de religion, à l'emploi de la violence. Il prône, enfin, la séparation entre l'Église et l'État. Le mouvement mennonite va se développer conjointement aux Pays-Bas, en Allemagne et en Suisse. De cette origine géographique et paysanne, les Mennonites, aujourd'hui disséminés sur plusieurs continents (Afrique, Europe et Amérique principalement), ont gardé une langue commune, le *plattdeutsch*, appelé aussi *plautdietsch* ou encore *pennsylvania dutch* (aux États-Unis). Héritée du bas allemand, cette langue est traversée d'influences néerlandaises. Les Mennonites la défendent contre vents et marées, car elle est le ciment qui unit leur communauté, au même titre que les vêtements noirs que ces hommes[17] et ces femmes portent en signe de piété. C'est pourquoi ils refusent la plupart du temps de céder au bilinguisme en apprenant la langue officielle du pays dans lequel ils ont fondé leurs colonies. C'est le cas notamment en Amérique-Latine: Mexique, Bolivie, Brésil et Argentine. L'usage de cette langue les relie à la Bible qu'ils conservent en allemand.

Persécutés à cause de leurs convictions religieuses, les Mennonites de Hollande ont, tour à tour, trouvé *asile* au XVIIIe en Prusse-Orientale, en Pologne et en Ukraine, quand d'autres pour les mêmes raisons durent quitter plus tôt la Suisse vers la fin du XVIIe pour trouver refuge en Amérique (Pennsylvanie et Canada). C'est de cette branche mennonite nord-américaine que proviennent les Quakers de William Penn et les Amish. Chassé d'Ukraine à la fin du XIXe et surtout après la révolution russe et la répression stalinienne, un autre groupe mennonite arriva au Canada pour y fonder notamment la communauté d'*Old Colony*, dans la province du Saskatchewan. Mais là encore pour échapper à la scolarisation de leurs enfants et à l'intégration forcée (service militaire, impôts, etc.) et parce qu'elles étaient criblées d'amendes à cause de leur résistance à la politique des autorités d'Ottawa, plusieurs familles en faillite prirent la route du sud en direction du Mexique. En 1922, un groupe nourri d'environ sept milles personnes s'arrêta à *Cuauhtémoc*, dans l'État de *Chihuahua*. Toujours à la recherche de meilleures opportunités, les Mennonites ont depuis établi de nouvelles communautés autonomes plus au sud: dans les États de *Zacatecas*, de *Tabasco* et de *Campêche*[18]. Certains se sont même installés au Belize.

À l'anabaptisme, à la langue et au costume, il faudrait sans conteste ajouter un autre trait vieux de plus de 400 ans pour caractériser cette communauté de croyants: l'errance. Selon certaines sources, il y aurait dans le monde plus d'un million de Mennonites[19]. Aujourd'hui, les Mennonites du Mexique sont paysans (éleveurs et/ou cultivateurs). Pour faire face à la misère qui les touche régulièrement, certains n'hésitent pas à s'employer comme journaliers sur des exploitations canadiennes, le temps d'une récolte ou d'une



moisson. Les Mennonites revendiquent leur monolinguisme comme un instrument de leur cohésion sociale et de leur rapprochement de Dieu. Ils se détournent aussi de la modernité et de ses supposés bienfaits matériels. Une voiture, un téléphone, une télévision, une machine à laver sont autant de filtres qui brouillent l'image de Dieu. Les Mennonites refusent de payer leurs impôts, car, disent-ils, cet argent pourrait servir à financer la mort d'autres hommes. De même, certains mennonites n'acceptent pas d'être indemnisés à la suite d'un accident de travail, car ils jugent que leur corps n'est pas une marchandise et ne peut par conséquent être mis en vente (Towell, 2000). Être en bonne santé n'est pas une affaire d'argent, mais de rapport à Dieu. Ces gens de religion que sont les Mennonites peuvent *nous* paraître bien étranges. Mais vis-à-vis de leurs jugements *nous* ne sommes pas en reste non plus: *nous leur sommes exotiques*.

Après la présentation succincte de cette Église, je voudrais m'attarder sur quelques clichés de Larry Towell où l'on y voit des scènes de la vie quotidienne de communautés mennonites du nord-Mexique. Dans cet *album* de photos, ce qui saute aux yeux du lecteur ethnocentré que je suis c'est une sorte d'immense décalage entre le dénuement matériel des lieux pris dans l'objectif de Towell et les visages résolument endurcis des personnes qui posent. Dans ce monde de misère, elles semblent à leur place. Leur visage est dur, ridé, jamais grave. Ils paraissent s'accorder parfaitement avec le vieillissement ou le délabrement des espaces bâtis et avec le climat désertique qui contrarie le déroulement de la vie. C'est parce que tout y est chichement gagné sur la nature que ces photos semblent grandir l'idée de foi qui accompagne l'entreprise de ces fidèles.

Si la foi est aussi un système de croyances, à quoi peut donc bien ressembler un tel ensemble mis à l'oeuvre dans le cadre d'une communauté religieuse qui a fait de sa mise à l'écart un rempart contre les atteintes historiques portées à sa cohésion sociale? Pour répondre à ce genre de question, le point de vue pragmatiste[20] fait porter l'attention non pas sur l'essence supposée des croyances religieuses, mais sur la fonction qu'elles remplissent dans le déroulement des conduites sociales. À la suite de Charles S. Peirce (1984, p.146-147), les pragmatistes soutiennent, à juste titre, que la croyance, si elle ne déclenche[21] pas l'action, elle constitue pourtant ce qui la guide. Autrement dit, sans croyance nous ne saurions pas où aller, même si nous sommes décidés à agir. La question qui me vient à l'esprit serait non sans une certaine candeur: dis-moi, une croyance, comment ça s'observe? En d'autres termes, en quoi faut-il croire pour aller dans la bonne direction et trouver au bout de son chemin une quelconque certitude, même passagère d'un itinéraire inachevé comme celui des Mennonites. Une question triviale par son simplisme brûle alors mes lèvres comme le soleil de *Zacatecas*[22]: comment les mennonites du nord-Mexique parviennent-ils à endurer des conditions de vie aussi adverses qui les installent dans une pauvreté chronique et parfois extrême? Leur foi serait-elle tout, au point que les réponses à une telle question ethnocentrée ne pourraient même pas s'écarter d'une telle totalité?

Il me semble que l'une des clés pour répondre à cette question maladroitement tient à un commentaire *soitditenpassant* de Ludwig Wittgenstein adressé à son ami, Oets Kolk Bouwsma, lequel rapporte cet échange dans les termes suivants:



"Au moment où nous nous approchions de la voiture, il m'a demandé si j'avais eu un jour des contacts avec les mormons. Ils le fascinaient. C'est une belle illustration de ce que la foi peut faire. Quelque chose prend racine dans le coeur. Mais les comprendre! Il est requis, pour les comprendre, de ne pas être trop fin. On doit être obtus pour les comprendre. Il a comparé cela au besoin de grosses chaussures pour traverser un pont qui aurait des fissures. On ne doit pas poser de questions." (Bouwsma, 2001, p.39)

Cette réflexion de promenade de l'auteur du *Tractatus* est intéressante à plus d'un titre. Il faudrait déjà commencer par remplacer le terme "mormons" par celui de "mennonites", ce qui somme toute, au regard d'une histoire des religions et d'une anthropologie religieuse, n'est pas une idée péchant par un excès d'hérésie. Avec cette substitution, les éléments du problème se disposent sur le terrain de la réflexion: une communauté religieuse et agricole plutôt repliée sur elle-même et tracassée par les administrations des pays où elle a décidé de vivre; une recherche sans renoncement de la Terre Promise quitte à devoir s'installer sur des terres que même les animaux fuient; et une obstination dans cette quête de paix qui frôle les limites de la pathologie collective.

C'est évident, pour espérer comprendre l'*ethos* de cette communauté, pas besoin d'échafauder une interprétation toutes de nuances. Tout est montré, il n'y a pas de sens caché. Il faut alors imaginer que seules de grosses chaussures, un bleu de chauffe et une absence de l'idée même du besoin matériel permettent de vivre et de travailler sur des terres aussi ingrates. Voilà à quoi ressemble la foi des Mennonites. Pour comprendre la force de cette foi inébranlable, il faut avoir en tête l'image d'un paysan borné, têtu, superstitieux au point d'avoir chassé le doute une bonne fois de son esprit. Dieu décide et réfléchit et l'homme, son serviteur, agit en toute crédulité conformément au dessein divin qu'il est basement chargé de mener à bien. Pour comprendre cette foi, il faut imaginer un homme heureux de courber l'échine, de s'incliner, de remettre son sort et celui des siens au sort de la Providence. Il y a dans cet aveuglement toute la confiance que l'homme qui croit est capable de manifester pour son seigneur, le seul, au point d'effacer de ses soucis sa propre existence, de biffer sa propre individualité d'un futur divin tracé peut-être pour d'autres que lui. La foi du mennonite ni n'attend, ni ne mérite de récompense divine. Elle est une façon *naturelle* de vivre. Le mennonite peut continuer à souffrir les pires tracas, à s'appauvrir, à errer sur les routes de la Terre Promise, Dieu reste la seule certitude qui rend sa vie adulte et c'est pour cela qu'il la baptise à la gloire de son seigneur.

Ce qui est dérangeant à l'envi dans cette interprétation c'est sa forte dose d'ethnocentrisme, car après tout, en parlant des Mennonites dans ces termes, je n'ai fait qu'évoquer de façon caricaturale un point de vue chronocentré (la modernité *versus* la tradition), une façon de vivre paysanne et qui correspond assez bien à l'histoire de France. L'obstination des paysans est à la fois une représentation citadine, c'est-à-dire dominante, des modes de vie campagnards et l'expression d'une crainte devant la manifestation *numineuse* du sacré. Dans cette lecture de la foi mennonite, il n'y a rien qui puisse la valoriser au regard par exemple d'une démarche consistant à mettre en relief l'autre dans sa culture comme pour rétablir une vérité trop longtemps tenue cachée: le mérite de sa forme de vie. Souvent l'obstination rime



avec la stupidité, l'entêtement avec la consanguinité et la foi avec l'aveuglement. Mais il s'agit de préjugés et d'association de préjugés.

Je crois pourtant que, comme le dit L. Wittgenstein à propos des Mormons, les Mennonites traversent un pont en mauvais état et qu'ils préfèrent porter des sabots plutôt que des chaussures vernies. Sans leurs croyances dans l'anabaptisme, leur amour de la paix, leur farouche indépendance, leur attachement à la terre et au Christ, ils ne pourraient pas vivre dans des contrées aussi inhospitalières, car le doute les envahirait: "Que faisons-nous ici?" se demanderaient-ils inlassablement. Lorsque je regarde les photos de Larry Towell, je suis pour ainsi dire un ethnocentriste qui ne s'ignore pas: je vois ces gens disciples de Menno Simons comme des paysans de chez nous comme on en fait plus; ils n'ont pas de vérités à garder secrètes, leur obstination dit ce qu'ils sont et ce qu'ils font dans le nord du Mexique. C'est dans cet aveuglement, cette foi totale que réside toute l'authenticité de la communauté mennonite que par sociocentrisme plus que par ethnocentrisme nous ne voyons pas comme telle. Ce sociocentrisme renvoie aux concepts d'*habitus* (une disposition à agir, à penser et à sentir) et de *doxa*, une croyance qui s'ignore en tant que telle: le mépris ethnocentriste pour juger d'avance les autres cultures est aussi un mépris qui décrit un rapport de classes et une appartenance à une classe sociale. On pourrait ajouter à cet ethnocentrisme, une forme de chronocentrisme, où la modernité athée et *post-spirituelle* servirait pour ainsi dire de promontoire à l'observation de la tradition et des atavismes religieux supposés des Mennonites. L'ethnocentriste pense que regarder les Mennonites, c'est y découvrir, au beau milieu du Mexique, un passé paysan révolu, le sien. Pourtant, ce qu'il prend pour un défaut est précisément ce qui qualifie leur système de croyances.

L'ethnocentrisme serait au fond une sorte d'incapacité à voir clairement le système de valeurs et d'actions qui sert de référence à l'observateur, parce qu'il s'agit de sa propre culture. Comme pour une paire de lunettes posée sur le nez de celui qui en a besoin, il finirait par oublier que sa propre culture lui sert à comparer les autres cultures et à mesurer la distance qui les sépare de son propre système de référence. L'ethnocentriste considère qu'il existe une distance entre les cultures et c'est pourquoi il se propose d'en mesurer la longueur. Mais il est incapable de mesurer la distance qui le sépare de sa propre culture. C'est pourtant dans le balayage de cet écart que se construit le regard anthropologique. C'est peut-être dans son propre dépaysement et au contact de sa propre étrangeté que la force du comparatisme ethnocentriste viendrait à voir ses fondements culturels se craqueler dans la pensée de l'anthropologue.

Philippe Schaffhauser



Notes

* - Cette citation est de moi-même: il m'a semblé un peu prétentieux de mentionner mon nom, car cette brève remarque fait référence à une note de terrain un peu éparse consignée dans un carnet.

1.- Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que la discipline sociologique ne soit pas traversée de part en part par ce mode de pensée, faute de mieux, j'appellerai *sociocentrisme*. Cette question n'a seulement jamais été au coeur de la réflexion sur la constitution de la science *sociologique*.

2.- En toute bonne foi, il faudrait attribuer au travail du naturaliste Charles Darwin un qualificatif plus approprié comme *évolutionnisme malthusien* afin de bien insister sur l'idée que le fondement de l'évolutionnisme n'est pas le biologique mais relève au contraire de l'économie politique, c'est-à-dire du domaine des sciences sociales. La nature servant de détour pour justifier un ordre social, politique et économique devenant pour ainsi dire naturel. Du reste, à dire vrai, on ne sait plus très bien si c'est l'évolutionnisme social qui ne servirait pas au bout du compte de paradigme à la théorie sur l'évolution des espèces. On notera au passage l'incapacité intellectuelle des évolutionnistes à interroger la place du hasard dans leurs *révélés* sur l'enchaînement des formes de la vie naturelle et humaine.

3.- Quand on songe à la vue et à l'angle de vue, il est clair que l'oeil ou la caméra n'en font pas partie. Ils ne sont certes pas observables, mais ils sont à tout le moins problématisables. Du coup l'ethnocentrisme n'est plus l'expression d'une vérité douteuse - le monde est *réellement* ainsi fait - mais il représente une forme de pensée à étudier ou plus précisément l'indicateur d'une forme de pensée à étudier.

4.- C'est du reste un peu ce qui se produit aujourd'hui en France avec la plupart des sociologues "spécialistes du développement social et/ou local", objet de recherche vis-à-vis duquel ces chercheurs n'entretiennent aucune sorte de relation d'extériorité intellectuelle et surtout épistémologique. Sans distance, on finit toujours par ne plus voir ce que l'on a en permanence sous les yeux: un problème qui s'ignore.

5.- Déclin qu'illustre assez bien les *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* de Ludwig Wittgenstein qui à l'époque (les années trente du XXe) critique un collègue de Cambridge. (Bouveresse, 1982).

6.- Je reprends ici un aphorisme de Ludwig Wittgenstein pour éclairer cette idée: "*Si les hommes ne faisaient pas de temps en temps des sottises, il n'arriverait jamais rien d'intelligent.*" (Wittgenstein, 1984, p. 67).

7.- Tout se passerait alors comme si l'ethnocentrisme ne pouvait plus se manifester que dans l'esprit profane d'un non-spécialiste de l'anthropologie ou dans le projet manipulateur d'un homme politique mâtinant ses thèses racistes ou racialistes d'un zest d'anthropologie évolutionniste, elle-même fondée sur la hiérarchisation historique et technologique des cultures. C'est un peu comme si les anthropologues avaient réussi à expulser cet *alien* de leur vaisseau scientifique qui se mettrait alors à flotter dans l'univers. Je note au passage le présupposé: on ne détruit pas une idée, au mieux on s'en débarrasse.

8.- Cette position montrerait à l'évidence que ces étudiants novices auraient lu comme il se doit en cours de philosophie, histoire de préparer le "bac", *Race et histoire* de Claude Lévi-Strauss dans lequel en gros "être ethnocentrisme c'est mal!".



9.- L'ethnocentrisme dont je parle est avant tout quelque chose qui renvoie à la notion vague et certainement flottante d'*occidentalité*, mais dont l'emploi reste malgré tout commode pour introduire un peu de stabilité dans le raisonnement que je propose.

10.- Lorsque j'emploie le mot "culture", je le fais à la manière des culturalistes américains qui confondent volontairement cet usage avec celui du terme "société".

11.- K. Pike (1912-2000), membre de l'Institut Linguistique d'Été, a travaillé et prêché en Chine, au Mexique (où il a notamment traduit la Bible en langue mixtèque) et en Nouvelle-Guinée Papouasie. Il est aussi connu pour avoir proposé la distinction entre *phonétic* (phonétique en français, soit l'ensemble des sons que produit l'Homme indépendamment de leur articulation à une langue donnée. Ce point est purement descriptif) et *phonemic* (en français, phonologie, soit l'étude des sons constitutifs d'une langue donnée). C'est de cette distinction que proviennent les concepts d'*etic* et d'*emic*.

12.- En bonne logique lévi-straussienne, l'ethnocentrisme hiérarchise la pensée symbolique et les technologies déployées dans chaque culture. C'est par la dévalorisation explicitée de l'autre que l'ethnocentrisme sur-valorise implicitement ce à quoi il appartient. Quant au racisme, il réintroduit par la biologie et aujourd'hui par la génétique la question de *l'inné et de l'acquis* pour expliquer la diversité culturelle. Les conduites culturelles des hommes auraient un socle biologique parfaitement identifiable, comme lorsque l'on dit des Méridionaux (sorte de branche française des Méditerranéens) qu'ils ont le *sang chaud*. La température de leur sang déterminerait leur caractère entier, leur agressivité spontanée, bref leur "race". Du reste, on notera au passage que l'on ne sait pas très bien quel statut prend ce genre de formulation étrange sur les liens entre le biologique et le culturel: celui d'une hypothèse à vérifier ou celui d'un postulat indémontrable, parce que les races seraient pour ainsi dire un phénomène dont on parlerait sans pour autant pouvoir l'observer par les méthodes de la science. Si ces idées se propagent autant, elles le doivent à la confusion intellectuelle sur laquelle elles reposent.

13.- Ce n'est pas moi qui soutiens cette idée originale, mais Claude Lévi-Strauss cité par C. Geertz (1999) - Et bien sûr lire directement la préface de Claude Lévi-Strauss de son ouvrage *Le Regard éloigné* (1983, p. 13-16) et, cela va sans dire, *Race et histoire* (1961, p. 19-26).

14.- L'ethnocentrisme sert à regarder, mais regarde-t-on de près ce qui, précisément, sert à regarder?

15.- Prêtre catholique du XVI^e qui abjura sa foi pour rejoindre le mouvement anabaptiste. Plus tard, il créa une Église fondée sur la séparation de l'Église et de l'État, le baptême des adultes et le pacifisme. (Towell, 2000, Préface).

16.- Posséder une voiture, même une simple guimbarde, peut conduire le Mennonite qui en est le propriétaire à l'excommunication. (Towell, 2000, préface).

17.- À ce costume de circonstance, on pourrait rajouter concernant les Mennonites du Mexique, les sandales, et la traditionnelle salopette et le chapeau du *farmer* traditionnel qui forment l'habit de tous les jours ordinaires que Dieu célèbre de sa bonté.

18.- Tout se passe pour les Mennonites comme si la Terre Promise était celle d'après, celle à laquelle ils ne pourraient jamais accéder, car dès qu'ils s'installent sur une nouvelle terre, les ennuis commencent.

19.- Selon une page du site de l'Université de Laval au Québec (www.tlfq.ulaval.ca) consacrée aux Mennonites, il y aurait 1.203.995 membres des églises mennonites réparties dans 63 pays.



20.- En toute logique, il vaudrait mieux dire les points de vue pragmatistes qui partagent entre eux un *air de famille* selon l'expression fameuse de Wittgenstein.

21.- C'est le doute qui remplit cette fonction dans le processus de recherche (Chenu, 1984: 146-147).

22.- Au cours des années 90, la communauté mennonite de *La Batea* située dans l'État de Zacatecas a subi 4 années de complète sécheresse. La population était alors de 850 personnes.

Références bibliographiques

Bouveresse J. *L'animal cérémoniel Wittgenstein et l'anthropologie*, Lausanne: L'Âge de L'Homme, coll. le bruit du temps, 1982.

Bouwsma, Oets Kolk, *Conversations avec Wittgenstein (1949-1951)*, traduit de l'anglais par Layla Raïd, Marseille: Agone Comeau et Nadeau, coll. Banc d'essais, 2001.

Geertz, Clifford. *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris: Métailié, 1996.

Geertz, Clifford. *Anti-antirelativismo*, in *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, 1999.

Lévi-Strauss, Claude *Le Regard éloigné*, Paris: Plon, 1983.

Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*, Paris: Éditions Gonthier, Unesco, 1961.

Merton, Robert King *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris: Armand Colin, 1997.

Peirce, Charles S. *Textes anticartésiens*, présentation et traduction de Joseph Chenu, Paris: Aubier, 1984.

Russell, Bertrand *Antología*, México: Siglo XXI, 1983.

Segalen, Victor. *Essai sur l'exotisme*, Paris: Fata-Morgana, 1978.

Sumner, William Graham. *Darwinism social: essais choisis de William Graham Sumner*, Falaise d'Englewood, New Jersey: Pentice Hall, 1963.

Sumner, William Graham. "Les Indiens en 1887" *forum 3* (mai 1987): 254-262.

Towell, Larry *Les Mennonites. Un essai biographique*, Paris: Phaidon, 2000.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* suivi de J. Bouveresse *L'animal cérémoniel Wittgenstein et l'anthropologie*, Lausanne: L'Âge de L'Homme, coll. le bruit du temps, 1982.

Wittgenstein, Ludwig. *Remarques mêlées*, Paris: Éditions TER, 1984.

Notice bibliographique

Schaffhauser, Philippe. "En regardant les Mennonites au Mexique: anti-anti-ethnocentrisme d'ici et de là-bas", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



La place de l'autre.

Construction et manipulations des figures de l'autre à travers les usages de son espace.

Politiques de patrimonialisation, stratégies d'appropriation et de dépossession, délocalisation symbolique des altérités: un regard écosociologique sur le cas mexicain

Arnaud Jamin

ATER au Département de sociologie de l'Université de Perpignan. Doctorant en sociologie, soutenance de thèse prévue pour décembre 2004. Membre du laboratoire de la Faculté des Lettres et Sciences humaines: VECT, *Voyages, Echanges, Confrontations, Transformations* (EA No 2983). Membre du groupe de chercheurs de l'Axe IV du VECT, SALAM, *Sociologie et Anthropologie des Labilités, des Altérités et des Mobilités*. Membre associé au CRILAUP, *Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines de l'Université de Perpignan* (EA No 1963).

Résumé

Ce texte s'appuie sur un long travail de terrain mené au Mexique, sur la zone côtière de la Péninsule du Yucatán en particulier. Trois objectifs en composent la structure. Le premier consiste à esquisser une ébauche de réflexion à propos de la relation d'altérité, au coeur de laquelle dominent les questions du développement durable et de l'écologie triomphante. Sous des traits souvent flous et parfois ambigus, les différentes figures possibles de l'autre, qui marqueront les temps de l'analyse, se réfèrent directement à la question de "l'autre enclavé". En effet, s'il est encore tôt pour discuter l'ingérence éthique du processus de développement, nous pouvons dès à présent l'envisager sous l'angle de l'enclave et du déracinement. Car "l'altérité recentrée" à laquelle fait face tout procès territorial de développement, qu'il soit exogène ou endogène, prend le risque paradoxal d'un déracinement de l'autre, au sein même de son propre environnement éco-identitaire, soit, en somme, de son enclavement (et parfois son confinement) au centre du monde.

Ainsi, la première partie pose les conditions d'une analyse des enjeux spatiaux au centre desquels se place la question du statut et de l'existence même de l'autre minorisé, dans son propre espace et par le détournement qui en est fait. Dans cette construction complexifiée par des mouvements (alter)mondialistes de plus en plus vivaces, l'ambition développementaliste rémanente et l'idéologie écologique se posent comme deux axiomes incontournables de notre modernité. Un temps sera marqué, consistant à faire apparaître les distinctions entre ce qui est de l'ordre du discours global (altermondialiste, mais également celui des ONG ou des organisations supranationales) et ce qui est de l'ordre des pratiques des gouvernements locaux ou régionaux.

Le deuxième objectif tentera de poser les bases d'une meilleure appréhension conceptuelle des termes "développement" et "écologie", en les dressant notamment comme discours réflexifs - miroirs reflète - face aux pratiques locales et au programme national mexicain de mise en patrimoine de l'espace. Car cette question met avant tout en exergue la difficile question indienne. Dans la société métisse du Mexique, l'indien est souvent repoussé de manière symbolique aux limites du village national, voire à la lisière de la forêt. Servant parfois d'accès, d'intermédiaire et plus rarement de guide, l'autre indigène est identifié avant tout par des critères ethnoculturels qui le démarquent; mais c'est surtout par son lien prétendument millénaire avec la "forêt", ou tout autre lieu à la fois virginal et inextricable, que l'indien est marqué. Triste détenteur d'un terrain non-agricole ou impropre à la production, qui le cantonne hors de la sphère sociale globale. Ces représentations



courantes ne font cependant que cacher des stratégies et des pratiques discursives de groupes dominants qui, au contraire, poursuivent sans relâche leur ambition d'appropriation de l'espace et, en conséquence, de relégation des populations autochtones.

Afin d'approfondir la question écologique, je m'intéresse dans une deuxième partie au cas du Mexique. Il s'agit tout d'abord de faire le point sur les politiques nationales de mise en patrimoine et de préservation écologique de l'espace. Je pose pour cela la question de la conservation et de la biodiversité en territoire indien, afin d'éclairer les effets parfois néfastes de telles politiques en milieu rural. C'est en particulier sous l'habillage du discours consensuel "écologisant" et "patrimonialisant", mais également sous une pression certaine des organismes d'Etat chargés de l'environnement et d'une réglementation contraignante des pratiques dites traditionnelles, que l'on assiste à une dislocation des relations écologiques tissées entre des autochtones et leurs territoires.

Je précise ensuite ma réflexion, en développant le cas original de la zone côtière du nord de la péninsule du Yucatán. Mon intention est ainsi de décrire de manière pragmatique comment l'espace devient, à un moment précis du lent processus territorial de régionalisation des projets socioéconomiques, un instrument qui agit comme facteur de minorisation de l'autre autochtone, voire à terme, un puissant vecteur de discrimination des collectivités villageoises établies dans cette zone géographique. Autrement dit, j'entends montrer par quels processus de nomination de l'autre, dans la déclinaison des différentes figures de l'autre telles qu'elles découlent des pratiques agies, s'opèrent à la fois la dislocation et l'enclavement. De manière plus polémique, il s'agit de montrer que cet espace socio-écologique particulier se trouve en fait pris au piège d'un dangereux "cyclone" d'intérêts politiques et économiques macro-régionaux, voire transnationaux. L'idée majeure étant d'exposer la classe politique dirigeante à la critique, en précisant son rôle discursif aliénant et les actions ambiguës qu'elle conduit, en faveur d'une durable appropriation d'un espace identitaire homogénéisé.

En effet, sous couvert d'un discours écologique douceâtre, d'un mouvement ambigu de sensibilisation éducative à l'environnement qui se généralise, de l'élaboration d'un programme de patrimonialisation de l'espace et de préservation du lieu et de son écosystème, les mêmes groupes d'intérêts politiques et économiques dominants, locaux et nationaux, développent une stratégie perverse d'appropriation du territoire, en vue de son utilisation durable. Encore un risque latent jusque dans les années 80, cette intention politique est devenue clairement une tendance. Légitimée, "en haut", par la "bénéfique" nationalisation et exploitation des ressources naturelles, cette dernière connaît ses meilleurs adeptes "en bas", au sein des cercles de pouvoir régionaux. Une certitude demeure: la place occupée par les collectivités villageoises dans cette topographie du champ d'action politique reste douteuse.

Le dernier objectif de ce texte est de développer l'idée selon laquelle l'autre prend conscience et participe à une folklorisation de ses activités traditionnelles, en vue de la création de débouchés économiques locaux, à travers essentiellement un discours pernicieux, teinté d'écologisme globalisant, et une campagne de patrimonialisation et de préservation de l'espace naturel. Suit alors un processus de discrimination radicale de l'autre à travers sa délocalisation symbolique aux confins mêmes de son propre territoire identitaire.

Ce n'est pas foncièrement à une autre chasse à la question indigène à laquelle je souhaite participer ici. Il reste clair cependant que la condition *sine qua none* d'un véritable développement (et durable, par conséquent), c'est-à-dire l'autonomisation et le pouvoir de décision des populations locales dans leur propre espace identitaire, reste encore un mythe. Autrement dit, si l'on accepte résolument que les figures de l'autre naissent et se construisent, à la fois et de manière diamétrique, dans l'écosystème complexe local et dans l'imaginaire collectif exotique, il reste à poser clairement et de manière consensuelle les conditions d'un engagement soutenable et de la place de l'autre, comme de l'un dans ce nouveau paysage humain.



In memoriam
Guillermo Bonfil
Roger Bastide
Ici et là

Introduction

Ce texte s'appuie sur un long travail de terrain mené au Mexique, sur la zone côtière nord de la péninsule du Yucatán en particulier. Trois objectifs principaux en composent la structure. Le premier sera d'esquisser une ébauche de réflexion globale, au cœur de laquelle la question du développement domine. Utilisant aux fins de l'analyse une déclinaison des différentes figures possibles de l'Autre, sous ses traits souvent flous et parfois ambigus, c'est directement à la question de "l'autre enclavé" que nous nous référons; car, s'il est encore tôt pour discuter l'ingérence éthique du processus de développement, nous pouvons dès à présent l'envisager sous l'angle de l'enclave et du déracinement. En effet, "l'altérité recentrée" à laquelle fait face tout procès territorial de développement, qu'il soit exogène ou endogène, prend le risque paradoxal d'un déracinement de l'autre, au sein même de son propre environnement éco-identitaire, soit, en somme, de son enclavement (et parfois son confinement) au centre du monde.

Dans cette construction complexe, l'écologie se pose comme un axiome incontournable de notre modernité. Le deuxième objectif tentera de poser les bases d'une meilleure appréhension conceptuelle du mot, en le dressant notamment comme discours réflexif - miroir reflet - face aux pratiques locales et au programme national de mise en patrimoine de l'espace.

Car cette question met avant tout en exergue la difficile question indienne. Dans la société métisse du Mexique, l'indien est souvent repoussé de manière symbolique aux limites du village national, voire à la lisière de la forêt. Servant parfois d'accès, d'intermédiaire et plus rarement de guide, l'indigène est identifié avant tout par des critères ethnoculturels qui le démarquent; mais c'est surtout par son lien inextricable avec "la forêt" (métaphore de l'espace naturel sauvage, non-humain, auquel d'ailleurs bien souvent on se réfère en termes d'inaccessibilité et de magie) que l'indien est marqué. Triste détenteur d'un terrain non-agricole, qui le cantonne hors de la sphère sociale globale.

Afin d'approfondir la question écologique, je m'intéresserai dans une deuxième partie au cas du Mexique. Il s'agira tout d'abord de faire le point sur les politiques nationales de mise en patrimoine et de préservation écologique de l'espace. Je poserai pour cela la question de la conservation et de la biodiversité en territoire indien, afin d'éclairer les effets parfois néfastes de telles politiques en milieu rural.

Je préciserai ensuite ma réflexion, en développant le cas original de la zone côtière du nord de la péninsule du Yucatán. Mon intention est ainsi de décrire de manière pragmatique comment l'espace devient, à un moment précis du lent processus territorial de régionalisation des projets socioéconomiques, un instrument qui agit comme facteur de



minorisation de l'autre autochtone, voire à terme, un puissant vecteur de discrimination des collectivités villageoises établies dans cette zone géographique.

Je développerai alors le troisième objectif de ce texte, qui se veut plus polémique. Il s'agira de montrer que cet espace socio-écologique particulier se trouve en fait pris au piège d'un dangereux "cyclone" d'intérêts politiques et économiques macro-régionaux, voire transnationaux. L'idée majeure étant d'exposer la classe politique dirigeante à la critique, en précisant son rôle discursif aliénant et les actions ambiguës qu'elle conduit, en faveur d'une durable appropriation d'un espace identitaire homogénéisé.

En effet, sous couvert d'un discours écologique douceâtre, d'un mouvement ambigu de sensibilisation éducative à l'environnement qui se généralise, de l'élaboration d'un programme de patrimonialisation de l'espace et de préservation du lieu et de son écosystème, les mêmes groupes d'intérêts politiques et économiques dominants, locaux et nationaux, développent une stratégie perverse d'appropriation du territoire, en vue de son utilisation durable. N'étant encore qu'un risque latent jusque dans les années 1980, cette intention politique est devenue clairement une tendance. Légitimée, "en haut", par la "bénéfique" nationalisation et par l'exploitation des ressources naturelles, cette dernière connaît ses meilleurs adeptes "en bas", au sein des cercles de pouvoir régionaux. Une certitude demeure: la place occupée par les collectivités villageoises dans cette topographie du champ d'action politique reste douteuse.

En somme, c'est à travers un discours pernicieux, teinté d'écologisme globalisant, et une campagne de patrimonialisation et de préservation de l'espace naturel, que l'autre prend conscience et participe à une folklorisation de ses activités traditionnelles, en vue de la création de débouchés économiques locaux. Suit alors un processus de discrimination radicale de l'autre à travers sa délocalisation symbolique aux confins mêmes de son propre territoire identitaire. Ce n'est pas foncièrement à une autre chasse à la question indigène à laquelle on assiste ici. Il reste clair cependant que la condition *sine qua non* d'un véritable développement (et durable, par voie de conséquence), c'est-à-dire l'autonomisation et le pouvoir de décision des populations locales dans leur propre espace identitaire, reste encore un mythe.

Première partie

Faire l'écologie de l'altérité: réflexion générale pour un débroussaillage des lieux

1. Ecologie et développement: conditions d'une alter-mondialisation ou notions altérées d'une globalisation conditionnée?

A l'heure où des mouvements internationaux de plus en plus vivaces s'élèvent, afin de lutter et de proposer une orientation plus saine aux vastes processus de globalisation économique qui nous enserrent, nous constatons à quel point l'aspiration écologique unit et canalise les mouvements sociaux. D'un côté à l'autre de la planète, les acteurs de cette émancipation politique et humaniste convergent dans le sens d'une demande de projet global et durable de développement. Idéologiquement, cet objectif ne se prétend possible qu'à partir du moment



où chacun obtient la place qui lui est due au grand banquet de l'homme réconcilié. Certes, les nouveaux projets altermondialistes évoluent, se dégageant rapidement de l'empathie mystique et du regard allocentrique qui pouvait les freiner. Et même si des écarts socio-économiques énormes et des différences socioculturelles profondes séparent les acteurs de ces mouvements de revendication de par le monde, il est certain qu'un vaste projet de réhabilitation du développement humain harmonieux semble peu à peu dresser les liens d'une société globale pour le moins consciente et réactive.

Pourtant, la question de la place des pays pauvres dans ce grand dessein reste continuellement posée, lui donnant plus l'air d'une douce ritournelle que d'une préoccupation éminemment politique. Plus tard, ce schéma se complexifie lorsque l'on tente de mettre en exergue les particularismes macro-régionaux, voire locaux. Ainsi, le cas du Mexique paraît opportun, pour apporter à la pensée globale les pistes d'une réflexion critique. L'une des idées sous-jacentes de ce texte est de montrer les paradoxes émergents de l'enchevêtrement délicat des politiques nationales, régionales et locales, dans un pays fortement sollicité, confronté à la nécessité de s'adapter aux directives globales et d'emboîter le pas à un régime de développement hautement dominant et unilatéral.

Par la suite, la seconde idée, qui tracera en filigrane tout au long de ce texte les prémisses d'une posture scientifique et morale, suggérera de replacer l'autre local et latéral au coeur du débat fondamental. En ce sens, plus qu'un exemple, le Mexique est une des constructions modernes les plus emblématiques de la douloureuse et complexe relation d'altérité. Récemment, la colonisation symbolique et idéologique, ainsi que le métissage des identités ethnoculturelles semblent avoir atteint les frontières géographiques du territoire national. De manière certes hétérogène dans l'espace, selon des modes syncrétiques d'acculturation différents, le pays est arrivé à une relative unification de ses populations. Pour autant, l'emploi des termes 'unifié' et 'homogène' dévoile ici l'ampleur de leur antonymie. Les "homogénismes culturels" (terme préféré à celui d'homogénéités, car il induit le caractère exogène, endémique du point de vue éco-systémique, d'un processus sociopolitique contraignant) ne dépassent que rarement les limites spatiales de la micro-région, renvoyant d'ailleurs souvent le découpage du territoire en Etats, à une forme archaïque de cristallisation politique.

"La question indienne": dans le lointain déraciné

Au milieu de cette constitution culturelle et politique tourmentée, la question indienne devient récurrente. Certes, les préoccupations politiques unificatrices n'ont eu de cesse de traiter, d'occulter ou "d'éradiquer" le problème indigène. Mais la critique la plus féroce se tourne sans doute vers notre Occident, et le positivisme de la science en particulier, qui a réifié et porté au rang de problème celui de la question indienne. Sans pour autant vouloir porter de jugement déplacé, il devient préoccupant de constater qu'une telle question emprunte des voies de plus en plus ambiguës. Ainsi, la problématique de la reconnaissance de l'autre semble se transformer bien souvent en "problème de la place de l'autre". Autrement dit, le regard occidental (et scientifique en particulier) joue ici un rôle majeur, en plaçant au centre du débat la question de l'existence de l'autre indigène et de sa place dans la société moderne.^[1]



C'est-à-dire que nous posons "sereinement" la question de savoir quelle place il conviendrait de lui donner, voire, et c'est là où le débat devient plus pervers, quel rôle pourrait-on lui donner? Ou en somme: quel rôle est-il capable de jouer? Le phénomène est sans doute assez simple et nous sentons perceptiblement la préoccupation ethnocentrique qui taraude cette question. Arriver à planter l'autre indigène en un point cardinal de notre espace identitaire propre, nous permet indéniablement de mieux nous situer dans ces nouveaux processus transnationaux qui nous absorbent; et cela, quitte à le faire au prix de son déracinement par translation (au sens écologique du terme).

D'une part, les dommages collatéraux[2] sont rarement évoqués, autrement que dans un souci de compréhension rationnelle, de connaissance ontologique et bien souvent de conservation unilatérale des données. D'autre part, un large mouvement s'implique dans l'action et se joint à "la lutte" pour la cause et l'émancipation des peuples indigènes. Pourtant, discours mystifiant et malaise allopathique y sont souvent associés et il devient difficile de réfléchir et d'agir avec une vision globale et une conscience sensible de l'ensemble du rapport des forces anthropiques.

Dès lors, "les Indiens" sont relégués à la périphérie de notre cercle de sociétés modernes constituées, construisant par là-même les fondations du mur défensif, qui nous enfermera plutôt qu'il nous protégera[3]. A l'inverse, le rejet présupposé de ces barrières nous amènerait certes à la reconnaissance de l'autre et à l'acceptation de notre humanité comme une "inférence à l'interférence de notre histoire dissociée", pourrait-on dire[4]. Pourtant, l'incertitude demeure alors dans ce cas, à propos du partage et de l'aide réelle dont l'un et l'autre devraient se nourrir. La notion de 'développement' est sans doute celle qui, à l'heure actuelle, se rapproche le plus de cette vaste réflexion. Mais c'est aussi, nécessairement, un des concepts les plus malmenés par les sciences sociales, surtout depuis leur autonomisation heuristique de l'histoire coloniale[5].

2. Le développement: pour aller au-delà de l'ingérence éthique?

Nous touchons là au fondement éthique de la question du développement. Les sciences sociales, et la sociologie du développement en particulier, ne nous ont livré bien souvent que des analyses d'expertise ou bien une critique de la manipulation larvée qui gangrène tout procès de développement concerté. Dans la littérature appropriée, il n'est pas rare de remarquer que l'évocation de projets de développement qui ont porté leurs fruits reste encore de l'ordre du cas de figure et élevé au rang d'exemple.[6]

Les critiques sévères qui ont été faites à la sociologie du développement (expertise, entreprise néo-colonialiste, ambiguïté des méthodes et techniques d'enquête, reflet idéalisé et ethnocentrique de la société moderne aboutie...) ne doivent pourtant pas nous ralentir dans la réflexion de la voie soutenable et soutenue de la question du développement. Mais il est évident, et mes mots ne font que se joindre aux autres qui me précèdent (Jean-Pierre Olivier de Sardan, 1995), que la participation réelle des populations locales à tous les niveaux de la construction et de la gestion du projet demeure primordiale.



Un autre aspect essentiel de cette préoccupation développementaliste réside également dans la prise de conscience de l'indissociable rapport entre l'homme et son environnement. C'est-à-dire, en somme, une écologie complète, de laquelle le paysage humain[7] ne doit plus être soustrait. Certes, ces mots ne font qu'insister sur des évidences, mais il est alors important de se rappeler que de telles évidences ne sont chez nous que le fruit encore vert d'une conscience élaborée dans le douillet confort du "progrès" occidental.

3. Ecologie: quand les flamants roses ont la gorge nouée...

Depuis deux décennies, l'écologie globale a obtenu une place prépondérante dans notre imaginaire collectif (entendu abruptement comme "le discours de soi sur soi"), au point de la convertir en "science du moment". L'induction privilégiée, et simpliste, nous incite généralement à penser en termes d'"usage et utilisation de la nature et de ses ressources dans le respect de l'environnement et dans l'intention de transmission de ce patrimoine aux générations futures"[8]. Mais cela ne doit pas éluder l'idée fondamentale que la question n'est pas de savoir comment préserver la planète, "sinon comment conserver tous et chacun des milliers d'écosystèmes humains, toutes et chacune des milles petites parcelles de terre, qui sont de manière caractéristique, non seulement uniques et inestimables, mais surtout irremplaçables" (Ronald Nigh, 1995, p. 178)

Ce labeur et cette contrainte fondamentale ne peuvent être opératoires que dans la mesure où nous admettons que la conservation de chaque morceau de terre est du devoir des peuples autochtones, ceux qui les travaillent, produisent et survivent grâce à eux. Depuis des générations, certaines communautés ont vécu dans ces espaces qu'ils connaissent profondément et avec lesquels ils ont tissé un ensemble complexe de relations éco-logiques. En cela, nous sommes bien loin d'une relation magique, même si, par exotisme, elle peut apparaître merveilleuse[9]. La majorité des peuples du Mexique ont su préserver cette forme de relation au milieu. Encore faut-il rappeler les évidences: cela n'est envisageable que grâce à un long processus de transmission, qui est régulièrement malmené par les interférences exogènes particulièrement. De même, la connaissance écosystémique complexe et les savoirs traditionnels dérivés ne sont pas figés; les "peuples" qui les manipulent et en sont les détenteurs délégués sont en perpétuelle mutation. Les dernières régions naturelles, considérées parfois de manière symbolique et erronée comme les dernières marques vierges de l'empreinte humaine, sont en fait le territoire identitaire absolu des indiens. Il est curieux de constater aussi fréquemment le poids de l'enchantement qui est engagé dans cette représentation collective. Cette 'altérité débordée', en quelque sorte, que l'on s'ingénue à 'éponger' de notre méconnaissance. Ainsi, dans la réalité géo-physique, celle du Mexique en particulier, il convient de constater que les Indiens sont très largement dépossédés de leur milieu, par l'exploitation des matières premières essentiellement. De telle sorte que par méconnaissance et par souci de stigmatisation, nous réussissons la prouesse de pénétrer par destruction (et de nous octroyer) les territoires auxquels nous les avons symboliquement associés.

Les écosystèmes, entendus dans leur acceptation la plus large (et la seule valable), c'est-à-dire incluant l'homme comme élément écologique fondamental et lui restituant le pouvoir d'action et d'évolution qui lui est propre, ne sont bien sûr plus que des îlots[10] soumis aux



conditions parfois menaçantes de l'intervention humaine. Les politiques nationales notamment, les programmes de "développement", ainsi que les plans d'investissement des banques multilatérales ont altéré les écosystèmes, fragmenté et modifié les activités humaines traditionnelles (entendues comme historiquement et culturellement appliquées à la zone éco-géographique concernée), et déconnecté les liens sociaux à travers lesquels se tissent les schèmes de la désignation et de la reconnaissance de l'autre.

Le Mexique en particulier a réussi à mener à bien un programme à échelle nationale, plutôt qu'une politique proprement dite, concernant la conservation des écosystèmes naturels. La richesse du patrimoine naturel national incite effectivement à agir et à poursuivre un vaste processus de préservation. Cela est inscrit en filigrane dans la constitution du pays, donnant au peuple mexicain droit et accès au milieu ambiant; impliquant de la même manière la nécessaire préservation de ce dernier et la légitimité d'une gestion et d'une protection organisée. Depuis les années cinquante, le pays s'engage en partie dans cette voie, sans pour autant, il est clair, la promouvoir au rang d'un objectif public principal (comme c'est le cas au Surinam qui, depuis son indépendance, a posé l'écologie comme pivot central de sa politique nationale). L'adhésion du Mexique à la dynamique initiée à Stockholm, puis entérinée par le sommet de Rio (1992) a permis au pays de se placer comme exemple pour les pays d'Amérique latine. La création ultérieure de la SEMARNAP[11], l'organisme gouvernemental chargé de la gestion des ressources naturelles et, à moindre mesure, du suivi sur le terrain de la mise en place effective des politiques centrales de préservation, a donné une impulsion importante à cette dynamique.

Pourtant, nombre de problèmes subsistent, en particulier au niveau des rouages entre l'expression d'une intention politique de la capitale centraliste, Mexico, et les régions (en Etats fédéraux), qui adaptent le discours transmis. Mais le doute persiste tout d'abord sur les intentions réelles du gouvernement national, à travers l'élaboration de ses programmes de protection. Il n'est d'ailleurs pas anodin de remarquer que dans la volumineuse littérature qui accompagne les directives de Mexico en matière d'écologie, c'est le terme 'préservation' qui apparaît méthodiquement. A l'inverse, celui de 'conservation' est encore timide dans ce jargon administratif[12].

4. ...et les autruches font de la politique

Ensuite, rappelant ce que je mentionnais plus haut, les espaces naturels à protéger sont étroitement liés aux groupes indiens et sont devenus l'expression emblématique de leurs territoires identitaires. Il est peut-être nécessaire de souligner que les efforts et ressources toujours croissants du gouvernement, des banques de développement et des ONG (organisations non gouvernementales) internationales qui appuient les programmes de préservation, se canalisent à travers des circuits de distribution qui étaient traditionnellement dédiés aux groupes indiens minorisés et paupérisés. En l'occurrence, cela constitue *ipso facto*, même de la part des acteurs étrangers, une politique indigéniste. Cependant, ce resserrement des actions vers le local entraîne parfois des déséquilibres, plaçant tour à tour, et non simultanément et comme un tout, l'urgence d'agir sur le milieu ou sur les hommes qui lui donnent vie. C'est peut-être là la principale faille du modèle mexicain, accentuée également par la recherche permanente de débouchés économiques à



grande échelle, comme c'est le cas par exemple avec le tourisme de masse (création *ex-nihilo* de grands centres touristiques comme Cancún dans les Caraïbes, au milieu des marais et d'une zone inextricable de mangrove rouge, ou bien du complexe des Baies de Huatulco, côte pacifique, surgi au coeur d'un site escarpé difficile d'accès).

Autre problème majeur, sur le plan local cette fois, la corruption souvent systématisée et la "réorientation" des programmes de soutien vers le développement localisé ou vers la conservation de l'environnement[13]. Une étude à plus long terme sur le sujet serait intéressante et permettrait de dégager des schèmes de fonctionnement propres au groupe minoritaire dominant. Mais l'on peut déjà présumer de petits arrangements par rapport au Plan de développement national, et en particulier le plan environnemental et ressources naturelles. En effet, le Mexique comme l'ensemble des pays d'Amérique latine, a permis la rémanence d'une élite politique et économique, latifundiste et *hacendera*, qui domine encore les régions fédéralisées, même si c'est plus opaque qu'au milieu du XXème siècle.

Il est nécessaire de hisser la réflexion jusqu'au champ du politique et de questionner spécifiquement la sphère du pouvoir qui régit le politique sur le plan régional. Car c'est certainement par ce biais que le rapport symbolique (et par conséquent l'aide concrète de développement) entre groupes indiens et territoires a été assujéti. En effet, le lien entre simultanéité et superposition spatiale des terres indiennes et de la biodiversité provient des patrons culturels indiens ancestraux, qui ont permis la conservation d'une telle biodiversité. Mais pour autant, force est de constater que cette généralisation aux espaces traditionnels indigènes ne fonctionne plus. Quelques zones spécifiques nous permettent encore d'évaluer - si ce n'est pas plutôt d'estimer - l'ampleur de "l'amnésie" des savoirs traditionnels qui touche ces régions reculées.

Il est certain que des éléments de réponse à cette pathologie socioculturelle résident avant tout dans les processus de transmission autochtone des savoirs, autrement dit, par translation simple, dans le système éducatif national qui a été apposé. Il serait plus simple d'incriminer la globalisation hégémonique et de suggérer tour à tour les maux qu'elle traîne dans son sillage: libéralisation des ressources naturelles, uniformisation des pensées et des modes de vie sur un mode 'gringotesque', violence symbolique et prédominance de la raison financière, modernisation des techniques et des outils qui restent inégalement partagés...

Ce serait pourtant ignorer l'Histoire et la naissance d'une domination politique oligarchique; ce serait également minimiser les capacités des peuples autochtones à s'adapter et à proposer des alternatives. Mais ce serait surtout nous détourner du rôle majeur endossé par les élites locales. Robert Hume, prix Nobel de la paix, a considérablement aidé à recentrer le débat, en proposant notamment le concept hybride de "glocalisation". Car en somme, et c'est l'un des postulats de mon travail: la mondialisation est avant tout l'hyperlocalisation des rapports sociaux et l'autonomisation régionalisée des leaderships politiques. Mais je laisserai à d'autres le soin d'argumenter cette réflexion inachevée (et encore en construction dans ma recherche) et me retrancherai derrière le fait que nous dépasserions alors largement les cadres de la réflexion que j'ai initiée dans ce texte.



Dans le second mouvement de cet article, je m'attacherai à préciser et décrire le modèle mexicain, puis plus spécifiquement l'entité éco-géo-humaine (écosystémique) que forme la péninsule du Yucatán. Les basses terres du Mayab, le pays mythique des Mayas de la grande plaine, sont traversées de part en part par des mouvements de développement, de dislocation et de reconstruction anthroponymiques, qui altèrent profondément la maïeutique d'un processus stable et viable de développement.

Deuxième partie

Le cas du Mexique: entre programme national de préservation des écosystèmes complexes et politiques régionales de patrimonialisation prospectives

S'il est possible de situer au début des années 70 l'élaboration d'une démarche politique nationale en vue de la préservation de l'environnement et des ressources naturelles, il est impératif de rappeler qu'elle s'associait à deux objectifs majeurs pour le pays. Tout d'abord, un vaste processus de préparation et de conformation du territoire au tourisme de masse. Egalement, une tentative de désenclavement par l'économie de régions éloignées, offrant de bonnes conditions naturelles pour une exploitation durable.

Précisons ces deux points à travers deux exemples. Complexe emblématique et fer de lance de l'industrie touristique mexicaine, Cancún, sur la côte caraïbe de la péninsule du Yucatán, représente sans doute l'un des projets les plus aboutis et les plus impressionnants. En grande partie mise sur pied grâce à des fonds étrangers, l'énorme zone hôtelière de la ville a permis de donner au pays un afflux de capitaux et de devises non négligeable. Le site du projet, alors une zone marécageuse dans l'épaisse mangrove du littoral, était pratiquement dépourvu de peuplement humain, comme l'ensemble de la zone côtière. Les groupes de l'aire culturelle maya qui s'étend jusque là se trouvaient plus profondément situés dans la forêt du Peten, qui borde la zone côtière. A partir du moment où la décision centralisée à Mexico a été prise de démarrer les constructions, l'ensemble de la sous-région géographique formée par la péninsule, a dû s'adapter. Localement, les processus d'aménagement territorial ont abouti à l'assèchement des zones marécageuses, à l'encerclement du site et sa normatisation par des voies de communication rigidifiées, incluant notamment les routes maritimes (par exemple pour le tourisme de croisière qui s'arrêtera bientôt cinq fois par semaine sur la côte, ou bien pour l'activité de pêche le long de la côte, régie par les zones de navigation côtière et les accès réservés aux sites de pêche); ils ont également conduit à un phénomène d'urbanisation dense, sans véritable plan d'occupation des sols. Cela a entraîné le morcellement parcellaire du littoral et son découpage en fonction du statut socio-économique des propriétaires, marquant dans l'espace, et d'emblée par sa toponymie, l'altérisation irréversible du tissu éco-social[14]. De plus, le désir de distinction, affiché à la fois par les ambitions architecturales des élites et l'appropriation au prix fort (en rapport au prix en dollars du mètre linéaire de front de mer) de franges de plages vierges et éloignées des centres de peuplement autochtones plus anciens (et plus modestes), stigmatise de manière durable et ostentatoire la volonté de marquer les limites topographiques d'espaces socio-économiques inconciliables.



Le second point pourrait être largement explicité avec le cas du Chiapas, ou bien de la zone henequenera de la plaine yucatèque. Avec l'ouverture des marchés étrangers, le développement des voies d'accès à ces environnements plus éloignés, latifundistes dans le premier cas et *hacenderos* dans le second, ont cherché à modifier et étendre leurs possessions terriennes. La nature, bien entendu, a été largement adaptée en vue de l'intégration de monocultures extensives (et abusives du point de vue ethno-écologique), voire, de productions éco-industrielles régionalisées (marquées par les distinctions socioculturelles entre populations urbanisées, en étroit rapport avec Mérida, et populations rurales mayas démunies). Ainsi, le développement de la péninsule a-t-il toujours été régi par une ségmentation du territoire et de ses habitants en différentes zones de production.

Ces zones sont encore le cadre de référence à travers lequel est pensée la globalité de l'entité territoriale de la péninsule. C'est-à-dire que les écosystèmes variés, humains et naturels, ont été ramenés à cinq espaces de production économique distincts, pratiquement hermétiques les uns aux autres. Se dégageant en cercles presque concentriques autour de la ville de Mérida, nous avons d'abord la zone de production du henequen, la zone du maïs, celle des agrumes. A l'est de Mérida, la grosse bourgade de Tizimin centralise la zone du bétail. Enfin, la zone côtière, apparentée à la zone de pêche, est celle qui, historiquement, a été la moins utilisée, l'activité de pêche n'ayant été que très tardivement modernisée[15].

Il est certain que le développement touristique n'est qu'un aspect de ce mouvement plus large que j'évoque et qui pourrait se synthétiser en un processus d'appropriation et d'exploitation des écosystèmes locaux. Nous sommes là au coeur de la problématique et de multiples ouvertures s'offrent à nous.

D'emblée, je privilégie l'approche écosociologique, qui me semble permettre une plus profonde et sereine appréhension de ce rapport particulier du paradigme hommes-natures. D'ailleurs ne peut-on parler ici de paradigme écologique? Schématiquement, cette posture et le champ de vision qu'elle offre à l'anthropologue, lui donne la possibilité de se dégager de la critique marxiste totalisante et de l'indigeste complexification de la mondialisation par les sciences sociales[16].

Afin de mieux cerner l'ensemble des forces et des transformations territoriales qui pèsent sur l'écosystème local complexe, il est important de remonter à la source, au coeur de l'idéologie politique qui transparaît à travers l'application des programmes nationaux liés à l'environnement.

1. Catégorisations pour la conservation de la biodiversité et stratégies nationales latentes

Sur les bases établies par les organismes internationaux (dans le contexte latino-américain) et le ministère de l'Environnement et des Ressources naturelles, a été élaborée une classification des aires protégées, dont l'un des buts est de permettre une meilleure protection des écosystèmes, en incluant officiellement la donnée humaine. Ces catégories sont les suivantes: Réserve scientifique, Parc national, Monument naturel, Réserve pour la conservation de la Nature, Paysage protégé, Réserve de ressources, Réserve



anthropologique, Aire de gestion pour usage multiple, Réserve de la biosphère et Site de patrimoine naturel.

Parmi celles-ci, la Réserve de ressources, en particulier, implique qu'il y a des zones très riches dans lesquelles les projets de gestion des ressources naturelles n'ont pas encore été définis. Ce qui est alors envisagé, c'est d'empêcher l'utilisation extensive et abusive des ressources, afin de préserver ce réservoir local de potentialités pour le futur. Le programme officiel précise que dans ces zones délimitées ne puissent seulement être menées que les activités traditionnelles d'exploitation, par les collectivités autochtones.

Mais l'option la plus fréquente au Mexique, consiste à privilégier deux autres appellations: la Réserve naturelle, comme dans le cas de la Réserve Ría Lagartos, au nord de la côte, et le Parc naturel, comme dans le cas du Parc naturel de la Laguna de Celestun. Ce dernier indique clairement l'usage touristique envisagé pour le lieu. Fort de cette dénomination parcellaire, la collectivité villageoise de Celestun, unique communauté installée dans cet espace réservé, a su intelligemment développer une manne touristique de plus en plus abondante, lui permettant une reconversion économique durable.

Le gouvernement fédéral, qui commande au développement de cette option touristique viable, s'engage alors dans le développement des infrastructures, des voies d'accès et des services en lien avec cet espace. Cela participe à l'amélioration des conditions de vie des habitants du village, mais ce sont également autant de fonds qui ne seront pas investis dans des communautés nécessiteuses. Rapidement, des conflits émergent entre collectivités voisines, partageant pourtant un même espace géographique, une commune entité écologique et un même horizon. Ces conflits gagnent peu à peu l'ensemble des sphères de la vie sociale, en commençant d'abord par l'activité primordiale de la pêche et ses découpages riverains.

Dans le cas de la Réserve naturelle, la conservation radicale du milieu ambiant et des ressources naturelles est privilégiée. La place des populations qui y sont implantées ultérieurement à la création est respectée, mais les contraintes pèsent sur leur vie quotidienne, de même que les réglementations des usages et des pratiques locales, ainsi que la normatisation du rapport au lieu, rigidifiée par les lois de protection du milieu. Autant d'éléments perturbateurs qui contraignent les habitants à s'adapter au nouveau code de conduite imposé par l'Administration, quitte à risquer bien souvent à l'enfreindre et le contourner et d'en payer le prix fort (amendes coûteuses et incarcération).

Le cas de la Réserve de Ría Lagartos témoigne parfaitement de cela. Les conflits émergents sont directement suscités par la relation d'altérité forte qui s'exerce, entre les autochtones, utilisateurs de l'espace (de la forêt pour le bois, de la mer pour les compléments alimentaires familiaux, de la mangrove et des salines pour ouvrir de nouvelles options de développement économique), et les agents administratifs de la SEMARNAP. L'interdiction de la chasse, source d'une rentrée substantielle de nourriture et d'équilibrage de la diète des familles de pêcheurs, est un exemple marquant de la réclusion de l'autre dans son propre espace intime et familial.



Dans un cas comme dans l'autre, les conflictualisations naissantes, qui peuvent d'ailleurs parfois cloisonner et casser les relations de solidarité entre les villages voisins (comme c'est le cas entre San Felipe, situé à la lisière de la Réserve, et Rio Lagartos, au coeur de celli-ci). Nous le retrouvons dans les discours de l'un sur l'autre, dans l'imaginaire collectif et même dans l'affiliation politique[17].

La mise en réserve de l'espace: l'altérisation amputée et empruntée

Si l'on perçoit bien dans ce cas les intentions politiques d'appropriation dans le futur, il n'en reste pas moins que la situation des minorités qui y vivent et qui en vivent demeure parfois préoccupante. Et l'on peut imaginer le problème dans ce cas de la revendication locale. En effet, pour éviter la destruction de la zone naturelle concernée, on en limite drastiquement l'accès et l'usage. A l'encontre du principe de développement, cette politique restrictive et conservatrice pose de réelles difficultés aux populations locales qui entretiennent un tissu de relations avec le milieu. Car il n'y pratiquement plus de zones dans lesquelles les groupes indigènes n'ont pas encore établi de liens avec les frontières de l'économie nationale ou transnationale et n'entretiennent de rapports étroits avec le reste de la société régionale, notamment urbaine.

Pourtant, face à la rigidité du système imposé, les communautés villageoises maya se voient contraintes à plusieurs options (options qui contrecarrent la dynamique de développement): la première, qui est pour l'instant la plus prégnante, est la migration. En somme, en faisant peser sur son milieu d'origine un ensemble réglementé de normes et d'interdits, l'individu est poussé à quitter son territoire identitaire, généralement lieu familial d'origine, pour s'aventurer dans d'autres zones de peuplement. Ces dernières sont très souvent des espaces de métissages, où la culture urbaine prédomine. S'ensuit alors péniblement la misère sociale, l'acculturation et un long processus de reconstruction identitaire, individuelle et collective. Dans ce cas, la renomination de soi passe obligatoirement par la douleur et le nécessaire assujettissement aux codes et aux normes de distinction en vigueur dans le lieu d'accueil.

Une variante se présente fréquemment: les modes de migrations pendulaire et temporaire. Les individus, ou la famille entière, sont amenés à migrer entre l'espace côtier et l'arrière-pays, à la recherche de travail dans d'autres zones d'exploitation. Au départ, ce qui n'était bien souvent qu'un voyage ponctuel, tend à se répéter de manière saisonnière, puis avec des temps de séjour nettement plus longs, conduisant inexorablement à un exode et à une sédentarisation définitive des familles entières. Invariablement, la conflictualisation des rapports sociaux cristallise le groupe d'accueil et la venue de l'étranger. L'autre, marginalisé, est relégué aux périphéries physiques du village d'accueil, dans des environnements naturels peu favorables au développement sain de la personne. Ainsi est-ce le cas de Progreso, unique port de quelque importance sur la côte, qui voit sa périphérie grossir et des baraquements de fortune (mais appelés à durer) s'étendre toujours plus loin dans les marais.

La seconde option qui est envisagée est de demeurer sur place. Mais cela se traduit par des situations qui poussent au changement, tant sur le plan des pratiques et des savoirs qu'elles



engagent, qu'au niveau familial et individuel. Dans le premier sens, ce sont les formes ancestrales de connaissance du milieu et de reconnaissance de l'autre homonyme qui sont ébranlées. Sans pour autant sombrer dans le déterminisme et l'immobilisme, il est évident que la rupture qui s'opère contraint nécessairement les individus à trouver des alternatives viables nouvelles.

La modulation sociale et l'émergence de nouveaux liens et liants sociaux conditionne rapidement l'ensemble de la communauté villageoise et l'engage dans une redéfinition de son propre terrain d'activité, voire des fondations de l'imaginaire collectif associé au milieu. Ainsi, dans la réserve de Río Lagartos, les normes de protection des espèces imposent notamment une réglementation stricte en matière de pêche dans la lagune. Mailles de filets agrandies (pour permettre la survie et le renouvellement des jeunes crevettes) et restriction de la pêche "à pied" de certaines espèces de poulpes, ont influé directement sur les pratiques et le maintien économique de la communauté. En effet, les filets de pêche initialement utilisés pour la crevette permettaient également de drainer une quantité importante de mollusques, destinés à la revente dans les villages voisins de l'intérieur des terres. De même, l'interdiction de certaines pratiques de pêche en ont terminé avec une large organisation de pêche familiale, dans laquelle chaque membre de la famille, depuis le grand-père jusqu'aux petits-enfants, avait sa place, son rôle et sa charge. Destinée essentiellement à l'autosuffisance familiale, cette pêche de bord de mer a pratiquement disparu, provoquant l'érosion du fonctionnement social clos et rompant la transmission symbolique du milieu entre les générations.

Cette thématique mériterait un plus ample travail d'observation et d'analyse, qui pourrait donner un éclairage plus précis sur la condition de "l'autre emprunté", c'est-à-dire cet étranger de la migration et de l'exode. Je ne m'y attacherai pas ici, pour privilégier une autre idée: celle de l'autre imposé.

Des réserves pour quel futur? L'autre minoré et l'espace imposé

Le doute plane quant à l'optique soutenable, durable, de telles entités biogéographiques circonscrites par la loi. En effet, les transferts de pouvoir fluctuants et souterrains entre pouvoir central et élites régionales risquent à terme de peser lourd sur le devenir de ces espaces fermés. Sans pour autant tomber dans une vision dramatique, on ne peut pour autant occulter l'idée que ces zones préservées servent actuellement de réservoirs de ressources naturelles dans la perspective d'un projet ultérieur de développement économique régional.

Quelques indices nous l'indiquent déjà: plans d'aménagement des voies publiques et de créations de nouvelles infrastructures routières vers des zones isolées de la côte ou de l'intérieur des terres[18]; programmes internationaux de coopération et d'investigation (archéologie et faune notamment) dans des zones fermées, offrant à terme de nouvelles options de développement touristique[19].

Certes, il est probable que les populations autochtones bénéficieront par certains aspects de ces ouvertures territoriales et profiteront de nouvelles alternatives économiques pour se



stabiliser dans leur territoire propre. Mais dans cette délicate évaluation des avantages et des inconvénients pour les populations locales, il est certain que les changements qui surgiraient transformeraient de manière irrémédiable l'ensemble écosystémique. A titre d'exemple, le pays regorge de cas similaires. Je prends volontiers celui de Coatzacoalcos, qui me permettra de poursuivre ensuite dans mon idée.

Situé au creux du Golfe du Mexique, le site industriel de Coatzacoalcos a surgi au milieu d'un environnement sans grandes potentialités de développement d'avenir. Son essor impressionnant est dû exclusivement à l'activité d'exploitation pétrolière en *Offshore*, au large de ses côtes. Ce qui n'était rien il n'y a encore que vingt ans est aujourd'hui l'une des villes du pays qui connaît le plus fort taux d'immigration. Entièrement fondée sur une activité unique et ses corollaires dans le secteur tertiaire, la ville est devenue un centre majeur de relocalisation de migrants.

Ainsi, l'espace local renommé et l'autre imposé doivent composer ensemble et jeter les bases d'une entité socio-écologique naissante, souvent dans l'urgence et dans la crise de la sédimentation du lien social. L'exclusion sociale et l'abandon symbolique de l'espace se traduisent souvent par la perte de conscience écologique et les déficits en matière d'hygiène et de protection familiale.

Les minorisations ethniques et culturelles, ainsi que le dépaysement littéral et latéral des altérités dans un territoire spécifique, engagent la région géo-politique dans son ensemble dans un mouvement de relocalisation et de convergence politique sur le lieu. Cette étape préfigure parfois le développement de nouveaux déséquilibres locaux, qui conditionnent les nouveaux groupes en voie de minorisation qui demeurent hors des flux, et conduisant souvent à l'émergence de nouveaux critères de séparation et de distanciation de l'autre ruralisé.

2. L'idéologie écologique et les stratégies d'aliénation de l'autre

La fragmentation du territoire par les activités économiques et les projets de développement d'envergure ont permis l'émergence d'espaces hétérogènes, rompant par là-même les liens identitaires qui pouvaient encore permettre à la société métisse de comprendre la demande indienne. Par là-même, et au-delà de la parole locale, la société globale doit sans doute dans un premier temps reconsidérer les fondements de la conscience écologique dont elle prétend être la garante.

Jusqu'à maintenant, j'ai tenté de montrer le rôle que tenait l'espace et l'importance de la relation écologique dans la construction des représentations d'altérité. Proposé autrement, nous comprenons à quel point le "dire l'autre" et le "vivre l'autre" sont inextricablement liés à la conception que nous avons de son propre milieu et du rapport de ce dernier avec son environnement.

Ainsi me paraît-il opportun de préciser que la vision romantique que nous avons de "l'indien", à la fois détenteur de savoirs magiques et en symbiose avec le biotique environnant est avant tout la résultante de notre propre incapacité à pouvoir concevoir



l'autre indigène comme l'acteur principal de son destin et comme capable de penser son propre développement. Par digression, j'oserais presque dire que les sciences sociales participent également à cette construction exotique, de manière latérale et diachronique, en approfondissant régulièrement la question du rapport ethnocentrique, sans pourtant se résoudre à la poser au cours des enquêtes de terrain.

Cette tendance conduit nombre de personnes à agir pour la conservation et l'"écologie", minimisant par leurs actions pour et sur le milieu la part de l'action nécessaire pour se porter au service de l'autre marginal, qu'il soit indien ou métis. A l'inverse d'agir directement sur le milieu, d'autres prennent conscience de l'importance de l'aide aux peuples minorisés, souvent avec l'idée que leur disparition entraînerait une perte de savoir traditionnel pour notre humanité. Mais ce ne sont là finalement que les deux mêmes charnières d'un unique engagement.

Dans le Yucatán, comme certainement dans d'autres Etats du Mexique, l'une des directives principales en termes d'éducation rurale est de "favoriser dès l'enfance la prise de conscience de l'importance de l'écologie". Cette idée certes très tolérante, cache parfois une stratégie politique d'homogénéisation de la pensée et d'assujettissement des collectivités rurales pauvres et qui ne disposent pas des mêmes opportunités en matière d'éducation. En effet, force est de constater que ce n'est ni au geste écologique, ni à la construction collective d'une pensée écologique évolutive que les discours institutionnels conduisent véritablement; il s'agit plutôt de préparer le terrain favorablement, de manière à accepter avec conviction des plans de protection et de déviation de l'espace local pour d'autres fins.

L'écotourisme: un exemple intéressant du traitement de l'altérité

L'exemple de l'écotourisme est significatif. Il est au Yucatán le schéma de développement le plus couramment proposé. Deux différences implicites tentent de le séparer du tourisme mutilant de la grosse industrie mondiale: tout d'abord parce que c'est une option touristique respectueuse et non dégradante (dans les deux sens du terme) pour le milieu ambiant. Ensuite, parce qu'elle induit également le respect de "l'autochtone", à travers sa valorisation, et permet une redistribution localisée et donc plus équitable des capitaux. Comme le précise Ronald Nigh (1995), c'est en somme la conservation par l'utilisation.

Mais il est clair que l'écotourisme ne propose pas d'avancées plus durables que tout autre projet de développement. Tant que ces engagements d'avenir dans la reconnaissance de l'espace écosystémique et l'aide réelle aux populations marginalisées ne changeront pas dans leur conception, le rapport demeurera biaisé. En effet, sont encore rares les projets qui sont élaborés en partenariat et menés à bien par les premiers intéressés. Les quelques projets communautaires qui font encore figure d'expériences pilotes proposent généralement un contrôle global et autonome sur l'ensemble des strates du projet. Reste encore pour qu'un tel projet soit éthiquement acceptable, qu'il soit le fruit de l'émanation d'un désir collectif et non pas d'une nécessité exogène.

De manière générale donc, l'idéologie gênante est que l'on recherche notre propre reconnaissance par l'autre, et donc une acceptation de fait, en lui offrant le gouffre de notre



différence: notre distance à la nécessité première, celle qui nous retient de tout notre corps à la nature[20].

Folklorisation et périphérisation dans le rapport visiteur/visité

Face à une telle émancipation, la réalité du déséquilibre encourage les acteurs locaux à jouer le jeu de l'acceptation. Que ce soit par subterfuge réfléchi et par nécessité économique, ou bien par conditionnement inconscient, l'autre local s'engage dans une folklorisation de lui-même, entraînant par là-même toute relation avec l'étranger dans une caricaturisation dont il devient difficile de s'extraire (le rapport touriste-autochtone, résident-temporaire).

Afin de préciser ce processus particulier, je prendrai l'exemple des *lancheros* (les guides-conducteurs de barques à moteur) de Celestún, village côtier au nord-ouest de la péninsule. Avant l'élaboration du projet écotouristique, qui était censé faire de la zone du littoral de Celestún et de sa lagune un lieu privilégié pour le développement du tourisme, ces hommes étaient pour majorité des pêcheurs. Ils louaient leurs services aux grosses coopératives de pêche privées, en échange d'une rétribution financière (parfois en nature) et de leur équipement de pêche. Précisons pour l'ironie du détail, que ces coopératives sous-louent fréquemment les embarcations, l'accastillage et l'équipement aux pêcheurs, déduisant de la marge qu'ils font sur leur pêche le prix de cette location. Depuis l'ouverture de ce nouveau mode de développement, ces hommes ont d'abord été détournés de leurs activités initiales, afin de satisfaire un tourisme curieux et désireux de vivre le voyage maritime et lagunaire et de sentir de manière plus palpable le goût du vrai. Ces éléments de décor ne sont pas anodins et ne doivent rien au hasard. Ils permettent au visiteur de transcender le périple touristique et de croire en l'expérience de la 'vie vraie': la fusion avec un environnement qu'il croit connaître, à travers le rapprochement physique et l'appropriation du discours du *lanchero* "sur" le milieu, puis à travers la perception confuse mais vibrante d'avoir partagé avec son guide le sens de cet univers qui lui est si lointain.

Nous sommes là devant les prémisses d'un mouvement plus diffus de folklorisation, et des activités autochtones, et des discours endémiques. En effet, dans un premier temps, c'est le mode de vivre des habitants qui est réordonné, de manière à produire une série de signes, signes distinctifs, grossiers repères culturels, d'ailleurs souvent mis en avant par les habitants eux-mêmes. Ces marques distinctives et brutes deviennent rapidement le fil conducteur à travers lequel passera l'information, visuelle, puis discursive, entre le visiteur et le visité.

Il est important de souligner le rôle des concepteurs et des gestionnaires de projets locaux de développement, dans la mesure où ils sont en général eux-mêmes des individus extérieurs à la communauté locale, et partageant souvent le même ensemble de repères socioculturels que le groupe des visiteurs.

Au coeur du mode de vie, ce sont d'abord les activités les plus symboliques qui sont adaptées: rituels religieux, cérémonies festives. Puis c'est au tour des activités parallèles, en relation avec les grands événements de l'écosystème humain. Ainsi en est-il des



rassemblements de pêche ou de chasse, qui doivent s'accomoder de l'élargissement du groupe à de nouveaux participants naïfs. Et ce sont finalement toutes les activités de la vie quotidienne et tous les signes de relation à l'écosystème bio-géo-social qui sont passés au crible de la stéréotypie. Une sélection, souvent concertée entre l'ensemble des acteurs, se dégage avec le temps, proposant une grille de lecture adaptée à la courte durée du séjour des visiteurs.

A une plus grande échelle, c'est-à-dire en l'occurrence au niveau macro-régional, que reste-t-il des groupes isolés qui n'ont pas renoncé à abandonner le pari d'une écologie politique volontaire? Vu de l'étranger, quelques souvenirs en colliers; vu de l'intérieur de la région, une série de marques spatiales et discursives suffisantes pour tracer durablement les contours d'écosystèmes appelés à cohabiter, pour négocier les conditions économiques de leur survie, plutôt que de leur survivance.

Conclusion

Nous ne pouvons que constater l'implication ambiguë des sphères politiques, nationales et régionales, qui pèsent physiquement sur les écosystèmes complexes, tout autant qu'elle se désengage structurellement et symboliquement du concours au pari d'un développement assaini. Quel meilleur exemple que de voir que sur le terrain, ce sont les ONG et les organismes privés de l'étranger qui s'activent le plus, surtout dans les territoires les plus reculés et les plus impénétrables[21].

Pourtant, un aspect positif émerge de ce désengagement politique: la société globale et les grosses organisations internationales de développement devront prendre conscience et considérer les micro-projets d'autogestion et de développement local comme une alternative sérieuse et durable à la conservation d'un avenir accessible.

Ce serait alors également une chance pour signifier son erreur à une grande partie de la société globale, qui pense que la globalisation pesante, ainsi que les transformations politiques et sociales qu'elle engendre, dégradera inexorablement les identités locales, en favorisant un modèle standard d'homogénéisation des éco-cultures. Car il n'y a pas à mon avis de raisons de penser que les peuples minorisés ne peuvent pas expérimenter les changements technologiques, économiques et politiques qui se donnent à nous. C'est sans doute là l'issue la plus réaliste pour rendre possible la participation majeure des cultures locales à leur propre développement et à la proposition de nouveaux schèmes de reconnaissance de l'altérité.

L'Histoire et les stratégies hégémoniques de confinement de l'autre, autochtone, aux tropiques de son propre espace identitaire ont avant tout montré l'émergence des élites et la conquête par une minorité de la valeur universelle que représente la terre. Les processus syncrétiques d'appropriation de l'écosystème et la manipulation discursive des consciences ont permis que l'autre opposé, sous le visage de l'indien en particulier, soit radicalement retranché, soustrait parfois même physiquement à son milieu d'appartenance originel.



Il paraît donc inévitable pour que les populations minorisées survivent, qu'elles résistent aux systèmes politiques obsolètes et fassent remonter leurs exigences de participation dans l'activité locale globalisée. En ce sens, la conservation des écosystèmes locaux est une condition *sine qua none* pour asseoir les peuples minorisés dans une économie globale, facteur de développement. Il convient d'appuyer l'autonomie des groupes ethnoculturels et le contrôle qu'ils ont sur leurs propres territoires.

Nous avons un rôle important à jouer dans ce projet éthique, en proposant conjointement des modèles politiques alternatifs, en repensant notre centralité et notre engagement face à des systèmes écosystémiques locaux, mais surtout en questionnant le sens de l'autre que nous mobilisons.

Le morcellement des identités locales, sous la pression de la globalisation et de la diffusion d'aucuns diront, mérite que l'on y réfléchisse mieux. A l'instar de l'écotourisme mystifié, le dépassement des différences est généralement envisagé par l'occultation, le rachat ou le rapprochement et l'acceptation de l'autre. Mais plus rarement dans les relations d'altérité qui s'instaurent, le dépassement des différences est-il envisagé à travers la reconnaissance mutuelle de la différence, c'est-à-dire finalement notre bien commun, un patrimoine transculturel valorisé en quelque sorte, et le projet concerté de transférer sur un nouveau terrain, terrain vierge et fertile, la relation évolutive et adaptative de notre acceptation.

Arnaud Jamin

Notes

1.- Cette question de la posture scientifique, en particulier du prisme rationaliste, dépasse largement les cadres de cet article. J'invite cependant avec beaucoup d'enthousiasme le lecteur à se référer à un ouvrage en particulier: *L'enquête de terrain*, de Daniel Céfai (2003); en particulier l'article de Peter Winch, "Comprendre les sociétés primitives. Une approche wittgensteinienne", (p. 234-262). Egalement, le livre du philosophe allemand Esteban Krotz Heberle, traduit notamment en Espagnol, *La otredad cultural entre utopia y ciencia* (2002). Trois dimensions diachroniques et épistémologiques de la question de l'altérité sont ici revisitées et placées sous la lumière du paradoxe utopie-scientificité. Lire en particulier dans le Chapitre VI. *América: los inicios del centrismo y el monologo*, (p. 205-215).

2.- Sans en faire une liste exhaustive, nous pourrions nous arrêter sur certains en particulier, qui ont été longtemps travaillés par les sciences sociales, dans l'Amérique latine des années 80 en particulier: obsolescence des savoirs traditionnels et atrophisation des processus oraux de transmission entre générations (Othon Banos, 1989), exode rural et marginalisation urbaine (Lewis, 2003), paternalisme économique et distinctions sociales (Wasserstorm, 1989).

3.- Je ne tiens pas ici à suggérer l'imminence de quelque prophétie douteuse. Je m'engage plutôt par l'ironie à retourner dans son imaginaire la substance tue d'un discours général xénophobe souvent retrouvé au cours des entretiens de terrain. Je profite d'ailleurs pour



proposer sur ce sujet l'article de Clifford Geertz, "La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture", in *Daniel Céfai* (2003).

4.- Je fais ici une allusion directe à deux interventions de Claude Lévi-Strauss, qui lui ont donné l'occasion de développer l'éthique de sa démarche personnelle et professionnelle: dans son introduction à l'ouvrage de Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (2001), ainsi que dans le premier chapitre de son rapport aux Nations-Unies, publié sous le nom de *Race et Histoire*, Paris: Gallimard, 1987.

5.- Voir à ce sujet les ouvrages d'Arjun Appadurai (2001) et de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995). Le premier, en posant les conditions modernes d'une mondialisation culturelle "soutenable", s'attache à marquer une série d'alternatives épistémologiques qui permettraient à l'anthropologie de se renouveler. Le second, expert, sociologue de terrain et spécialiste de l'Afrique, propose un nouveau "terrain d'entente" entre l'anthropologie et le projet de coopération et de développement, ainsi qu'un possible renouveau du sous-champ de la sociologie du développement. Pour ceux particulièrement intéressés par les rapports historiques entre les sciences sociales et l'époque coloniale, je vous suggère les ouvrages de Daniel Céfai (2003, en particulier le texte de John Arundel Barnes, "*Problèmes éthiques et politiques. L'enquête en contexte colonial vue par un anthropologue du Rhodes-Island Institute*", p. 162-178.) et d'Esteban Krotz (2002, en particulier le chapitre IX, "*Les transformations de l'utopie et de l'anthropologie au XXème siècle*", p. 317-370.)

6.- Lire à ce sujet les articles convergents de Victor Manuel Toledo (1987) et d'André Gorz (1980).

7.- Emprunt et référence directe faite au concept d'"ethnoscape", développé par Arjun Appadurai (2001).

8.- Cette proposition personnelle tente de synthétiser une définition couramment entendue dans l'opinion publique européenne et posée par écrit, dans des termes similaires, lors du Sommet de Rio en 1992. Consulter à cet égard le site:

<http://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm>.

9.- Allusion faite à l'ouvrage de Victor Segalen (1999) ainsi qu'à celui de Francis Affergan (1987).

10.- Cela représente parfois des territoires énormes, comme c'est le cas au Mexique pour la forêt chiapanèque ou bien la zone montagneuse semi-désertique de la Sierra Tarahumara.

11.- Je fais appel à des références extraites des circulaires et des lettres d'information de la SEMARNAP (Secretaria para el Medio Ambiente los Recursos Naturales y Pesca) et de l'Institut national d'Ecologie, recueillis tout au long de mon enquête de terrain. La SEMARNAP a été créée en 1994. Elle rend compte de la volonté politique d'inclure l'environnement comme une base fondamentale du Plan de développement national, qui est tracé par le nouveau gouvernement, dans une prospective à long terme. Pour plus d'informations, consulter les sites internet www.mexicanlaws.com et www.semarnat.gob.mx.

12.- Une précision est sans doute nécessaire sur la distinction que je fais entre 'préservation' et 'conservation'. En effet, la préservation renvoie plus directement à une protection totale, à une mise en protection du milieu dans sa forme stricte et originelle; alors que le terme de conservation autorise une utilisation raisonnée, étant entendu au préalable que tout procès de conservation prend en compte les influences exogènes diverses (naturelles, humaines et politiques), ainsi que l'évolution naturelle permanente des écosystèmes locaux (pourtant



parfois appelés 'fermés'). Autrement dit, la notion de conservation revêt une acception sensiblement plus évolutive et bio-dynamique.

13.- La forme allusive de mes propos est là pour rappeler que mes recherches sont encore en cours et que je ne peux pas pour l'instant avancer plus loin dans l'argumentation. Je désire cependant préciser l'idée de 'développement localisé'. En effet, loin de revêtir les acceptions du concept de développement local, cette dernière accentue l'intention et la stratégie politique d'une (re)localisation des projets de développement, à des fins d'appropriation directe et par contournement (ou adaptation) des grands traits du processus de développement territorial engagé. Sans parler nécessairement de détournement, il est clair que toute "réorientation" des crédits et chaque recomposition, localement, de la dynamique politique générale, participent à une "réinterprétation" du sens initial donné au projet de développement. Le rôle clé et charnière des groupes politico-économiques dominants est, en l'occurrence, un aspect sensible et qui mériterait en soi une étude plus complète.

14.- On peut ainsi segmenter la frange de côte au nord de l'Etat du Yucatan en zones d'urbanisation bien distinctes. En prenant le port de Progreso, le principal centre urbain d'importance sur la zone, comme lieu central, on peut associer les périphéries à des centres de peuplement pauvres, comme dans le cas du village de Chicxulub. Puis, à mesure que l'on s'éloigne vers l'Est, on accède à la zone plus exclusive de la longue plage de Uaymitun, où s'alignent ostensiblement des constructions architecturales de grand standing. La volonté affichée de distinction passe curieusement par une certaine recherche et une imagination qui, paradoxalement, tendent à mettre en avant l'exotisme et l'authenticité du lieu. Ainsi les noms donnés aux maisons secondaires de cette partie de la côte sont-ils à forte prédominance maya, et reprennent fréquemment en langue indigène des modes d'exprimer, de caractériser et de topographier l'espace naturel. Alors que dans la périphérie de Progreso, les habitations de type 'condominios' portent des noms espagnols, souvent associés à de personnages illustres du Mexique révolutionnaire ou de la Nouvelle-Espagne coloniale (Cortès, La Pinta, La Venta, Malinche, etc.); les mansions de Uaymitun puisent dans la langue maya leur références au milieu naturel et à l'imaginaire maya: *Los Aluxes* (les elfes), *Chuhuk ha* (le trou d'eau), *Ek Balam* (le jaguard noir), *El Chaaquillo* (allusion au dieu Chaak, divinité maya de la pluie et de la récolte). D'un point de vue architectural, cet aspect est renforcé par le réemploi de formes, de matériaux naturels et de modèles d'habitats, directement empruntés aux mayas des basses terres du Yucatàn (toitures de type *palapas*-une espèce de chaume -, utilisation massive de bois rouge de la forêt du Peten, etc.)

15.- La modernisation de l'activité de pêche a été complète dans le courant des années 80. Voir à ce sujet l'ouvrage de Delfin Quezada, sous la direction d'Yvan Breton (1996). Il est d'ailleurs fort intéressant de souligner dans ce cas, que l'activité de pêche a trouvé un dynamisme grâce à la création de coopératives, qui - la plupart du temps - sont en fait un maquillage d'entreprises privées, et bien souvent à capitaux étrangers (américains, japonais, espagnols et canadiens pour l'essentiel). Le pêcheur (et l'ensemble de la collectivité villageoise, puisque les femmes et les enfants d'un certain âge participent également au processus de transformation de la matière première) ne fonctionne donc que dans un rapport de force de travail contre rémunération brute, en fonction du résultat de la pêche. Au salaire obtenu dans la journée de travail en mer, la Coopérative lui déduira la location de l'embarcation utilisée, ainsi qu'un forfait pour l'utilisation éventuelle de matériel (filets, combustible, moteur, etc.).



16.- voir à ce sujet Jean-Charles Lagrée (2002). Bien entendu, l'écosociologie doit avant tout être conçue comme une posture, justifiable de manière conjoncturelle et en fonction de l'objet d'étude et je remercie Cédric Frégné pour l'apport épistémologique qu'il m'offre dans "Questions à l'anthropo-écologie" (2003).

17.- Consulter à cet effet les sites: <http://www.e-local.gob.mx/enciclo/yucatan/> et [http://www.geocities.com/inियuc/iniy.html](http://www.geocities.com/inियuc/inिय.html).

18.- Consulter en particulier le site internet de l'Etat du Yucatàn: www.e-local.gob.mx/yucatan.

19.- Par exemple dans le cas de la Réserve de San Felipe, qui inclut l'île Cerritos (des petites collines), à trois km de la côte. Cet îlot est considéré maintenant comme l'ancien port de la grande cité maya-aztèque de Chichen Itza, et vraisemblablement l'un des grands centres de commerce maritime du Golfe du Mexique et des Caraïbes. Consulter à cet égard le site www.ncf.edu/andrews/ICAP.html.

20.- Cette allusion à Pierre Bourdieu me donne l'occasion de suggérer la consultation de l'ouvrage collectif, sous la direction de Jean Lojkine, qui lui rend hommage (2003). En particulier l'article de Michèle Leclerc-Olive, "Ethique et coopération internationale: quelques réflexions pour une sociologie critique", (p. 177-194).

21.- Voir à ce sujet les articles de Lucien-Samir Oulahbib et Jean Charles Lagrée, publiés dans *Esprit Critique*. Se plonger également dans la réflexion suivie de Georges Bertin, tout au long de cette même revue; en particulier l'article "Intervention, développement local et sociologie.", Valastro, O. M. (dir), L'intervention sociologique, *Esprit Critique*, vol.04 no.04, avril 2002, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>.

Références bibliographiques

- Achard, Pierre. "Sociologie du développement" ou sociologie du "développement", Paris: *Revue Tiers-Monde*, PUF/IEDES, 1982.
- Affergan, Francis. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris: Presses de Sciences Po, 1987.
- Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot, 2001.
- Banos Ramirez, Othon. *La modernidad rural mexicana a fines de milenio: el caso de Yucatán*. Merida, Mexique: UADY/CIR, 2001.
- Banos Ramirez, Othon. *Yucatán: ejidos sin campesinos*. Mérida, Mexique: UADY/CIR, 1989.
- Bastide, Roger. *Le prochain et le lointain*. Paris: L'harmattan, 2001.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*, Mexico: CIESAS/SEP, édition révisée, 2000.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Nuevas identidades culturales en Mexico*, Mexico: CONACULTA, 1993
- Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*, Mexico: Alianza Editorial Mexicana, 1991.
- Breton, Alain (coord). *Los mayas: la passion por los antepasados, el deseo de perdurar*. Mexico: Grijalbo, 1991.



- Cardoso, Fernando-Henrique. *Les idées à leur place: le concept de développement en Amérique latine*, Paris, Métailié, 1984.
- Céfaï, Daniel (Texte réunis, commentés et présentés par). *L'enquête de terrain*. Paris: Eds La Découverte, collection Recherches, série Bibliothèque du MAUSS, 2003.
- Frégné Cédric. "Questions à l'anthropo-écologie", *Esprit critique*, hiver 2003, Vol. 5, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>.
- Gomez Luna, Liliana. *Identidad y medio ambiente: enfoques para la sustentabilidad de un bien comun*, Mexico: Siglo Veintiuno Eds, collection Pensamiento Caribeno, 2003.
- Gorz, André. *Capitalisme, socialisme, écologie*. Paris: Galilée, 1991.
- Gorz André, "Ecología y política. Un texto para subvertir la relación de los individuos con el consumo, con la naturaleza, con la política, con su cuerpo", Barcelona: *El Viejo Topo*, 1980.
- Iturralde, Diego. *Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad*, La Paz, Bolivie: Ed. Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de America Latina y el Caribe, collection Documentos, no 12, 1996.
- Kilani, Monder. Calame, Claude. *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne: Payot, 1999.
- Kilani, Monder. *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne: Payot, 2000.
- Krotz Heberle, Esteban. *Cambio social y resocialización en Yucatán*, Mérida, Mexique:UADY, 1997.
- Krotz Heberle, Esteban. *La otredad cultural entre utopia y ciencia. Un estudio sobre el origen y la reorientacion de la antropologia*, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 2002.
- Lagré Jean-Charles, "Réflexions pour une géo-sociologie", *Esprit critique*, vol.04 no.10, octobre 2002, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>.
- Leff, Enrique (coord.). *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*, Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 2ème édition révisée, 2000.
- Leff, Enrique. "Educación ambiental y desarrollo sustentable", Mexico: UNAM, *Revista Formacion Ambiental*, Vol. 9-10, 1997.
- Leff, Enrique. "La insupportable levedad de la globalización: la capitalización de la naturaleza y las estrategias fatales de la sustentabilidad", Guadalajara, Mexique: *Revista Universidad de Guadalajara*, Vol. 6, 1996.
- Lewis, Oscar. *Antropologia de la pobreza: Cinco familias*, Mexico: FCE, 1ère édition anglaise 1959, 2003.
- Lojkine, Jean (coord.). *Les sociologies critiques du capitalisme. En hommage à Pierre Bourdieu*. Paris: PUF, Actuel Marx Confrontation, 2ème édition 2003.
- Mauss Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris: PUF, 2001.
- Nigh, Ronald. *Territorios violados: Indios, Medio Ambiente y Desarrollo en America Latina*, Mexico: INI, Coleccion Presencias, 1995.
- Olivier De Sardan, Jean-Pierre. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala, 1995.
- Quezada Dominguez, Ricardo Delfin (Y. Breton coord). *Antropologia maritima. Pesca y actores sociales*. Merida, Mexique: UADY, 1996.
- Segalen Victor, *Essai sur l'exotisme*, Paris: Poche, collection essais, 1999.



- Toledo, Victor Manuel. *Naturaleza, producción y cultura*, Jalapa, Mexique: Université de Veracruz, Presses Universitaires, 1989.
- Toledo Victor Manuel, "Vertientes de la ecología política", Mexico: *Revue Ecología, política y cultura*, Num. 3, 1987.
- Toledo, Alejandro. *Como destruir el paraíso: el desastre ecológico del sureste*, Mexico: Oceano/Cecodes, 1984.
- Wasserstorm, Robert. *Class and Society in Central Chiapas*. Los Angeles: University of California Press, Berkeley, 1983. Edition en Espagnol, Mexico: FCE, 1989.

Notice bibliographique

Jamin, Arnaud. "La place de l'autre. Construction et manipulations des figures de l'autre à travers les usages de son espace. Politiques de patrimonialisation, stratégies d'appropriation et de dépossession, délocalisation symbolique des altérités: un regard écosociologique sur le cas mexicain", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Les Berbères à l'épreuve de la mondialisation: le cas du Maroc

Tim Hoogeboom

Etudiant à l'Université de Perpignan. DEA de sociologie année 2002-2003 sous la direction du Pr. Ahmed Ben Naoum. Prépare actuellement une thèse de sociologie à l'Université de Perpignan. Membre du groupe de chercheurs de l'Axe IV du VECT - SALAM, *Sociologie et Anthropologie des Labilités, des Altérités et des Mobilités*.

Résumé

Dans un monde qui tend vers l'uniformisation des cultures et des êtres humains, avec une économie mondiale dont l'objectif est d'étendre la société de consommation à l'ensemble des sociétés en faisant des individus de simples machines à consommer, on peut analyser la tendance au développement du communautarisme comme une réaction de la culture contre l'argent, de l'identité contre l'uniformité. Mais il faut bien voir ce qui se joue dans cette tendance, ce n'est pas tant la perpétuation de l'ancien, du "traditionnel", comme résistance à l'envahissement de nos vies par l'économie mondiale, que la création du neuf à partir de l'ancien dans ce que qu'on peut considérer comme une réaction de la vie par rapport à ce qui la menace... Le cas des Berbères du Maroc entre bien dans ce cadre et, comme tel, il a le mérite de poser d'une manière renouvelée la vieille question de l'identité...

Abstract

The Berber people confronted to the globalization: the case of Morocco

In a world which tends towards standardization of the cultures and the human beings, with a global economy whose objective is to extend the consumer society to all the societies by making people automatons of consumption, one can analyze the tendency to the development of the communautarism as a reaction of culture against money, of identity against uniformity. But it should well be seen that what is played in this tendency, is not so much the perpetuation of the old, of "traditional", as a resistance to the invasion of our lives by the world economy, than the creation of the new starting from the old in what one can regard as a reaction of the life against what threatens it... the case of the Berber people of Morocco fall well into this framework and, like such, it has the merit to pose in a renewed manner the old question of identity.



"Nous savons que les choses doivent maintenir une certaine identité à travers le changement, sans quoi le monde serait véritablement une maison de fous." (Marshall Sahlins, in Firouzeh Nahavandi, 2000, p.19.)

L'"ethnie" est un concept forgé par les ethnologues pour rendre compte d'un type de configuration sociale qui a existé, et existe encore dans ce qu'on a appelé les "sociétés primitives". Mais on peut aussi appliquer ce concept aux "sociétés civilisées", comme nombre de chercheurs, ethnologues et anthropologues, s'appliquent à le faire depuis maintenant de nombreuses années. On forge des concepts pour rendre compte de la complexité, en oubliant souvent, jusqu'à l'origine des concepts que l'on utilise. Ce sont des étiquettes. Le problème, c'est qu'il n'y a pas identité entre le mot et la chose que le mot désigne, que les mots ne sont là que pour nous aider à comprendre, et non pour éluder la complexité du monde. Ce qui fait que le concept finit par avoir une existence propre, indépendante de tout contenu: il désigne alors une abstraction. C'est ainsi que l'on emprisonne la pensée et que l'on devient incapable de saisir le réel dans sa complexité. Pour pouvoir penser, il faut débarrasser le réel des mots. On peut comprendre - à travers la genèse du concept de clan ou d'ethnie - le danger de réification qu'il faut toujours avoir à l'esprit quand on 'fait' des sciences sociales: ce concept est né de la nécessité, pour des gens - les ethnographes, ethnologues et anthropologues, qui appartenaient à un certain type de configuration sociale, que l'on nomme "société" - de désigner un autre type de configuration sociale, beaucoup plus réduite. On a fait des typologies pour bien distinguer les différents types de regroupements humains (Jean-Loup Amselle adresse une magistrale critique à cette tendance de l'ethnologie classique à former des isolats culturels dans un but, certes louable, de conservation et de protection du patrimoine, Amselle, 1990). On se rappelle les concepts de *gemeinschaft* (communauté) et de *Gesellschaft* (société) de Ferdinand Tönnies, par exemple (on trouvera une très féconde réflexion sur *communauté* et *société* chez Robert A. Nisbet, 1984). Mais en fait, il y a un présupposé qui n'a pas été repéré - Tönnies l'avait fait, toutefois - dans cette approche: celui que nous vivons en "société" et pas en "clan".

En fait, nous vivons aussi en "clan" et la "société" est le cadre qui regroupe un ensemble de "clans". En effet, la plupart d'entre nous ont une "famille" et aussi des amis. Nous ne vivons pas avec nos proches de la même façon qu'en "société". Cette dernière suppose l'anonymat, alors que le groupe des proches suppose une inter-connaissance de chacun. Au Maroc, il existait, avant le protectorat français, un autre type de configuration sociale, que l'on appelle une "confédération de tribus": c'est une sorte de "société". Cela n'exclut pas qu'il puisse y avoir des différences, et il y en a, entre le type de société que l'on nomme "Occident" et celui que l'on a nommé "confédération de tribus". Il est clair que c'est un tout autre type d'organisation sociale qui est désignée par ce terme. La différence la plus significative à mon avis est que l'"Occident" a développé au maximum les relations de type impersonnel, dans lesquelles "on" intervient en tant qu'individu, alors que dans les "confédérations de tribus", les relations de type impersonnel n'existent pas: la personne est membre d'un groupe et interagit avec l'extérieur en tant que faisant partie d'un groupe. Ainsi, l'appartenance revêt un caractère très fort: il n'est pas question d'individus dans ce type de configuration sociale, alors que c'est en Occident que cette notion d'individu va



émerger et prendre vraiment tout son sens (voir Dumont, 1983). Les individus deviennent interchangeables, et leur origine géographique, leur appartenance à tel ou tel groupe ne compte pas. Ce n'est évidemment pas le cas dans une organisation sociale à base de clans.

Le mérite de la définition d'Eric B. Hobsbawm que Jean-Louis Olive cite dans son éditorial (Hobsbawm, 1993, p52) est qu'elle permet d'échapper au biais ethnocentriste. Entendu selon l'acception de Hobsbawm, le terme d'ethnie peut tout aussi bien être appliqué à un groupe de militants écologistes aux Etats-Unis qu'aux Nambikwara chers à Claude Lévi-Strauss. Peut-on prendre les mots "ethnie" et "groupe" comme synonymes? La définition de Hobsbawm le permet. A partir d'elle, je vais essayer d'analyser une configuration sociale que l'on appelle "les Berbères".

Je m'appuie ici sur une recherche menée dans le cadre de mon DEA (Diplôme d'études approfondies) sur "les Berbères du Maroc" (Hoogeboom, 2003), enquête menée dans le Moyen Atlas marocain, dans la région rurale d'Itzer, village situé à soixante-dix kilomètres au sud d'Azrou, et au nord de Khenifra. Dans cette recherche, je privilégie l'approche dialogique et centre mon analyse sur la relation que j'ai instaurée avec mon informateur privilégié, Lahcene, étudiant à Meknès, militant berbériste, originaire de la région où se situent mes investigations. Il n'est donc pas question d'échantillon de population, et encore moins de scientificité: j'essaie, en rentrant dans la singularité, dans le particulier, de dévoiler la complexité de la recherche ethnologique, qui se situe dans le dialogue entre le chercheur (qui est en même temps un homme, avec des émotions, une histoire) et d'autres individualités (avec leur histoire, leurs affects, leurs failles).

Mais, disons quelques mots des Berbères. Il faut savoir que "les Berbères" constituent un peuple que l'on retrouve dans toute l'Afrique du Nord (Maroc, Algérie, Tunisie, Egypte) et dont l'existence au Maghreb est attestée par les scientifiques depuis au moins quatre mille ans (voir Camps, 1996). Saint Augustin (IV^{ème} siècle), Procope (VI^{ème} siècle), et l'illustre Ibn Khaldun lui-même (XIV^{ème} siècle) avaient déjà formulé des hypothèses sur leur origine géographique. Sont-ils originaires du Moyen Orient?, du Maghreb?, est-ce un mélange des deux (thèse de Camps)?: la question est loin d'être tranchée encore actuellement, si tant est qu'elle puisse l'être...

La question qui servira de fil directeur à la réflexion que je vais engager ici est la suivante: l'identité existe-elle à travers une forme (une configuration socio-historique déterminée) ou alors est-elle une donnée non matérielle qui peut exister à travers plusieurs formes (plusieurs configurations socio-historiques)? J'essaierai de montrer, à travers l'exemple des Berbères du Maroc, et plus spécifiquement du cas des militants berbéristes du Maroc, que l'identité n'est pas liée à une configuration socio-historique déterminée, que l'identité des Berbères se maintient dans le changement. Je montrerai par là-même que l'approche historique (représentée par exemple par les travaux de Gabriel Camps, 1996) est basée sur le présupposé que l'identité est indissociable d'une forme socio-historique donnée: elle ne peut alors que nous donner l'image d'une identité en voie de disparition, parce que le type de configuration socio-historique qui est supposé être l'identité même des Berbères - mais qui n'en est qu'une expression singulière et historique - a tendance à disparaître dans des États-nations modernes. C'est un fait, mais les Berbères continuent à exister... d'une autre



façon. J'essaierai ainsi d'apporter une contribution à la thèse selon laquelle ce sont les idées qui créent la réalité, comme le pensent les idéalistes, et que la matière n'en est que l'expression (ne dit-on pas "matérialisation"?).

J'ai pu constater lors de mon enquête, menée durant l'année 2002-2003, dans la région du Moyen Atlas, que pour les militants des associations de revendication de la culture Berbère, il est évident que les Berbères sont un groupe qui a été discriminé et minorisé, et ce pendant des siècles de domination politique, d'abord romaine puis arabe; domination qui se perpétue aujourd'hui, de façon peut-être moins directe mais tout aussi effective. On sait aujourd'hui que ceux qu'on appelle les Arabes, venus de l'actuel Moyen Orient, ont commencé à s'installer dans toute l'Afrique du Nord à partir du septième siècle après J.-C., date à laquelle les armées Arabes vainquirent la dernière armée Berbère. Ceux qu'on appelle "les Berbères" étaient déjà installés depuis plus de 2000 ans. Mais l'Afrique du Nord ne fut pas pour autant envahie; il y eut durant des siècles une cohabitation entre nomades arabes, nomades et sédentaires berbères. Jusqu'au treizième siècle, le Maghreb vit éclore des empires berbères islamisés. Ce n'est qu'à partir du treizième siècle que commença l'islamisation progressive des Berbères, qui intervint sans doute avant leur arabisation, cette dernière s'étant poursuivie durant des siècles jusqu'à aujourd'hui. Au Maroc, on trouve encore des berbères qui ne connaissent que des dialectes, et ne parlent, et encore moins n'écrivent, une autre langue. L'islamisation elle-même a été un processus très progressif, qui n'est pas achevé aujourd'hui. L'installation des Arabes sur le sol du Maghreb a été très progressive. Bref, il s'agit beaucoup plus d'une cohabitation que d'une invasion. Il y a bien eu une domination politique arabe, mais il est clair qu'elle n'avait une influence réelle que sur une petite partie de l'Afrique du Nord, celle des villes et des grands axes de communication, essentiellement liés au commerce (voir Camps, 1996).

Pour les individus qui ne sont pas militants, la question de la domination politique est beaucoup moins importante, et on répondra que les Berbères et les Arabes cohabitent sans problème au sein d'une société tolérante. Sans vouloir prendre parti, il semble que la deuxième option est beaucoup plus proche de la réalité contemporaine du Maroc. Il est clair aussi que le vingtième siècle aura apporté énormément de changements dans ce pays, avec le protectorat français de 1912 à 1956. Ce qui frappe avant tout quand on est au Maroc, c'est la grande diversité des langues parlées: on ne parle pas seulement arabe (dialectal) ou berbère, mais aussi, très couramment, le français et, dans une moindre mesure, l'espagnol. Cela donne l'image d'un pays très ouvert, et c'est sans doute ce que le Maroc est devenu. La France a marqué le pays d'une empreinte indélébile: l'architecture le rappelle constamment. Pays d'ouverture, pays des extrêmes, où cohabitent l'ancien et le moderne, la très grande richesse et la plus extrême pauvreté.

Cela n'empêche pas que l'histoire des rapports entre Berbères et Arabes ait été moins pacifique qu'aujourd'hui, tout comme, d'ailleurs, en France, avec les Bretons et autres. Il ne s'agit pas de comparer des histoires et des situations qui n'ont rien à voir entre elles, mais il y a sans doute un rapprochement qui peut être fait du point de vue de l'histoire de la constitution d'Etats-Nations et de leur rapport avec les minorités qui les ont fondés. De ce point de vue, des analogies peuvent être établies, qui ne prétendent pas être autre chose, et qui servent à penser. Quant à cette question du rapport entre les Arabes, minorité dominante



au niveau politique, et Berbères, majorité silencieuse, il s'est agi pour moi de la saisir dans le discours en tant qu'expression d'un positionnement identitaire de la part des militants berbéristes. Je n'ai pas fait d'échantillon de population des militants, mais il me semble avoir saisi, dans mon rapport avec Lahcene, et avec d'autres militants, quelque chose du sens que cette opposition aux Arabes exprime de la construction identitaire des militants berbéristes. Ainsi, on peut se demander s'il ne s'agit pas surtout de la part des militants d'une tentative de construction d'un sens nouveau à leur histoire, qui passe par l'élaboration d'un mythe des origines. Comme on le verra, je pense que les Berbères du Maroc ne sont pas les victimes d'un pouvoir national, comme le suggèrent les militants, mais bien plutôt d'une tendance naturelle de changement, qui prend la forme contemporaine d'une uniformisation des modes de vie, qui est mondiale, et qui touche tout autant les Arabes que les Berbères... et nous tous. Cette tendance se note dans le développement des grandes villes, qui correspond à une nécessité d'adaptation aux conditions de la vie économique mondiale. Il y a bien eu, comme en France, comme dans la plupart des pays, un exode rural au Maroc: les villes ont constitué un centre attracteur très fort, qui a amené les gens à se regrouper dans ces grands centres économiques (voir par exemple l'article de A. El Maliki, 1994). Cela a bouleversé les anciens modes de vie et le monde rural a connu le déclin. Dans un sens, on peut dire que le mouvement des militants berbéristes est la conséquence de ces changements de la structure même de la société marocaine. Les militants sont en quelque sorte les enfants de ces paysans qui ont dû quitter leur terre pour aller chercher un avenir meilleur dans les villes en pleine expansion.

J'ai pu constater à travers mon enquête, qui se veut une réflexion critique sur la situation contemporaine de l'identité berbère dans un contexte mondialisé, et par rapport à la marchandisation de la culture dans le tourisme, qu'au fond il y avait dans les représentations une identification de la culture berbère avec la vie rurale. La tradition berbère, celle-là même que viennent consommer en masse les touristes français (le Maroc est la deuxième destination touristique des français, après l'Espagne) et tous les autres, celle-là même que le gouvernement marocain met aujourd'hui en avant pour promouvoir le tourisme, est un moment de l'histoire du Maroc. Il y a là-dedans l'idée que la culture des Berbères a toujours été la même, qu'elle n'a pas connu de changements, qu'elle est permanente et éternelle. On oublie que cette "tradition" est comme un instantané photographique: c'est la vie sociale des Berbères telle qu'elle a pu se présenter à un instant t , au bout d'un processus historique. Je retrouve exactement la même tendance quand je visite un de ces villages pyrénéens que l'on conserve comme une pièce de musée: c'est comme une négation de l'histoire, un déni de l'incessant changement des choses. Tout se passe comme si les français, descendants de paysans venus vivre en ville y chercher un avenir meilleur, voulaient conjurer les bouleversements qui ont affecté cette société locale durant tout le vingtième siècle: quand ils viennent en vacances dans leur maison pyrénéenne, ils retrouvent l'habitat tel qu'il était "dans le temps". Bien sûr, le mode de vie qui allait avec s'est perdu. C'est un peu comme s'ils jouaient au "paysan pyrénéen", mais un paysan qui va faire ses courses au supermarché. Et c'est l'attitude la plus rationnelle qui soit!, qui s'exprime bien par la sentence populaire: "il faut faire avec son temps".

Au fil de mon enquête au Maroc, je me suis aperçu qu'au fond la question berbère était la même que celle des Corses, des Basques, des Catalans, des Bretons, pour prendre des



exemples auxquels nous sommes confrontés quasi quotidiennement en France. Peut-on dire que ces peuples sont discriminés aujourd'hui? (en sachant que pour répondre à la question, il faudrait au préalable savoir comment identifier les limites de leur groupe). Il y aurait au Maroc une histoire sociale, notamment depuis le protectorat, qui aurait relégué les Berbères à un stade de sous-développement, réfractaire à l'instruction. Mais le fait est que les Berbères n'ont pas été relégués à un stade de sous-développement: leur histoire et leur culture, leur mode d'organisation tribal, les ont éloigné des sphères d'un pouvoir politique, d'origine occidentale, auquel les Arabes ont su s'adapter beaucoup plus rapidement. Ils ont continué à mener leur vie comme ils l'avaient toujours fait. Quant à la question du "sous-développement", c'est peut-être avant tout une question de représentation, ethnocentriste cela va sans dire: j'ai côtoyé durant mon enquête ce Maroc "sous-développé", exclu de la richesse (du mode de vie occidental): ce n'est pas la misère et la relégation que j'ai rencontrés, mais un peuple qui vit 'bien', et, qu'on me passe la teneur peu scientifique de l'expression, le ventre plein.

A titre d'analogie, j'ai entendu dernièrement un militant corse parler de la colonisation de son peuple par la France, en la condamnant. Si l'on interroge l'histoire, on ne peut que lui donner raison, à cette nuance près que les Corses d'aujourd'hui sont les enfants de ceux qui furent colonisés, et non les colonisés eux-mêmes. La preuve en est que ses propos, le militant corse ne les a pas tenus en corse, mais en français. Le discours des militants berbéristes ressort de la même logique, condamnant l'invasion Arabe, l'asservissement et l'acculturation des populations berbères. Ils n'ont au fond pas tort mais il y a là-dedans une logique extrême, qui exclue d'emblée toute nuance, et qui est avant tout du domaine de la politique. C'est un discours idéologique, militant, qui exacerbe les faits historiques pour donner raison à une vision, ce qui n'a bien sûr rien à voir avec l'utilisation scientifique de l'histoire. Je ferai remarquer qu'il ne s'agit pas pour le militant corse de condamner le mode de vie occidental, le capitalisme et la société de consommation, ce qui pourtant serait dans la logique de son discours de rejet du colon. C'est exactement la même chose pour les militants berbéristes: en focalisant leur attention sur le "colon arabe", ils oublient le reste, le colon français et espagnol, dont l'influence sur le Maroc a pourtant été considérable, entraînant des changements autrement plus importants...

Les militants berbéristes marocains peuvent tous, en simplifiant quelque peu la réalité mais sans la tronquer non plus, être compris dans la même catégorie: celle de 'purs produits' de la culture universitaire exportée par la France. Ils s'expriment dans un français très soutenu, qui n'existe que dans les livres. Ils pensent comme des intellectuels français (on pourrait presque dire qu'ils pensent en français), sont imprégnés de notre culture classique. Et pourtant, leur référence idéale, c'est le paysan berbère. Cela donne un discours qui pourrait rappeler la schizophrénie: combien de fois me suis-je retrouvé en pleine campagne, dans un village perdu des montagnes du Moyen Atlas, avec un guide habillé impeccablement, ses petits souliers vernis maculés de la boue qui jonche les rues, qui me disait: "voilà la culture berbère". Lui, qu'avait-il en commun avec ces gens-là, pour la plupart illettrés, habillés de guenilles, avec leurs mulets et leurs troupeaux de brebis? Rien d'autre qu'une origine commune, qu'un sentiment d'appartenance, mais certainement pas le même mode de vie. Qu'est-ce qu'il reste? Une langue, sans doute un peu plus, de ces choses subtiles qui ne se voient pas, mais que l'on devine. Finalement, ce qui fait la culture est indépendant des



formes qu'elle peut prendre dans le temps. C'est quelque chose d'ineffable, d'indicible. Et c'est justement cela qui fait qu'on peut se sentir Berbère ou Corse ou Nambikwara ou Catalan. Et c'est précisément cela qui manque aux militants berbéristes: l'idée que leur peuple ne peut pas rester le même éternellement, qu'il doit s'adapter au changement. En effet, le mode de vie agro-pastoral qui était certes celui des Berbères dans un passé récent ne correspond plus aux exigences économiques. Les Berbères doivent trouver d'autres solutions, migrer vers les villes, apprendre à lire et à écrire, etc. C'est ce que font les militants berbéristes au fond. C'est donc je crois une phase nécessaire que celle du militantisme, pour des gens qui avaient perdu le contact avec leurs racines, de retrouver ce qu'étaient leurs ancêtres - ce que sont encore parfois leurs parents - dans ce que le présent en montre. D'où cette "impression" (je ne peux pas parler d'autre chose, même si ce n'est pas très scientifique: mais l'ethnologie est-elle une science au même titre que les mathématiques?), qui m'a souvent envahi quand j'étais avec mon principal informateur, d'être avec un touriste marocain qui découvrait en même temps que moi son pays.

Pour revenir à mes militants Berbères, il est intéressant de se pencher sur une question qui est au centre de leurs préoccupations, et aussi, comme on va le voir, au centre du sujet, celle de la désignation du peuple berbère. On sait que "Berbère" est un terme exogène, donné par des personnes extérieures à leur groupe, qui vient sans doute du mot "barbara" gréco-latin, repris par les Arabes, qui disaient "brabers". A travers l'histoire, toutes sortes de nominations exogènes ont été données aux Berbères (Camps, 1996).

Les militants ont depuis une vingtaine d'années choisi d'utiliser pour désigner leur peuple le mot d'*imazighen* (au pluriel: "les hommes libres", masculin singulier: *amazigh*: "homme libre", féminin singulier: *tamazight*: "femme libre"; je note que *tamazight* veut dire aussi la langue berbère). On comprend la démarche: c'est un terme endogène - ou censé l'être - qui a une grande valeur symbolique dans le cadre du militantisme identitaire: il s'agit de se donner un nom qui ne soit pas choisi par des étrangers au groupe, et surtout, qui soit reconnu par les *imazighen* eux-mêmes (qui ne sont donc pas *imazighen* avant cela). En fait, le terme a été choisi consciemment par les militants pour désigner l'ensemble des Berbères du Maghreb, en le prenant des Touaregs, qui se désignaient ainsi (leur langue se nomme *tamachek*). C'est donc un terme qui fait partie d'une volonté générale de construction identitaire, qui va chercher dans le passé, et pas n'importe lequel, mais celui des fiers nomades touaregs, une espèce d'identité "pure", une source historique (mythique) du peuple berbère; le problème est que c'est un terme qui est utilisé par un groupe donné et qui est repris pour désigner un ensemble d'individus qui ne se nomment pas ainsi.

On se rappelle de la polémique qui a eu lieu en France il y a quelques années autour de la question des origines gauloises des Français, raccourci fantaisiste de notre extrême droite - et, plus loin dans le passé, du Pétainisme - à la recherche d'une origine mythique satisfaisante de la race, qui donne un sentiment de pureté du sang et de continuité historique d'un peuple... Cela me fait penser à une projection d'un film à l'Université de Perpignan, sur le Gabon. Dans la salle, il n'y avait que des étudiants noirs, d'origine gabonaise pour la plupart... et moi. La caméra nous montre un petit village de huttes, perdu dans la forêt, puis elle entre dans une salle de classe et nous montre un professeur blanc enseignant à des petits gabonais que leur ancêtres étaient gaulois. Rires dans la salle de classe et fou rire



général dans la salle de projection... cette histoire, relatée à titre d'exemple, a aussi été expérimentée par d'autres...

Pierre Clastres nous a bien montré que le rire est une arme politique contre le pouvoir coercitif; le rire est quelque chose de très sérieux (Clastres, 1974). Nous aussi nous devrions rire de ceux qui nous disent que nos ancêtres sont gaulois. D'autres références viennent bien sûr à l'esprit, comme celle des Nazis ou des Chemises Noires, de triste mémoire...celles-là font moins rire.

Or, et c'est à mon sens très significatif, les Berbères que j'ai rencontrés au cours de mon enquête, et qui sont ceux-là mêmes qui sont censés être les purs représentants du peuple berbère, de sa tradition, de sa culture et de son histoire, ces gens qui continuent à vivre selon le mode de vie de leurs ancêtres, d'agriculture et d'élevage, n'ont que faire des discussions d'intellectuels des militants berbéristes sur la désignation de leur peuple. Pour la plupart, ils ne savent même pas qu'ils sont des *imazighen*, continuant à utiliser des dénominations plus locales, sans doute liées à un contexte identitaire plus étroit dans lequel elles suffisent à établir des distinctions entre les différents groupes. En fait, le peuple des *Imazighen* est pluriel, du moins dans ses auto-nominations. A Azrou, Moyen Atlas, la plupart des gens avec qui j'ai parlé se disent *Chleuha*; dans le Rif, ils se nomment *Rif'ia*, dans le *Souss* (région d'Agadir), *Souss'ia*, dans le sud *Tachlehit'ia*. De même, pour beaucoup, le terme de *tamazight* désigne le dialecte berbère du Moyen Atlas et non la langue et le peuple des Berbères.

On trouve une expression significative du processus de construction identitaire des militants berbéristes dans l'officialisation du *Tifinagh* comme écriture des Berbères, qui a été décrétée par le Roi Mohammed VI au mois de février 2003. Le Maroc suit l'Algérie dans cette reconnaissance politique de l'existence du peuple berbère. La plupart des Berbères n'avaient pas jusque-là d'écriture propre, du moins du point de vue occidental: il faut noter qu'il existe bien chez les Berbères une forme d'écriture à base de symboles, sur les tapis. Mais disons qu'il n'existe pas d'écriture au sens moderne du terme, de celle dont on a besoin pour remplir les formulaires administratifs. Ceux qui ont été scolarisés écrivent en français ou en arabe; les autres sont illettrés. Le *Tifinagh* est une très ancienne écriture appartenant au peuple Touareg (encore une désignation exogène), qui l'utilise encore, mais qui n'est connue, en dehors de ce peuple, que d'une élite intellectuelle, utilisée par une minorité, et que l'on prétend étendre à un peuple dont la culture est orale, et qui ne connaît d'autre écriture que l'arabe, ou le français!

Bref, qui a raison? - les militants berbères? les non-militants? Est-ce une question de raison? Finalement, il n'y a rien de rationnel là-dedans et les arguments ne sont que des excuses: l'identité est une conception de soi qui est indépendante de tout contenu effectif. Soumise à un questionnement critique, elle explose. Désignations endogènes ou exogènes reviennent finalement à la même chose: constructions artificielles, elles ne correspondent pas à un réel dont la complexité échappe à la raison. Car, si l'on réfléchit un peu à la question, le terme *d'Imazighen* est un terme certes endogène mais extrait de son contexte ethno-historique: repris par les militants, il est censé s'étendre à l'ensemble des groupes qui constituent ce qu'on appelle les "Berbères". J'ai même vu au cours de mon enquête des gens



qui découvraient qu'ils étaient *Imazighen*! Pour les militants, la question est réglée: paysans, incultes, illettrés, ils ne pouvaient pas savoir qui ils étaient vraiment puisqu'ils n'avaient pas la culture nécessaire pour connaître l'histoire de leur peuple... ayant appris cela, leur vie a-t-elle changé? On peut en douter. En même temps, quand nous nous obligeons à nous rappeler l'Holocauste, avec toute la douleur que cela représente, nous le faisons pour éviter que l'histoire ne se répète... Nous vivons dans un monde où l'information est un enjeu de pouvoir; la détenir ouvre toutes les portes; ne pas y avoir accès, c'est perdre sa liberté. On peut même ne pas l'avoir du tout dès le départ, en être privé, ce qui est finalement aujourd'hui le plus sûr moyen de domination d'un groupe sur un autre.

La stratégie des militants est donc cohérente: pour être partie prenante, agissante et non agie, dans une société de l'information, il faut maîtriser l'écrit (lecture et écriture). Dans le cas contraire, c'est la relégation dans les coulisses de l'histoire, la condamnation à subir passivement les changements globaux de la société. Mais cette stratégie fait en même temps des militants les porte-parole auto-désignés de l'ensemble des Berbères. 'Auto-désignés' car personne n'a voté pour eux: ils ont choisi de défendre une cause qu'ils ont eux-même définie.

Quoiqu'il en soit, on voit bien qu'en réalité la question de l'identité, et celle du nom, qui est censé refléter l'identité, est du domaine de l'arbitraire: on choisit un nom, parce qu'il sonne bien, mais surtout parce qu'il permet de se poser en s'opposant. Il faut donc répéter, une fois encore, ce lieu devenu commun que l'identité est une construction symbolique, qu'elle n'existe pas en soi, mais en référence à un groupe, dominant ou non, autre en tout cas, duquel on se distingue par différents moyens, dont le nom... (voir Becker, 1985 et aussi Augé, 1993). Maintenant, il faut bien voir que, tout comme le rire, le symbole est une affaire sérieuse. Arbitraire, la notion d'identité l'est sans aucun doute possible, mais on en a besoin pour vivre. Le mythe non plus n'est pas du domaine de la raison, mais il nous est indispensable. Tout groupe social a besoin pour exister d'une origine mythique, l'Italie de Mussolini comme les Berbères du Maghreb, la France de Pétain comme les Navajos, les Nazis comme les Aborigènes d'Australie.

Comme on le voit, il y a donc dans ce grand mouvement de construction (re-construction plutôt) identitaire de la "berbéritude" (comme on dit "négritude") une volonté de conjuration de l'histoire du vingtième siècle: l'introduction forcée de notre modernité française, celle de la modernité espagnole, variantes locales toutes deux du capitalisme, a profondément bouleversé le Maroc. L'intrusion des puissances européennes dans la vie politique et économique du Maroc est intervenue en fait bien avant, dès le dix-septième siècle (voir Geertz, 1992). Economique d'abord, les Français et les Espagnols cherchant à se procurer des biens de consommation, cette intrusion s'accrut avec la recherche de matériaux bruts pour l'industrie, au dix-neuvième siècle. Il fallait développer des infrastructures, ce qui favorisa la mise en place des bases d'une économie moderne. Puis les Français et les Espagnols cherchèrent à diriger le Maroc par le biais de "marionnettes" indigènes.



Jusqu'à-là, le pouvoir au Maroc (le sultanat) reposait sur l'autorité religieuse du Sultan, qui était descendant du Prophète, et "commandeur des croyants". C'était l'aboutissement d'un long processus de plusieurs centaines d'années qui avait vu s'affronter deux conceptions de la sainteté, le "charisme héréditaire" - la sainteté héritée par descendance du prophète - et le "charisme personnel" - qui se juge à la capacité à réaliser des prodiges (Geertz, 1992). Les deux conceptions parvinrent à se fondre en une seule, à base généalogique - le "maraboutisme". La "sainteté" (terme impropre pour traduire le mot "baraka") finit par sortir du champ strictement religieux, pour gagner celui du politique. Ainsi, les Sultans, des hommes politiques et des membres du *makhzen* (gouvernement) pouvaient posséder la "baraka". Telle était la situation jusqu'au vingtième siècle...

Mais une élite de privilégiés fut créée de toutes pièces par les Français pour gouverner le Maroc, dont la constitution était faite sur des bases laïques (celles de la France). Pour le peuple marocain, cette élite n'avait aucune légitimité religieuse. Cela eut deux conséquences: cela entraîna une fracture nette entre dirigeants et dirigés, et, en même temps, les cadres d'une identité nationale étaient constitués. Se forme au Maroc un islam politique; ne se reconnaissant pas dans leurs dirigeants, les marocains deviennent "*musulmans par opposition*" (Geertz, 1992, p80). La colonisation a donc accéléré la création d'un islam nouveau, qui est l'aboutissement de plusieurs siècles d'histoire, qui voit, pour aller vite, le passage d'un islam populaire, marqué par le culte des saints, à un islam littéraire, marqué par un retour au Texte. Avant le protectorat, ces deux conceptions de l'islam s'affrontaient depuis des siècles.

Le mouvement *Salafiste*, qui naît à la fin du dix-neuvième siècle, représente cette tendance de retour aux Textes, dans le souci de fonder une religion débarrassée de ses scories superstitieuses. Il est à l'origine du mouvement nationaliste marocain qui est créé aux alentours de 1930. Celui-ci allie nationalisme et fondamentalisme (retour au Texte). L'éviction et le bannissement du Sultan Mohamed V, de 1953 à 1956, conjuguée avec la promulgation du *Dahir Berbère*, texte de loi qui faisait dépendre les Berbères non plus de la loi musulmane mais de leur propre régime juridique, dit "*Al 'Urf*", ont provoqué l'union de toutes les forces divergentes qui s'affrontaient jusque-là, et facilité l'accès du Maroc à l'indépendance. Comme le dit Geertz (1992, p94-95):

"On aurait pu croire difficile d'imaginer une politique capable de provoquer tout à la fois maraboutistes, scripturalistes, royalistes et nationalistes, les jetant dans les bras les uns des autres; pourtant les Français parvinrent à ce résultat avec le Dahir berbère."

Cette union contre le colonisateur se fit autour du personnage du Sultan, qui, en tant que "commandeur des croyants", devenait en quelque sorte l'emblème du Maroc, cristallisant autour de sa personne tout ce que les marocains, de quelque bord qu'ils soient, souhaitaient défendre de leur identité. Il devint un véritable héros populaire. On aboutit à l'indépendance en 1956.

L'alliance du nationalisme politique et du fondamentalisme religieux, qui avait été la caractéristique du nationalisme marocain jusqu'en 1956, ne résista pas à l'indépendance. Les fondamentalistes furent évincés des partis nationalistes et de la vie politique. Le



nationalisme marocain devient alors essentiellement politique. Mais le Maroc n'était pas sorti de son dilemme entre l'islam populaire et l'islam fondamentaliste, entre son passé maraboutique et les nécessités de l'adaptation à la vie économique moderne. Toujours selon Geertz (1992, p95-97), cette tension entre deux pôles, l'un populaire et passéiste et l'autre, élitiste et moderniste, ne disparaîtra jamais.

Pour en revenir à la situation actuelle, tout se passe comme si les militants berbéristes voulaient revenir dans le temps, avant l'invasion, et reconstruire à partir de là. C'est bien sûr impossible. Mais il y a là-dedans une volonté à laquelle on ne peut rester insensible: celle d'une réconciliation avec le passé. Je pense pouvoir dire que cette réconciliation a déjà réussi, et que la société marocaine est à même de tirer son épingle dans le jeu de la mondialisation. Les traumatismes des protectorats français et espagnol sont certes toujours là et demandent à être guéris. Mais quand on voit les problèmes auxquels l'Algérie voisine est confrontée (sans parler de ceux de l'Afrique noire), qui a encore plus souffert de l'introduction du capitalisme par sa variante française - le développement du fondamentalisme musulman et de son expression la plus violente, le terrorisme, l'ont clairement dévoilé - on peut se dire que le Maroc est en bonne voie. La constitution du Maroc le montre bien, qui fait du système politique marocain un modèle de souplesse. C'est en effet une monarchie constitutionnelle multipartite (Mouhtadi, 1999).

Pour répondre maintenant - ou tout au moins tenter d'apporter une réponse - à la question de savoir si les Berbères (ou les *Imazighen*) constituent ou non un groupe discriminé, je me permettrai de faire remarquer que les Juifs, durant la seconde guerre mondiale, ou les Noirs d'Amérique, ont été des êtres humains - sinon des groupes - discriminés, sans aucun doute possible. Je dis cela parce qu'une ethnie existe au sein d'un territoire donné, du moins la plupart du temps (le cas des nomades étant une exception forte). La dispersion géographique est souvent un facteur désagrégeant, du moins dans l'ancien monde, le monde non mondialisé. Pour que se forme une conscience collective au sein d'un groupe qui s'est dispersé, dissous, il faut que quelque chose fasse prendre conscience aux individus de leur origine commune. Il est certain que la discrimination "raciale" a joué un rôle déterminant dans ce qu'on appelle la "prise de conscience" de leur identité: mieux, elle a été *constituante* d'une identité qui avant cela n'existait pas?! même si ne pas dire ne signifie pas absence, du moins au niveau d'une conscience collective...

On le voit: il existe un point commun entre les cas que je viens de citer, inscrits dans une situation historique qui crée les conditions de l'émergence d'un groupe social; il est certain qu'à côté des ces exemples tragiques - il y en a malheureusement beaucoup d'autres - le cas des Berbères du Maroc revêt un caractère moins dramatique. Il reflète toutefois une réalité bien significative de notre monde contemporain, qui est la montée du communautarisme, que l'on peut analyser comme une réaction collective à l'uniformisation des modes de vie que réclame la mondialisation de l'économie (baisse du pouvoir des Etats, montée de celui des multinationales, disparition du "*welfare state*" [Etat-providence], toute-puissance de l'économie marchande). Il y a sans doute toujours eu, depuis que les hommes existent, des créations d'identités à partir des cendres des anciennes, mais la situation contemporaine présente ceci d'original qu'elle est mondiale. Elle l'a peut-être toujours été, mais les conditions d'une conscience mondiale n'étaient pas réunies. Aujourd'hui, avec la



mondialisation, elles le sont. Et nous pouvons tous assister tous les jours devant nos écrans de télévision aux conséquences, directes ou non, de la propagation de l'économie capitaliste à l'ensemble du monde. C'est la colonisation, au sens large, qui a été l'agent propagateur du pouvoir capitaliste à l'ensemble du monde, comme si cela avait fait partie d'un plan: d'abord, la conquête des Amériques et l'extermination des populations autochtones, ensuite l'esclavage des noirs et la colonisation de l'Afrique, partout dans le monde une gigantesque entreprise de déculturation des populations locales et d'endoctrinement par les missionnaires chrétiens, l'exploitation sans vergogne par les multinationales d'une main-d'oeuvre à bas prix, et maintenant que le terrain est préparé, voilà de gigantesques marchés qui s'ouvrent à un capitalisme qui a commencé à s'essouffler en "Occident" - il faudrait trouver un autre terme tant celui-ci est chargé d'anciennes conceptions. On trouvera chez James Clifford (1996, p268-271), une très intéressante réflexion sur cette invention du concept d'Occident, et qui a besoin de nouveaux consommateurs pour trouver son second souffle (voir Nahavandi, 2000, p9-28).

Certains, comme Francis Fukuyama (1992), veulent voir dans la mondialisation la fin de l'histoire prévue par Hegel, avec l'avènement de la démocratie libérale comme le régime politique qui est, non pas le meilleur, mais le moins mauvais, permettant l'établissement sur des bases rationnelles de l'égalité et de la liberté, et avec elles l'avènement de l'homme libre par excellence, le citoyen (Fukuyama, 1992). Ces conditions sont peut-être réalisées, disons dans les pays du G8 (et encore, rien ne permet de le dire) mais on en est loin pour le reste du monde. On apporterait la démocratie à tous les peuples du monde, comme jadis les missionnaires chrétiens ont été chargés de répandre la civilisation chez les sauvages.

"...sans tirer les leçons possibles de l'échec du processus de développement, avec la toute puissance de l'idée de globalisation, fonctionnant comme une croyance, la nécessité de poursuivre et même d'aller au-delà des voies suivies jusqu'ici est encouragée: primauté de la croissance économique, encouragement d'une consommation à l'occidentale et, de plus en plus, le désengagement de l'État." (Nahavandi, 2000, p17).

Le problème, si tant est que la démocratie soit ce système politique-là, c'est qu'elle n'est souvent qu'une façade. Elle ne sert qu'à une chose: faciliter la constitution d'une économie de type libéral. Fukuyama le dit lui-même, démocratie et économie libérale sont indissociables; elles sont même aujourd'hui quasi-synonymes (c'est en tout le cas le point de vue qu'il défend dans son livre).

L'économie mondiale a désormais atteint un degré d'autonomie tel qu'elle dicte ses lois aux gouvernements et fixe elle-même les règles du jeu...

"Selon les principes sous-jacents à la globalisation, la nouvelle réorganisation de la production devrait entraîner un développement tous azimuts y compris du tiers-monde et en conséquence faire de la grande majorité de la population du monde des consommateurs de biens et de services procurés par les multinationales. Ce n'est pas l'homo islamicus ni l'homo sovieticus mais l'image de l'homo occidentalis, consommateur de valeurs et de culture occidentale qui est l'objectif." (Nahavandi, 2000, p20).



Et il ne s'agit pas seulement de problèmes économiques ou sociaux, mais aussi d'écologie: la planète ne pourrait pas supporter une consommation à l'occidentale, de plus de cinq ou six milliards de personnes (Nahavandi, 2000, p20).

Ce qui s'affronte en fait, ce sont deux modèles: l'un, le modèle libéral, au sein duquel c'est l'économie qui constitue le moteur du changement social, l'autre, que l'on pourrait nommer "le modèle religieux", dans lequel ce sont les valeurs qui sont au centre (voir par exemple Dumont, 1983). On a coutume de rejeter aujourd'hui cette idée d'un choc des civilisations, mais c'est bien pourtant ce qui est en jeu: les démocraties - les systèmes sociaux à économie libérale - ont basé leur modèle sur cette idée que le but de l'existence est le confort matériel et que tous peuvent y avoir accès par le travail. Les sociétés "religieuses", non laïques, ont mis la religion au centre même de la société, avec cette idée que le but de l'existence c'est d'être en accord avec les principes de la Morale (définie par la religion).

Depuis les années 1970, et Mai 68 en est l'expression la plus emblématique - ou le prémisses si l'on veut -, on assiste au sein de nos démocraties à une quête du sens qui s'exprime par le rejet du fondement matérialiste de la société capitaliste, par une ouverture vers les spiritualités autres, par un retour à la nature. Mouvement de fond, le "mouvement de mai" s'est éparpillé dans de multiples voies; il y a eu beaucoup d'espoirs en un changement de notre monde, puis le mouvement est retombé. On aurait pu croire à un échec, mais ce n'était en fait qu'un début, et aujourd'hui, on voit la continuation de ce qui n'était alors qu'en germes.

Depuis maintenant plusieurs années, de plus en plus en plus de voix s'élèvent pour dénoncer les ravages de l'économie libérale, à l'intérieur même de nos douillettes démocraties: d'anti-mondialistes, elles sont maintenant devenues alter-mondialistes - dont Naomi Klein est devenu une des figures emblématiques.

Ce sont ces réponses-là, plus positives, tout comme celle des militants de la cause berbère, qui montrent qu'il est possible de résister: en proposant des alternatives à l'uniformisation des modes de vie, à l'asservissement du monde par une minorité.

Il ne s'agit donc pas de voir dans ce qu'on pourrait appeler "le nationalisme berbère" la lutte d'un peuple pour la préservation de son identité, mais bien plutôt un processus de création d'une identité berbère moderne à partir d'une situation de crise, dont les origines sont beaucoup moins locales qu'on pourrait le croire de premier abord. En effet, c'est le même processus que l'on voit à l'oeuvre aujourd'hui partout dans le monde, en réaction à la marchandisation du monde. C'est donc en même temps une formidable bouffée d'air frais qui vient - aussi - du Maroc.

Tim Hoogeboom



Références bibliographiques

- Amselle Jean-Loup, *Logiques métisses, anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, 1990, Nouvelle éd. Payot et rivages, 1999.
- Augé Marc, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1993.
- Becker Howard, *Outsiders, Etudes de sociologie de la déviance*, Métailié, 1985.
- Camps Gabriel, *Des rives de la Méditerranée aux marges méridionales du Sahara: les Berbères*, EDM, Edisud, France 1996.
- Clastres Pierre, *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*, Editions de Minuit, Paris, 1974.
- Clifford James, *Malaise dans la culture, l'ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle*, Paris, Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, Collection Espaces de l'Art, 1996.
- Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, 1983.
- El Maliki Abderrahman, "L'exode rural au Maroc (étude sociologique de l'exode du Tafilalet vers la ville de Fès)", dans *La ville maghrébine*, revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Dhar El Mahraz, Fès, numéro spécial, 9, 1994.
- Fukuyama Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Champs Flammarion, 1992.
- Geertz Clifford, *Observer l'islam: changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Editions La Découverte, 1992.
- Hobsbawm Eric B., "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique?", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 100, 1993, p. 51-64
- Hoogeboom Tim, *Des Pyrénées-Orientales au Moyen Atlas marocain, dérive à l'autre*, mémoire de DEA de sociologie/anthropologie, soutenu en septembre 2003 à l'Université de Perpignan.
- Nahavandi Firouzeh, *Développement et globalisation*, article paru dans l'ouvrage collectif *Globalisation et néolibéralisme dans le tiers-monde*, L'Harmattan, bibliothèque du développement, 2000.
- Nisbet Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.
- Mouhtadi Najib, *Pouvoir et religion au Maroc: essai d'histoire politique de la zaouïa*, EDDIF, Casablanca, 1999.

Notice bibliographique

Hoogeboom, Tim. "Les Berbères à l'épreuve de la mondialisation: le cas du Maroc", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Face à la différence culturelle: L'autre "*expérience*" scolaire

Goucem Redjimi

DRDJS de Paris, chercheur, associée à l'IRESO-CNRS.

En France, l'école publique, institution supposée garantir la socialisation et l'émancipation des personnes, doit apporter aux enfants une éducation leur permettant d'acquérir les ressources indispensables pour participer à la vie sociale. Or aujourd'hui, cette école semble avoir beaucoup de mal à remplir sa mission et ses difficultés sont trop souvent imputées à des causes extérieures. Certes, comme l'ont toujours affirmées les théories de la reproduction, l'institution scolaire continue de donner à chacun la place qui lui était destinée dans la société. La question des inégalités sociales et de leurs effets sur la scolarité ne sera pas l'objet de cette contribution. L'intérêt portera, avant tout, sur une autre question qui semble aujourd'hui envahir les discours occultant même la première: il s'agit de la *différence culturelle*. En effet, celle-ci a tendance à *expliquer* les problèmes vécus dans les établissements, tels que l'échec scolaire ou encore la violence - ce qui traduit un compromis concédé dans le champ politique, pour ce qui concerne le débat sur l'immigration, et une banalisation de pratiques et expressions discriminatoires pas toujours assumées idéologiquement mais très opérantes dans les faits. Pour autant, la crise institutionnelle et le malaise des enseignants peuvent-ils tout expliquer? Au-delà de ces questions, on s'intéressera avant tout à la place de l'élève dans l'école et de *son* expérience avec l'institution partant des caractéristiques particulières que lui sont attribuées, au moins à certains d'entre eux: l'origine "ethnique", de plus en plus légitimée dans les discours mettant de côté les ségrégations scolaires^[1]. Alors, en quoi ces expériences sont-elles néfastes pour l'élève? Pourquoi l'éloignent-elles d'une institution dont les difficultés actuelles "sont à l'image même de la condition moderne" (Dubet, 2002)?

L'école a changé?

Pendant longtemps, l'école républicaine a été considérée comme un appareil d'*intégration* car elle était une institution totalement régulée et tenue par le projet politique d'instituer la République. Sans doute a-t-elle joué cette fonction importante parce que la croyance dans l'éducation reposait elle-même sur la conviction d'une nécessaire complémentarité de l'universel républicain et de l'identité nationale. Seulement, faut-il rappeler que, composée de l'adjonction d'écoles particulières, cette école-là était fondamentalement ségrégative.



L'établissement élémentaire pour les enfants du peuple venait à côté du lycée des jeunes bourgeois, du collège des classes moyennes et des élites populaires. C'était de la "naissance" que dépendaient pour l'essentiel les "performances". Si cette école avait aussi pour rôle de déceler les meilleurs élèves du peuple pour les promouvoir à des qualifications indispensables à la Nation, elle n'offrait cependant des possibilités nouvelles qu'aux *meilleurs*[2]. Peut-être a-t-elle pu sembler juste dans un monde injuste (Dubet, martuccelli, 1996). Enfin, l'école de la République n'est plus, mais la récurrence dans les discours de son idéal inquiète; peut-on regretter un monde dont on a vite oublié qu'il était fondé sur des inégalités sociales fortes, des discriminations scolaires ainsi que sur des expériences éducatives conservatrices? Cette école restera avant tout une institution aux méthodes pédagogiques rigides; d'ailleurs, il ne lui était demandé de s'intéresser ni aux pratiques éducatives, ni à la pédagogie.

Jusqu'aux années soixante, l'institution scolaire a ses propres règles et reste nettement séparée de la société. Elle a d'abord pour objectif de faire de ses élèves des citoyens avant de penser les insérer socialement et économiquement (Dubet, martuccelli, 1996). Cette période annonce un tournant décisif à partir duquel va s'engager une première étape de massification scolaire où, toutefois, seront maintenues les formes anciennes du système. La bonne santé économique d'alors, qui rend possible l'ajustement entre l'affluence des diplômés et la confirmation de leur valeur sur le marché du travail, conforte l'idéologie de l'école républicaine incarnée alors par l'école de masse.

Dans les années soixante-dix, tous les élèves, en principe, accèdent au même système scolaire: c'est du moins l'objectif arrêté pour une seconde étape de massification, avec la création du collège unique et de la même école "pour tous". Enfin, c'est au lycée, puis à l'université d'intégrer le mécanisme de massification qui va, depuis, croissant. Le principe de "justice scolaire et d'égalité des chances" est fixé comme objectif par les politiques scolaires qui n'ont cessé, depuis, de renforcer puis d'accélérer le rythme; on peut voir dans ce mécanisme une espèce de frénésie de modernisation pour le plus grand bien de tous. Seulement, faut-il le rappeler, la période de constitution du collège unique est associée à un renversement de conjoncture soumise à la forte poussée du chômage.

C'est ainsi que les années quatre-vingts inaugurent une phase nouvelle et il serait difficile aujourd'hui de comprendre l'évolution de l'école sans l'associer à la question de la crise des institutions qui ont longtemps incarné l'*universel républicain*. Ces bouleversements dériveraient, bien sûr, des difficultés sociales des personnels, de leur logique propre, du dysfonctionnement de leur organisation mais proviennent aussi d'"une perte de sens" dans la mesure où les valeurs universelles qu'elles incarnaient ne s'inscrivent plus autant dans la pratique (Wieviorka, 1991). Il faut comprendre, avant tout, que les inégalités d'avant se doublent à présent de l'injustice qui n'est plus directement produite par la société mais par l'école elle-même. En effet, c'est à partir de ce moment que l'école a changé de nature: tout en multipliant les qualifications scolaires, elle s'est mise à fonctionner sur un principe de creusement des inégalités et à l'exclusion. Ce fonctionnement est d'autant plus difficile à vivre que les règles qui se sont établies sont obscures et souvent injustes (Dubet, Martuccelli, 1996; Van Zanten, 2001; Barrère, 1997). Les origines sociales continuent d'être déterminantes dans la "carrière" des élèves, mais la fonction sélective, qui devient



centrale à présent, ne se fait plus en amont des études, mais tout au long du parcours scolaire. Pour le dire autrement, le système scolaire se diversifie et se hiérarchise, et les différentes filières s'organisent selon des critères qui ne se voient pas attribuer la même valeur d'excellence. Désormais, les établissements s'inscrivent dans une hiérarchie des bons et des moins bons. Alors qu'au sommet se tiennent ceux de l'élite, que les parents choisissent délibérément; en bas, arrivent les établissements ghettoisés où se retrouvent les mauvais élèves, les pauvres et les immigrés (Payet, 1995).

L'expérience scolaire par l'échec

Aujourd'hui, c'est dans un système méritocratique que l'élève va connaître *son* expérience avec l'institution scolaire. Il va donc réussir ou échouer. Cependant, la situation de l'élève doit-elle être dissociée de celle de l'école? Le regard des enseignants - aussi bien sur la notion de réussite que celle d'échec - n'apporte-t-il pas quelques interrogations sur la "mission" actuelle de l'école appelant une redéfinition? Le système scolaire - comme la société d'ailleurs - qui a certes une capacité croissante d'intégration, s'installe dans une logique de compétitivité et impose des performances de plus en plus élevées. C'est la mise en marche d'un tel processus qui place certains élèves dans une situation d'échec. Il serait donc intéressant de voir à partir de quels critères les enseignants jugent l'échec (et la réussite) de leurs élèves.

Le parcours scolaire est d'abord perçu comme un processus individuel: les enseignants sont nombreux à attribuer aux élèves la trajectoire de "*leur propre scolarité*" et de "*leur histoire*". Ainsi, l'élève, durant toute cette période passée à l'école, doit se considérer comme *le* seul responsable de *sa* carrière scolaire et de *ses* succès, mais surtout de *ses* échecs: "*j'ai par exemple le petit Samir, enfin un élève quoi, il n'aime pas apprendre, ça se sent. Il ne s'intéresse à rien. On a beau faire avec lui et bien ça ne passe pas: qu'est-ce que vous voulez faire dans ce cas? Rien. Et ce n'est pas faute d'avoir essayé, croyez-moi*". Très souvent, les élèves en échec sont décrits par leurs enseignants comme étant " *paresseux*", "*insouciant*", "*dissipés*", "*instables*". Ce qui revient à dire qu'ils n'ont aucun désir de s'appliquer pour obtenir de bons résultats et sont encore moins motivés pour "*les buts*" qui leur sont proposés par le système scolaire. Les enseignants les voient comme ne voulant pas apprendre ce qui est dans "*leur intérêt*" d'apprendre. Ils disent d'eux qu'ils "*n'écourent pas*", "*n'apprennent jamais leurs leçons*", "*ne font pas leurs devoirs*". Autrement dit, ces élèves sont perçus comme n'ayant pas d'"*ambition*", pas assez de "*courage pour aller plus loin*" ou comme n'étant pas "*appliqués ni persévérants*". En fait, si l'élève veut être "*bon*" et "*réussir*", il doit avant tout apprendre et satisfaire aux exigences de l'école pour acquérir le diplôme et, plus tard, le bon métier. Ainsi, l'élève est en quelque sorte, renvoyé à son irresponsabilité "*ils - enfin certains - en se mettant constamment en échec, ils n'arrivent pas à comprendre qu'ils ont plus de chance, entre guillemets, de trouver du travail déqualifié ou pas de travail du tout d'ailleurs!*".

Enfin, il est toujours admis que l'école est chargée, institutionnellement, d'instruire et de faire acquérir des connaissances et un savoir; pourtant, les familles ne sont pas épargnées. On leur fait jouer un rôle déterminant dans la scolarité de leurs enfants, surtout lorsqu'elle est mauvaise. Certains enseignants pointent l'abandon et la démission des parents: "*Moi je*



vois, il y a des familles, elles abandonnent complètement. Elles démissionnent. On se demande parfois... On se demande s'ils se sentent encore responsables de leurs enfants. Mais moi j'ai l'impression qu'ils se déchargent complètement sur l'école, sur nous quoi". Il convient toutefois de nuancer ces propos et de rappeler que des études ont montré que les enfants issus de l'immigration, et en particulier des filles, ont de meilleurs résultats comparés aux autres enfants non immigrés de même niveau socio-économique. Ce qui est expliqué par un investissement des familles plus important et en cela, celles-ci ont un degré d'aspiration académique nettement plus élevé que celui des autres familles (Vallet, 1996).

Les propos des enseignants semblent bien refléter la représentation qu'ils se font eux-mêmes du système scolaire. Dans le savoir, ils voient en fait un instrument de "légitimation" et d'adaptation sociale ou pour reprendre une théorie ancienne, un "capital" indispensable à tous. Certains enseignants peuvent être critiques envers les "erreurs" de leur institution et pointer son "*mauvais fonctionnement*". D'autres encore confèrent à l'échec scolaire toute une symptomatologie contre laquelle il existerait des solutions. Toutefois, ils sont nombreux à considérer que l'élève ne doit s'en prendre qu'à lui-même et surtout ne pas désigner d'autres causes dans ses propres carences. Ce qui revient à dire que c'est *sa* propre position qui explique son échec et, dans un cas extrême, son exclusion du système scolaire. On peut néanmoins se demander dans quelle mesure l'échec n'est pas le résultat d'une valorisation excessive de l'école comme le suggère Michel Lobrot (1999) dont la thèse fondamentale est que l'individu en situation d'échec voit l'acquisition du savoir à travers l'école et non pas pour elle-même; il ne fait pas l'expérience de la culture et n'apprend pas le plaisir qu'elle peut apporter. En définitive, l'école est davantage préoccupée par des objectifs de réussite que de faire faire aux élèves les expériences cruciales qui déterminent leur rapport au savoir. Dit autrement, un enfant en état d'échec est un enfant qui n'a pas eu la possibilité de faire une expérience autre que celle de l'échec. Si l'on accepte la proposition de l'auteur, l'école doit se modifier profondément: il lui faudrait se préoccuper de savoir quelles sont les réalités rencontrées et valorisées par l'enfant, en particulier par ceux qui sont en échec. Or, l'institution scolaire est-elle en mesure aujourd'hui de faire une place à des réalités qui lui seraient extérieures et qu'elle semble dénier?

Enfin, si l'école paraît à certaines catégories d'élèves comme un appareil "efficace", elle est vécue par d'autres comme "aliénante" car en sélectionnant et en mettant à la marge, l'institution écrase et meurtrit des enfants qui ne sont plus vus que par le spectre de l'échec scolaire. En apparaissant comme superflue et vide de "sens", elle peut devenir pour certains élèves comme étant à l'origine de leur échec ou du rejet social qu'ils éprouvent. La sélection scolaire ne s'effectue pas de façon anodine: les enfants issus des milieux défavorisés qui peuplent les filières les plus dévalorisées socialement ont plus de chance d'être sanctionnés. En cela, l'échec scolaire constitue la première expérience de certains élèves fondamentalement *négative*: exclusion scolaire elle devient ensuite sociale, dévastatrice au moins au plan psychologique. Une telle expérience engendre des conduites de retrait et d'abandon, de dévalorisation de soi et de mise en échec perpétuelle. Elle se construit aussi sur des frustrations et du ressentiment envers l'institution du fait que le processus scolaire et les procédés qu'elle propose, non seulement n'ont pas abouti à un résultat utile et intéressant, mais encore pour eux, c'est un système qui les a affectés négativement en les niant profondément. Ces élèves subissent ainsi une sorte de punition allant bien au-delà du



contexte scolaire les conduisant à un échec social et à la disqualification. Pour aller plus loin dans cette analyse, il est à craindre que ces jeunes, sans diplômes et peu qualifiés, ne s'intégreront jamais dans des processus de formation qui pourront leur être proposés précisément par peur d'être rattraper par l'expérience de l'échec qu'ils auront déjà vécu durant leur parcours scolaire.

L'expérience scolaire par la différence et l'infériorisation

On dit de l'école qu'elle est aujourd'hui ouverte à tous: mais peut-on mettre en cause la démocratisation de l'école en critiquant les effets de la massification et, dans le même temps, condamner la nature méritocratique de l'école républicaine? Il est important de rappeler que jusque dans les années cinquante, l'école de la République n'était pas accessible aux adolescents des milieux populaires, précocement placés en apprentissage ou au travail. Elle l'était encore moins aux jeunes immigrés ou issus de l'immigration, qui avaient alors peu de chance d'aller au-delà de l'école élémentaire. Or à présent, de nouveaux publics "désaccordés" (Dubet, Martuccelli, 1996) avec les demandes traditionnelles de l'institution ont majoritairement accès à l'école publique. Plus généralement, l'institution du collège unique a coïncidé avec l'émergence d'une culture adolescente autonome, plus ou moins tolérée, qui est venue côtoyer celle de l'école. Mais, faut-il insister là-dessus, dans la majorité des cas leur coexistence se passe sans difficulté puisque les élèves intègrent malgré tout les limites établies par le système. En revanche, c'est dans les collèges et lycées "difficiles" que la rencontre connaît plus de tensions. Ainsi, l'institution a le sentiment d'être débordée par la culture juvénile et les jeunes celui d'être déniés à cause de leur *look* ou de leur *langage* (Dubet, Martuccelli, 1996; Wieviorka, 1999). Mais plus fondamentalement, le problème que poseraient ces nouveaux publics est expliqué par les enseignants comme étant de l'ordre de la "différence". Nous reviendrons sur cette importante question.

En fait, le changement ne concerne pas seulement le public des élèves. En effet, les modalités de recrutement des instituteurs ou des professeurs du secondaire ne sont plus les mêmes aujourd'hui, et le choix des candidats à l'enseignement de passer les concours n'est plus principalement déterminé par la vocation. Il en est de même pour l'affectation à un poste, rarement fonction du profil des enseignants, encore moins de leur propre désir de l'accepter ou non. Globalement, leur niveau social s'est élevé accentuant le sentiment de distance culturelle et d'étrangeté avec les élèves. Il arrive aussi qu'ils se retrouvent placés dans des quartiers dont ils ne semblent pas toujours connaître les caractéristiques spécifiques des populations qui y résident. En conséquence, ceux-ci considèrent qu'ayant été affectés dans des établissements de la périphérie qu'ils n'ont pas "*choisis*", ils ont encore moins "*choisi de prendre en charge socialement*" une population, trop souvent représentée de manière plutôt négative, et dont les particularités sont appuyées et suggérées à travers le filtre des médias en particulier la télévision.

Dans leurs propos, il apparaît que les enseignants manifestent un double sentiment de dévalorisation. Le premier est lié à leur appartenance à des établissements situés dans des zones dégradées: "*Tout est dégradé dans ce collège, personne n'a envie d'y travailler*"; "*Vous avez vu la tristesse de cet environnement? Moi, le matin je viens à reculons*". Le second sentiment semble dériver du fait de prendre en charge un public qu'ils condamnent



et pour lequel ils n'ont pas d'empathie: "*Mes élèves? Et bien, ils ne sont pas intéressants, je trouve qu'ils ne sont pas très intéressants. On ne peut rien faire avec eux, vous comprenez. Je ne sais pas ce qu'on peut leur apprendre à ces jeunes-là?*". En partageant quotidiennement avec eux, même indirectement, certaines conditions de vie ils ont le sentiment de "déchoir", au moins de ne pas être valorisés dans leur métier. En fait, la présence de ce public, perçue comme massive et envahissante fait que l'univers scolaire se voit débordé du *dedans* et pas seulement du *dehors*. Il s'agit là d'une représentation forte des enseignants qui voient ce public d'abord comme "difficile", avant de le voir "en difficulté". De plus, s'il est difficile c'est avant tout parce qu'il est "*différent culturellement*". Deux enseignants se sont néanmoins exprimés positivement sur cette question, voyant là un "*apport intéressant dans la classe et par rapport aux autres élèves*" donc une "*une source d'enrichissement*".

Le contexte de mutation et de crise institutionnelle "à mi-chemin entre l'universel et le local" (Barrère et Martuccelli, 1997) fait apparaître des phénomènes nouveaux au coeur même de l'école. Ainsi, si le modèle français d'intégration fondé sur le paradigme de citoyenneté a toujours tenté d'éviter la formation d'une "seconde génération", l'arrivée du "jeune issu de l'immigration" a toutefois fortement contribué à l'émergence d'une identité négative au sein de l'école. Les études auxquelles il est fait référence ici l'ont justement montré: les enfants issus de l'immigration maghrébine sont perçus plus négativement que les autres. Un noyau dur de représentations existe, y compris chez les enseignants, nombreux aujourd'hui à cacher de moins en moins leurs sentiments sur les difficultés qu'ils rencontrent et qu'ils attribuent aux immigrés et à leurs enfants. Encore très récemment, une étude vient confirmer les processus de ségrégation et pas seulement d'inégalités dans des collèges de la région bordelaise. Il confirme aussi la réalité des collèges ségrégués, où l'origine culturelle et l'ethnicité deviennent, par la force des choses, les critères principaux d'identifications (Felouzis *et al.*, 2003).

Il apparaît que la répétition de situations perçues comme pénibles par les enseignants, même si elles ne concernent pas tous les enfants, conduit à une image très négative. Certains enseignants vont encore plus loin: ils pointent la distance culturelle qui les séparent des élèves, la considérant comme principale génératrice des problèmes de l'institution et, partant, de leurs propres difficultés. Ils stigmatisent ces jeunes, manifestent une stricte intolérance à leur égard et les associent au désordre, à la violence, et dans une certaine mesure, à la délinquance et à la marginalité. Ainsi, depuis quelques années, il devient de plus en plus commun de juger que la présence des jeunes d'origine immigrée cristallise les difficultés de la vie scolaire et de dire que "*ce sont toujours les mêmes*" qui font problème. Certes pas ouvertement, des enseignants s'expriment sur la question: "*Bon, on ne fait pas le jeu d'une certaine opinion, je ne vais pas parler comme certains médias, mais quand même. Ils posent vraiment trop de problèmes, c'est toujours les mêmes, on le voit bien*". Les jugements scolaires sont donc nettement défavorables à certains élèves qu'il n'est d'ailleurs pas nécessaire de nommer car on sait bien qu'il s'agit d'"eux": "*Ils sont nuls. Il n'y a rien à faire avec eux, ils sont nuls*". "*C'est pas des bons ceux qu'on a ici. Il ne veulent rien apprendre. Qu'est-ce que vous voulez faire? Rien*". En raison du comportement de certains jeunes, les professeurs ont le sentiment que ceux-ci rendent inefficace le projet pédagogique qu'ils "*s'embêtent*" à mettre en oeuvre "*pour eux*". Encore faut-il nuancer ces



propos car ils n'est pas rare d'entendre quelques uns exprimer dans le même temps leur sentiment d'ambivalence, partagés entre le devoir éducatif et le ras-le-bol: "*Mais bon, on est bien obligé de continuer à faire notre boulot, c'est notre rôle. On n'a pas tellement le choix. Mais je sais que je veux partir d'ici, je ne ferais pas toute ma carrière ici; ça c'est clair*".

Il n'est pas rare d'entendre les enseignants attribuer les effets de la crise de l'institution à ceux qui en sont les principales victimes et de faire de leurs enfants la cause des ses dysfonctionnements: "*Cela fait 20 ans que j'enseigne et je n'avais jamais vu ça. Ce n'était pas comme ça avant. C'est un public nouveau quoi, qui a ses spécificités culturelles. C'est ça qui est de plus en plus difficile je pense*". La même population est accusée de reproduire en son sein les problèmes de la crise urbaine et d'être à l'origine du mal-être des enseignants: "*Il y a des jours où j'ai du mal. Parfois, j'ai vraiment du mal...Il y a de la violence à l'école, et on sait bien qui la provoque. Et c'est tous les jours. Il y a un vrai climat de tension. Moi je ne peux plus travailler dans ces conditions. Il y a des jours où je n'en peux plus*". Enfin, l'affichage des particularismes culturels est considéré comme une véritable provocation: perçu comme affirmation identitaire, il devient source de tension et exacerbe la radicalisation des enseignants: "*Bon prenez, par exemple, quand c'est la période de ramadhan, ça devient très compliqué à gérer tout ça. Il faut adapter les cours à leur rythme. On est quand même à l'école laïque! Il faut le rappeler parce que là, c'est un peu exagéré quand même*". Mais l'appel à plus de distance entre la culture scolaire, fondée sur les principes de la laïcité et des idéaux républicains et "cette culture" est une manière d'exprimer leur peur "de se laisser envahir". Cette attitude devient vite une barrière infranchissable qui rend problématique la communication entre les *deux mondes*.

Il y a une dizaine d'années encore, les enseignants exprimaient leurs souffrances en référence aux difficultés des élèves et à leurs conditions sociales. Actuellement, alors que les classes populaires sont largement issues de l'immigration, les problèmes rencontrés par l'école ne sont plus expliqués par les difficultés sociales qui laminent les familles, mais de plus en plus par la question de l'"origine ethnique" (Charlot, 2000) et de la "différence culturelle" (Redjimi, 2003b). Une telle situation semble s'imposer *dans* l'école et se déployer en dépit des valeurs républicaines qui régissent encore cette institution. Les mêmes personnes, paradoxalement, sont capables de porter des traditions républicaines et, dans le même temps, de diaboliser la *différence*. Dans le contexte de l'école d'une société multiculturelle, la question de l'altérité prend alors un sens particulier. On peut donc se demander dans quelle mesure les formes ethniques des tensions scolaires nourries par nombre de préjugés sur l'Autre, figure de la "différence irréductible", ne renvoient-elles pas à une défaillance politique de l'école publique. Il ne s'agit évidemment pas de généraliser ces comportements qui demeurent certes encore marginaux mais sont toutefois de moins en moins minoritaires. Dans le contexte de l'école d'une société multiculturelle, la question de l'altérité, qui prend de plus en plus un sens particulier, ne manque pas d'interroger. Mais comme il est difficile de se revendiquer "raciste" dans certains milieux, un racisme "silencieux et non dit assure le succès des pratiques discriminatoires" (Bataille, 2003).

Ainsi, l'autre expérience pour une certaine partie des élèves - la même qui connaît déjà l'échec *par* l'école - repose sur l'expérience de pratiques discriminatoires au sein du système scolaire. Dans sa forme contemporaine, le racisme s'apparente à un combat des cultures et



des identités dans la mesure où, aujourd'hui, toute affirmation identitaire et communautaire donne lieu à des tensions interculturelles (Redjimi, 2003b). L'on doit se demander dans quelle mesure les représentations en jeu dans les perceptions que les enseignants ont d'une catégorie d'élèves sont significatives et influent sur les relations qu'ils établissent avec eux (Hadjji, 1996)[3] surtout lorsqu'elles sont négatives et sont construites sur la peur, la méfiance, la suspicion et le mépris. En effet, ces jeunes sont souvent présentés de façon altérée et dévalorisante, toujours infériorisés. Ces attitudes reposent sur une large part de préjugés, déterminés par une idée ou un sentiment hostile qui va intensifier les différences et conduire à des stéréotypes susceptibles d'alimenter ou de légitimer des attitudes discriminatoires et de mise à distance. C'est là l'autre expérience négative des élèves issus de l'immigration, certainement plus destructrice; ce qui conduit certains jeunes au conflit, mais surtout, provoque une réelle souffrance qui, liée à la vulnérabilité de l'adolescence, peut devenir dévastatrice au plan psychologique et social. Aujourd'hui, il faudra s'inquiéter de l'évolution de la situation au coeur de l'institution scolaire dont le risque est de voir prendre forme et se structurer à l'école, mais peut être plus au collège, une logique de confrontation impliquant le "eux" et le "nous". Il serait sans doute dangereux de présenter un face à face simpliste entre société d'accueil et descendants des migrants, la situation étant beaucoup plus complexe. En effet, on assiste à la montée d'un racisme intercommunautaire à travers lequel des identités ethniques se confrontent entre elles et dont on ne peut ignorer longtemps l'ampleur (Redjimi, 2003b).

Violence à l'école ou violence de l'école?

Si la société française perçoit les contradictions sociales qui déchirent aujourd'hui son école à travers le problème des violences, il faut rappeler, toutefois, que la violence au sein de cette institution a toujours existé (Testanière, 1967; Debarbieux, 1990)[4]. Pour le dire autrement, si l'école protège de la violence (Debarbieux, 1990), elle la produit aussi. La violence symbolique décrite par Bourdieu et Passeron (1970), s'incarne aussi bien dans la relation pédagogique que dans le jugement scolaire. Elle est aussi dans les propos des enseignants, dans l'attitude de mépris dont les "mauvais" élèves sont l'objet, bref, dans les actes de tous les jours où ils classent et jugent selon des critères loin d'être clairs et lisibles pour les élèves (Bourdieu, Passeron, 1970; Pain, 2002; Debarbieux, 1990, 1996; Defrance, 1997). Mais pour se protéger, et pour rappeler les règles institutionnelles, il arrive que des enseignants s'enferment derrière l'obligation, voire la légitimité de telles pratiques qu'ils considèrent comme une fonction nécessaire de leur métier: *"Bien sûr que je dois les juger. Ils doivent comprendre que mon avis compte pour leur scolarité. C'est ça qui les tient un peu, enfin certains. Oui, je trouve cela tout à fait normal."* Seulement, des études rapportent que ces pratiques sont aujourd'hui rejetées par une partie des élèves d'où les actions contestataires de leur part et l'incompréhension des enseignants face à leurs attitudes: *"C'est vraiment pénible de les voir contester à chaque fois ce qu'on leur dit, de rejeter et parfois très fort même, la moindre remarque. Ça c'est pénible"*.

Ainsi, pour une majorité d'enseignants rencontrés, la violence est toujours du même côté: les élèves la provoquent et eux la subissent: *"Et puis la violence, c'est vrai. Il y en a qui sont violents et nous on reçoit ça en pleine figure"*. Elle est donc unilatérale, le fait d'un public ciblé, qui ne trouve pas son intérêt dans l'école: *"Bon, je crois que s'ils sont comme*



ça, aussi violents, enfin certains je ne dis pas tous, c'est parce qu'ils ne sont pas intéressés par l'école, c'est ça". Mais les élèves ne sont pas les seuls touchés par le fonctionnement institutionnel: les tensions concernent également les parents d'origine étrangère plus nombreux, par exemple, à refuser l'orientation de leurs enfants vers la voie professionnelle qu'ils considèrent comme une très grande injustice et une invalidation de plus dans le parcours familial. Mais du côté des professionnels, ces tensions "marquées ethniquement" sont d'abord considérées comme un non-respect de la décision institutionnelle et comme une insoumission au mécanisme scolaire (Payet, 2000). Les propos des enseignants ne diffèrent pas de ce que l'on s'est habitué à entendre depuis quelques années sur la violence à l'école et au collège.

Ce qui est nouveau aujourd'hui ce n'est pas tant la fréquence ou la nature des incidents que leur traitement même (Wieviorka, 1999). Et ce qui est véritablement nouveau, c'est *l'ethnicisation des rapports scolaires* devenue à présent une des dimensions, non des moindres, du problème des violences à l'école. L'idée d'un lien entre violence et immigration tend à s'enraciner dans un sens commun qui resurgit à chaque fois que la "censure éthique" s'affaiblit. Autrement dit, l'amalgame entre violence à l'école et immigration se construit comme un principe, alors même que l'occultation des ségrégations scolaires est de plus en plus légitimée par le critère de l'origine "ethnique". Certes, s'il faut admettre que la violence est surtout le fait des élèves issus de l'immigration, elle ne concerne cependant qu'une partie seulement d'entre eux: cela suffit donc à considérer ces actes comme une "déviance immigrée" (Payet, 2000). Mais si l'on se pose la question de savoir qu'est-ce que la violence pour les élèves qui en ont été victimes, ces derniers citent le racisme comme faisant partie des causes, et à l'origine des violences qu'ils ont subies à l'école (Charlot, 2000). Seulement, la difficulté pour eux à avancer les preuves du racisme dont ils sont victimes est au moins aussi grande à l'école que dans d'autres secteurs de la vie sociale. Ainsi, l'institution refuse de donner acte que la victime l'a été réellement, et par là même, pose implicitement que le monde n'est pas, en certaines circonstances, régi par des lois (Redjimi, 2002).

Certes, l'école est aujourd'hui touchée par la violence. Elle l'est parce qu'elle-même est devenue violente pour ceux à qui elle n'a plus rien à offrir et qu'elle a contribué à placer dans une impasse. Ils considèrent que, souvent, ceux-ci s'expriment mal à leur propos, et les mots qu'ils choisissent sont toujours mal appropriés voire offensants pour parler d'eux. Ou bien encore que les enseignants sont absents affectivement: absence traduite par les élèves qu'elle touche comme mépris à leur égard (Redjimi, 2002). Une telle dimension est occultée par les enseignants, sinon très mal prise en compte. La réaction défensive adoptée par certains jeunes est leur façon de vivre avec l'autre violence, qu'elle provienne des ambiguïtés de l'institution et de sa partialité, dont les jeunes ont plus ou moins conscience (Derouet, 1992; Defrance; 1997; Wieviorka, 1999) ou de la violence froide de la hiérarchie scolaire et la discrimination ou encore la relégation sociale dans des zones où les gens "normaux" ne vivent pas et désertent (Lepoutre, 1997), où la disqualification de chacun cohabite avec celle des autres. En conduisant au "désespoir de soi" (Bourdieu, 1991), elle peut aussi conduire à la haine de soi. Cette violence est alors une façon pour les élèves d'exprimer le droit d'aller mal et d'être angoissés, d'exprimer aussi ce qui ne peut plus durer,



ce qui ne pourra jamais être supporté. C'est avant tout leur manière de manifester leur droit au respect.

De notre point de vue, cette violence s'explique surtout par le fait que les jeunes qui ont une attitude violente sont ceux qui n'ont pas fait d'autres expériences que celle de la violence. Cette-ci n'est-elle pas une façon d'exprimer le droit d'aller mal et d'être angoissés, ou celui de ce qui ne peut plus durer et ne jamais être supporté? De même, nous faisons l'hypothèse que l'expérience scolaire des élèves - de ces élèves - dont la violence fait partie, est révélatrice d'un certain fonctionnement - ou dysfonctionnement - de l'école. Autrement dit, elle s'observe ici comme une forme de radicalisation des tensions; celles-ci, lorsqu'ils interviennent, agissent comme des analyseurs, au sens des institutionnalistes, du fonctionnement - ou dysfonctionnement - de l'institution scolaire. Mais fondamentalement, on peut voir la violence comme étant liée au fait que les jeunes acceptent ou non, résistent ou s'engagent dans l'identité qui leur est imposée par les stigmates qu'ils "traînent". En cela, elle est donc une forme de rejet d'une image aliénante d'eux-mêmes, imposée par l'extérieur.

Enfin, cette violence tient également au fait que l'institution scolaire a du mal à gérer *la diversité du réel* reflétant ainsi la place des différences culturelles dans l'espace public et leur traitement par les politiques publiques. En effet, cette question n'est pas toujours analysée telle qu'elle est, mais trop souvent telle qu'on veut se la représenter: en l'accusant ou en l'omettant. Pourtant, à y regarder de près, les enfants des écoles à *problèmes* sont français pour la plus grande majorité d'entre eux. En cela, du moins en théorie, ils ne devraient pas représenter une population étrangère ou différente. Seulement l'identité de ces jeunes est construite à partir du signe de leur différence: le nom, la couleur, la religion, l'appartenance ethnique. Des attributs qui se transmettent "de génération en génération". Erving Goffman (1975) explique encore que "l'individu stigmatisé tend à avoir les mêmes idées que nous sur l'identité. C'est là un fait capital. Mais en même temps, il peut fort bien percevoir, d'ordinaire à juste titre, que, quoi qu'ils professent, les autres ne l'"acceptent" pas vraiment, ne sont pas disposés à prendre contact avec lui sur "un pied d'égalité". Ces processus sont d'autant plus résistants au sein de la société que "les critères qu'elle lui a fait intérioriser sont autant d'instruments qui le rendent intimement sensible à ce que les autres voient comme sa déficience"[5]. Ainsi, dans l'imposition d'une image d'eux-mêmes décalée avec leur propre construction (Redjimi, 2003a), *le jeune issu de l'immigration* subit une forme de domination qui est "la substitution du sens pour les autres, ou pour le système, au sens pour lui-même" dont la logique est bien la séparation totale de l'individu d'avec lui-même et dans laquelle une construction de soi ou une définition de l'expérience deviennent uniquement externes. Ainsi, "la forme suprême de l'aliénation est quand l'identité est strictement ce qu'elle est pour les autres et l'expérience dissoute" (Lapeyronnie, 1997). Soumis à une image aliénante et plus que tout autre individu des sociétés modernes contemporaines, ces jeunes ne peuvent être, dans le même temps, "autonomes et reconnus". L'excès de stigmatisation dont souffrent les jeunes issus de l'immigration - les poussant ainsi à réagir - est lié au fait que les valeurs de démocratie et d'égalité censées être le bien commun de l'ensemble de la société et dont ils sont supposés bénéficier, au même titre que tous ses autres membres, leur rendent aujourd'hui plus intolérable le stigmate. Pour le dire autrement, les jeunes issus de l'immigration sont dans une situation où plus leur intégration



est forte, plus ils souffrent de stigmatisation. Dans un même mouvement, ils sont à la fois "incorporés et aliénés" (Lapeyronnie, 1997). Une telle violence s'explique donc non seulement par le fait que les jeunes issus de l'immigration existent comme "individus modernes", mais aussi par leur refus de s'identifier à l'image d'eux-mêmes construite par la société et sur laquelle ils n'ont pas de prise.

Conclusion

Les expériences négatives renforcent une image négative et invalidante de soi et ont tendance à enfermer dans un système défensif - dont la violence fait partie - réduisant toutes capacités ou autres possibilités d'action. Ce qui revient à dire que l'attitude violente de certains jeunes, apparaît et se développe quand le sentiment négatif provenant d'une expérience scolaire difficile - à laquelle s'ajoutent l'angoisse du présent et les incertitudes de l'avenir - *ne se trouve pas compensé par des situations positives concomitantes*. Michel Lobrot (1983, 1992) qui a depuis longtemps soutenu cette thèse, insiste beaucoup sur le fait que cette situation ne peut procéder que de la découverte de quelque chose qui manque à un individu et qui ne peut se faire qu'à travers une véritable *expérience instituante*. L'auteur insiste sur l'importance de développement d'un tel processus de compensation pour sortir de l'inhibition et de la violence, quelle qu'en soit la cible, afin de déceler de véritables potentialités créatives. C'est un processus essentiel, loin d'être secondaire ou accessoire, qui joue un rôle important dans l'évolution des individus. Mais depuis longtemps, l'école, et le collège en particulier, souffrent de certaines carences des enseignants ne souhaitant pas construire un rapport pédagogique qui reconnaîtrait cette dimension chez les élèves. Ces carences se doublent de l'absence d'autres éléments - essentiels dans toute véritable relation - que sont l'écoute et l'intérêt profond porté à l'élève. Sur cet aspect, des études ont montré que là où des expériences différentes ont été faites, là où des enseignants désireux de produire autre chose que des relations conflictuelles et se sont centrés sur les élèves, ont pris certaines libertés avec les programmes, ils sont arrivés à changer et dédramatiser la relation pédagogique. De la même manière, ils ont pu revaloriser les élèves, surtout les plus faibles, en les traitant comme des individus (Derouet, 1992, Defrance, 1997). Plus globalement, c'est l'objectif des pratiques pédagogiques innovantes et de "l'éducation nouvelle" plus centrées sur l'apprenant et sur sa place au sein de l'institution et qui a pour vocation de s'adresser à tous les publics sans distinction.

On doit s'interroger sur la place de la démocratie à l'école. Mais quelle est la signification de l'idée de démocratie si celle-ci ne consiste pas à généraliser ou à répandre un dispositif non participatif mais à le rendre véritablement participatif? Certes, la question des injustices scolaires nécessite un projet institutionnel fort. Celle de l'"ethnicisation" des relations à l'école doit être traitée démocratiquement et politiquement et prendre en compte la diversité sociale actuelle, car les démocraties se doivent d'être vigilantes face aux évolutions du racisme et des discriminations surtout lorsqu'elles commencent par s'installer à un niveau institutionnel et politique. Or, comme l'affirme encore Michel Lobrot, une personne ne peut rien adopter au plan psychologique, qu'il s'agisse d'un "comportement", d'une "connaissance", si cet élément ne le concerne pas directement et "subjectivement", s'il lui reste extérieure et "ne le touche pas profondément". Alors quelle est la vraie place de l'élève dans l'institution; dans quelle mesure peut-il être véritablement "concerné" par ce



qui traverse l'école aujourd'hui? Ou - pour le dire autrement -, une construction "positive" du travail des enseignants et celui des élèves peut-elle être pensée et comment la comprendre aujourd'hui (Dubet, 2002)?

Goucem Redjimi

Notes

1.- Cet article est issu d'une enquête que nous avons réalisée auprès d'enseignants dans des écoles et collèges (6 établissements) de 2 départements d'Ile-de-France (Seine Saint-Denis et Val-de-Marne). Nous avons rencontré 21 enseignants au total. D'autres professionnels ont été rencontrés mais dont les entretiens n'ont pas été exploités dans ce travail.

2.- Cette capacité tenait en ce qu'elle agissait positivement sur l'histoire des aptitudes d'exception qu'elle semblait reconnaître et ne pas exclure. Toutefois, cette expérience du système scolaire demeurait une exception: c'était d'abord l'histoire de *cas individuels* et non pas une possibilité véritablement offerte au plus grand nombre. En effet, le personnage du boursier suffisait à prouver la réalité d'une certaine justice. En cela, Albert Camus est l'incarnation des vertus de cette école-là. Dans un ouvrage posthume, il retrace son enfance passée à Belcourt, un quartier populaire de la périphérie d'Alger, puis son ascension vers le "mystérieux lycée" du centre de la capitale, longtemps perçu comme inaccessible aux "pauvres", jusqu'à l'agrégation quelques années plus tard, en France (voir Camus, 1994).

3.- A ce propos, il est intéressant de voir à quel point la représentation qu'un enseignant a d'un candidat influe sur la note attribuée. Des études conduites sur la notation, indiquent que les mêmes copies sont surévaluées si elles sont supposées appartenir à des élèves du lycée Janson-de-Sailly et sous-évaluées si elles sont censées provenir d'un lycée de banlieue.

4.- D'abord, il est important de dire qu'en comparaison avec l'ensemble des délits constatés au niveau national par rapport au nombre d'habitants, la violence scolaire est marginale. En effet, l'école en France est au plus loin de son homologue américain, alors que la comparaison est souvent établie.

5.- Sur cet aspect, précisément, un article paru récemment dans *Le Nouvel observateur* sur un collège parisien, en apporte une parfaite illustration. La journaliste chargée du dossier "Utrillo" fait état d'un collège qu'elle n'hésite pas à comparer à un "pénitencier américain". Il cristalliserait, selon elle, toutes les difficultés: depuis l'"ethnicisme", ou encore l'appartenance culturelle, la situation socioprofessionnelle des familles, en passant par les incivilités, jusqu'aux violences quotidiennes. L'article constitue un concentré de clichés, une succession de préjugés et accumule toutes les confusions actuelles sur les questions de l'immigration ou encore le multiculturalisme. Cependant, la parution de cette chronique consacrée à leur collège, a fait réagir les collégiens les poussant à rejeter avec force les jugements de la journaliste. Cette attitude n'a pas manqué d'étonner celle-ci qui n'a eu de cesse, tout au long de l'article, d'apporter des commentaires qui renvoyaient les élèves à leur subjectivisme et leur susceptibilité: voilà que la réaction des élèves devenait une simple question de mauvaise interprétation. Ce qui a été rapporté par le journal sur Utrillo et ses élèves a été vécu par ces derniers comme une grande injustice.



Voici quelques propos rapportés dans cette chronique: "*Vous nous avez humiliés, madame*", "*Vous avez donné une mauvaise image du collègue*", "*Pourquoi vous parlez d'échec programmé?*" interrogent les uns. "*Pourquoi vous dites que nos mères sont femmes de ménage ou nos pères gardiens de parking? Et pourquoi vous écrivez avec des fautes d'orthographe? Pour qu'on se moque de nous? Vous auriez parlé d'un collègue dans un beau quartier, vous n'auriez pas fait ça.*" ont rétorqué d'autres. Tandis que certains élèves ont vécu comme une injustice le fait que la journaliste ait parlé des enseignants en termes plutôt héroïques: "*L'article complimentait les professeurs, et nous, il nous traitait comme des zéros. Comme des animaux*"; "*Parce que vous dites que les profs sont si courageux de nous supporter*", d'autres ont trouvé injurieux le fait de donner une image dépréciée et invalidée de leurs parents, et de l'autorité qui leur "manquerait" à la maison "*Moi, j'ai mon père et ma mère chez moi! Tout va bien*". Pour finir, l'article ne manque cependant pas de souligner que "les enfants d'Utrillo" sont français à 75% (Brizard, 2002).

Références bibliographiques

- Barrère Anne, *Les lycéens au travail. Tâches objectives, épreuves objectives*, PUF, Paris, 1997.
- Barrère Anne, Martuccelli Danilo, "L'école à l'épreuve de l'ethnicité", *Les Annales de la recherche urbaine*, no 75, 1997 (p. 51-58).
- Bataille Philippe, "La montée des tensions racistes", *Agora Débats/Jeunesse*, no32, 2003 (p. 26-38).
- Bourdieu Pierre et Passeron Jean-Claude, *La Reproduction*, Les Editions de Minuit, Paris, 1970.
- Bourdieu Pierre, "L'ordre des choses", in Bourdieu, Pierre (dir.), *La misère du monde*, Seuil, Paris, 1993 (p. 81-99).
- Brizard C., "Paris, un collègue au bord du périph. La Bataille d'Utrillo", suivi de "Chronique d'un collègue au bord du périph (2). Les élèves se rebiffent", *Le Nouvel observateur*, 26 septembre-2 octobre, 2002.
- Camus Albert, *Le Premier Homme*, Gallimard, Paris, 1994.
- Charlot Bernard, Emin Jean-Claude (dir.), *Violences à l'école. Etat des savoirs*, Armand Colin, Paris, 1997.
- Charlot Bernard, "Violences à l'école. La dimension "ethnique" du problème", *VEI enjeux*, no121, 2000 (p.178-189).
- Debarbieux E., *La Violence dans la classe*, Paris, ESF, 1990.
- Debarbieux Eric, *La Violence en milieu scolaire2. Le désordre des choses*, ESF, Paris, 1999.
- Debarbieux Eric, Tichit Laurence, "Le construit "ethnique" de la violence", in Charlot, Bernard et Emin, Jean-Claude (dir.), *Violences à l'école. Etat des savoirs*, Armand Colin, Paris, 1997 (p. 155-177).
- Defrance Bernard, *La violence à l'école*, Syros, Paris, 1997.
- Derouet Jean-Louis, *Ecole et Justice*, A.M. Métaillé, Paris, 1992.
- Dubet François et Martuccelli Danillo, *A l'école. Sociologie de l'expérience scolaire*, Seuil, Paris, 1996.
- Dubet François, *Le déclin de l'institution*, Seuil, Paris, 2002.



- Felouzis Georges, Liot Françoise, Perroton Joëlle, *Ecole, ville, ségrégation: la polarisation sociale et ethnique des collèges dans l'académie de Bordeaux*, rapport du CADIS/LAPSAC, remis au FASILD, septembre 2003.
- Goffman Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975.
- Hadji Charles, "L'évaluation des apprentissages: Trente ans de recherches et débats", *Sciences humaines*, Hors série no 12, février -mars 1996 (p.12-15).
- Lapeyronnie Didier, "Les deux figures de l'immigré", in Wieviorka, Michel (dir.), *Une société fragmentée? le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1997 (p. 251-266).
- Lepoutre David, *Coeur de banlieue*, Odile Jacob, Paris, 1997.
- Lobrot M., *L'animation non-directive des groupes*, Paris, Payot, 1979.
- Lobrot Michel, *A quoi sert l'école?*, Armand Colin, Paris, 1992.
- Lobrot Michel, "Du nouveau sur l'échec et la réussite scolaire", *Revue Française de Pédagogie*, no128, 1999 (p. 63-71).
- Pain Jacques, *La société commence à l'école: prévenir la violence ou prévenir l'école?*, Matrice, Vigneux, 2002.
- Payet Jean-Paul, *Collèges de banlieue. Ethnographie d'un monde scolaire*, A. Colin, Paris, 1995.
- Payet Jean-Paul, "Violence à l'école et ethnicité: les raisons "pratiques" d'un amalgame", *VEI enjeux*, no121, 2000 (p. 190-200).
- Redjimi Goucem, "Un site pour le droit des jeunes: entre "non-droit" et accès au droit", in Fiche, Gisèle *Les jeunes et leur rapport au droit*, L'Harmattan, Paris, 2002 (p. 147-169).
- Redjimi Goucem, *Les jeunes et la violence dans les quartiers de la politique de la ville*, document DIV, février 2003a (p. 49-55).
- Redjimi Goucem, "Racisme: l'actualité d'une question "ancienne"", *Agora Débats/Jeunesse*, no32, 2003b (p. 15-24).
- Testanière J. "Chahut traditionnel et chahut anomique dans l'enseignement du second degré", *Revue française de sociologie*, VIII, 1967 (p. 18-27).
- Vallet, Louis-André, "L'assimilation scolaire des enfants issus de l'immigration et son interprétation: un examen sur données françaises", *Revue française de pédagogie*, no117, 1996 (p. 4-13).
- Van Zanten Agnès, *L'école de la périphérie: Scolarité et ségrégation en banlieue*, PUF, Paris, 2001.
- Wieviorka Michel, *L'espace du racisme*, Seuil, Paris, 1991.
- Wieviorka Michel, "Culture, société et démocratie", in Wieviorka, Michel (dir.), *Une société fragmentée? le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1997, (p. 11-60).
- Wieviorka Michel, *Violence en France*, Seuil, Paris, 1999.

Notice bibliographique

Redjimi, Goucem. "Face à la différence culturelle: L'autre "expérience" scolaire", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Imaginaire et réalités de la discrimination chez les Gitans et les *Païos*

Annie Cathelin

Annie Cathelin; docteur en sociologie de l'Université de Perpignan (2001); DEA de sociologie (Université de Perpignan 1991); maîtrise de sociologie (Université de Toulouse 1983); sociologue actuellement en recherche d'emploi; responsable du budget de l'Axe IV du VECT (Sociologie et anthropologie des Labilités, des Altérités et des Mobilités). Champ de recherche: sociologie du pouvoir et du sacré, phénomènes sectaires; idéologies et mythes; sociologie de l'imaginaire; théorie de la complexité; sociologie de la santé.

Publications:

Cathelin, Annie. "Analyse critique de l'utilisation du récit de voyage dans la construction d'un charisme; les voyages du prophète" in *Bouleversants Voyages: itinéraires et transformations*, Equipe de recherche du VECT, sous la direction de Paul Carmignani, Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, coll. Etudes, 2000, p.149 à 168.

Cathelin, Annie. "La Joselito à l'âge d'or du Flamenco", in *les Actes du Colloque: Rythmes et lumières de la Méditerranée*, coordonnés par P. Carmignani, J.Y. Laurichesse, J. Thomas, Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, coll. Etudes, mars 2003, p.145 à 160.

Beaubois Marc, Cathelin Annie, Khemissa-Akouz Faïza, Remy André-Jean. "Représentation de l'hépatite C et du Sida dans la communauté gitane de Perpignan", in revue *Réseaux hépatites*, no 27, juin 2003 (trimestriel), p.21 et 22.

Publication en cours: Cathelin, Annie. *Le Mouvement Raëlien et son prophète; approche sociologique complexe du charisme*, Paris: l'Harmattan, coll. Questions Contemporaines (Publication prévue décembre 2003).

Résumé

A partir d'exemples tirés d'analyses historiques sur la vie des Gitans de France et d'Espagne, et d'un travail de terrain dans le cadre d'une mission de santé communautaire sur la ville de Perpignan (France), l'article se propose de montrer comment la méconnaissance réciproque de la culture de l'autre et de ses représentations, contribue à renforcer des pratiques de discrimination. Nous verrons comment circulent et s'échangent entre Gitans et non-Gitans, des images, des stéréotypes, à la fois, positifs et négatifs, qui les opposent souvent, et les font se rencontrer, parfois, dans leur vie quotidienne comme dans leur conception du monde. Cette réflexion ne peut se satisfaire d'évoquer un jeu d'opposition entre des représentations apparemment symétriques. La réalité des pratiques quotidiennes de discrimination à l'égard des Gitans (discrimination économique, mise à l'écart politique et sociale) introduit de la dissymétrie au sein même de l'imaginaire. Nous mettrons en avant la prégnance, chez les Gitans, d'un imaginaire de persécution qui fait écho aux persécutions réelles dont ils ont fait l'objet au cours des siècles.



A partir d'exemples tirés d'analyses historiques sur la vie des Gitans de France et d'Espagne, et d'un travail de terrain dans le cadre d'une mission de santé communautaire sur la ville de Perpignan (France), nous nous proposons de montrer comment la méconnaissance réciproque de la culture de l'autre et de ses représentations, contribue à renforcer des pratiques de discrimination. Il ne s'agit pas, comme pourrait le laisser supposer le titre, d'opposer au réel, un imaginaire qui serait un ensemble d'images inventées, de produits illusoire de l'imagination. Nous situant d'emblée dans la perspective d'auteurs tels que G. Durand et J. Thomas^[1], nous définirons l'imaginaire comme un système de représentations conscientes et inconscientes, prenant racine, à la fois, dans un vécu individuel, dans des traditions culturelles et dans un fonds mythologique commun à l'humanité, système qui évolue et se transforme avec les pratiques. Nous verrons comment circulent et s'échangent entre Gitans et non-Gitans, des images, des stéréotypes, à la fois, positifs et négatifs, qui les opposent souvent, et les font se rencontrer, parfois, dans leur vie quotidienne comme dans leur conception du monde. Pour parler des non-Gitans et pour des raisons de facilité d'expression, nous utiliserons le terme *Païos*^[2]: précisons que ce terme ne recouvre aucune réalité sociale homogène. Il est employé par les Gitans pour désigner toute personne qui n'est pas gitane, quelle que soit son origine sociale ou ethnique. Pour nous, il désignera les représentants du "sens commun", l'idéal-type, pourrait-on dire, de "l'homme de la rue" non-gitan, porteur de rumeurs et d'images toutes faites sur la population gitane.

Aux images positives - telles que les rêvent les *Païos* -, du Gitan libre, autrefois grand connaisseur de chevaux, de la Gitane séductrice, danseuse et magicienne, les Gitans renvoient leurs rêves "américains" de société d'abondance. Aux images négatives, redondantes chez les *Païos* depuis des siècles, du Gitan voleur de poules et voleur d'enfants, aujourd'hui porteur de sida et trafiquant de drogues, les Gitans opposent l'image dévalorisante du "Païo", ce paysan enchaîné à sa terre, et leur représentation de l'impureté, qu'ils projettent sur les non-Gitans (ceux qui ne respectent pas la virginité des filles, qui ne respectent pas les vieux et les morts, ceux qui négligent la parole donnée).

Cette réflexion ne peut se satisfaire d'évoquer un jeu d'opposition entre des représentations apparemment symétriques. La réalité des pratiques quotidiennes de discrimination à l'égard des Gitans (discrimination économique, mise à l'écart politique et sociale) introduit de la dissymétrie au sein même de l'imaginaire. Nous mettrons en avant la prégnance, chez les Gitans, d'un imaginaire de persécution qui fait écho aux persécutions réelles dont ils ont fait l'objet au cours des siècles (Leblon, 1985; Liégeois, 1971). Cet imaginaire est présent dans les légendes qui content l'errance comme une malédiction, dans les discours actuels des pasteurs évangélistes, dans les paroles des malades gitans et des mères de familles. Il se confronte aux représentations pas toujours conscientes, chez certains *Païos*, qui toujours sont venues justifier les persécutions: nous faisons ici allusion à l'imaginaire de la sous-humanité et de la dégénérescence de la race, qui subsiste souterrainement et de manière édulcorée dans le discours médical sur la consanguinité des familles gitanes, et dans le discours de certains travailleurs sociaux sur la culture gitane. En les enfermant dans une culture de l'insouciance, de l'oisiveté et de l'illicite, ces derniers, sans nécessairement s'en rendre compte, figent les Gitans dans l'exotisme et euphémisent le poids de la discrimination sociale et économique.



Sans nier les spécificités culturelles gitanes, parfois source de conflit et d'incompréhension avec les *Païos*, ni les efforts des professionnels travaillant à aider cette population à trouver sa place, notre objectif est d'abord de mettre l'accent sur la complexité des relations qui lient Gitans et non-Gitans. Ne prétendant pas à l'objectivité qui nous semble tenir de l'illusion, nous nous placerons comme observateur, alternativement du point de vue de chacun des protagonistes, tout en ayant conscience que l'utilisation par nous-même, du terme *Païos* pour désigner les non-Gitans, n'est pas neutre.

1. Les images positives

Qu'elles soient valorisantes ou dévalorisantes, les images que Gitans et *Païos* se renvoient, sont des stéréotypes qui enferment les uns et les autres dans des rôles ne correspondant pas toujours à la réalité de ce qu'ils vivent. Empreintes de préjugés et *d'a priori*, ces images dénotent plus des préoccupations de celui qui les emploie que des comportements de ceux sur qui elles sont projetées. S'il est vrai qu'il est plus facile de trouver chez les *Païos* des stéréotypes sur les Gitans invitant au rejet, il n'en reste pas moins que des images positives, venues d'un lointain passé, demeurent dans l'imaginaire collectif. Considérés au XV siècle comme de véritables seigneurs errants, les Gitans bénéficiaient alors, de la protection des Grands d'Espagne qui admiraient la beauté de leurs femmes, l'habileté de leurs maquignons et de leurs musiciens, et les accueillaient par devoir de chrétiens et pour animer soirées et festivités. De nos jours, trois thèmes perpétuent ce point de vue qui fait du Gitan un personnage exotique^[3] dont la valorisation des comportements, permet indirectement une critique de notre société matérialiste, contrainte par le travail et la consommation: ces thèmes s'articulent autour des valeurs de liberté, de solidarité et de séduction.

L'image des Gitans libres de toute entrave, voyageant où bon leur semble, même si elle est loin de correspondre à leur situation actuelle en France - nombre d'entre eux étant sédentarisés et confrontés au chômage -, est perceptible en filigrane, à travers l'engouement de certains jeunes en rupture, pour les chevaux et les voyages en roulotte. Ces roulottes rénovées et aménagées alimentent aussi les rêves de leurs mères, écologistes de la génération 68, qui cherchent dans la documentation des réseaux d'économie parallèle le plan de leur future maison -en bois et mobile de préférence-. On pourrait voir aussi dans l'engouement pour les spectacles de flamenco et pour les robes à volants qui inspirent régulièrement la mode féminine, un autre exemple de cette approche positive de la culture gitane. Les chants traditionnels du flamenco perpétuent cette image de l'homme libre et de la femme séductrice:

*Como caballito sin fieno
Tiene, gitana, el arranque
Solo te acuerdas de mi
Quando me tienes delante*

*Tu es fouguese Gitane
Comme un cheval sans brides
De moi tu te souviens
Que lorsque devant toi je me tiens*

Dans l'imaginaire des hommes nostalgiques de l'époque où le pouvoir des femmes était circonscrit à la séduction ou à la maternité, la Gitane aux yeux de velours et au teint de lune, reste la diseuse de bonne aventure, l'ensorceleuse, symbole de l'amour-passion. Ignorants les contraintes auxquelles sont encore soumises les jeunes Gitanes retirées tôt de



l'école de peur qu'elles ne perdent leur virginité au sein de classes mixtes, ils restent fascinés par ces très jeunes femmes provocantes et belles qui sortent en groupe dans les rues des villes. Ils ne savent rien des femmes en noir dont les Gitanes elles-mêmes disent qu'elles ne sont rien après le mariage: "*Avant le mariage c'est le père qui guide la maison mais après le mariage c'est le mari qui a tous les pouvoirs...la femme gitane n'est rien après le mariage*^[4]". Si elles s'habillent de tabliers noirs, hors des périodes de deuil, c'est que, disent-elles, "*le noir nous plaît*", mais aussi que la séduction ne sied plus à une femme mariée et qu'il est de bon ton de cacher son corps.

Plus proches du vécu de ceux qu'ils accompagnent et soignent, travailleurs sociaux et médecins mettent en exergue l'esprit de solidarité qui anime la communauté gitane: "*le tsigane est un singulier pluriel, il est en permanence immergé dans le groupe, un gitan n'est jamais seul, quand quelqu'un est malade, c'est tout le groupe qui est malade*" (Guiraud, 2002). Chez les professionnels, une admiration, teintée parfois d'agacement, est perceptible à l'égard de cette communauté qui prend en charge ses personnes âgées ou handicapées, et s'occupe, en famille, de ses malades jusque dans les murs de l'hôpital, provoquant parfois des perturbations dans le "bon" ordonnancement du travail.

Comme en réponse à l'image biaisée de la Gitane séductrice qui appartient, au même titre que la guitare et les robes à volants, à la représentation folklorique que les *Païos* se font des Gitans, les femmes gitanes se passionnent pour les feuilletons télévisés américains et leurs enfants - de Sue Ellen à Pamela - portent fièrement les prénoms des protagonistes de *Dallas* et des *Feux de l'Amour*. Ketchup et coca-cola ont une place privilégiée dans l'alimentation familiale. Rompant avec la tradition qui veut qu'une femme belle soit une femme bien en chair, et prenant les mannequins des publicités télévisées pour modèle, les jeunes Gitanes d'aujourd'hui rêvent de minceur et sont nombreuses à se faire poser des anneaux gastriques en remède à l'obésité dont elles souffrent. Quelques-unes se risquent à rêver d'autonomie: un des effets imprévus de *l'allocation de parent isolé* qui attribue un revenu aux mères seules avec des enfants à charge, est d'avoir donné aux femmes gitanes un avant-goût de l'indépendance financière, à la manière des femmes païas qui gagnent leur vie et ne dépendent plus de leur mari. Il y aurait beaucoup à dire sur les nouvelles structurations familiales et sur le point de vue des hommes qui se plaignent d'avoir perdu l'autorité car "*c'est la femme qui ramène l'argent à la maison et eux sont sans travail*". La fascination mitigée de mépris que les hommes gitans affichent pour les femmes non-gitanes, était déjà évoquée par A. Tarrius, à propos de la rencontre des jeunes Gitans barcelonais avec les milieux de la contre-culture, plus précisément avec les femmes de la grande bourgeoisie, dans la période de l'après-franquisme: "*Les milieux contre-culturels de la bourgeoisie barcelonaise offraient des modèles d'alliances entre Gitans et bourgeois catalans particulièrement valorisant pour le machisme contesté par les femmes Tsiganes*" (Tarrius, 1999). L'image de la femme "blanche", symbole de liberté sexuelle et d'érotisme se pose en miroir de l'image de la Gitane séductrice chère à l'homme paio. Nous avons aussi trouvé cette référence positive à la blancheur -marque de supériorité- dans le discours des femmes gitanes: "*Pour mari, je voulais pas d'un Gitan noir, je voulais qu'il soit blanc*". Contradictoirement, cette référence au blanc peut prendre une coloration négative dans le qualificatif de "*Gitan blanc*" que les Gitans s'adressent à eux-mêmes pour désigner celui qui adopte les modes de vie des *Païos* et trahit d'une certaine manière la communauté.



Nous avons été confrontés plusieurs fois à cette ambiguïté dans les représentations des uns et des autres, qui dénote d'une attitude réciproque ambivalente, faite à la fois de mépris et de fascination, de rejet et d'ouverture. Plus largement, cette attitude illustre la conception déjà énoncée en son temps par G. Simmel et reprise par E. Morin (voir Simmel, édition 1991; Morin, 1984), selon laquelle, tout groupe humain, dans la construction de son identité, progresse dans l'échange et le conflit. Le déséquilibre, la discrimination s'installent lorsqu'un groupe social, fort de son pouvoir économique ou politique, perçoit les cultures des autres groupes comme des cultures de second ordre, et va parfois jusqu'à leur nier toute capacité à produire des valeurs.

2. Les images négatives

L'ethnocentrisme qui consiste à percevoir la culture de l'autre à travers le miroir déformant de sa propre culture, semble au premier abord, également partagé entre Gitans et *Païos*. Dans la représentation ethnocentrique des *Païos*, les Gitans voyageurs, par exemple, sont souvent perçus comme des errants qui suivent des *chemins au hasard*, comme des sans-territoire, des sans-patrie, des sans-domicile-fixe. Les non-Gitans raisonnent en sédentaires attachés à une demeure, à une ville, à une terre, à un territoire national. Leurs critères sont géographiques et juridiques, inscrits sur des cartes, dans des codes et des règlements nationaux. Notons au passage l'importance de l'écrit et des repères fixes ou relativement fixes (la maison, les bornes kilométriques, la frontière, la Constitution). La référence -la voie des bonnes moeurs- est celle de la sédentarisation: être stable, être intégré, être citoyen, être inscrit sur des listes électorales, être né quelque part. Être errant apparaît comme un dévoiement de la sédentarisation, un manque, une absence (*être "sans"*). En fait, contrairement à ce qu'en pensent les *Païos*, les Gitans voyageurs (et plus largement les Tsiganes^[5]), s'ils connaissent parfois l'errance due à des difficultés de stationnement imposées par les *Païos*, suivent des trajectoires qui ne doivent, la plupart du temps, rien au hasard: elles obéissent à des motivations et à des circonstances d'ordre familial (mariages, deuil, naissances), religieux (pèlerinages catholiques, regroupements évangélistes) ou professionnel (recherche de travaux saisonniers, vente ambulante). Leurs déplacements sont couramment transfrontaliers et leurs points de chute correspondent aux lieux de stationnement habituels des familles élargies^[6]. Le repérage des trajets est familial plus que géographique. Les mêmes remarques pourraient être faites à propos des Gitans sédentaires lorsqu'ils se déplacent occasionnellement. S'intéressant à la mobilité des Gitans confrontés à la maladie et au soin, Lamia Missaoui (1999, p29) note que "*les découpages administratifs et politiques n'ont guères de sens pour les familles à la recherche de soins*".

Lorsqu'à l'image ancienne du Gitan voleur de poule et voleur d'enfants, le Païo substitue l'image de l'escroc aux allocations familiales, de l'assisté et de l'oisif qui ne veut pas travailler, il reste dans les limites de l'ethnocentrisme qu'on pourra dire "ordinaire", et fait montre d'une méconnaissance de la situation économique actuelle de la communauté gitane et d'une connaissance partielle de sa culture: les Gitans ont eu à souffrir de la disparition des petits métiers traditionnels (vannier, étameur, maquignon) et tous n'ont pas pu opérer une reconversion satisfaisante. Ils reconnaissent eux-mêmes leur difficulté à acquérir une formation et à se plier à une discipline ainsi que leur propension à rester enfant, dépendant de la famille: "*Vous dites à un Gitan de suivre un régime (alimentaire), il ne le suivra pas*"



(...) "*Même si les parents n'ont pas de revenu, les enfants, il faut pas qu'ils travaillent, il faut pas qu'ils se fatiguent, s'il veulent dix francs pour acheter quelque chose, c'est le papa ou la maman qui va leur donner, ils sont assistés*" (...) "*Nous on nous force pas à faire les choses, ça vient de loin, ça a toujours été comme ça*" (...) "*Chez nous un garçon, même qu'il ait trente ans, toujours il reste petit, moi j'ai soixante ans et j'ai peur de ma mère*^[7]". Cependant, les prises de position de certains enseignants ou travailleurs sociaux qui enferment les Gitans dans des comportements immuables (par exemple "*l'école ne les intéresse pas, elle ne fait pas partie de leur culture*"), demanderaient à être questionnés, car ils font peu de cas de l'évolution des mentalités. S'il est vrai que les Gitans, ont toujours observé une méfiance par rapport à l'écrit, langage de la police et des institutions dont ils ont eu souvent à souffrir, on observe depuis quelques temps un changement dans l'attitude face à l'Ecole et à la scolarisation qui commencent à être perçues par les familles les plus aisées et les plus ouvertes aux relations d'échange avec les *Païos*, comme instrument d'accession au monde du travail et comme un moyen de sortir du repli communautaire.

Ayant longtemps jugé les Tsiganes et les Gitans qu'ils confondaient dans un même ensemble indifférencié, comme des êtres sans culture et sans religion^[8], parce que, tout au long de leurs parcours, ceux-ci ont assimilé et transformé aussi bien la musique, les rites et les coutumes des pays traversés, les *Païos* ont ignoré la plupart du temps, l'existence des normes et des valeurs gitanes. Nous avons déjà évoqué la position centrale de *la famille* comme repère pour les Gitans: l'appartenance à un *réseau de solidarités familiales*, parfois internationales, prime sur l'appartenance à un territoire national, lorsqu'il s'agit de se déplacer pour se faire soigner, pour trouver un conjoint ou trouver du travail. Par ailleurs, l'importance accordée à la rumeur qui fait et défait les réputations au sein de la communauté, *l'importance de la parole* -de la parole donnée, de l'imprécation, de ce que disent les anciens, de la langue parlée comme critère de distinction entre groupes gitans (catalans /espagnols), de la communication téléphonique-, s'inscrivent plus largement dans une tradition de culture orale qui vient en confrontation avec la culture écrite dont se réclament les *Païos*. Le *voyage* reste aussi un cadre de référence par excellence pour les Gitans: *la bonne voie*, celle des bonnes moeurs, est celle du voyage. De manière édulcorée à travers le langage, la sédentarisation apparaît encore, même chez les sédentaires, comme un dévoiement du voyage: voir par exemple l'utilisation quelque peu méprisante du terme "Païo" - paysan attaché à sa terre, celui qui n'est pas libre, le "péquenot"- et cela même si, de manière paradoxale et contradictoire, les Gitans adoptent parfois le mode de réflexion des *Païos* ("*nous on n'a pas de drapeau*", "*on n'a pas de pays*", "*vous les Français*") - se percevant eux-mêmes comme des "sans" -.

Ce point de vue sur les Gitans, considérés comme des fauteurs de trouble, des sans-règles, des sans-moeurs, ne date pas d'hier. Dès la fin du XV^e siècle, en France comme en Espagne, l'Inquisition les enjoint de se mettre au travail au nom de l'oisiveté "mère de tous les vices", les pèlerinages gitans sont assimilés à du vagabondage. Les Gitans endossent dans l'imaginaire collectif, le symbolisme de la dissolution, de l'indifférenciation et de la mort. Boucs émissaires sommés de quitter la cité, ils se verront interdire jusqu'à leur propre nom, ce qui est une manière de les enfermer dans l'indifférenciation: "*Si l'on ne parvient pas à les éliminer physiquement, comme c'est le cas pour les Morisques, on va tenter de le faire symboliquement en niant simplement leur existence et en interdisant un nom sans*



objet(...) "*Les Gitans ne pourront plus se dire tels et nul n'aura le droit de les traiter de la sorte sous peine d'être châtié de façon spectaculaire*" (Leblon, 1985, p39-40). Cette allusion à l'indifférenciation et au désordre demeure prosaïquement dans le jugement porté par l'homme de la rue sur celui qu'on soupçonne de manquer d'hygiène et d'être sale, mais aussi, de manière plus discrète, chez des spécialistes qui englobent sous le terme générique de "*tsigane*" - dans lequel les Gitans ne se reconnaissent pas -, tous les "gens du voyage", qu'ils soient ou non sédentarisés.

Curieusement, selon un processus identique qui veut que le Barbare est toujours l'autre - l'étranger, le différent-, les Gitans projettent sur le Paio l'image de l'impureté et de la dissolution des moeurs: "*Nous, on se lave pas les mains là où on lave la vaisselle; nous, on fait pas manger les chiens dans les assiettes où on mange*" (...) "*la femme il faut qu'elle soit vierge quand elle se marie*" (...) "*S'embrasser devant les parents ça se fait pas*" (...) "*Nous on jure pas les morts*". Ces affirmations apparaissent comme autant de manières de poser des règles. Lors de notre travail de terrain, nous avons recueilli plusieurs fois une référence aux *lois gitanes*, dont certains ont peur qu'elles se perdent sous l'influence de la télévision ou de l'Ecole, et sous la pression de tous ceux, *Païos* ou Gitans "blancs", qui s'intéressent à la communauté: "*nous, on veut pas qu'on nous change*" est une parole qui revient comme un leitmotiv. Elle est porteuse d'inquiétude face au risque de perdre son identité, mais aussi d'une critique directe ou indirecte des moeurs des *Païos*. La virginité des filles à marier et le respect pour les anciens, apparaissent comme des valeurs de premier ordre. L'aventure avec une femme non-gitane considérée avec un certain mépris comme d'un abord facile, est tolérée, parfois même recommandée pour permettre au jeune garçon de faire ses premières armes en matière de sexualité, et maintenir ainsi la pureté du groupe en s'abstenant de relations sexuelles avec les filles à marier de sa communauté. Même si une évolution se fait sentir parmi les jeunes générations qui aspirent à échapper à l'emprise des parents dans le choix de leur futur conjoint, la pression du groupe reste forte et les mariages mixtes sont envisagés avec réticence par les hommes et les femmes d'âge mûr, car ils sont potentiellement facteur de déstructuration pour le groupe. D'une manière générale la sexualité est entachée de honte, et c'est manquer de respect que d'en parler devant les personnes âgées ou publiquement devant des personnes du sexe opposé. Ceci a été source de déconvenues pour les professionnels chargés des programmes d'éducation à la santé, plus précisément d'actions de prévention contre le sida, où les questions liées à la sexualité étaient abordées sans précaution.

Le respect dû aux morts est parfois aussi facteur d'incompréhension entre Gitans et *Païos*. Il n'est plus triste mort pour un Gitan, que de mourir à l'hôpital sans le soutien de sa famille. Veiller ses morts nécessite d'abandonner momentanément le travail ou l'école, cela est plus important que tout, et chacun, durant son deuil, pour honorer celui qui est parti, fait don de sa personne, à sa manière, en se privant des petits plaisirs quotidiens (ne pas regarder la télévision, se priver de sa nourriture préférée, par exemple). Celui qui laisse mourir ses proches seuls à l'hôpital, qui confie ses anciens ou ses malades à des institutions, ne prend pas grâce à leurs yeux; dans son individualisme exacerbé, le Paio apparaît, lui aussi, comme sans foi ni loi et symboliquement porteur de désordre et de mort.



Pour synthétiser ce qui vient d'être dit, nous retiendrons l'ambivalence présente dans les représentations que Gitans et *Païos* ont les uns des autres (ambivalence faite à la fois d'attraction et de méfiance), et surtout cette propension commune à projeter sur l'autre l'image fondamentale du désordre et de l'indifférenciation, afin de se conforter dans ses propres valeurs et de se construire une identité qui prenne le visage de l'ordre. Il ne faudrait pas pour autant s'arrêter à cette schématique symétrie de surface, qui ne prend pas en compte les déséquilibres, les dissymétries induites dans l'imaginaire par les rapports de forces inégalitaires (rapports sociaux, économiques et politiques) opposant ces deux univers. Nous avons décelé, à travers le discours des uns et des autres, tout un imaginaire de persécution qui lie ensemble les protagonistes, dans une relation de victime à bourreau.

3. L'imaginaire de persécution

Si les représentations que chacun a de l'autre, dénotent souvent simplement une méconnaissance de sa culture, il arrive parfois qu'elles aillent loin dans la négation et touchent à l'humanité de son être. Lors de nos investigations de terrain, nous avons été confrontés plusieurs fois à un étrange discours émanant de soignants, qui attachaient les problèmes d'obésité et l'échec scolaire des enfants gitans à un même déterminisme selon lequel la consanguinité serait responsable, à la fois, de problèmes de santé et d'une supposée débilité congénitale. Ces considérations ne faisaient aucune mention de la structure des relations de parenté au sein de la communauté et ne reposait sur aucune étude épidémiologique sérieuse. Elle était relayée par une rumeur circulant dans la ville de Perpignan disant que la communauté gitane tout entière serait en train de s'autodétruire par l'usage intensif d'héroïne et l'échange anarchique de seringues infectées porteuses des virus du sida et de l'hépatite C. Ce double discours interpelle parce qu'il n'est pas sans évoquer les prises de position sur la dégénérescence de la "race" tzigane qui mena des populations entières jusqu'aux fours crématoires et en fit les cobayes des expériences nazies^[9]. Par ailleurs, l'allusion à l'autodestruction de la communauté par la drogue, si elle renvoie, au même titre que le discours sur l'autodestruction par la consanguinité, à une forme d'inconscience débilite des Gitans, résonne, venant des *Païos*, comme une manière de se dédouaner de tout ce qui pourrait se passer au sein de cette population. Si l'image du dégénéré, sur le plan de l'inconscient profond, expédie le Gitan mythique - le Gitan noir - dans les limbes de l'Indifférencié, sur un plan de réalité cette image apparaît utile pour justifier bien des discriminations.

En miroir de ce point de vue, les Gitans que nous avons rencontrés, expriment une peur souterraine des *Païos* qu'ils soupçonnent de vouloir attenter à leur existence même. Cela va de la peur de perdre ses traditions sous la pression de la culture majoritaire, jusqu'à la peur de la destruction physique par négligence des médecins. L'idée qu'on est mal soigné parce qu'on est gitan, circule couramment au sein de la communauté: *"il y avait un docteur, il avait une salle d'attente pour les Gitans, et une salle d'attente pour les Français" (...)* *"Ce qui nous manque à nous, quand un docteur fait des fautes, c'est de pouvoir aller en justice"*. L.Missaoui (1999), dans son étude sur les Gitans et la santé, relève des témoignages qui évoquent la croyance en l'existence d'un complot des *Païos* pour détruire les Gitans: l'hépatiteC, par exemple, serait attribuée à la pollution de l'eau, provoquée



intentionnellement par les *Païos* qui "*pourrissent tout*", et les médecins auraient une volonté délibérée de ne pas soigner les malades gitans.

Lors de nos investigations, nous avons été frappés par l'insistance des Gitans à se poser en victimes des *Païos*. Les personnes interviewées feront allusion, à plusieurs reprises, aux discriminations et à la stigmatisation dont elles font l'objet de la part des non-Gitans, et au sentiment d'impuissance qu'elles éprouvent face à ces discriminations qui touchent à la vie quotidienne, à la recherche d'un emploi, comme aux relations avec le milieu médical: "*on ne se considère pas comme français parce qu'on n'a aucun soutien*"(...) "*Vous savez ce qu'on représente pour les gens, rien du tout*" (...) "*les magasins refusent les Gitans*" (...) "*ils disent que les Gitans c'est des voleurs, c'est des étiquettes qu'on nous a collées*". Cette discrimination est particulièrement ressentie lorsqu'il s'agit de trouver du travail: "*on s'inscrit à l'ANPE, on nous trouve du travail, on se présente et c'est non, non!*" (...) "*Ils disent qu'on veut pas travailler, mais c'est pas nous qu'on veut pas travailler, ils nous acceptent pas*". A ces rumeurs selon lesquelles les Gitans ne voudraient pas travailler et vivraient avec les allocations familiales, les personnes interrogées répondent: "*c'est pas vrai, tout le monde veut trouver du travail*"(...) "*On dit les Gitans ils vivent avec les allocations, c'est normal, on n'a pas de travail*". Des questions ayant trait à l'Ecole et à la scolarisation, ont été posées à des mères de famille, avec pour objectif de comprendre à quel type de difficultés sont confrontés parents et enfants face à cette Institution. Celles-ci ne nient pas le poids des traditions qui poussent les parents à retirer très tôt les enfants de l'école, surtout les filles, pour les marier, et reconnaissent la peur que leur filles perdent leur virginité en allant à l'école dans des classes mixtes. Elles ne nient pas non plus leur difficulté à faire respecter les horaires scolaires à leurs enfants habitués à se coucher tard. Mais elles parlent surtout de leur manque de confiance en soi, lorsqu'elles étaient petites, à l'école avec des "*Français*": "*Je suis gitane, elle est française, elle sait mieux, elle, que moi*". Elles évoquent là aussi leur peur des "*Français*", peur qui est, à la fois, celle de ne pas être à la hauteur et celle de perdre leur identité à leur contact. Elles ont conscience que les classes "*gitanes*"^[10] proposées par certaines écoles de Perpignan, sont un prolongement du "*ghetto*"^[11] dans lequel elles vivent et qu'elles sont un obstacle à la poursuite des études, tout en reconnaissant avoir été mal informées sur l'absence de débouchés de ces classes: "*ils s'asseyaient avec un stylo sans rien faire*" (...) "*ils allaient sans cartable; on leur faisait ramasser les feuilles dehors*". La question du "*ghetto*" sera abordée à diverses reprises par les mères de famille qui se voient reléguées dans un quartier stigmatisé. Très concrètement, elles mettront en avant les difficultés occasionnées à l'école, par le fait, pour les enfants, de mal maîtriser la langue française car ils restent toujours entre eux et parlent catalan: "*Si nous, les vieux, on peut mieux s'exprimer en français, c'est parce qu'on allait à l'école avec des Français, mais maintenant l'école où on envoie nos gosses, ils sont tous des Gitans, ils parlent que gitan, c'est pour ça qu'il y a des problèmes*".

Il semble nécessaire de s'interroger sur ce double sentiment de honte de soi et de peur de l'autre, qui semble poursuivre les Gitans dans tous les domaines de la vie quotidienne: à l'école, avec la honte de l'échec scolaire ressentie face aux enfants de *Païos*; la honte que pourrait jeter sur la famille une jeune fille qui n'arriverait pas vierge au mariage, la honte de parler de sexualité en public, la honte d'être porteur de maladies contagieuses, et bien sûr la peur du *Païo*, du *Français*. Ceci renvoie à la forte pression que la communauté exerce sur



l'individu, à la grande conformité qui est demandée à chacun dans le respect des valeurs communes et à la honte qu'il y aurait à ne pas s'y conformer. Par ailleurs, il semble que ce double sentiment doive être relié à tout un imaginaire de persécution qui prend racine dans un passé lointain, mais qui est renforcé à l'heure actuelle par une situation de grande précarité touchant l'ensemble de cette population.

La honte de soi est fortement empreinte de culpabilité. Elle est perceptible, on l'a vu, dans le témoignage des mères de famille, face à l'École. Dans les sermons des pasteurs évangélistes, l'invocation de la faute et de la malédiction est récurrente: qu'ils exhortent leurs ouailles à se comporter en bon père de famille, à cesser de boire ou de fumer ou à entreprendre un dépistage des maladies transmissibles, ils ont recours à l'image de la divinité combattant les forces du mal, chaque fidèle étant invité à opter pour la voie du bien. Les maladies telles que l'hépatite C et le sida, par exemple, apparaissent comme une punition divine car elles sont liées à des comportements fortement condamnés (homosexualité, prostitution, toxicomanie) qui représentent la voie du Diable. On retrouve dans les légendes gitanes, et plus largement tsiganes, cette référence à la malédiction venant justifier le voyage: *"Les Tsiganes ont souvent trompé les personnes trop curieuses, ils ont raconté des légendes sciemment inventées par eux pour justifier leur errance et la faciliter"* (Liégeois, 1971, p8). Le voyage y apparaît comme un pèlerinage (une voie de rédemption) destiné à réparer la faute commise par les Gitans qui n'ont pas su sauver le Christ de la crucifixion ou qui ont contribué directement à sa crucifixion en forgeant eux-mêmes les clous de la croix.

Nous verrons dans cette récurrence souterraine du sentiment de culpabilité, l'empreinte laissée dans la mémoire collective, par des siècles de persécutions réelles qu'il a bien fallu justifier par des fautes réelles ou supposées. Accusés de vol, de vagabondage, d'oisiveté, de lubricité, les Gitans d'Espagne au XVI^{ème} siècle, avaient le choix entre l'expulsion générale, la sédentarisation forcée, puis plus tard (au XVII^{ème} siècle) l'enfermement. Une autre solution avait même été envisagée: *"séparer les Gitans des deux sexes pour les empêcher de se reproduire. On ne ferait pas obstacle à leurs unions avec des paysans, et surtout on veillerait à ce que les uns et les autres travaillent assidûment. Leurs enfants leur seraient enlevés pour être confiés, jusqu'à l'âge de dix ans, à des orphelinats où on leur enseignerait la doctrine chrétienne"* (Leblon, 1985, p34). Si cette solution n'a pas été adoptée à l'époque, elle refait surface, sous une autre forme, quelques siècles plus tard, dans les programmes d'élimination nazie: l'objectif avoué ou non, reste la disparition progressive au cours du temps, par la violence ou par l'assimilation, d'une communauté qui fait figure de bouc émissaire. L'opposition caricaturale entre un groupe majoritaire (les *Païos*) faisant figure de bourreau et un groupe minoritaire, replié sur lui-même, soucieux de sa pureté (les Gitans) et victime émissaire, pourrait illustrer la thèse de René Girard: Le bouc émissaire, en période de crise sociale, cristallise les peurs et les haines, et devient à sa manière un sauveur, en prenant sur ses épaules le mal qui atteint la collectivité. Par son sacrifice, il contribue à restaurer l'ordre social: *"La cause apparente du désordre devient cause apparente de l'ordre parce que c'est en réalité une victime qui refait d'abord contre elle, puis autour d'elle, l'unité terrifiée de la communauté reconnaissante"* (Girard, 1982, p75). Derrière les mécanismes de la persécution, de la désignation de victime émissaire et de la mythification de cette victime, on trouve la peur de la foule de devenir foule, la peur



collective de l'indifférenciation: "*contrairement à ce qu'on répète autour de nous, ce n'est jamais la différence qui obsède les persécuteurs et c'est toujours son contraire indicible, l'indifférenciation*" (Girard, 1982, p36). R. Girard voit dans la persécution et l'exécution du bouc émissaire une "*correction cathartique*", la victime et le rituel d'exécution dotés d'une grande puissance symbolique, permettant de canaliser la violence collective.

Cette thèse est séduisante pour expliquer la persistance de la stigmatisation et de la discrimination des Gitans. De tous temps, on l'a vu, ils ont endossé le symbolisme de l'indifférenciation, ce qui les a portés hors de la cité ou dans des *no man's land*, à la périphérie des villes. La crise actuelle induite par la situation de chômage, de flexibilité de l'emploi et de restrictions budgétaires, en remettant à l'ordre du jour la réflexion sur la sacralité du travail, perpétue, aux yeux des *Païos*, l'image du Gitan parasite, du fauteur de trouble qui fait fi des valeurs communes. En enfermant les Gitans dans une culture de l'oisiveté et de l'illicite, les *Païos* évitent de se poser les questions de fond sur les raisons économiques et politiques de la précarité qui peut amener cette population à user de moyens illégaux pour accéder à une consommation qui leur est de fait interdite. Dans la situation incertaine du marché de l'emploi que nous vivons à l'heure actuelle, les Gitans sans formation professionnelle, sont parmi les premières victimes, mais aussi les premiers à être désignés comme responsables de leur exclusion. Si les *Païos* se posent parfois eux aussi en victime des Gitans "*qui les volent et les escroquent*", c'est pour mieux se prévaloir du droit et de la loi. Oubliant les clivages de classe qui pourraient rapprocher les plus démunis d'entre eux de la population gitane, ils font bloc pour accuser et se souvenir que les Gitans de France sont aussi des Français assujettis à la loi. Il conviendrait de préciser de même, que le clivage ethnique introduit par les Gitans, à travers la distinction *Païos / Gitans*, présente ces deux groupes comme des groupes homogènes, et ne fait aucun cas des conflits de classe internes à chacun. En groupant, sous un même qualificatif péjoratif, tous les non-Gitans, en se repliant sur des traditions que les plus jeunes d'entre eux commencent, il est vrai, à mettre en question, les Gitans ne se privent-ils pas de l'accès à des solidarités avec d'autres groupes sociaux qui connaissent des difficultés semblables (difficulté d'accès au travail, à la santé, au logement, illettrisme)?

Deux exemples concrets nous permettront de conclure sur la complexité des relations qui lient Gitans et non-Gitans: reprenons l'exemple des classes "gitanes" précédemment citées, proposant des horaires aménagés et des programmes allégés, dans le but officiel de faciliter la scolarisation des enfants gitans. Elles ont très vite abouti à une ségrégation de fait, les enfants préférant se retrouver entre eux plutôt que d'être confrontés à ceux qu'ils nomment "les Français", et cela au risque, pour les meilleurs, de sacrifier leurs chances d'entrer dans la vie active avec une formation. Il est permis de se poser des questions sur les objectifs officiels et les méthodes de ces classes dites "gitanes" qui n'ont pas aboutis aux résultats escomptés, mais aussi sur les motivations, non exempte de peur et de dévalorisation de soi, qui ont conduit les enfants au repli communautaire. Il s'agissait en fait, de manière non avouée, de mettre à l'écart (en attendant l'âge légal de fin de la scolarisation ou l'âge du mariage pour les filles), des élèves perturbateurs qui étaient perçus *a priori* comme n'étant pas intéressés par l'école. Ce qui ressort de cet exemple, est que l'exclusion d'un groupe social se construit à la fois de "intérieur" par le repli identitaire et l'attachement à des traditions qui se figent dans l'immuabilité, et de "extérieur", par le rejet du groupe, au nom



de valeurs dominantes en cours dans la société globale (ici les valeurs de l'Ecole, faisant appel à la discipline, à la capacité à conceptualiser, à la concentration, auxquelles les enfants gitans ne sont pas accoutumés).

Un autre exemple pose question: il s'agit de la manière dont les Gitans se sont appropriés la rumba, une danse venue d'Amérique centrale, après s'être vus nier avec mépris, la paternité du Flamenco^[12], par les artistes andalous. Les Gitans de France ont vite compris le parti commercial qu'ils pouvaient tirer des spectacles de rumba dite "gitane", d'un abord plus facile pour les touristes, et cela au risque de perdre ce qui faisait la richesse de la culture de leurs parents. M. Martiniello^[13] attire l'attention sur la tendance de certains groupes minoritaires à "folkloriser" leurs origines pour se conformer à l'image exotique qu'on leur attribue, dans le but d'être reconnu et accepté, et surtout de s'assurer un revenu, même au risque de perdre leurs propres valeurs. La question des disparités économiques reste au coeur du débat parce qu'elle détermine les rapports de pouvoir qui fondent les valeurs dominantes et qu'elles déterminent, pour une grande part, la place de chacun dans l'échelle sociale et la place occupée dans l'imaginaire collectif. Les Gitans, démunis matériellement pour la plupart d'entre eux, ayant encore difficilement accès à la culture scolaire et à la formation sont une bonne illustration de ce point de vue. Ils focalisent sur eux un grand nombre d'images négatives qui les marginalisent, et ils trouvent difficilement les moyens symboliques et matériels de se faire reconnaître dans leur spécificité, tout en ayant leur place de citoyen dans la cité de ceux qu'ils nomment les *Païos*. Notons que l'exclusion symbolique qu'ils exercent ainsi par les mots, reste défensive, et qu'elle ne peut être mise sur le même plan que l'exclusion économique et politique dont ils font l'objet et qui met en danger leur existence même.

Annie Cathelin

Notes

1.- *"L'imaginaire est la carte avec laquelle nous lisons le cosmos, puisque nous savons maintenant que le "réel" est une notion insaisissable, et que nous n'en connaissons que des représentations, à travers des systèmes qui sont toujours symboliques"*. Voir: Thomas, 1998, p.16.

2.- *Païo(s)*, en Catalan, *Payo(s)* en Espagnol: terme par lequel les Gitans désignent les non-Gitans. Il exprime le point de vue des Gitans sur les non-Gitans et peut avoir un sens péjoratif ("*péquenot*"). Ce terme est équivalent du nom "*Gadjo*" (pl. *Gadjé*), attribué par les Manouches, à ceux qui ne le sont pas.

3.- Voir: Todorov, 1989, p.297. *"Les attitudes relevant de l'exotisme seraient donc le premier exemple où l'autre est systématiquement préféré au même" (...)* *"Il s'agit moins d'une valorisation de l'autre que d'une critique de soi, et moins de la description d'un réel que de la formulation d'un idéal"*.

4.- Paroles de femmes gitanes recueillies lors d'entretiens, sur le terrain.



5.- Il convient de distinguer le terme "*Tsiganes*" qui est un terme générique désignant un ensemble de communautés voyageuses ou sédentaires (Roms, Sinté, Gitans), du terme "*Gitans*", hétéronyme désignant des communautés particulières, vivant en Provence et Languedoc-Roussillon (France), Catalogne et Andalousie (Espagne). Voir: Clébert, 1962; Liégeois, 1971; Olive, 2003.

6.- "*Plusieurs familles restreintes (n'amo) sont unies par des liens de parenté et forment une famille plus large, ou lignage (vica) qui porte généralement le nom du grand-père ou d'un ascendant mâle plus éloigné (groupe patronymique). Un tel lignage peut comporter jusqu'à 100 ou même 200 personnes*". J.P. Liégeois parle ici plus précisément des Roms, mais il semble attribuer aux Gitans le même type d'organisation sociale. Voir: Liégeois, 1971, p.110.

7.- Paroles de Gitans recueillies sur le terrain.

8.- "*Ils sont abandonnés aux charmes et enchanteries et n'ont nulle religion*", Pierre Crespet (religieux célestin français du XVII^e siècle) cité par De Vaux de Foletier, 1993, p.116.

9.- "*Les Tsiganes, bien que de langue indo-européenne, n'étaient pas considérés comme de vrais Aryens, mais comme une race inférieure, ou plutôt comme un mélange de races inférieures et souvent dangereuses, capables de corrompre la pureté du sang germanique*". Voir: De Vaux de Foletier, 1993, p.200.

10.- Les classes dites "gitanes" offrent des horaires aménagés et des programmes allégés. Elles étaient destinées, au départ, aux enfants en difficulté scolaire: elles ont abouti de fait à regrouper exclusivement des enfants gitans.

11.- Le terme "ghetto" est ici utilisé dans son acception courante de "quartier replié sur lui-même et stigmatisé". C'est dans ce sens qu'il est utilisé et compris par les Gitans eux-mêmes.

12.- Les flamencologues avertis attribuent l'origine du Flamenco à la rencontre des Gitans et des Andalous de modeste condition, qui ont chanté ensemble leur misère, dans les quartiers populaires des grandes villes d'Andalousie.

13.- "*Dans une société qui valorise l'exotisme, l'immigré est le plus souvent perçu comme membre d'un groupe ethnique et contraint de se conformer à l'image exotique que la société lui impose*". Voir Martiniello, 1997, p.91. Ce que cet auteur dit des immigrés, pourrait s'appliquer aux Gitans.

Références bibliographiques

Asseo Henriette. "Des Egyptiens aux Rom, histoire et mythes", *Hommes et migrations*, no 1188-1189, 1995

Block Martin, *Moeurs et coutumes des Tsiganes*. Paris: Payot, 1936

Clébert Jean-Paul, *Les Tziganes*, Paris, Arthaud-Signe des temps, 1962.

Docteur Guiraud, président de l'association *Tsigane Solidarité* de Toulouse, intervention lors d'une journée d'information (*Les professionnels et la population gitane*, Thuir, avril 2002).

Fainzang Sylvie. "Les ethnologues, les médecins et les Tsiganes devant la maladie", *Migrations-santé*, no61, octobre 1989, p.7-11.

Girard René. *Le Bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982.



- Guillamet J. *Els Gitanos. Aproximacio a un racisme*, Barcelona: Portic, 1970.
- Leblon Bernard. *Les Gitans d'Espagne; le prix de la différence*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Leblon Bernard. *Mossa la Gitane et son destin: témoignage d'une jeune Gitane sur la condition féminine et l'évolution du monde gitan*, Paris: LHarmattan, 1992.
- Liegeois Jean-Pierre. *Les Tsiganes*. Le Temps qui court, 1971.
- Liegeois Jean-Pierre. *Tsiganes et voyageurs*. Strasbourg: éditions du Conseil de l'Europe, 1985.
- Marchand Anna. *La protection des droits des Tsiganes dans l'Europe d'aujourd'hui*. Paris, L'Harmattan, 2001.
- Martinez Nicole. *Les Tsiganes*. Paris: Presses Universitaires de France, Que-sais-je? no 580, 1986.
- Martiniello Marco. *Sortir des ghettos culturels*. Paris: Presses de Sciences Po, 1997, La Bibliothèque du citoyen.
- Missaoui Lamia. *Gitans et santé de Barcelone à Turin. Les compétences de l'étranger de l'intérieur: ethnicité et métissages chez les Gitans catalans et andalous autour des problèmes de santé publique*. Perpignan: Trabucaire, 1999, collection "Recherches en cours", no2.
- Morin Edgar. *Sociologie*. Paris: Fayard, 1984, 465 pages.
- Olive Jean-Louis, "La relation asymétrique, ou la claudication de l'anthropologue", in Actes du colloque *Les formes de reconnaissance de l'autre en question* (VECT Axe 4, mai 2000), Presses Universitaires de Perpignan, 30 p. à paraître en décembre 2003 (ou début 2004), p. 473-509.
- Olive Jean-Louis. *Recherches sur la sédentarisation des Gitans catalans et basques en Pyrénées*. Strasbourg, 1990.
- Piasere Leonardo. "Les Tsiganes sont-ils bons à penser anthropologiquement", *Etudes tsiganes*, 2o semestre 1994, p. 19-38.
- Pouyeto Jean-Luc. "Illettrisme, "culture écrite" et "culture orale". Une approche anthropologique et sémiotique de la question de l'écriture: l'exemple des Manouches de la région paloise." Pau: Lettres, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 1999.
- Simmel Georg. *Sociologie et épistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France, traduction de L. Gasparini, 1991, collection Sociologies.
- Tarrius Alain. *Fin de siècle incertaine à Perpignan: drogues, communauté d'étrangers, chômage des jeunes et renouveau des civilités dans une ville moyenne française*. Perpignan: Trabucaire, 1997.
- Tarrius Alain. *Naissance d'une mafia catalane? Les jeunes de "bonnes familles" locales dans les trafics de drogue de Barcelone à Perpignan, Toulouse et Montpellier*. Perpignan: Trabucaire, 1999, collection Recherches en cours no1.
- Thomas Joël. *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998, 319 pages.
- Todorov Tzvetan. *Nous et les autres; la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989, collection La Couleur des Idées, 452 pages.
- Vaux De Foletier (De) François, *Le Monde des Tsiganes*. Paris: Berger- Levrault, 1993.
- Williams Patrick. "Les Bohémiens dans le Grand Meaulnes", *Etudes tsiganes* no 9, 1997, p.107-112.



Williams Patrick. "Tsiganes parmi nous", *Hommes et migrations*, no 1188-1189, 1995, p.6-11.

Williams Patrick. *Nous on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1993, collection Ethnologie de France.

Notice bibliographique

Cathelin, Annie. "Imaginaire et réalités de la discrimination chez les Gitans et les *Païos*", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Nomination et dé-nomination de l'autre: Des usages ethnonymiques à l'épistémologie discursive en milieu gitan

Jean-Louis Olive

Maître de conférences en sociologie et anthropologie à l'Université de Perpignan. Directeur-adjoint du laboratoire de la Faculté des Lettres et Sciences humaines: *Voyages, Echanges, Confrontations, Transformations. Parcours méditerranéens de l'espace, du texte et de l'image* (VECT - EA no 2983, sous la direction du Pr. Paul Carmignani). Responsable scientifique du groupe de chercheurs de l'Axe IV du VECT: *Sociologie et Anthropologie des Labilités, des Altérités et des Mobilités* (sous la direction du Pr. Ahmed Ben Naoum).

Résumé

Les groupes Tsiganes d'Europe et d'ailleurs sont connus (ou méconnus) pour avoir forgé une identité collective obscure (aux non-Tsiganes). Par une distinction singulière, on identifie sous le nom de *Gitans* des groupes ou des sociétés sédentarisés dans les régions périméditerranéennes. Or cet ethnonyme est moins un autonome (créé par eux) qu'un hétéronyme (inventé par nous). Cette situation d'interaction complexe n'a guère changé en six siècles. Pour essayer d'y voir plus clair, je m'intéresse moins aux pôles de la relation qu'à sa dynamique, à sa dialogique. Je tâcherai ainsi (voir conclusions) d'apporter quelques clarifications épistémologiques et propédeutiques aux chercheurs aux prises avec leur langage.

Abstract

Nomination and denomination of the other: from ethnonymic uses to discursive epistemology in gipsy milieu

Tziganes groups from Europe and elsewhere are known (or ignored) to have forged an obscure collective identity (for the non-Tziganes). By a singular distinction, one identifies under the name of *Gitans* sedentarized groups or societies in the perimediterranean areas. However this ethnonym is less one autonym (created by them) than an heteronym (invented by us). This situation of complex interaction hardly changed during six centuries. To try to see more clearly, I am less interested with the poles of the relation than with its dynamics, with its dialogic. I will thus try (see conclusions) to bring some epistemological and propedeutical clarifications to the researchers struggling with their language.



"On nous a confondus avec des gens de l'Egypte ou de la Syrie, et de là vient le mot gypsy, gitano, non? Qui ne correspond pas à ce qui est gitan (...) Beaucoup de gitans, si tu leur dis qu'ils sont gitans, ils te répondent: ne m'appelle plus jamais comme ça!" (Thede, 1999, p7)

"Le mode de fonctionnement de la société gitane nous est encore largement inconnu... Le regard anthropologique me semble pallier les carences de ces approches... il répond à une tâche cruciale: celle de faire revivre la dignité de groupes méprisés et dans l'impossibilité d'explicitier l'originalité de leur système de pensée" (Pasqualino, 1994, p101).

Introduction

Les codes de socialité dénotent un problème d'identité et ils connotent un souci d'altérité, comme les deux faces d'une même réalité, ou comme deux ipsités qui renvoient à une même eccéité[1]. Afin de faciliter les processus d'identification (de soi) et d'identification projective (d'autrui par soi), nous construisons des taxinomies. Les classifications nominales spatiales permettent de distinguer des lieux, physiques ou symboliques (toponymes), et diverses entités temporelles. On distingue dieux (théonymes), saints (hagionymes), hommes (anthroponymes), et, sur un plan collectif, groupes sociaux (socionymes) et culturels (ethnonymes), sociétés et communautés - sans très bien parvenir à délimiter les peuples, nations, ethnies, cultures. Ainsi les *noms d'autres* (ou *autres noms*) passent-ils de l'espèce au genre et du genre à l'espèce.

L'usage de l'ethnonyme revient-il à dire l'autre?

L'usage de l'ethnonyme est répandu, mais qui peut le signifier précisément, sinon cet usage? La confusion vient peut-être de ce qu'aucun dictionnaire de sciences sociales n'ait spécifié ce terme (Zonabend, 1991, p508-509) ou de ce que ce terme, apparu récemment, procède d'une préoccupation ou d'une angoisse synchronique qui traverse actuellement nos sociétés (problématique ou aporie de l'identité). Sous l'apparence d'un intérêt allocentrisme, l'ethnonymie procéderait d'un souci de nature ethnocentrisme: le nom de l'autre (*allos onoma*) y est en quelque sorte établi par soi, comme une altérité nominative dont le but serait de conforter l'identité (*sui generis*). Le nom de l'autre (*ethnos onoma*) se confond donc avec le nom donné à l'autre (*allos onoma*). En tant qu'*ethnê onomastikê*, l'ethnonymie n'est donc encore qu'une science en devenir, une sorte de laboratoire dont les normes d'expérimentation seraient encore à fixer et à sédimenter.

L'usage de ce terme fut d'abord réservé à des études sur les populations nomades, et il s'agit souvent d'expérimentations vives et de champs très innovants. Dans le protocole de l'enquête linguistique ou sociolinguistique, où elle est étroitement associée à l'*affiliation génétique*, l'*ethnonymie* vient en amont: elle se situe juste après la définition du groupe ethno-culturel, et juste avant la définition du sous-groupe socio-culturel. Elle se situe à la croisée des rapports entre la force archaïsante et l'impulsion créative qui régissent la vie des dialectes et la production onomastique. Elle est le produit d'une équation constante entre tradition et adaptation. Soutenues par les deux ascendants vénérables de l'onomastique et de l'anthroponymie, les conventions balbutiantes de l'ethnonymie forment une part importante



de l'héritage que la "*tsiganologie*" a déposé dans les réservoirs conceptuels de l'anthropologie moderne. On y trouve l'établissement d'une distinction dialectique et méthodologique importante entre les deux versants de l'ethnonyme: l'*autonyme* et l'*hétéronyme* (Williams, 1995, p10-11).

L'autonyme est par définition le résultat d'un processus d'auto-nomination, le nom par lequel ego se nomme lui-même. L'hétéronyme est le nom que lui donne son alter ego. C'est simple, en théorie, comme la distinction entre l'acteur et l'observateur, ou celle de Kenneth Pike (1967) entre *emics* et *etics*[2], et comme toute classification de type binaire. Cela dit, la réalité est tout autre, car l'autonyme peut avoir été oublié ou refoulé par son auteur, pour des raisons complexes et diachroniques, et inversement, l'hétéronyme peut avoir été approprié ou domestiqué par son destinataire. Le cas des Gitans d'Espagne et du Midi de la France est exemplaire à cet égard.

Pour un non-Gitan, l'usage de ce nom comporte toute une série de notations ou de significations associées. Pour un Gitan, ce sont encore d'autres sèmes latents qui en accompagnent la formulation. C'est bien pourquoi il s'agit d'une des questions les plus difficiles qui aient jamais été posées à l'anthropologie, celle de rendre compte de "*la complexité de cette identité en miroirs*" (Williams, 1995, p6). L'univers des communautés gitanes est fondé sur une dualité du réel, ou sur une ambivalence constante, que d'aucuns ont hâtivement et abusivement jugée comme pathologique, voire schizoïde (Martinez, 1975; 1986)[3], mais cette antinomie est redoublée ou reflétée par le rapport à l'autre, à la société des "*païos*", comme un double effet de miroir renversé. Il en découle une identité spéculaire qui est fondée sur un jeu de rapports conflictuels entre *milieu envers* et *milieu advers*, selon la classification empirique du père Joan Guillaumet (1970, p66), qui fut une sorte d'homologue catalan du père André Barthélémy en France, célèbre aumônier des Roms et des Gens du Voyage[4].

Selon l'ethnologue Werner Cohn: "*les Tsiganes se conduisent plus ou moins de la façon dont les non-Tsiganes pensent qu'ils se conduisent. En d'autres termes, les Tsiganes jouent leur rôle de Tsiganes*", comme celui-ci est défini par les non-Tsiganes. La question reste ouverte de savoir si l'opinion des non-Tsiganes sur les affaires des Tsiganes émane d'un fidèle reflet de la réalité ou si, au contraire, les Tsiganes ont appris à agir en fonction de ce que l'on attendait d'eux" (Cohn, 1970, p10). Pour Luc de Heusch (1966, p89): "*les mensonges délibérés comme les demi-vérités concédées sont autant de mesures de protection destinées à préserver l'intégrité d'une culture en état de siège qui se veut imperméable au monde extérieur.*" Si ce constat est général, pour les ethnologues de l'Espagne, on se doit de considérer les relations Gitanos-Payos (en espagnol) comme une forme de fusion ou d'acculturation réciproque (*a two-way acculturation*: Gray-Floyd et Quintana, 1972, p23).

Aussi devons-nous veiller à l'adéquation entre le geste et la parole: c'est en cela aussi que peut se concevoir le sens de l'honneur, ou de la parole engagée. Le langage devient alors un exercice hautement complexe, une sorte de labyrinthe sémantique dont le cours serpente en permanence entre l'autonomie et l'hétéronomie (Castoriadis, 1999, p497-498) - l'autonymie et l'hétéronymie en ce qui nous concerne. Les termes Tsiganes et Gitans, considérés comme



des autonymes, sont en réalité des hétéronymes; et s'ils sont couramment employés comme synonymes, ou comme paronymes, ils demandent notamment à être réformés, c'est-à-dire reformulés.

Usages diachroniques de l'ethnonyme: le cas des Tsiganes et des Gitans

Pour exemple, l'hétéronyme générique des Tsiganes sert à désigner *in abstracto* la totalité des groupes européens d'origine nomade. Or cet usage est dû à des chercheurs autochtones, tel Paul Bataillard, qui cédait au besoin évolutionniste de classification et d'une appellation générique des populations non-sédentaires, mobiles et insaisissables, au risque d'en faire un nom génétique. C'est bien pourquoi le nom des Tsiganes a fait problème, car il n'est emprunté à aucun groupe particulier, sinon à une citation historiographique (XIV^e siècle) et à une secte hétérodoxe venue d'Asie mineure, ainsi désignée par les Grecs: *Athinkani* (puis *Athsinkani*, ou *Atzigani*) (Pott, 1844, I, p30), voire aussi du turc *Tshinghiané*, et du latin médiéval *Acinganus* ou *Cinganus*, dont dérivent la plupart des formes linguistiques européennes et balkaniques (Block, 1936, p46): *Tsigani*, *Cigan* (Bulgare), *Tigani* (Roumain), *Ciganyok*, *Czigáni* (Hongrois), *Cykan* (Russe) et *Cygan* (Polonais), *Zigeuner* (Allemand) et *Zeyginer* (Alsacien), *Zingaro* (Italien), *Cingar* ou *Cingan* (vieux français) et *Cigano* (Portugais) - (Vaux de Foletier, 1971, p20-21). Soit autant de variantes pour le même hétéronyme, globalement et systématiquement refusé par ses porteurs, puisqu'il a surtout une connotation négative (Mihai, 2000)[5].

Après la triple classification de J.-A. Vaillant (1856, p127-140), même si elle ressort d'un imaginaire ethnocentriste, ceux que l'on nomme les Tsiganes ont coutume de reconnaître eux-mêmes trois groupes ethniques distincts[6]. Pour simplifier, on dira et on distinguera ici: les *Rom*, les *Sinté* (ou *Manu_*) et les *Kalé* (ou *Gitans*). C'est le sens du récit étimologique d'Ali Chaushev, Rom de Bulgarie (Kenrick et Puxon, 1995, p11). Ceux-ci se subdivisent à leur tour en sous-groupes, selon divers critères cumulatifs et différentiels de localisation, de langue et d'activité - et ajouterai-je, d'*ethos* ou de style *poiétique*. Je ne les détaillerai pas ici, mais l'on se référera efficacement aux travaux de Jean-Paul Clébert (1962), de Jean-Pierre Liégeois (1971) ou d'Alain Reyniers (1992), qui ont établi leur trajectoire et leur répartition ethnique. On ne peut qu'insister sur le fait que chaque groupe culturel ou social est soigneusement appelé par un nom spécifique. Toute la difficulté apparaît déjà à ce premier stade microsocial, ou à cette échelle micronymique. Et toute la complexité de l'analyse (onomastique et anthroponymique) apparaît dès que l'on évoque le nom véhiculaire des Gitans: hétéronymique (nom reçu et non vécu), il procède aussi d'une convention allonymique (nom projeté par soi sur autrui malgré lui).

Tantôt appelés Bohémiens ou Grecs[7], selon le lieu et la situation, issus de *Petite Egypte* (Turquie et Grèce), ils n'ont d'*Egyptiens* (encore moins *Faraons*) que ce nom[8], qui est resté. Le nom actuel des Gitans est un ancien hétéronyme, qui a été réapproprié en autonome. Branche méridionale et méditerranéenne des peuples tsiganes, ils étaient comparés et associés à des *Egyptiens*, ou à des "*Sarrazins venus du pays de l'Egypte*" (Vaux de Foletier, 1971, p22-23). Par ailleurs, on a cru pouvoir établir la différence entre Gitans du nord (Catalans) et Gitans du sud (Andalous), qui auraient passé le détroit de Gibraltar, via le Maghreb, la Libye et l'Egypte, afin d'expliquer leur division nominale. Lancée par



H.M.G. Grellmann - qui fut néanmoins l'un des premiers à comparer les langues "indienne" et "bohémienne" (1783) - cette hypothèse est fautive, ou invérifiable, mais elle a laissé des traces dans l'imaginaire européen, où les archétypes du gitanisme et de l'orientalisme ont toujours partie liée[9]. Dans le sud des Alpes et dans les Pyrénées, c'est aussi aux *Sarrazins* et *Maures*, *Marroni*, *Mani* et *Arani*, qu'ils furent autrefois assimilés, peut-être même dès le Moyen-Âge (hypothèse d'école au Xe siècle), (Carénini, 1991; Olive, 1990).

En associant les Gitans d'Espagne et du Midi à de vagues descendants d'Égyptiens (au sens générique d'Orientaux)[10], on les inscrit dans une théorie de la connaissance, erronée mais sincère (au sens où elle est représentative de l'état de la réflexion scientifique aux XV^{ème} et XVI^{ème} siècles); or en faisant cela, on les assimile à une altérité projective, et on les inscrit dans les représentations d'un imaginaire social. L'Égyptien est autant l'*heterôs* de l'Européen, son contre-type, qu'il est son *allôs*, une forme d'altérité atypique, inclassable et irréductible (l'*altérité minimale* selon Vladimir Jankelevitch, 1980, p37sq.). Or nous savons qu'il ne s'agit ici ni d'Égypte, ni même de fantasmes d'Égypte, mais d'un lieu-dit " *Petite Égypte* ", dont la localisation est différenciée, et aussi différée (Grèce, Turquie). Ce fut le nom de l'Épire, au sud de la Grèce, au XII^{ème} siècle, et aussi celui de la plaine de Nicomédie, en Turquie (Izmit)[11]. Les Grecs disaient *Gyphthoi* pour désigner leurs autres, et c'est donc bien un allonyme que l'on a ainsi retenu pour les identifier et les désigner. Il s'agit d'un peuple darde ou dardo-indien issu du nord-ouest de l'Inde (Cerbelaud-Salagnac, 1992, p70), ou hindi ou rajasthani (Sergent, 1995, s95-99, p131-132; Leblon, 1990, p13), migrant depuis le Ve siècle ou le Xe siècle vers l'Occident. Tout le problème de la preuve réside dans la datation exacte et dans le caractère ethnocentriste et historiciste des documents.

Les liens historiques et linguistiques entre Gitans et autres Tsiganes ont néanmoins été établis. Il est notamment indéniable que le *kaló* (langue de fermeture des Gitans apparentée au Romani)[12] contient des lexèmes et des isoglosses issus du Romanès, tels le nom du mari et de la femme, *rom* et *rumí*. Ces mots dérivent de l'indo-européen *dôm* (Brown, 1928, p170-177), qui signifie l'homme au sens générique. Même s'il se réduit désormais à un argot et à des locutions isolées en France, le *kaló* est la langue originaire des Gitans, et les rapproche des autres Tsiganes (voir Becker-Ho, 1990). Or l'un des surnoms anciens des Gitans d'Espagne est justement celui de *Romis*, qui confirmerait leur parenté lointaine avec les *Roms* ou *Romané*: or il s'agit d'un rapprochement paronymique, car si l'on traduit ce terme par pèlerins (esp. *Romeros*, cat. *Romeus*, ou vieux-fr. *Romieux*), c'est aussi par allusion à leur religiosité "caractéristique" (et donc aussi par hétéronymie).

Je note enfin que l'un des traits reliant entre eux *Romané*, *Sinté* et *Kalé*, finalement assez peu exploré, est la référence constante au toponyme Sindh (localisé au Pakistan): l'histoire orale des *Roms* les y enracine, comme l'atteste Jan Kochanowski (1967), et les Manouches (de *Manu_*: homme vrai) s'auto-désignent *Sinté* (de *Gond Sindhu*). La langue Sindhi est apparentée au groupe Cachemiri, Hindi, Bengali, Panjabi, Gongrati, dérivés du Sanskrit (Vaux de Foletier, 1971, p7, p28). Plus importante encore apparaît ici la distinction autonymique (des Gitans par eux-mêmes), car elle se fonde sur un principe d'union et de différenciation fort: *Zind-Cali* ou *Zincali*, *Kalé* ou *Calé* (et parfois *Calarró* en Andalousie). Toutes ces terminaisons dérivent de l'adjectif sanskrit *kaló*, *kali*, *kalé*: noir. C'est par antagonisme différentiel aux sédentaires "blancs" qu'ils s'auto-désignent, et qu'ils sont en



même temps hétéro-désignés par d'autres groupes Tsiganes (Serboianu, 1930, 308). Chez les Manouches, c'est par périphrase et par identification négative que l'on signifie ce terme: "*ce qui n'est pas blanc*" (*K_lo: Kilo gar vejs*) (Williams, 1993, p9). La couleur noire (*kalo, chalo, melalo*) reviendrait ainsi de droit aux Gitans, en tant que signe distinctif et en tant que marque corporelle. Un proverbe yiddish les désigne ainsi: "*C'est le même soleil qui rend le lin blanc et le Gitan noir*" (Champion, 1938, 325). Mais tout anthropologue sait encore que si les peuples s'auto-dénoient par opposition, c'est aussi parce que le sens des lexèmes change avec la translation ou la conversion (et l'inversion) translinguistique: on connaît divers cas d'école avec la sémantisation de la main gauche ou de la couleur noire (Goody, 1976, p129-130).

Usages synchroniques et fonctions sociales de l'ethnonyme

Selon Claude Lévi-Strauss, qui reprend les travaux de Ferdinand de Saussure, la procédure de nomination couvre trois opérations concomitantes: identification (ou distinction), classement (ou appartenance), signification (ou référence langagière), (Lévi-Strauss, 1990, p194-259). Les sociétés segmentaires peuvent domicilier des systèmes complexes; pour exemple, les groupes gitans et les groupes sédentarisés, ou communautés ethniques, pratiquent la polyonymie, selon un usage recoupé par l'anthroponymie et la théonymie (ou hagianymie). Plusieurs noms pour un seul, mais avec des distinctions de statut et de rôle, de norme et d'usage sémantique. Toute la difficulté est d'adopter l'attitude la mieux appropriée à la situation et de gérer les variations constantes du groupe en interaction avec son milieu. La théorie classique des jeux de statuts et de rôles, assignés et anticipés, n'est ici d'aucun secours, à moins de l'amender et de l'adapter, comme le recommandaient Robert K. Merton (1949, p280-290) et Aaron Cicourel, 1979, p13-52). Par contre, tout l'enjeu est alors de redéfinir les structures de parenté, d'alliance et d'échange, et de les replacer dans le double contexte des procédures normatives et des procédures interprétatives, car les identités nominales procèdent toujours de conflits et de positions "négociées" par les acteurs.

Comme le montrent les études d'Emmanuel Filhol (Bordeaux), Jean-Luc Poueyto (Pau), ou Jean-Paul Escudero (Perpignan), l'état synchronique de la langue des Gitans résulte d'un régime d'interactions fluctuantes avec l'expression contextuelle des langues environnantes. Ce processus d'interlocution (diglossique ou syncrétique selon les cas) ne peut être appréhendé qu'au cas par cas, communauté par communauté, à travers de solides et durables études de terrain.

La maîtrise scientifique de l'ethnonyme suppose donc *a minima*, au risque d'une aporie, une double compétence anthropologique et linguistique, la créance de l'une envers l'autre. Il est trop simple de prétendre, comme le font certains ethnologues cliniciens, que l'excès de noms trahit une absence de nominalité: "*Les ethnonymes: cent noms différents, un seul peuple?*" (Martinez, 1986, p20). La forme interrogative est ici particulièrement perverse et allusive, et Nicole Martinez va jusqu'à postuler une absence d'identité, lorsqu'elle pose que: "*Les Roms - jadis enfants de l'Inde - ont été réduits à l'état de Gitans, ethnie fantôme inventée par les Gajo*" (Kenrick et Puxon, 1995, p271; in Martinez, 1986, p29). Incorrecte au plan syntaxique et tirée d'un ouvrage honorable, la citation pourra laisser penser qu'il y a un accord de principe sur l'inexistence gitane: c'est une assertion fautive, l'extrait



décontextualisé de l'ouvrage précède justement un plaidoyer pour la reconnaissance de ces peuples persécutés, alors que Nicole Martinez ne se livre qu'à une entreprise de déconstruction systématique. Son point de vue négationniste a d'ailleurs déjà été dénoncé par une majorité de spécialistes (Gutwirth, 1988, p380).

Certes, le sociologue ou l'ethnologue rencontre là une difficulté particulière, et selon Patrick Williams (1991), les groupes Tsiganes se perpétuent en recomposant sans cesse leur culture et leur forme d'organisation, au contact permanent de la société englobante, mais à ceci près que: "*l'immersion n'est pas nécessairement synonyme de ségrégation*" (Williams, 1991, 244-247). Pour l'observateur, même la distinction entre autonymes et hétéronymes n'est pas suffisamment opératoire pour donner une image objective des groupes nomades d'Europe et d'ailleurs. Seule la distinction antonymique ou allonymique, des Gitans ou des Tsiganes envers nous, a un caractère de totalité signifiante. A ce titre, il faut l'intégrer dans une définition minimale de l'ethnonyme. Comme l'altérité est constitutive de l'identité - on l'a déjà vu dans l'autre sens -, il ne faut donc pas se contenter de nommer, ou d'observer froidement (cliniquement) le processus de nomination, mais il faut accepter d'y insérer la manière dont nous nommons nous-mêmes l'autre et dont nous sommes dialogiquement nommés par lui, sous le regard d'un tiers. Nous ne pouvons nous abstraire de la relation à l'autre, à moins de vivre dans une illusion monologique ou monadique.

Peuple noir (de peau, de cheveux, de couleur d'yeux, et de parure), ils s'opposent aux *Païos* blancs par un effet de discrimination générique (Banton, 1971, p66) et en même temps, voyageurs subissant l'interdit de culture de la terre et l'obligation d'errance, s'opposent aux paysans sédentaires. Déracinés, ils s'opposent aux enracinés. Emil-Michel Cioran (1987, p127) comprit admirablement ce trait qu'il formula ainsi: "*Peuple authentiquement élu, les Tziganes ne portent la responsabilité d'aucun événement ni d'aucune institution. Ils ont triomphé de la terre par leur souci de n'y rien fonder*". Or les rapports sémiologiques entre l'autochtonie et l'hétérochtonie sont au coeur des sciences de l'homme et à l'origine mythique de la civilisation occidentale. Claude Lévi-Strauss, en s'intéressant au mythe de saint Georges, comme à l'un des arcanes de l'euroanéité (et sans doute aussi à un des paradigmes de la science moderne), le relia à celui, générique ou structural, des fondateurs ou des sauveurs de la cité. Cadmos tue le dragon et Oedipe vainc la Sphinge, et l'anthropologue a interprété ce geste comme la volonté de "*négarion de l'autochtonie de l'homme*" (Lévi-Strauss, 1958, p246-247), dans le sens où il a pour fonction de renvoyer le monstre en terre et en eau, dans son élément originaire - quand bien même le héros, blessé, boiteux ou claudicant, conserve la marque de son *autochtonie originelle*.

Hétérochtones au régime de la domiciliation, les Gitans sont aussi nos allochtones, et cela même s'ils ont fini par oublier qu'ils viennent d'abord d'un ailleurs - donc qu'ils furent aussi les autochtones d'un lieu perdu, ou d'un paradis mythique. Ils ont fait leur culture de ce non-lieu[13]. Parmi les populations européennes d'origine nomade, et pour la plupart sédentarisées, les Gitans appartiennent désormais à la catégorie que le Conseil de l'Europe a convenu d'appeler les "*ethnies sans territoire*" (Liégeois, 1994) - titre ou appellation collective voté en 1992 avec l'appui consensuel des tsiganologues et des ethnologues. Comme la plupart des Tsiganes, même s'ils comptent en apparence parmi les plus sédentaires (c'est en tout cas leur réputation), les Gitans revendiquent moins l'appartenance



à un territoire - ce qui n'exclue en rien qu'ils se soient attachés à leur cité, à leur quartier, à leur ville - qu'ils ne définissent leur appartenance à un réseau de parenté. On entendra ce terme dans le sens où: "*le réseau relie, connecte, en se constituant contre l'espace*" (Balandier, 1994, p63 sq.). Le territoire gitan, c'est la famille et la communauté.

Même sédentarisés, ils occupent des "niches" écologiques spécifiques, qualifiées d'instables et changeantes, même si l'on ne peut généraliser le concept de "*communautés péripatétiques*" [14]. Mais en "*vivant au jour le jour*", les Gitans andalous manifestent un optimisme proverbial (Gray-Floyd et Quintana, 1972, p32). Et en Espagne, on a même parlé d'un refus des institutions durables et d'un goût prononcé pour "*l'impermanence*" (Kaprow, 1991, p221). Il faut s'assurer de l'usage des mots, des rapports entre leur fonction et leur contexte d'utilisation, et de leur décontextualisation tardive, lorsque leur usage s'autonomise. D'Austin à Bourdieu (énoncés politiques et liturgiques) et de Todorov à Tambiah (énoncés magiques), on distingue autrement les deux modalités de l'*analogie empirique* et de l'*analogie persuasive*. La première ne fait que dire ou prédire l'avenir alors que la seconde influence et change les événements futurs. La première est performative, alors que la seconde est susceptible d'une réelle performance (rituelle, culturelle, sociale ou économique).

Au plan nominal et anthroponymique, je dirais volontiers que c'est au *seuil* (et aux *limens* successifs des rites de passage) que l'on reconnaît les Gitans: j'entends par là le concept anthropologique de *liminarité*, au sens précis que lui confère Victor W. Turner, dans sa belle théorie de la communauté (par opposition à la structure sociale, 1990, p95 sq.). Le système culturel gitan est fondé sur une ambivalence, ou mieux, sur une "*conjonction de contradiction*" (Lupa_co).

Usages asymétriques de l'ethnonyme et dinomies astructurales

On note généralement que si les appellations particulières ou groupales sont plutôt de nature autonymique, les déterminations collectives sont de nature hétéronymique (Williams, 1995, p11). Si le moi spécifie, le soi (ou le surmoi) globalise. Il faut s'interroger sur la production récurrente de normes globales de dénomination des altérités collectives, et de systèmes classificatoires plus extensifs, nomothétiques ou nomonymiques, que j'appellerai plutôt ici *macronymiques*.

Non seulement on distingue entre les trois grands groupes ethnoculturels des *Rom*, *Manu_* ou *Sinté*, et *Kalé*, mais chaque communauté introduit une distinction diacritique plus précise, car les autonymes procèdent de *micronymes*, systèmes descriptifs intensifs, où les taxinomies servent de marqueurs culturels, idiomatiques et idiographiques (endonymes). A l'opposé, les macronymes se construisent à partir de déterminations négatives et d'antonymes (ce que l'on n'est pas). Ainsi observe-t-on en apparence une asymétrie exonymique entre Tsiganes et Gadjé, Gitans et Païos, Roms anglais et Gorgios: Gadjó, Païo ou Payo, et Gorgios, ces contre-types négatifs renvoient tous au sédentaire, dont les migrants seraient en quelque sorte les hôtes forcés et rejetés: "*cette désignation souligne la distance creusée par le rejet*" (Cannizzo, 1988, p12 et p22).



Le plus courant est le *Gad_o* (chez les Sinté et les *Jeni_*), *Ga_o* ou *Gaj_o* (chez les Rom), ou *Gat_o* (chez les Kalé). Englobé dans la catégorie générique des étrangers: *Gage* ou *Gagikani* (Piasere, 1985, p143), le terme Gadjó, autochtone ou sédentaire, viendrait du sanskrit *grhya*: domestique, dérivé de *grha*: maison (celui qui est dans la maison: Williams, 1995, p11). "*Le Gadjo, c'est à la fois l'étranger, le paysan et le sédentaire*" (Formoso, 1986, p13). Le *Gorgios*, emprunté au grec mais signifié en anglais (et limité aux communautés de Roms anglophones), renvoie aussi au laboureur ou au paysan; or on notera en effet de miroir la même "*faiblesse conceptuelle et théorique*" chez les tsiganologues (Piasere, 1989, p107).

Comme il n'y a pas de Tsiganes (ou *Roms*) ni de Manouches (*Sinté*) sans étrangers (*Gadgé*), il n'y a pas plus de Gitans (*Kalé*) sans étrangers (cat. *Païos*, ou cast. *Payos*). Cette dénomination s'est aussi sédimentée dans les langues romanes des pays d'accueil: le *Paio* catalan et le *Payo* castillan désignent le sédentaire paysan, non-gitan ou non-nomade. D'origine obscure, et sans doute médiévale, ce terme a été forgé sur le nom catalan du paysan: *pagès*, issu du latin *pagensis*, habitant du pays d'origine gallo-romaine: le *pagus*. En espagnol, le *payo* résulte de la contraction de *paysano*: paysan. Enfin le *Busnó*, aujourd'hui obsolète, équivalent du terme *Gadjó* en langue kaló, désigne aussi l'étranger chez les Gitans catalans. Et parmi d'autres cas de diglossie, chez les Gitans d'Andalousie, on utilise parfois le binôme *Gaché y Calé*, qui est parfaitement symétrique au couple hispanique *Payos y Gitanos* (Thede, 1999, p190; Gamella, 2000).

L'opposition classique entre hétéronymes génériques et autonymes spécifiques recouvre ici une profonde antinomie entre exonymes globalisants (projection stéréotypique) et endonymes spécifiants (auto-identification distinctive par le rejet), (Formoso, 1994, p128). Après analyse, ce rapport asymétrique ou inégalitaire entre le nom spécifique (autonyme) et la dénomination générique (hétéronyme) peut être replacé dans un contexte global de "*dinomie culturelle*"^[15]. Si l'on prend l'opposition dialectique ou antinomique entre la culture des élites et la culture des masses, on constate néanmoins que ces rapports sont fluctuants et réversibles. Ainsi lorsque Roman Jakobson catégorisait les systèmes de signes, il distingua les *formations homogènes, intermédiaires et hybrides*, comme les "*messages syncrétiques, qui s'appuient sur une combinaison ou une fusion de différents systèmes sémiotiques*" (Jakobson, 1976, p107).

Dans un monde où le changement de structure sociale est constant (lié à la mobilité de groupe, d'alliance et d'échange), il "*se pratique une véritable modulation de l'identité*", à savoir que: "*la modulation de l'identité ne modifie pas le système de relations, elle joue avec les relations de ce système*" (Williams, 1994, p177). En l'absence de référent identitaire ethnoculturel et usuel (affiliation territoriale, traits physiques ou linguistiques partagés), les opérations de démarcation taxinomique jouent un rôle essentiel dans la construction de l'identité sociale ou ethnique. L'attribution d'ethnonymes et le processus de dénomination relèvent donc plus d'un acte performatif que d'une opération de classification (Houseman, 1994, p12-14). Les groupes ethniques produisent autant de taxa, taxons, taxums que d'entités ou d'espèces qu'ils peuvent en concevoir (genres, familles, groupes, classes), mais ils sont aussi créateurs d'actes rituels, qui dissimulent les performances réelles sous les énoncés performatifs.



Pour mémoire, les Gitans forment entre eux une importante distinction endogène: catalans et andalous (*Katalan* et *Andalu*), ou catalans et espagnols[16]. La discrimination ne se limite pas à des différences formelles sur leur origine, linguistique ou géographique, elle repose selon eux sur leur degré d'"intégration" (pensée par inversion). Pour les premiers, majoritairement sédentarisés dans les "centre-ville" dans les provinces du nord de l'Espagne ou du sud de la France, les andalous sont plus assimilés (ils se débarrassent de leurs enfants en les envoyant plus facilement à l'école). Pour les seconds, relogés d'anciens camps en cités de transit (dans le Midi de la France), ou dans des quartiers périphériques (la *Gitaneria*, déjà citée par Borrow, 1893, p138), les catalans sont des privilégiés qui ont anciennement trahi le modèle nomade. Sans doute est-ce pour cela qu'ils sont appelés ou surnommés les "*Gens de bien*" (*Gitanos benestants*) ou les "*Gens d'argent*" (*Gent de calés*), selon une assertion emblématique et polysémique[17].

Les Gitans d'Espagne reprochent parfois à ceux du nord et du Midi d'être plus acculturés qu'eux, et d'être moins respectueux des règles du mariage. A Perpignan, les deux communautés se sont métissées depuis quelques décennies, et ont parfois même accepté quelques unions avec des *Sinté* (Manouches). Car ces deux communautés se côtoient de longue date au pèlerinage des Saintes-Maries-de-la-Mer et dans les grands rituels (catholiques puis pentecôtistes). En Languedoc, les mariages avec des *Païos* sont plus ou moins institués. Mais dans l'ensemble, vivant mal la sédentarisation et la professionnalisation (comme vertus cardinales de l'Occident intégrateur), revendiquant les modèles anciens du nomadisme et de la liberté, ils sont aussi des témoins réels d'une altérité idéale. L'exemple en est flagrant dans le petit village audois de Berriac, repeuplé par une majorité de Gitans, qui viennent d'être relogés ensemble dans une même cité, mais qui possèdent tous leur caravane sur le terrain adjacent (on comptait 365 Gitans sur 553 habitants en 1990: Vicente, 1996). Faute de pratique fondamentale du nomadisme et de l'hétérochtonie, généralisée à tous les groupes tziganes, ne serait-ce que par contrevenance à la loi et à l'histoire, les Gitans se livrent à des pratiques générales de mobilité, par tradition et par nécessité.

Usages descriptifs de l'ethnonyme, structures de parenté ou constellation nominale

En Espagne, les rapports entre les autochtones et les communautés gitanes sont codifiés par la présence de la "*mauvaise honte*" (*vergüenza*) chez les premiers, et par l'absence de timidité, de retenue ou de réserve chez les seconds (Pitt-Rivers, 1954, p184-188). L'honneur n'a rien de courtois: il s'agit d'un code, et non d'un mode (ou d'un ensemble de modalités). Au goût prononcé de "*l'impermanence*", cité plus haut, il donc faut ajouter une forte propension à "*l'impertinence*" (Kaprow, 1982, p400), l'étymologie de ce terme étant la non-appartenance.

Souvent intègres, mais aussi joueurs et hâbleurs, volubiles, loquaces, amateurs de calembours et de jeux d'esprit, les Gitans se donnent à dire ou à lire, alors que nous ne savons pas les entendre. On leur reproche souvent de donner à leurs enfants des noms inspirés de films ou de sit-coms télévisés, et de céder ainsi à la culture de masse, aux effets de mode et de publicité. C'est une représentation courante dans les milieux institutionnels, or c'est là un mécanisme connu: la langue est instituée par l'*unification du marché*



symbolique, alors qu'à l'inverse ses formes locales, jugées résiduelles par les dominants, sont constituées en "*stigmates négatifs*" (Bourdieu et Boltanski, 1975).

Lorsqu'à l'école, on énumère les prénoms de Priscilla, Shirley, Madison, Johnny, Michael ou Jason, sur le seuil, lorsque les parents appellent les mêmes enfants, ils nomment Sinaï, Sara, Elisabeth, Toni, Josep ou Abraham (influences catholique puis pentecôtiste)[18]. La langue dite de *sens commun* est une "*sagesse du moment*". Elle apparaît notamment "*dans des épigrammes, des proverbes, des obiter dicta, des plaisanteries, des anecdotes, des contes moraux - un cliquetis d'émissions sentencieuses - non dans des doctrines formelles, des théories sous forme d'axiomes ni des dogmes architectoniques.*" (Geertz, 1986, p107 et p114). Au-delà de tout jugement de valeur, il s'agit ici de "*traits affinitaires et implicites*", ou de "*traits stylistiques*", qui renvoient à l'*ethos culturel* du groupe, du style qui le caractérise ou l'identifie, comme d'un autre signifié, qui demeure insoumis et inaccessible aux modes et aux codes signifiants de la classification verbale. "*Le Gitan n'est Gitan qu'à l'intérieur du clan, jamais on le trouve seul*" (Botey, 1970, p42).

Alors que les usages hispaniques (catalan ou castillan), induisent l'alternance générationnelle des prénoms (aïeul-père-fils: A-B-A), notamment en milieu rural; dans la famille gitane, la pratique plus généralisée de l'éponymie a pour conséquence de fréquentes homonymies: cela jusqu'à 3 fois le même nom sur 3 générations (A-A-A). Si cela pose problème aux services municipaux d'Etat civil et aux services policiers de la Préfecture, les parents Gitans s'y retrouvent très bien. Car le Gitan est polyonyme, et il porte deux à trois noms. L'un des noms de l'enfant répond au besoin administratif de l'identité (le nom pour les *Païos*); l'autre répond au patronyme de la fratrie, ou par défaut à celui de la mère; et enfin le dernier, plus secret, qui est en réalité son véritable nom, qui peut être un simple surnom, et qui ne saurait être écrit nulle part - sinon dans la généalogie muette des ancêtres, où il a parfois été puisé. On trouve les mêmes dispositions polynominales chez les Manouches (Williams, 1993, p56-60; Treps, 2003, p55-74).

L'image stéréotypée d'un "père absent", caractéristique des sociétés modernes, n'est qu'une apparence dans le monde gitan. Car la fonction de père correspond plutôt à un statut social collectif, souvent substitutif, ce qui explique le glissement vers les frères du père et les oncles, et surtout les grands-parents et les parrains - car il y a une forte interaction entre parenté biologique et parenté symbolique, dans le mode de transmission patriarcale, alterné de modes de filiation matriarcale (transmission bilatérale), selon le genre de l'enfant. Entre les pôles antinomiques de l'espace endogène (féminin) et de l'espace hétérogène (enfantin), l'*espace exogène* (central, ou public, ou masculin) est occupé par la communauté des frères, la "*Germanía*"[19]: assignés à l'extérieur, dans les rues principales et sur les places, devant les boutiques et les bars, les hommes ont la même attitude posturale, en station debout. Ils forment et assurent les relations du groupe en milieu urbain avec la société autochtone, ou pour eux extérieure, c'est-à-dire aussi englobante et dangereuse. Or "*Pour être pleinement soi-même (ce soi-même qui ne peut être nommé), il faut ne rien dire, ne rien montrer*" (Williams, Préface in Thede, 1999, p7-8).

Ainsi les parrains de mariage sont-ils à la fois grand-parents et oncles, au point que le père biologique est mal identifié par les autorités civiles. La reconnaissance de l'enfant par le



père se traduit ici par la transmission du nom, plutôt du prénom - véritable anthroponyme qui a plus de valeur que le patronyme - c'est-à-dire par le mécanisme identitaire de l'éponyme[20], par tradition, mais aussi par innovation. Comme j'ai étudié ailleurs ce problème, les représentations sociales de la conjugalité et de la parentalité sont confuses et brouillées, et contrairement aux apparences simplificatrices des analyses cliniques et sociologiques, il est devenu bien difficile de faire la part des systèmes de parenté et d'alliance matrimoniale, de celle des stratégies de survie ou d'adaptation (Olive, 2003a, p50-53). Ce n'est là qu'un exemple, mais la polypaternité gitane fait aussi problème. A l'Etat Civil, à l'Ecole et à la Sécurité sociale, l'enfant porte le plus souvent le nom de la mère (il y a peu de mariages à la mairie), et il arrive qu'il déclare deux noms distincts, souvent très différents, un peu comme s'il avait deux pères. Les travailleurs sociaux et médicaux y voient des modalités d'"*arnaque*", et certains ethnologues y voient même des "*stratégies*" organisées et normées (San Román, 1994, p133-134). Mais le chercheur doit aussi s'interroger sur les codes langagiers et métalangagiers, les modes gestuels et symboliques. Et pour exemple ici, l'aversion des Gitans - commuée en trait culturel par l'usage diachronique - pour le contrôle et l'identification, la numérotation et le comptage administratif ou statistique, voire l'enquête directive sous toutes ses formes (menaçant l'unicité individuelle du nom).

Les complexités subtiles de la polyonymie et de l'éponymie individuelles éclairent autrement la condition gitane, et elles ouvrent la question des catégories nominales, en rapport étroit avec la transformation des structures de parenté. Malgré un taux fort élevé de mariages endogames, les Gitans, dès lors qu'ils sont sédentarisés et urbanisés, ont tendance à admettre de plus en plus d'unions exogames et des mariages mixtes. Chez les Wik Munkan, Claude Lévi-Strauss avait aussi identifié un système à trois noms: le *nom ombilical* (donné à la naissance, souvent issu d'un autre clan), le *grand* et le *petit nom*, qui désignent des qualités propres au totem et qui sont indicatifs de classes (Lévi Strauss, 1990, p221-223). Sous ces trinômes se dissimulent au moins trois ordres nominaux, dont celui de l'appartenance au clan, celui de l'alliance, et celui de la personne comme être social. De même, chez les Penan de Bornéo, ce trinôme se constitue d'un autonyme, un teknonyme et un nécronyme: ils désignent la relation à soi, la relation à soi comme autre, et la relation de soi à l'autre non-nominal (éponymique), puisque dans ce cas: "*On ne prononce pas le nom des morts*" (Lévi Strauss, 1990, p230-236).

Usages secrets de l'anthroponyme, usages discrets de l'ethnonyme

Les Gitans ne nomment pas leurs ancêtres, oublient le nom de leurs morts et pratiquent peu les commémorations funèbres (tout en observant scrupuleusement le deuil). Par contre, ils prennent leurs morts à témoin et jurent sur eux: "*Je dis la vérité, pour la gloire de mes morts!*" (*Dic la verí, per la salut de mos mulés!*) ou "*que je meure à l'instant si je ne dis pas la vérité!*" (*Així em pugui marà calicó si no dic la verí*). Comme chez les Manouches (Williams, 1993, p9, p14-15), pour dire la vérité entre soi, on "*jure ses morts*", mais en-dehors de ce contexte, il s'agit d'une insulte grave qui peut aisément dégénérer en conflit. Dire "*mes morts*", c'est invoquer leur protection et leur bénédiction, et par inversion, dire "*tes morts*", c'est proférer une injure qui a valeur de malédiction. Défendant le monde *envers* face à l'*advers*, le Gitan s'assure ainsi d'aller toujours vers les Gitans, car le



processus de l'identité, qui n'existe pas hors de sa relation dialectique et dialogique à l'altérité, se construit d'abord par différenciation.

Dans ces jeux d'acculturation antagoniste, l'interdit est transgressé, le dit et le non-dit inversés, et l'euphémie renversée en blasphémie[21]. Jurant les morts adverses, le Gitan se défend contre les *Païos* par l'injure: "*puisses-tu manger ta merde!*" (*jalà una pul!*), "*que le diable te mange les entrailles!*" (*que el benc te pugui jalà els espurrià!*), "*que le diable te dévore le foie!*" (*aixi el benc te pugui jalà el bucó!*). L'invective est la même que celle des Manouches: "*mange tes morts*" ou "*je baise tes morts*" "...*et toute ta race*" (Williams, 1993, p16). Or dans ce type de croyances, le monde silencieux des ancêtres est parfaitement homologue à celui des morts, qui sont associés eux-mêmes à des "revenants" ou à des "rappelés", car ils sont apparentés à des "vampires" potentiels (*mul_*: *muló*, ou *mujao* andalou), (Knobloch, 1953, p130; Williams, 1993, p23-24). "*L'intégrité toujours. Pour que les vivants soient assurés de leur pérennité, de leur existence, il faut que les morts soient en paix*" (Williams, 1993, p62).

Or il est clair que le nom gitan du défunt est ce qui "colle" à son identité, à son histoire et à sa position sociale. Le nom socialisateur ou public n'a pas de valeur, car "*ce qui disparaît est ce qui caractérise l'individu: le romeno lap, les actes et les événements de son existence... et ce qui reste, qui est ce qui figure le groupe: le nom pour les Gadjé, la tombe.*" (Williams, 1993, p54). Un chercheur de terrain ne peut ignorer la règle du tabou de nomination (ou du tabou onomastique: *taboo on names*), qui porte sur la religion, le protocole interne ou l'organisation sociale (Panoff et Perrin, 1973, p195). Si l'on ne parle pas les morts, on ne peut que les chanter, car le chant procède d'une véritable codification des rapports symboliques entre Tsiganes et des rapports sociaux entre Tsiganes et Gadjé. Cet exercice oral procède du "*pouvoir récupérateur*", et en quelque sorte "*rédempteur*" - au sens où le contact des Gadjé est vécu comme une souillure. L'expérience difficile et très ritualisée de la mort appelle une purification, une régulation que, faute de "parler des morts", seul permet le chant (Stewart, 1993, p21-36; Leblon, 1990; Pasqualino, 1994; Williams, 1993).

Pierre Clastres (1972, p45 sq.) a démontré que pour les Aché (indiens Guayaki), l'identification du terme *Beeru* comporte une catégorie endogène, les défunts de la tribu, et une catégorie exogène, les blancs, ainsi nommés à leur arrivée. Les morts et les colons procèdent d'une homonymie ou d'une même réalité nominale, de même que dans les cultes du cargo mélanésien, tels qu'ils sont revisités par Mircéa Eliade, Vittorio Lanternari ou Mondher Kilani. Pour Luc de Heusch, la circulation des noms et la production poétique d'identités nominales procède d'un système d'échange entre vivants et morts. Comme dans les rites d'exorcisme, le souffle sert à expulser la maladie et, dans la mort, à expulser l'âme. Ainsi chez les *Akan*, dans le dernier souffle, l'homme qui meurt appelle son petit-fils et, front contre front, il lui transmet son *seke ano*, le pouvoir défensif et sorcier de son âme *wawi* (contre le pouvoir magique et destructeur de son *awa ono*), (De Heusch, 1971, p248). La transmission indirecte du nom procède de la loi d'incarnation, qui relie les morts aux vivants par le principe métaphorique et par la médiation d'objets sacrés (*churinga*, *djurunga*), notamment chez les Aranda d'Australie. Deux systèmes convergent ici: les morts perdent leur nom, et les nouveau-nés ne sont nommés qu'après une période de deuil.



Dans cette structure de régulation des sorties (prohibition nominale des morts) et des entrées (statut nominal des vivants), les "surnuméraires" sont mis en attente de dénomination ou de renomination, et sont considérés comme des candidats à la classe. A terme, ils sont intégrés par le biais des nécronymes, et par occupation discontinue des positions. "*Dès que la mort creuse une lacune dans la texture sociale, l'individu s'y trouve en quelque sorte aspiré*", "*au lieu de confier à des hommes vivants la charge de personnifier de lointains ancêtres, ces rites assurent la reconversion, en ancêtres, d'hommes qui ont cessé d'être des vivants*" (Lévi Strauss, 1990, p27 sq). Niant la mort ruptive et interruptive, la culture permet ainsi de résoudre les problèmes inhérents aux systèmes d'oppositions (synchronie-diachronie, périodique-apériodique, réversion-irréversion du temps), (Lévi Strauss, 1990, p283 sq).

C'est ici que l'anthroponymie vient secourir et précéder, c'est souhaitable, l'ethnonymie. Car ce que font les Gitans de manière endogène (processus de nomination) est en relation intime avec ce qu'ils font de manière exogène (processus de dénomination), souvent par inversion. Ce qui est dit au-dedans ne peut être dit au-dehors, et c'est toute la différence entre le processus de nomination (Le Robert, 1967, I, p1278), qui agrège l'individu à son groupe d'appartenance, et le processus de dénomination, qui le sépare et le singularise (préfixe *-dé*, du latin *dis*), (Le Robert, 1967, I, p494). La nomination lui permet d'accéder à un état, à un statut ou à une fonction (donner un nom, ou déposer le nom), alors que la dénomination est un processus externe de désignation, ou d'affectation d'un nom (exposer le nom). C'est un jeu dialectique: le fait de nommer donne une position autonome (qui comporte l'autonyme), et le fait de dénommer procède d'une décision ou d'une disposition hétéronome (imposition ou exposition, qui comporte l'hétéronyme). C'est bien pourquoi la désignation nominale est une opération hautement sociale. Comme l'a dit Claude Lévi-Strauss, rien n'atteint un plus haut degré de complexité symbolique que l'élaboration du langage et les réseaux d'échange de signes, qui procèdent de schèmes latents ou inconscients (Lévi-Strauss, 1958, p64).

Synthèse réflexive des usages dialogiques de l'ethnonyme

Il nous faut donc considérer l'ethnonyme *_itan* ou *_itane* comme un classement linguistique. Chez les Gitans de France, on ne dit plus ou presque plus *Kalé*, sans doute à cause des connotations de la "*Raza Calé*", terme usité par leurs frères d'Espagne. On parle communément de *Gitans* (*Gitanos*), ce dont on déduit que l'autonyme disparaît de l'usage, et que l'hétéronyme s'institutionnalise dans le langage, et ce dont on déduit encore plus hâtivement que ces populations s'intègrent - ou s'assimilent. Or l'inverse est également vrai, notamment en Andalousie (avec l'opposition structurale *Gaché y Calé*).

Entre ces deux termes, intervient un troisième dénominateur, au caractère médian ou liminal, car la spécificité linguistique des Gitans catalans se base précisément sur l'appropriation d'un autre hétéronyme: les "*Nois*", qui signifie les enfants en catalan (*noi, noia*: fils, fille). Il s'agit d'un hétéronyme à l'origine, or il n'a de sens que pour les Gitans, car il désigne leur humanité (les fils de l'homme) et répond ainsi à un déni diachronique de leur identité d'hommes. Si ce terme vernaculaire dénote une appartenance dialectale au monde des *Païos*, il procède aussi du principe d'humanité, bien connu des anthropologues.



Pour Georges Devereux, l'*identité ethnique* est contaminée par les auto-modèles de la *personnalité ethnique* et ses processus de généralisation inductive. On a parfois cru trouver cet *idéal* ou cet *isolat* chez les Eskimo du Cap York, qui se nomment "*le peuple*"; ou bien chez les *Aranda* d'Australie, qui se disent naturellement "*bons*" (Devereux, 1972, p134-137). Melville J. Herskovits puis Claude Lévi-Strauss ont fait la même remarque, montrant que la notion d'*humanité* est d'abord restreinte.

L'emploi du terme "*Nois*" dénote à la fois un paronyme et un mésonyme, produit d'un rapport négocié entre la contrainte linguistique du milieu et la compétence propre de l'acteur, preuve d'autonomie, plutôt que d'aliénation ou d'énonciation passive (Castoriadis, 1999, p481). Très légèrement dénotatif à Perpignan, dans les zones occitanophones voisines, ce terme prend un sens connotatif à Carcassonne, à Narbonne ou à Béziers, et plus nettement dépréciatif à Montpellier, à Nîmes ou à Avignon. Dans la zone provençale, il est relayé par l'hétéronyme "*Caraques*", ou "*Boumians*" qui indique fortement le mépris différentiel, voire la dévalorisation sociale ou raciale. On passe ainsi d'une simple remarque notative à un jugement de valeur négatif, avec des effets de marginalisation et de stigmatisation.

Sur le territoire français, en général, et dans divers pays européens, l'hétéronyme "*Gitans*" est employé de manière indifférenciée ou substitutive à l'allonyme "*Tsiganes*", qui s'applique ici aux "*Roms*", aux "*Manouches*" ou aux "*Sinté*". On s'y perd. En ce sens, il n'a donc qu'une valeur macronymique de simplification et de réduction (les *Indiens* ou les *Eskimos*). Or les choses se compliquent à l'échelle micronymique - ce qui explique un certain laxisme dénominal. Sur le territoire français méridional, l'usage du mot "*Gitans*", au sens générique, est correct, dans le sens où l'autonyme résulte d'une réappropriation de l'hétéronyme. Sur le territoire espagnol, l'usage du mot "*Gitanos*" est également correct, pour les mêmes raisons, mais dans le sud, il peut être redoublé ou substitué par le terme "*Calé*", car cet autonyme y subsiste. En revanche, dans les départements catalans et occitans du sud de la France, la transposition diglossique du pluriel "*Gitanos*", issu du catalan et prononcé à la française (parfois orthographié *gitanots* ou *gitaneaux*), procède d'un usage diminutif et, dans ce sens, dépréciatif. Par extension, en Languedoc (région de Carcassonne), dans un contexte de rivalité et de conflit fondé sur l'appropriation du sol et des logements sociaux, Manuela Vicente note efficacement que l'usage spécifique du féminin "*Gitanes*" est connotatif et dépréciatif (Vicente, 1996, p17-29). Ces formes de racisme ordinaire sont répandues et dans le piémont italien, Leonardo Piasere a démontré qu'elles servent aussi de prétexte à des traitements différentiels de l'identité (l'alibi du communautarisme projeté chez l'autre) et de l'altérité (accès au travail, au logement, à l'éducation ou aux soins). L'expert note d'ailleurs que pour appréhender et penser ces populations, il est nécessaire de rompre avec les classifications et ratiocinations unaires, et propose de les décrire par "*bi-sociations analogiques*" (Piasere, 1994, p23). Non binaires (disjonctifs), mais dialectiques et dialogiques (conjonctifs), ces modèles issus du terrain s'inspirent des schèmes d'analyse de la situation d'énonciation linguistique, et ils nous suggèrent une récursivité méthodologique aiguë. A nous de nous en emparer.

Pour se prémunir contre les facilités discriminantes, il faut donc veiller à l'adéquation parfaite entre le texte et le contexte, ou s'assurer que l'usage social du nom de l'autre,



transmis par le chercheur de terrain à travers ses travaux et dans ses expressions, répondent aux critères de respect culturel et démocratique, de reconnaissance pluriethnique et polythétique (au sens d'une pluralité linguistique: Affergan, 1997, p95). Notre tâche minimale (et si j'ose dire liminale) n'est-elle pas d'éviter la part pauvre du discours, celle que l'on réserve trop souvent aux "*autres délocutifs*"^[22], ceux-là même "*dont on parle, de surcroît, en leur nom*" (Affergan, 1997, p66). Autrement dit, ne devons-nous pas en toute circonstance considérer l'autre comme une personne à part entière (*per sonna*), et ne devons-nous pas appeler chacun par son nom (*per nomine sui*), mais en aucun cas en son nom (*in nomine sui*). Les catégories conceptuelles des chercheurs ne sont jamais à l'abri des stéréotypes latents, des abus cliniques, voire des dérives révisionnistes. Or, sans revenir ici sur ce que j'ai plus longuement développé ailleurs (Olive, 2003b), je me contenterai de rappeler à bon escient que: "*faute de penser l'autre, on construit l'étranger*" (Augé, 1994, p172).

Les généralisations abusives, les catégorisations et les typifications des *Païos* sont justement perçues par les acteurs gitans comme une véritable forme de discrimination, un vocabulaire d'irrespect ou de mépris (*despectivo*). Les ethnonymes globalisants sont plus précisément des "*paroles pour offenser*" (*que te meten para ofenderte*), (Thede, 1999, p232-233). Que le lecteur ne s'attende donc pas à ce que je l'entraîne ici dans le travers classificatoire de la définition, ou dans une "*lutte intertextuelle*" entre les définitions, ou entre les systèmes cognitifs des uns et des autres (Thede, 1999, p281-282). Car ce qui importe en somme, c'est d'admettre de notre interlocuteur gitan qu'il dise simplement qu'"*On est gitan en vertu du simple fait qu'on est là...*"

Jean-Louis Olive

Notes

1.- On trouvera la définition de ces termes techniques dans l'éditorial du même numéro thématique.

2.- On lira à ce propos l'article de Philippe Schaffhauser. Pour une discussion critique sur la tagmémique de Kenneth Pike, voir: Ducrot et Schaeffer, 1995, p55-56 et p496.

3.- Le lecteur doit savoir que cet auteur et ses ouvrages, cités ici pour information, ont fait l'objet d'une critique défavorable et consensuelle de la part des tsiganologues et des ethnologues.

4.- En citant l'abbé Joan Guillamet, je me réfère à l'un des "bienfaiteurs" des Gitans, tels qu'en Espagne ou en France (Abbé A. Barthélémy, Abbé J. Valet notamment): ils sont connus pour avoir fondé une activité d'aide caritative et militante orientée vers ces populations, et à travers une sympathie chrétienne (voir: Bordigoni, 2002). De nos jours, l'oeuvre des prêtres ouvriers ou des aumôniers (qui participaient d'une vision active de la Réforme de l'Eglise catholique, cela notamment sous Vatican II) est également relayée par celle des pasteurs de la communauté évangéliste, ou pentecôtiste (voir les travaux de Williams).



- 5.- On lira ici même l'article de Carmen Mihai (et sa thèse à paraître). Il est à noter que l'on trouve la thèse inverse chez J.-P. Liégeois (1983, p53), lequel tente de "réhabiliter" cet ethnonyme générique.
- 6.- Il existe encore un quatrième groupe, les *Yenniches* (*Yeni_*), que les trois premiers considèrent comme non-Tsigane ou européen (germanophone), et réputé de formation récente. De même les *Roms Boyas* (roumanophones) ont-ils eux aussi un statut bien à part.
- 7.- En espagnol et en catalan *Griegos* ou *Gringos* (*Constitucions de Catalunya*, 1512).
- 8.- Forme archaïque de l'espagnol Egipcio ou egipciano: *Egiptano* a donné *gipitano*, *gitano* (comme l'anglais Egyptian, gyptian a donné *gypsy*). Ce terme est cité parmi d'autres dans le *Manual de Novells Ardits*, Barcelona, Consell de Cent, 9 juin 1447, II, p17.
- 9.- De Rochas, 1895, p546-547. Hypothèse douteuse qui est reprise par Nicole Martinez, 1986, p26; mais qui est définitivement déniée par B. Leblon, 1990, p18.
- 10.- Asséo, 1995, p15-22; sur les mythes de la diaspora, associée à celle des Hébreux, voir Rulleau (1966, p26-53).
- 11.- Chronique de Constance, 1438 (Anton Hermann). On trouve aussi un mont Gype, près de Modon en Grèce (Péloponnèse); voir: Windstedt, 1909-1910, p57-70.
- 12.- A l'exception de l'élite militante, les Gitans ont une faible conscience historique de leurs origines, et ils déniaient largement la parenté avec les groupes Tsiganes d'Europe (qu'ils appellent eux-mêmes *Hongrois*), cela même si les linguistes, historiens et anthropologues qui ont étudié le problème formulent des preuves tangibles. A Villeneuve-les-Avignon, j'assistai en 1993 à la projection du film de Tony Gatlif: *Latcho Drom*, qui épilouait alors sur le problème ou le mythe de la migration originelle, et j'ai constaté que les Gitans quittaient la salle. Interrogés, ils m'ont répondu: "*nous n'avons rien de commun avec ces misérables, si les païos nous voient comme ça au cinéma, alors cela veut dire qu'ils ne savent rien de nous*". J'ai eu beau leur expliquer que le réalisateur était aussi un "Tsigane", ils n'ont pas pu ou pas voulu me croire.
- 13.- Je n'entends pas ce terme dans le sens postmoderne des *non-lieux de l'identité* que lui a conféré M. Augé (1992, p48, p60); mais dans le sens plus spéculatif d'espaces en cours de transformation, ou de transition, de *topomorphose*, selon J. Duvignaud (1977).
- 14.- Je n'entre pas ici dans le débat, voir: Rao, 1985, p100-106.
- 15.- Ce terme est utilisé ici pour décrire un système bilinguistique, mais à travers une asymétrie et un rapport de domination d'une langue sur l'autre (voir Saville-Troike, 1982, p59).
- 16.- Plus ancienne qu'il n'y paraît *a priori*, cette forme de discrimination positive (entre *bons* et *mauvais*, ou *vrais* et *faux Gitans*), construite par interaction avec le monde des *Payos* (autour de l'invention du Flamenco), remonterait à la "*Gitanilla*" de Cervantès (Starkie, 1960, 131).
- 17.- Cette locution s'entend avec un jeu de mots implicite sur "*calé*, *calés*" (argent, monnaie) et sur "*kalé*" (pluriel de *kaló*: noir), qui passe pour être l'ethnonyme véritable des Gitans, leur autonyme (au sens où ils se l'attribuent eux-mêmes). On retrouve le même épithète polysémique chez les *Rom Lovara* (de *Lové*: argent, monnaie) en Hongrie et dans la France du Nord.
- 18.- On remarque d'ailleurs que, sous l'influence des conventions pentecôtistes, dans l'espace catalan et catalanophone, les prénoms actuels des enfants gitans ne sont pas sans rapports avec les prénoms anciens des ascendants des 3^e et 4^e degrés, conçus sous l'influence des rites catholiques.



19.- *Germanía* (fraternité): ce lexème est comparable à la locution qui désigne les frères Rom (*Romani tchavé*) en langue romani, or ce terme désigne aussi la langue propre des Gitans, lorsqu'ils s'expriment en dialecte catalan septentrional, sachant qu'il comporte des insertions d'argot et quelques expressions de la langue kaló, en voie de disparition (voir: Escudero Joan-Pau, 2003, p103-119).

20.- Le 1o enfant de sexe masculin reçoit le nom du père, le 2o celui du grand-père paternel, et le 3o celui du grand-père maternel; le 1o enfant de sexe féminin reçoit le prénom de la mère, le 2o celui de la grand-mère paternelle, et le 3o celui de la grand-mère maternelle: c'est là une règle générale à Perpignan, mais il va de soi qu'elle doit toujours être vérifiée au cas par cas.

21.- Comme dans les systèmes préchrétiens, où les noms divins sont sémantiquement renversés (voir: Huston, 1980, p34-35).

22.- Pis encore, la relation stérile ou absurde qui opposerait un objet délocutif et un sujet illocutoire, comme dans l'exemple fameux du *ventriloque* qui est donné par Geertz (1996, p143).

Références bibliographiques

- Affergan Francis, *La pluralité des mondes*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Asséo Henriette, "Des "Egyptiens" aux Rom - Histoire et mythes", *Hommes et Migrations*, no 1188-1189, 1995, p15-22.
- Asséo H. *Les Tsiganes, une destinée européenne*, Paris, Gallimard, 1994.
- Augé Marc, *Le sens des autres*, Paris, Fayard, 1994.
- Augé Marc, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.
- Balandier Georges, *Le dédale*, Paris, Fayard, 1994.
- Banton Michael, *Sociologie des relations raciales*, Paris, Payot, 1971.
- Bataillard Paul, *Sur les origines des Bohémiens ou Tsiganes, avec l'explication du nom Tsigane*, Lettre à la *Revue Critique* (25 sept., 2 et 9 oct. 1875), Paris, A. Franck, 1875.
- Becker-Ho Alice, *Les princes du jargon: un facteur négligé aux origines de l'argot des classes dangereuses*, Paris, G. Lebovici, 1990.
- Block Martin, *Moeurs et coutumes des Tziganes*, Paris, Payot, 1936.
- Bordigoni Marc, "Le "Pèlerinage des Gitans", entre foi, tradition et tourisme", *Ethnologie française*, 2002-3, XXXII, p489-501.
- Borrow George, *The Zincali or an Account of the Gypsies of Spain*, London, John Murray, 1893.
- Botey Francesc, *Une culture folk parmi nous, le peuple gitan*, Toulouse, Privat, 1970.
- Bourdieu Pierre et Boltanski Luc, "Le fétichisme de la langue", *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 4, 1975, p2-33.
- Brown Irving, "Roms are Dôms", *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, VII, 1928, p. 170-177.
- Cannizzo Marie, *D'où viens-tu Gitan, où vas-tu?*, Préface de François de Vaux de Foletier, Avignon, Aubanel, 1988.



- Carénini André, "Frontières mouvantes et espace sauvage: aux sources de l'imaginaire populaire en milieu alpin", in Bonnet J. éd., *Frontières visibles ou invisibles: l'Europe des régions ou des aires culturelles*, 2e Atelier PACT-Eurethno, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1991, p67-78.
- Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société* (1975), Paris, Seuil, 1999.
- Cerbelaud-Salagnac Georges, *Les origines ethniques des Européens*, Paris, Perrin, 1992.
- Champion S., *Racial Proverbs*, Londres, 1938.
- Cicourel Aaron, *La sociologie cognitive*, Paris, PUF, 1979.
- Cioran Emil-Michel, *Syllogismes de l'amertume*, Paris, Gallimard, 1987.
- Clastres Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- Clébert Jean-Paul, *Les Tziganes*, Paris, Arthaud-Signe des temps, 1962.
- Cohn Werner, "La persistance d'un groupe paria relativement stable: quelques réflexions sur des Tsiganes américains", *Etudes Tsiganes*, 2-3, 1970, p9-10.
- De Heusch Luc, *Pourquoi l'épouser?*, Paris, Gallimard, 1971.
- De Heusch Luc, *A la découverte des Tsiganes. Une expédition de reconnaissance* (1961), Université Libre de Bruxelles, Institut de sociologie, 1966.
- De Rochas Victor, "Les Gitanos du Roussillon et de l'Espagne", *Revue des Pyrénées et de la France méridionale*, 1895, p546-560.
- Devereux Georges, *Etnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972.
- Ducrot Oswald et Schaeffer Jean-Marie, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995.
- Duvignaud Jean, *Lieux et non-lieux*, Paris, Galilée, 1977.
- Escudero Joan-Pau, "Les Gitans de Perpignan et leurs langues", *Etudes Tsiganes*, 16 (*Langue et culture*/ 1), 2003, p. 103-119.
- Formoso Bernard, "Diversité des itinéraires et uniformité des stéréotypes", in Williams P. (dir.), "Une ethnologie des Tsiganes", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994, p127-138.
- Formoso Bernard, *Tsiganes et sédentaires, la reproduction culturelle d'une société*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- Gamella Juan F., "Exclusión social y conflicto étnico en Andalucía. Análisis de un ciclo de movilización y acción colectiva antigitana (1976-2000)", Universidad de Granada, *Gazeta de Antropología*, No.18, 2000, p1-40.
- Geertz Clifford, *Ici et là-bas, l'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié, 1996.
- Geertz Clifford, *Savoir local, savoir global*, Paris, Métailié, 1986.
- Goody Jack, *La raison graphique*, Paris, Gallimard, 1976.
- Gray-Floyd L., Quintana B.B., *¡ Que Gitano! Gypsies of Southern Spain*, New York, Holt, Rinehart and Wilson, 1972.
- Guillamet Joan, *Els Gitanos. Aproximació a un racisme*, Barcelona, Pòrtic, 1970.
- Gutwirth Jacques, "Note de lecture sur *Les Tsiganes*, de Nicole Martinez-Servier", *L'homme*, XXVIII, 2-3, août-septembre 1988, no 106-107.
- Houseman Michael, "Etude des Tsiganes et questions d'anthropologie", in Williams P. (dir.), "Une ethnologie des Tsiganes", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994, p11-18.
- Huston Nancy, *Dire et interdire. Eléments de jurologie*, Paris, Payot, 1980.
- Jakobson Roman, *Nouveaux essais de linguistique générale* (1964), Paris, Seuil, 1976.
- Jankelevitch Vladimir, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, II. *La méconnaissance*, Paris, Seuil, 1980.



- Kaprow M., "Gitanos", in L.A. Bennett éd., *Encyclopedia of World Cultures*, Boston, GK Hall, 1992, IV, p127-130.
- Kaprow M., "Celebrating Impermanence: Gypsies in a Spanish City", in P. De Vita éd., *The Naked Anthropologist: Tales From Around the World*, Belmont, California, Wadsworth, 1991, p218-231.
- Kaprow M., "Resisting Respectability: Gypsies in Saragossa", *Urban Anthropology*, 11, 3-4, 1982, p399-431.
- Kenrick Donald et Puxon Grattan, *Destins gitans, des origines à la solution finale* (1972), Paris, Gallimard, 1995.
- Knobloch Johann, "Gypsy Tales on the Mulo", *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, XXXII, 1953, p124-132.
- Kochanowski Jan, "Critère linguistique dans l'histoire dynamique", Congrès linguistique international de Bucarest, 1967.
- Leblon B., *Musiques tsiganes et Flamenco*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Leblon Bernard, *Les Gitans d'Espagne, le prix de la différence*, Paris, PUF, 1985.
- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage* (1962), Paris, Plon, 1990.
- Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Liégeois J.-P., *Roma, Tsiganes, Voyageurs. Données socio-culturelles. Données socio-économiques*, Strasbourg, Ed. du Conseil de l'Europe, 1994.
- Liégeois Jean-Pierre, *Tsiganes*, Paris, Maspéro, 1983 (1ère éd. 1971).
- Martinez Nicole, *Les Tsiganes*, Paris, PUF, *Que sais-je?*, no 580, 1986.
- Martinez Nicole, "La mort dans le projet collectif", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, no 39, 1975, p159-167.
- Merton Robert King, *Eléments de théorie et de méthode sociologique* (1949), Paris, A. Colin, 2001.
- Mihai Carmen, *Le proverbe, forme de sagesse populaire?*, Thèse de Langues Romanes, Aix-en-Provence, 2002, 4 vol.
- Olive J.-L., "Le savant, le politique et le Gitan: la destinée des sciences cliniques et prédictives, ou la sociologie entre utopie et aporie", in Bertin Georges (éd): *Imaginaire de la Santé, Cahiers de l'imaginaire*, à paraître à L'Harmattan, 2003b, p66-92.
- Olive J.-L., "Famille et communauté, le dedans et le dehors du monde Gitan: approche discrète d'un anthropologue au seuil de l'altérité", (XIIIe Rencontres Périnatalité, Béziers): in Marciano Paul (éd), *Conjugalité, parentalité: quel paradoxe?*, Toulouse, Erès, coll. Spirale no 26, 2003a, p29-63.
- Olive Jean-Louis, *Recherches sur la sédentarisation des Gitans catalans et Basques en Pyrénées*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1990.
- Panoff Michel et Perrin Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.
- Pasqualino Caterina, "La voix, le souffle. Une séance de chant flamenco chez les Gitans de Jerez de la Frontera", in Williams P. (dir.), "Une ethnologie des Tsiganes", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994, p83-104.
- Piasere Leonardo, "Les Tsiganes sont-ils bons à penser anthropologiquement?", in Williams P. (dir.), "Une ethnologie des Tsiganes", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994, p. 19-38.
- Piasere Leonardo, "Les amours des tsiganologues", in Williams P. (éd.), *Tsiganes: Identité, Evolution*, Paris, Etudes Tsiganes/Syros, 1989, p99-110.



- Piasere Leonardo. *Mare Roma: Catégories humaines et structures sociales. Une contribution à l'ethnologie tsigane*, Paris, P.H.Stahl, Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, 1985.
- Pitt-Rivers Julian, *People of the Sierra*, New York, Criterion Books, 1954.
- Pike Kenneth L., *Language in Relation to an Unified Theory of Human Behavior*, La Haye, 1967.
- Pott August-Friedrich, *Die Zigeuner in Europa und Asien*, Halle, 1844, II volumes.
- Rao Aparna, "Des nomades méconnus: pour une typologie des communautés péripatétiques", *L'Homme*, XXV, 3, 1985, p97-120.
- Reyniers Alain, *La roue et la Pierre. Contribution anthropo-historique à la connaissance de la production sociale et économique des Tsiganes*, Paris, Université Paris V, 1992.
- Robert Paul, *Le Petit Robert*, Paris, Ed. Le Robert, 1967, vol. I.
- Rulleau Claudine, "Les Tsiganes", *Diagrammes*, no 112, 1966, p26-53.
- San Román y Espinosa Teresa, *La Diferència Inquietant: Velles i Noves estratègies culturals dels Gitanos*, Barcelona, Alta Fulla, 1994.
- Saville-Troike M., *The ethnography of communication*, Oxford, Blackwell, 1982.
- Serboianu Popp, *Les Tsiganes*, Paris, Payot, 1930.
- Sergent Bernard, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995.
- Starkie William, "Cervantes and the Gypsies", *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, XXIX, 1960, p. 129-138.
- Stewart Michael, "Mauvaises morts, prêtres impurs et pouvoir récupérateur du chant. Les rituels mortuaires chez les Tsiganes de Hongrie", *Terrain*, 20, 1993, p21-36.
- Thede Nancy, *Gitans et flamenco*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Treps Marie, "Usages actuels du romeno lap. Une approche de terrain", *Etudes Tsiganes*, 16, 2003, p55-74.
- Turner Victor Witter, *Le phénomène rituel* (1969), Paris, PUF, 1990.
- Vaillant J.-A., "Origines, langage et croyances des Ro-Muni, Zind-Romes et Zind-Cali", *Revue de l'Orient*, 4, 1856, p127-140.
- Vaux de Foletier François de, *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, Fayard, 1971.
- Vicente Manuela, "Le villageois, le néo-résident et le gitan: les représentations sociales de la différence", *Etudes Tsiganes*, 7, 1996, p17-29.
- Williams P., "Tsiganes parmi nous (avec l'encadré: Questions de vocabulaire)", *Hommes et Migrations*, no.1188-1189, 1995, p6-11.
- Williams P. (dir), "Une ethnologie des Tsiganes. Jeux, tours, manèges", *Etudes Tsiganes*, 2, 1994.
- Williams P., "Une langue pour ne rien dire: glossolalie des Tsiganes pentecôtistes", in Pétonnet Colette et Gutwirth Jacques, *Ferveurs contemporaines*, Paris, L'Harmattan, 1993, p111-125.
- Williams P., *Nous, on n'en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1993.
- Williams Patrick, "ethnies minoritaires", in Bonte Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p244-247.
- Williams Patrick (dir.), *Tsiganes: identité, évolution*, Paris, Etudes Tsiganes/Syros, 1989.
- Windstedt E.O., "The Gypsies of Modon and the Wyne of Romany", *Journal of the Gypsy Lore Society*, 3, III, 1909-1910, p57-70.



Zonabend Françoise, "Nom", in Bonte Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991, p508-509.

Notice bibliographique

Olive, Jean-Louis. "Nomination et dé-nomination de l'autre: Des usages ethnonymiques à l'épistémologie discursive en milieu gitan", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Principes et enjeux de la régulation de l'activité économique par la construction de normes sociales

Philippe Robert-Demontrond

Professeur des Universités à l'IGR, IAE de l'Université de Rennes 1, directeur de l'IREIMAR, FR CNRS 07, directeur de l'équipe de recherche en marketing du CREREG, UMR CNRS 6585, responsable du DESS Marketing de l'Université de Rennes 1. Spécialités disciplinaires: marketing stratégique, comportement du consommateur. Domaines de recherche: développement soutenable et responsabilité sociale des entreprises, comportement du consommateur, marketing sensoriel.

Anne Joyeau

Maître de conférences à l'IGR - IAE de l'Université de Rennes 1, membre du CREREG, UMR CNRS 6585. Spécialité disciplinaire: gestion des ressources humaines. Domaines de recherche: développement soutenable et responsabilité sociale des entreprises, normes sociales, commerce éthique.

Résumé

L'objet de cet article est, d'une part, d'exposer le contexte dans lequel les systèmes de normes à caractère social émergent peu à peu ainsi que les principes sur lesquels ils reposent, et d'autre part, de porter un regard critique sur les enjeux qui leur sont liés.

Abstract

Principles And Stakes Of The Regulation Of The Economic Activity By The Construction Of Social Standards

The object of this article is, on the one hand, to present the context in which systems of standards in social matters are emerging little by little as well as the principles on which they rest, and on the other hand, to cast a critical glance on the stakes which are linked to them.



Alors que la question du commerce international est passée au premier plan des préoccupations gouvernementales, le débat s'est ouvert, depuis quelques années, sur l'existence de normes en matière de travail, visant à éviter une dégradation progressive des conditions de travail à l'échelle de la planète. L'émergence de normes de travail qui, estime-t-on, sont le reflet des droits fondamentaux de l'être humain et qui, pour cette raison, devraient être respectées dans tous les pays du monde, s'inscrit dans le cadre d'une stratégie de développement durable, postulant qu'un développement à long terme ne peut être viable qu'en parvenant à intégrer à la fois la rentabilité économique, le respect de l'environnement et l'équité sociale.

Dans ce contexte, et même si ces préoccupations sont déjà anciennes (1), de nouveaux outils se construisent peu à peu, d'origines diverses, axés sur la responsabilité sociale des entreprises et visant à prendre en considération les aspects sociaux dans les procédés et méthodes de production (2). A l'heure où l'actualité dans ce domaine s'oriente vers l'élaboration d'une norme sociale internationale "standard", illustrée à ce jour par la norme SA 8000, il s'avère que la construction de normes de travail doit faire face à un double enjeu: garantir le respect des droits fondamentaux d'un côté; éviter de devenir une forme de protectionnisme déguisé d'un autre côté (3).

1. La régulation des conditions de travail: des préoccupations déjà anciennes

1.1. L'insertion de clauses sociales dans les accords commerciaux internationaux

1.1.1. Un système ancien, toujours d'actualité...

Le débat autour de l'insertion de clauses sociales dans les accords commerciaux est loin d'être nouveau. Déjà présente en 1919 lors de la création de l'Organisation internationale du Travail (OIT), cette idée faisait partie des projets, avortés, de l'Organisation internationale du commerce de 1947. Reprise en 1994, au cours des négociations du cycle d'Uruguay, l'objectif était d'intégrer la question sociale dans la libéralisation des échanges à l'occasion de la mise en place de la nouvelle Organisation mondiale du Commerce (OMC).

Selon les termes du Bureau international du Travail, l'expression "clause sociale" se réfère à la considération de la dimension sociale de la libéralisation du commerce. Dans les ententes commerciales, les clauses sociales permettent la restriction des importations de biens produits dans des conditions violant des standards minimaux spécifiés dans cette entente[1]. Les États ne respectant pas ces standards de production ont alors pour alternative:

- soit *i*) de choisir une modification de leurs conditions de travail;
- soit *ii*) d'encourir le risque de se voir imposer des limites à leurs exportations.

L'une des modalités de fixation de ces clauses sociales relève de l'unilatéralisme - expression caractérisant tant le processus de définition des droits protégés que le processus de décision, imposant des sanctions économiques en cas, justement, de violation de ces droits.



1.1.2. ...mais un système controversé

La pertinence de l'insertion de clauses sociales dans les accords commerciaux est parfois mise en question. Pour ses détracteurs, la finalité des clauses sociales est avant tout de garantir les conditions d'une concurrence loyale, avant de garantir la protection des droits fondamentaux en tant que tels. Les clauses sociales ne peuvent effectivement être invoquées que si leur violation produit un avantage commercial; elles sont inopérantes si l'exploitation des travailleurs ne produit pas d'avantages à l'exportation. Les conséquences pratiques de cette logique sont fortes: ce ne sont pas les travailleurs des entreprises qui ne respecteraient pas les clauses sociales prévues dans un contrat qui peuvent exercer un recours, mais ceux des entreprises concurrentes, en vertu d'une concurrence déloyale (Paquerot, 1999).

Par ailleurs, une faiblesse essentielle des clauses sociales est, d'une part, de ne protéger qu'une partie restreinte des individus, c'est-à-dire ceux qui travaillent dans des secteurs d'exportation, et d'autre part de considérer que les droits humains peuvent faire l'objet négociations contractuelles: ils ne peuvent donc être que restreints. Pour ses promoteurs, ceci apparaît comme une nécessité. Ils considèrent que face à la libéralisation du commerce et de la mondialisation, le régime d'une loi universelle n'est aujourd'hui pas adapté. Pour ses détracteurs, cela remet en question la notion même du caractère "fondamental" des droits humains, les principes d'universalité et d'indivisibilité de ces droits étant dès lors rompus (Paquerot, 1999).

En regard de ces limites, les clauses sociales ne se présentent pas comme des outils de promotion et de mise en oeuvre des droits humains fondamentaux, dont les textes de référence restent les conventions de l'OIT ou encore la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH).

1.2. *Les références en matière de droits fondamentaux: les conventions de l'OIT et la Déclaration universelle des droits de l'Homme*

1.2.1. Le rôle de l'OIT dans les normes de travail

Créée en 1919, l'OIT a pour vocation d'élaborer un code international du Travail prenant en compte les aspects juridiques mais aussi, et de plus en plus, l'ensemble des facteurs économiques et sociaux, et notamment commerciaux, qui influencent les conditions de travail. Ce qui est traditionnellement appelé "normes internationales du travail" ou "normes de l'OIT" est constitué par l'ensemble des conventions et des recommandations adoptées par l'OIT. Au nombre d'un peu plus de 180 actuellement, les conventions sont des traités internationaux ouverts à la ratification des Etats membres de l'OIT (175 à ce jour). Si les Etats membres ont la liberté de ne pas ratifier certaines de ces conventions sous certaines conditions, notamment à travers la remise d'un rapport rendu public, les conventions internationales de l'OIT sont juridiquement contraignantes: leur ratification impose aux Etats concernés de les transformer en lois, au niveau national. Les recommandations adoptées par l'OIT sont quant à elles des principes non contraignants proposés par l'OIT visant à orienter et à inspirer les politiques et les pratiques nationales.



Parmi les nombreuses conventions de l'OIT, huit d'entre elles ont été qualifiées par le Bureau international du Travail de "fondamentales" pour les droits des travailleurs. Celles-ci doivent être mises en application et ratifiées par tous les Etats membres de l'OIT, même si le processus de ratification est toujours en cours pour la plupart: le principe de l'OIT est de fixer des normes universellement applicables, en les adaptant parfois afin que chaque pays membre puisse effectivement les appliquer[2].

Principales références de normes internationales du Travail, les huit conventions fondamentales de l'OIT forment le socle des droits de l'être humain ayant une portée universelle. Elles s'articulent autour de quatre thèmes:

i) la liberté d'association et négociation collective à travers les conventions no87 (1948) garantissant aux employeurs et aux travailleurs la liberté syndicale et la protection du droit syndical et no98 (1949) prévoyant des garanties contre les actes de discrimination syndicale et encourageant la négociation collective;

ii) le travail forcé ou obligatoire à travers les conventions no29 (1930) ayant pour objet la suppression du travail forcé ou obligatoire sous toutes ces formes, en dehors de quelques situations précisées, comme le service militaire par exemple et no105 (1957) prévoyant l'abolition de toute forme de travail forcé ou obligatoire en tant que mesure de coercition ou d'éducation politique, moyen de punition d'une opinion politique ou idéologique, de sanction, de discipline ou de discrimination;

iii) l'égalité à travers les conventions no111 (1958) concernant la discrimination en matière d'emploi et de profession et no100 (1951) sur l'égalité de rémunération entre les hommes et les femmes pour un travail de valeur égale;

iv) le travail des enfants à travers les conventions no138 (1973) visant à abolir le travail des enfants en réglementant l'âge minimal d'admission à l'emploi, qui est celui de la fin de la scolarité obligatoire et no182 (1999) visant à interdire et à éliminer les pires formes de travail des enfants, c'est-à-dire, entre autres, toutes les formes d'esclavage, tout type d'utilisation d'un enfant aux fins d'activités illicites ou mettant leur santé et leur sécurité en danger, le terme d'enfant s'appliquant dans cette convention aux personnes de moins de 18 ans.

Directement dérivées des droits de l'homme contenus dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme (DUDH) de 1948, ces normes sociales fondamentales ne les couvrent cependant pas tous. Elles ne visent notamment pas:

i) la protection contre le chômage (art. 23);

et *ii)* le droit au repos et à la limitation raisonnable de la durée du travail (art. 24) - droits précisés aux articles 7 et 8 du Pacte international de 1966 de l'Organisation des nations unies (ONU) relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, considéré avec le Pacte de 1995 sur les droits civils et politiques comme les instruments de la Déclaration de 1948.



Grâce à l'ensemble de ce dispositif, l'OIT joue un rôle majeur sur la scène internationale en matière de normes du Travail. Instance tripartite réunissant syndicats, patronats et gouvernements, elle possède une forte légitimité, l'Organisation mondiale du Commerce (OMC) déclarant elle-même, lors de sa première conférence ministérielle en 1996 à Singapour, que l'OIT se révélait être l'organe compétent pour établir les normes et pour s'en occuper, et affirmant par ailleurs sa volonté de soutenir les activités menées par l'OIT.

Beaucoup prônent ainsi une étroite collaboration entre l'OIT et l'OMC afin d'intégrer la dimension sociale dans les échanges internationaux. Ainsi par exemple l'Union européenne qui, après s'être prononcée en 1994 en faveur de l'introduction de clauses sociales dans le système commercial mondial, souhaite aujourd'hui que tout soit mis en oeuvre pour qu'une véritable coordination s'établisse entre l'OMC et l'OIT. Cette coopération tarde cependant à être effective, notamment car de nombreux pays en voie de développement se montrent opposés à l'établissement d'un quelconque lien officiel entre normes du travail et règles commerciales.

1.2.2. Les limites de l'OIT

En matière de normes de travail, l'OIT conserve un rôle essentiel, admis par tous, jugé suffisant par certains, insuffisant par d'autres. Insuffisant car les mécanismes de contrôle de l'OIT sont plus incitatifs que répressifs: si l'OIT peut mener une enquête lorsqu'une plainte pour infraction au droit du travail a été déposée, et sous conditions, d'une part que les conventions enfreintes aient été préalablement ratifiées, d'autre part que le gouvernement du pays concerné donne son accord pour une commission d'enquête, elle n'a pas la possibilité d'exercer de sanctions si l'infraction est effectivement relevée.

Une autre faiblesse de l'OIT qui fait aussi, par certains aspects, sa force, tient dans la vocation universelle de ses conventions. Cette finalité impose en effet à l'OIT de devoir adapter certaines d'entre elles en réduisant leur sévérité ou bien leur caractère contraignant, ceci afin de faire en sorte qu'elles puissent être appliquées par le plus grand nombre de pays[3].

Face aux limites de l'OIT, qui concernent essentiellement l'absence de système de sanctions, mais sans remettre en question sa compétence en matière d'élaboration des normes fondamentales de travail, des mécanismes privés ont progressivement émergé, tels que les codes de conduites ou chartes sociales, les labels sociaux, ou encore les normes sociales.

2. Les systèmes de normes de travail sous la responsabilité des entreprises

Les questions d'ordre social sont de moins en moins l'affaire exclusive des Etats. Un nombre croissant d'entreprises se préoccupent des répercussions environnementales, mais aussi sociales, de leur action, souvent sous la pression d'ONG très actives, imposant par leur influence sur le public un nouvel agenda politico-économique qui ne porte plus seulement sur l'efficacité ou l'efficacite de la fonction de production mais également sur sa soutenabilité.



Soutenabilité environnementale, et soutenabilité sociale: les entreprises sont financièrement astreintes à infléchir leurs pratiques, vers l'adoption de comportements plus responsables sur les plans écologiques et éthiques. Et ce, de plus en plus à mesure que s'affirme économiquement la filière dite de "l'investissement socialement responsable".

2.1. *L'émergence de nouveaux outils de "qualité sociale"*

2.1.1. Les chartes sociales et les codes de conduite

Dans ce contexte, on assiste depuis quelques années au développement de chartes ou de codes de conduite, élaborés de manière unilatérale par les entreprises, garantissant le respect de certains critères sociaux lors de la fabrication de leur(s) produit(s). Le principe de ces codes est donc de réunir et de formaliser les engagements qu'une entreprise s'oblige à respecter au niveau des conditions sociales de ses méthodes de production. Souvent internes et propres à une entreprise donnée, les codes de conduites peuvent aussi être sectoriels, comme dans le cas du secteur textile-habillement-cuir (THC) par exemple, pionnier dans ce domaine. Ainsi la *Clean Clothes Campaign* en Hollande qui réalisa dès 1992 le premier code de conduite européen du secteur THC. De grandes entreprises telles que Reebok, Gap, Nike ou encore Levi's ont mis en place et publié des codes internes de conduite.

2.1.2. Les labels sociaux

Afin de sensibiliser les consommateurs à ce type de pratiques sociales, les codes de conduite peuvent être traduits sous la forme de labels sociaux, sortes de labels de certification des procédés et méthodes de production démontrant au consommateur la qualité sociale des produits qu'il achète. Ainsi en France un groupement associatif a lancé dès fin 1995 la campagne "L'éthique sur l'étiquette", avec l'objectif de sensibiliser les consommateurs et par voie de suite, de pouvoir imposer aux distributeurs français le respect d'un code de conduite. Certaines entreprises comme Auchan, Carrefour ou CetA ont suivi cette initiative et adopté un code interne de conduite. Ainsi encore le cas de la Belgique, premier pays ayant instauré un label social public, officialisé à travers une loi (loi du 27 février 2002).

2.1.3. Les normes sociales

Poussant cette logique d'auto-régulation des activités économiques, la norme SA 8000 est apparue en 1997, créée par une organisation américaine privée nommée le CEPAA (*Council on Economic Priorities Accreditation Agency*), aujourd'hui SAI (*Social Accountability International*), sur le principe des normes ISO. Ce type de norme peut être compris comme un code de conduite "idéal", "standard", universellement applicable. La finalité de la norme SA 8000 est de garantir que l'entreprise concernée respecte certains critères sociaux internationalement reconnus, relatifs à ses procédés et méthodes de production. En outre, les entreprises adhérant à cette norme se doivent de faire respecter les mêmes exigences à leurs fournisseurs et leurs sous-traitants, sur la base d'un engagement écrit de leur part.



Sur le plan de son contenu, s'appuyant sur la DUDH et les conventions fondamentales de l'OIT[4], la certification SA 8000 atteste des engagements pris par l'entreprise dans neuf domaines: le travail des enfants, le travail forcé, l'hygiène et la sécurité, les pratiques disciplinaires, la discrimination, la liberté syndicale et les négociations collectives, le temps de travail, la rémunération, le système de gestion. Sur le plan du contrôle, la certification SA 8000 est effectuée par des organismes indépendants, mais accrédités par le CEPAA-SAI. Ce contrôle est réalisé sous la forme d'audits évaluant la conformité des pratiques sociales de l'entreprise concernée avec la norme SA 8000 et vérifiant également que le système de management est conçu pour garantir l'amélioration des résultats. La certification n'est valable que pour une durée limitée à trois ans. Une cinquantaine d'entreprises sont actuellement certifiées SA 8000 et parmi elles Reebok ou Toys "R" AVON ou encore en France, l'ASSEDIC du Val de Marne...

Qu'il s'agisse des codes, des labels ou des normes, le principe de ces mécanismes privés est, au minimum, de couvrir les champs mentionnés dans les conventions fondamentales de l'OIT. Mais ils vont souvent plus loin, par exemple en ce qui concerne les horaires de travail, la rémunération, la santé et la sécurité...[5]. La logique des codes de conduite va aussi plus loin que celle de l'OIT en matière de contrôle de l'application des règles. Plusieurs modes de contrôle existent dans ce domaine: *i*) un contrôle réalisé en partenariat avec des ONG ou des syndicats implantés localement, *ii*) un contrôle extérieur et indépendant (dans le cas de Reebok ou de Marks et Spencer), *iii*) un contrôle interne (dans le cas de CetA par exemple).

2.2. Des faiblesses à combler

Malgré les progrès que peut permettre le développement de ces mécanismes privés, plusieurs problèmes se posent, autant sur le plan de leur contenu, de leurs implications ou encore de leurs modalités de mise en oeuvre.

Il s'avère tout d'abord que les codes:

- i) ne traitent qu'un nombre choisi de droits - par conséquent limités;
- ii) ne contraignent pas les entreprises à divulguer des informations sur leurs activités;
- iii) sont éventuellement pénalisants pour les entreprises adoptant des codes significativement plus contraignants que leurs concurrents, dans des régimes stratégiques de domination par les coûts;
- iv) s'appliquent souvent à des entreprises de sous-traitance ayant plusieurs donneurs d'ordre - les chartes sociales pouvant alors définir des contraintes hétérogènes.

Il apparaît ensuite nécessaire d'adapter les codes ou les chartes aux spécificités locales, en intégrant les conséquences, parfois négatives, que certains critères pourraient avoir dans certains pays. Ainsi, en contradiction avec la convention fondamentale no138 de l'OIT,



certaines ONG mais aussi de nombreux syndicats défendent actuellement le droit au travail pour les enfants par crainte que de telles mesures aboutissent à l'expulsion anticipée des enfants travailleurs dans les pays en voie de développement, en souhaitant toutefois que ce droit soit aménagé (Bonnet, 1998). Les risques sont effectivement conséquents de réactions excessives des employeurs, déstabilisés par la pression résultant de la volonté d'une application des normes sociales, et déstabilisant brutalement par leur comportement tout l'actuel système socio-économique, provoquant en conséquence une nouvelle aggravation de la situation des enfants - avec, notamment, des risques élevés de prostitution pour les filles expulsées du marché du travail.

S'agissant des modalités de contrôle, plusieurs points soulèvent des questions. D'une part, les codes ne contiennent souvent pas de clauses relatives à une vérification indépendante[6]. D'autre part, le fait que les entreprises adoptant des codes de conduite soient soumises au contrôle d'ONG pose des problèmes conséquents en termes:

- i) d'équité, les entreprises ne concédant pas d'effort n'étant *de facto* pas inquiétées;
- ii) de finalité, les rapports d'enquête, médiatisés, pouvant être exploités sinon même commandités par des entreprises à des fins d'infoguerre - pour déstabiliser des concurrents;
- iii) de productivité, puisqu'en conséquence immédiate des précédents points, les entreprises pourraient s'avérer incitées à ne pas s'engager dans la construction de chartes sociales, les pénalités médiatiques surpassant potentiellement les avantages en termes de compétition hors-coût;
- iv) de représentativité et de légitimité des ONG, finalement - ceci impliquant que des enquêtes soient commanditées, portant notamment sur leur modalités de financement.

En conséquence de quoi il apparaît primordial de promouvoir la capacité d'intervention syndicale. Et ce, au travers de l'établissement de droits d'association et de négociation collective pour garantir en permanence l'application, le respect et le contrôle des droits. Cependant, il semble que c'est précisément dans ce domaine que les codes de conduite connaissent les lacunes les plus importantes: seulement un tiers des codes de conduite contenaient, en 2001, des clauses sur le droit d'association, de négociation et d'action pour les travailleurs (Urminsky, 2001).

Enfin, les labels sociaux dont il est question présupposent que le consommateur a la volonté de se soucier des conditions de travail de ceux qui ont produit ce qu'il achète, que son comportement d'achat n'est pas exclusivement fondé sur le rapport "qualité-prix". S'il semble que les consommateurs se révèlent de plus en plus sensibles à ces questions en prenant conscience de leur responsabilité sociale lorsqu'ils choisissent leurs produits, cet avènement du consommateur-citoyen est encore trop récent et trop marginal pour garantir un tel comportement sur le long terme. On constate en effet une différence considérable entre l'intérêt porté à l'éthique et sa traduction dans le domaine de la consommation,



autrement dit entre les convictions profondes du citoyen et les actes du consommateur[7]. Le décalage entre les intentions du consommateur et son comportement réel peut trouver divers fondements: au niveau de l'offre des produits éthiques, encore timide à ce jour; au niveau du caractère encore très subjectif de la définition même du produit "éthique", lié au manque de normalisation de ce type de produits, à l'absence de repères pour le consommateur; enfin dans l'explication du comportement citoyen du consommateur, traitée notamment en psychosociologie[8]. Si le mouvement en faveur de l'éthique est donc actuellement indéniable, il reste encore aujourd'hui fragile. Or, le mouvement de responsabilité sociale des entreprises dépend étroitement de l'impact de l'éthique sur les comportements des consommateurs. La vigilance s'impose par ailleurs pour que l'entreprise ne se serve pas de quelques rares produits labellisés parmi une multitude d'autres, uniquement comme un argument marketing.

3. Les normes de travail face à un double enjeu

Face à l'ensemble de ces mécanismes de normes de travail, comportant chacun des limites, il s'avère que le débat porte finalement sur la construction d'un système qui permettrait à la fois:

- i) de garantir le respect des droits fondamentaux;
- ii) d'éviter une forme de protectionnisme à l'égard des pays en voie de développement.

3.1. *Un objectif affiché: la protection des droits humains fondamentaux*

3.1.1. La nécessité de minima sociaux face à la mondialisation

A l'heure de la libéralisation des échanges, beaucoup sont préoccupés par les dérives de la mondialisation, notamment par les pratiques de "*dumping social*" à travers lesquelles les pays en développement prendraient l'avantage dans la concurrence internationale, du fait de leurs faibles coûts salariaux rendus particulièrement bas par la faiblesse des normes de protection sociale. En conséquence, les pays développés pourraient eux-mêmes être conduits à réduire le niveau de leurs exigences sociales et il en résulterait, à l'échelle mondiale, une convergence vers le bas des normes de travail.

Brand et Hoffmann (1994) évoquent la situation du secteur textile en Allemagne pour illustrer ce problème: alors même que les effectifs de cette branche sont passés de 500'000 à 160'000 entre 1970 et fin 1993, que la production a chuté considérablement au profit de ses concurrents, le président de l'organisation patronale allemande de la branche a décidé la suppression des prestations sociales non obligatoires, des avantages extra-conventionnels et des régimes de retraites d'entreprises, dans le but de permettre le maintien en Allemagne d'un outil de production textile. Parallèlement, la branche réclamait un engagement obligatoire de tous les pays en vue de la sauvegarde de standards sociaux minimaux, notamment sur la base des accords de l'OIT.



Ainsi, tout en affichant des motifs éthiques, moraux et sociaux, c'est souvent pour éviter le *dumping* social que de nombreux pays développés défendent la thèse d'un respect international de standards sociaux minima. Si ces deux motifs ne sont pas nécessairement contradictoires, il n'est pas non plus garanti que l'imposition de normes de travail à tous les pays en voie de développement permette effectivement une amélioration en matière de protection des droits de l'Homme.

3.1.2. Un objectif difficile à atteindre

L'amélioration des conditions de travail, qui pourrait résulter de l'instauration de normes de travail obligatoires, passe en effet nécessairement par un surcoût, au moins à court terme, des charges liées au travail. Si certains pays en développement rapide (ceux du Sud-Est asiatique notamment) peuvent enregistrer des gains de productivité suffisamment importants pour amortir la baisse de compétitivité associée à une amélioration des conditions de travail (une augmentation des salaires par exemple), l'imposition de normes de travail pourrait constituer des charges insupportables pour les pays les plus pauvres.

Par ailleurs, Brand et Hoffmann (1994) soulignent la difficulté de réellement protéger les droits humains fondamentaux par le biais de mécanismes de normes de travail internationales. Selon eux, les pratiques d'oppression sociale et d'exploitation de la main-d'oeuvre sont moins présentes dans les branches exportatrices des pays en voie de développement que dans les entreprises travaillant sur le marché domestique. Dans ce cas, tout dispositif qui se limiterait aux secteurs participant au commerce international - comme l'introduction de clauses sociales dans les accords commerciaux ou les systèmes de labellisation pour les produits destinés à l'exportation -, ne prend en compte qu'une part très limitée du marché et ne peut pas, de ce fait, aider à l'amélioration sociale du marché domestique.

Afin de satisfaire l'objectif affiché, la mise en place de normes de travail consisterait donc à construire un système de normes suffisamment contraignant et suffisamment étendu pour qu'il puisse effectivement protéger les droits humains fondamentaux à l'échelle planétaire. Ce qui est perçu par les pays en voie de développement comme une forme de protectionnisme déguisé.

3.2. *Risques et conséquences d'une nouvelle forme de protectionnisme*

3.2.1. La crainte d'une nouvelle forme de protectionnisme

La plupart des pays en voie de développement craignent en effet que l'instauration de normes de travail internationales entraîne une diminution de leur compétitivité: ils voient là un nouveau visage du protectionnisme, particulièrement hypocrite, des pays industrialisés (Brand, Hoffmann, 1994; Latreille, 2000).

C'est pourquoi les clauses sociales, le plus souvent accompagnées de sanctions commerciales, rencontrent une forte opposition des pays en développement. Mais les pratiques de labellisation, si elles venaient à se généraliser, pourraient également conduire à



une forme de protectionnisme. Siroën (1999) souligne ainsi que la réalisation de l'expulsion (totale ou partielle) des produits non labellisés se fera nécessairement au détriment des pays en développement et à l'avantage des pays industriels qui disposent d'un avantage comparatif certain dans la production des biens dits "de haute qualité morale".

En outre, parce que le caractère "insupportable" de l'augmentation des charges liées au travail ne concernerait que les pays ne pouvant supporter le surcoût associé, certains pensent qu'une harmonisation mondiale en matière de normes de travail frapperait de plein fouet les pays les plus pauvres, qui ne sont pas précisément ceux auxquels on reproche habituellement de pratiquer le "*dumping social*" (Brand, Hoffmann, 1994).

3.2.2. Un protectionnisme à l'encontre des droits de l'Homme

De telles formes de protectionnisme pourraient aller à l'encontre du but officiellement recherché, celui de la défense et de la protection des droits de l'Homme. En freinant la compétitivité des pays en voie de développement, en ralentissant leur développement économique, des normes trop répressives, trop contraignantes, pourraient aboutir à freiner leur développement social.

Ce sont essentiellement les sanctions commerciales accompagnant le plus souvent les clauses sociales qui sont mises en causes. Affaiblissant les populations, elles entreraient même en contradiction avec certains articles de la Déclaration universelle des droits de l'Homme et des deux Pactes qui lui sont associés. Si l'objectif affiché des sanctions économiques peut se conformer à un ou plusieurs principes relatifs aux droits de l'Homme, cela n'exclut pas le fait qu'elles puissent elles-mêmes constituer une violation de certains de ces droits: ce sont en effet généralement les peuples qui se trouvent être les premières victimes en cas d'embargo économique, même si ce sont souvent les gouvernements qui en sont les principales cibles (Chevallier, 2002).

Ainsi, pour compléter ce qui a été avancé plus haut et afin de réellement satisfaire l'objectif affiché, la mise en place de normes de travail consiste finalement à construire un système suffisamment astreignant pour qu'il puisse protéger les droits humains fondamentaux à l'échelle planétaire, et pas trop contraignant afin d'éviter un certain protectionnisme à l'égard des pays qui ne seraient pas en mesure de respecter l'ensemble de ces droits[9] même si la recherche d'un tel compromis se révèle particulièrement complexe.

Conclusion: Vers la recherche d'un compromis "durable"

L'équilibre qui doit être recherché lors de la mise en place de normes de travail, entre d'une part la défense et la promotion des droits humains fondamentaux et d'autre part l'évitement d'un protectionnisme qui irait à l'encontre des intentions initiales, n'est à ce jour pas encore trouvé. La question est alors de savoir si ces deux objectifs sont conciliables.

Pour certains, l'amélioration des normes sociales, comme la hausse des salaires minima ou le développement de la protection sociale, suivrait spontanément le développement économique. Il s'agirait dès lors avant tout de ne pas freiner ce développement, et donc,



d'éviter l'imposition de normes conduisant à des pratiques discriminatoires et par voie de suite à une régression économique des pays en voie de développement. Cependant, d'autres soulignent qu'il n'existe pas empiriquement de relation évidente entre le niveau de développement et certaines normes sociales, comme le travail des enfants (Siroën, 1997).

Une seule voie se présente alors, celle d'envisager des solutions impliquant des compromis, compromis qui ne peuvent être trouvés qu'en comparant les coûts et les bénéfices de chaque solution envisagée. Mais cela doit se faire sur la base d'informations impartiales, ce qui, d'après Kapstein (2001) manque encore cruellement en matière de normes sociales.

Par ailleurs, pour garantir le sens éthique - et pas uniquement commercial - des actions menées en matière de normes de travail, des mesures d'accompagnement des normes pourraient être mises en place: Brand et Hoffmann (1994) citent à ce titre l'exemple des pratiques de labellisation qui pourraient ouvrir des possibilités d'accès à l'emploi pour les chômeurs, ceci grâce au recul du travail des enfants, de manière à empêcher une dégradation supplémentaire du niveau de vie dans les pays concernés.

Dans une perspective de développement durable, un travail important reste donc à faire dans le domaine des normes de travail: récemment engagé, la définition de normes sociales, est un processus en construction qui doit progressivement se consolider, autant sur le plan de ses objectifs, de son contenu, de ses structures, de ses acteurs et de ses modalités d'application.

Philippe Robert-Demontrond
Anne Joyeau

Notes

1.- Les accords peuvent porter sur des produits (accords internationaux sur le caoutchouc naturel, sur l'étain, le sucre ou encore le cacao). Ils peuvent aussi concerner certains pays, voire certaines régions (cas de l'ANACT (Association nationale pour l'amélioration des conditions de travail), accord conclu entre le Canada, les Etats-Unis et le Mexique).

2.- Les gouvernements mais surtout les représentants des travailleurs et ceux des employeurs, dans chaque Etat membre, participent en effet à l'élaboration de chaque norme par le biais d'un processus de construction itératif, ce qui explique en partie la viabilité et la légitimité des normes de l'OIT. Contrairement aux clauses sociales réclamées unanimement par les organisations internationales de travailleurs mais se heurtant aux réticences de celles des employeurs et des gouvernements, les normes de l'OIT font l'objet d'un certain consensus à leur égard, en raison de ce mode de construction participatif.

3.- C'est ici la question de l'existence de bases fortes et communes entre tous les pays, nécessaire à la construction d'un tel système universel à la recherche d'une homogénéité, qui est posée. Question à laquelle seule l'OIT, par le biais de son fonctionnement participatif, semble aujourd'hui en mesure de répondre.



- 4.- Pour une présentation complète de la norme SA 8000, cf. le site internet du CEPAA: <http://www.cepaa.org>.
- 5.- On peut ici préciser que ces droits (droit à un salaire minimum, droit à une durée limitée de travail, droit à une hygiène et une sécurité suffisante au travail) faisaient auparavant partie des conventions fondamentales de l'OIT, venant s'ajouter au huit spécifiées plus avant.
- 6.- Pour ce qui est des normes sociales, il paraît à tout le moins nécessaire que l'organisme créant le référentiel soit distinct de celui accréditant les organismes certificateurs. Or, tel n'est pas le cas de la norme SA 8000 - le CEPAA regroupant les deux fonctions.
- 7.- Citant les résultats d'une étude du Centre Régional de la Consommation réalisée en 1999, Canel-Depitre (2001) rappelle que si neuf clients sur dix sont disposés à acheter un produit "éthiquement correct", les produits "éthiques" ne représentent qu'un mince pourcentage du commerce des pays riches.
- 8.- Sur un plan théorique, il semble en effet que l'attitude "citoyenne" du consommateur dépend de ses convictions de contrôle: les personnes peuvent ainsi être distinguées selon le degré auquel elles pensent pouvoir contrôler elles-mêmes les événements de leurs vies. Une personne est contrôlée de manière interne si elle pense que ses propres actions occasionnent une situation donnée. Elle est contrôlée de manière externe si elle explique sa propre situation par d'autres facteurs, non contrôlables par elle-même. Pour une présentation synthétique des motivations en matière d'éthique, cf. notamment Canel-Depitre (2001).
- 9.- Plus précisément, il s'agit là des pays du Sud, pays dits "en voie de développement", et plus précisément encore, les produits visés sont ceux de ces pays qui ne sont pas contrôlés par les Sociétés transnationales.

Références bibliographiques

- Bonnet, M. *Regard sur les enfants travailleurs*, 1998, Lausanne, CETIM, Editions Pages Deux.
- Brand, D., Hoffman, R. "Le débat sur l'introduction d'une clause sociale dans le système commercial international: quels enjeux?", *Problèmes économiques*, no2.400, 30 novembre 1994.
- Canel-Depitre, B. "L'entreprise face aux engagements du consommateur-citoyen", *Revue Française de Gestion*, no136, novembre-décembre 2001.
- Chevallier, B. "Quel est l'impact des sanctions économiques?", *Problèmes économiques*, no2.743, 9 janvier 2002.
- Kapstein, E. B. "L'éthique à tout prix?", *Problèmes économiques*, no2.739, 5 décembre 2001.
- Latreille, T. "Cycle du millénaire: le faux débat de la clause sociale", *Lettre de l'Observatoire Français des Conjonctures Economiques (OFCE)*, no193, 6 mars 2000.
- Le Bel, G. "Sur un projet de code de conduite volontaire des transnationales", *Contribution au séminaire de Céligny organisé par l'AAJ et le CETIM*, mai 2001, site internet, <http://www.cetim.ch>.
- Paquerot, S. "Clauses sociales: outils de mise en oeuvre des droits humains fondamentaux ou tranformation de leur nature", *Lettre de la Fédération Internationale des Droits*



- de l'Homme*, no28, 1999, site internet, <http://www.fidh.imagnet.fr/lettres/128-9.htm>.
- Siroën, J. M. "Organisation mondiale du Commerce, clause sociale et développement", *Mondes en développement*, tome 25, no98, p.29-42, 1997.
- Siroën, J.M. "Loyauté dans les échanges: l'exemple des normes sociales", *Problèmes économiques*, no2.611-2.612, 7-14 avril 1999.
- Urminsky, M. *Self-regulation in the Workplace: Codes of Conduct, Social Labelling and Socially Responsible Investment*, BIT, 2001.

Notice bibliographique

Robert-Demontrond, Philippe et Joyeau, Anne. "Principes et enjeux de la régulation de l'activité économique par la construction de normes sociales", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



**Le déploiement de l'*intervention*.
Lecture d'un transversal interdisciplinaire
à la lumière de l'herméneutique du sujet selon Foucault**

Yves Couturier

Ph.D. en sciences humaines appliquées. Département de service social,
Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Canada.

Résumé

Que vient donc faire la notion d'*intervention* dans la désignation de l'action professionnelle? Le présent article explore comment cette notion arrime les unes aux autres les pratiques de divers groupes professionnels, ici spécifiquement le travail social, les soins infirmiers et l'enseignement. Nous puisons du côté de l'herméneutique du sujet de Foucault l'un des points d'ancrage de l'interventionnisme, le développement du *souci de soi*.

Abstract

The deployment of intervention. Analysis of an interdisciplinary tranverse according to Foucault's hermeneutics of the subject

What is the role of the *intervention* notion in the designation of profesional action? This article explores how this notion links up the practice of several professional groups, in social work, nursery cares and teaching. We take inspiration from the hermeneutics of the subject of Foucault one of the major bases of interventionnism, the development of *self-concern*.



Introduction

Il est possible, au plan d'une stricte sociologie des groupes professionnels (Dubar, 1995), de mettre en dialogue le groupe professionnel des travailleuses sociales[1] et celui des enseignantes. Métiers féminisés, estimés tous deux comme des quasi professions par la sociologie américaine des professions (Etzioni, 1974), avec une position relativement basse dans le champ des professions tel qu'institué en Amérique du Nord, ils partagent un ensemble de caractéristiques suffisamment convergentes pour convaincre de la pertinence du rapprochement. Nous voulons cependant dépasser ce dialogue de la forme pour en ouvrir un autre, plus fondamental, en considérant ces deux groupes professionnels comme des métiers relationnels (Demailly, 1998) arrimés à des impératifs sociaux d'action qui leur sont pour partie transversaux, et qui conditionnent une forme de métissage disciplinaire que nous avons analysée autour de la diffusion de la notion d'intervention. Cet article est le dernier d'une série découlant d'une recherche doctorale (Couturier, 2001) comparant les constructions de l'intervention par des infirmières et des travailleuses sociales en CLSC[2]. En fait, il constitue pour cette série une conclusion ouverte sur une proposition théorique qui infléchira notre programme de recherche. Cette proposition exposée, nous verrons comment l'herméneutique du sujet selon Foucault permet de réfléchir l'un des principes de la rencontre interdisciplinaire et de voir dans quelle mesure cette transversalité concerne aussi les enseignantes.

Espace sémantique de l'interdisciplinarité

Les critiques de l'interdisciplinarité sont nombreuses, notamment pour motif d'usurpation d'identité; outre le fait qu'on en parlerait plus qu'on ne la pratiquerait réellement, il semble en effet que la volonté de métissage interprofessionnel et intersectoriel du travail peut se réduire pour un certain nombre de cas à la simple *multidisciplinarité*, catégorie qui apparaît insuffisante en regard du projet épistémologique interdisciplinaire de recomposition de l'unité de l'Homme (Proust, 1992). Elle serait néanmoins l'objet de *réussites invisibles* (Faure, 1992), comme autant de réalisations pratiques, quotidiennes et silencieuses de la proximité au travail à la faveur du partage d'un "espace commun" (Gusdorf, 1988, p. 872) de travail.

Ces réussites participent de l'un des deux pôles de l'aire des débats sur l'interdisciplinarité tels qu'exposés par Mathurin (1995). Ce premier pôle, dit praxéologique, pose l'interdisciplinarité comme la nécessaire rencontre pratique d'activités professionnelles en vue de solutionner les problèmes tels qu'ils se présentent aux praticiens. La dispersion sémantique de la dimension praxéologique de l'interdisciplinarité se distribue sur un diagramme de positions assez large, suivant notamment la ligne de force des conceptions de l'efficacité de l'action. Il peut s'agir tant du débat socio-organisationnel quant à la continuité des services que de la quête d'humanisation qu'exprime la discussion sur la continuité des soins en *nursing*, par exemple. Le métissage cherche donc à rencontrer diverses formes d'efficacité.



L'autre pôle, dit épistémologique, considère que l'interdisciplinarité est scientifiquement nécessaire en cette *épistémè* de la complexité pour produire une connaissance globale, à l'encontre de l'analytique infinie de la partie. Il s'agit ici de recomposer l'unité de l'Homme, fracturé en autant de spécialités et sous spécialités disciplinaires qu'il en eu fallu pour atteindre l'illusoire *indivis*. Ces deux pôles partagent une même tonalité rhétorique, à savoir que, tant pour des raisons épistémologiques que pragmatiques, il *importe* de travailler ensemble, pour un *mieux* tout aussi indéniable que nécessaire.

L'approche des pratiques interdisciplinaires par l'angle des *réussites invisibles* permet cependant une certaine émancipation de cette forte tonalité normative; il s'agit pour nous de quitter la conception et la promotion du projet pour l'étude de l'objet. La collaboration interprofessionnelle s'appréhende donc ici au moment de son effectuation plutôt qu'à travers les nombreuses activités de promotion ou de conceptualisation dont elle est l'objet. L'appel à la collaboration se conçoit alors comme une condition pratique du travail, comme une *condition interdisciplinaire* (Couturier et Chouinard, 2003) dans les métiers relationnels, plutôt que comme une nécessité éthique, praxéologique ou épistémologique de travailler ensemble. Il s'agit donc moins de s'intéresser aux nécessités du *travailler ensemble* qu'aux effets performatifs de cet appel pressant. Le regard du chercheur se tourne alors du côté des raisons pratiques (Bourdieu, 1994), des réussites invisibles et des logiques sociales qui entrent en jeu dans ces actions. Nous avons ainsi constaté que, par-devers les insatisfactions que la collaboration soulève, les pratiques interprofessionnelles produisent autant d'effets voulus que non voulus. Ainsi, l'élaboration d'un interlangage (Apostel, 1972) est pour nous un indice et un analyseur des réussites invisibles interdisciplinaires.

À cet égard, l'extraordinaire diffusion de la notion d'intervention (Nélisse, 1997) constitue un artefact fort révélateur de cet interlangage émergent. D'ailleurs, Crapuchet anticipa, avant même la vogue interdisciplinaire, la naissance de "l'usage d'une langue commune à tous ceux qui "interviennent"" (1974, p. 15). Sur la base de cette hypothèse de travail, nous avons reconstruit les sens et les usages de la notion d'intervention par des travailleuses sociales et des infirmières en CLSC, ces usages considérés comme indices significatifs de l'élaboration d'une langue pratique de l'interdisciplinarité (Couturier, 2001; 2002a). Nous soutiendrons plus loin que cette langue pratique concerne l'ensemble des métiers relationnels, mais tout particulièrement ceux liés à l'État puisque l'interventionnisme est avant tout une affaire d'intérêt et d'action publics.

Espace sémantique de la notion d'*intervention*

Le sens du mot *intervention* semble on ne peut plus clair. Intervient ce qui s'insère dans un processus ou un système en vue d'en modifier le cours ou l'état. Son univocité apparente se voit en outre renforcée par son usage extensif et efficace pour désigner de nombreuses dimensions de la vie professionnelle. Cependant, si ses pourtours, ses conditions, ses styles, ses champs d'application sont décrits, tout comme son histoire, ses contextes et les débats dont il est l'objet sont rappelés, la diversité des tonalités d'usage demeure de fait des plus grandes et la notion en titre sous-problématisée. À titre d'exemple, la vaste et réputée recherche du ministère de l'Emploi français sur les transformations de la profession de travailleuse sociale a dénombré quelques 185 intitulés d'emploi se revendiquant du travail



social (Chopart, 2000). La mission de recherche propose comme désignation fédérative l'appellation *intervention sociale*, sans chercher à élucider les tenants et aboutissants de ce changement conceptuel, se limitant à prendre acte de l'audience du terme. Somme toute, et malgré son vif succès d'usage, peu de textes cherchent à positivement conceptualiser la notion d'intervention, exercice pourtant nécessaire.

Notamment autour de Néllisse (1993, 1997) ont été publiés quelques textes explorant les sens et usages de la notion d'intervention. Ces textes démontrent d'abord la prégnance relativement récente de cette notion et la pluralité des univers de sens qu'elle mobilise. Ainsi, pour les professions du travail social, *intervention* se substitue en partie à *aide* et à *service* (Néllisse, 1993) alors qu'en soins infirmiers l'usage d'*intervention* apparaît sous un double impulsion, d'abord celle de la rationalisation du travail (McClokey et Bulechek 1993)[3], puis celle de la volonté de reconnaissance de la part relationnelle du travail des infirmières (ex.: Corbin, 1992). La notion d'*intervention* s'accolle et se substitue alors en partie à la notion de *soin*, notion pourtant centrale aux si solides modèles conceptuels de la pratique infirmière. En éducation, Pourtois et Desmet (1998) ont réalisé des travaux conceptuels importants à ce propos, et Lenoir *et al.* (2002) proposent d'employer le terme *intervention* pour conceptualiser des changements fondamentaux de la pratique enseignante. Qualifiée d'éducative, l'intervention traduit à la fois un effort de reconnaissance professionnelle et scientifique de la complexité de la tâche d'enseignement.

Néllisse et Zuñiga estiment d'ailleurs que la notion d'*intervention* "ne réfère ni à une pratique spécifique, ni à une profession particulière, [Elle] est une catégorie générale synthétique regroupant des perspectives, des états d'esprits, des manières de penser et de faire" (1997, p. 5) transversaux aux métiers relationnels. Les auteurs la considèrent comme un "indéterminé. Mieux, un impensé: il fait penser, il "donne à penser" mais il n'est jamais lui-même l'objet de notre pensée" (Néllisse, 1993, p. 168). La catégorie *intervention* apparaît certes pour Néllisse comme polysémique, mais surtout *polyphonique*, c'est-à-dire qu'elle permet aux uns et aux autres de se comprendre en jouant sur des tonalités de sens se référant pourtant à des univers sémantiques en partie distincts. Chacun connote son discours, en faisant glisser les sens les uns sur les autres, dans une efficacité pragmatique d'ensemble tout compte fait remarquable. Cette translation sémantique peut être considérée efficace autant par le constat de son succès d'usage que par l'économie sémantique qu'elle permet de réaliser: par-delà les différences quant aux référents conceptuels ou paradigmatiques, les uns et les autres peuvent en gros s'entendre sans négocier tout, à tout moment.

Nos analyses des différents usages livresques et pratiques de la notion d'intervention nous ont conduit à regrouper en trois familles l'ensemble des énoncés de l'intervention. Ces trois axes sémantiques sont de fait, et selon des compositions diverses, investis et chargés de sens pour signifier l'intervention.

1. Autour **des systèmes d'intervention** est mobilisé le monde des systèmes, au sens de Barel (1973). Ici, la notion d'intervention traduit un effort incessant de rationalisation du travail et son arrimage à des appareils sociaux et techniques divers (programmes étatiques, corpus technologiques, corpus de savoirs, etc.). La notion se distingue alors de l'aide ou du



caring par son rattachement à ces systèmes d'action agissant hors de la praxis professionnelle. Intervenir, c'est participer de façon protocolarisée à ces systèmes d'intervention.

2. Autour de **schèmes pratiques**, d'invariants praxéologiques (Soulet, 1997), l'intervention se réfère au monde vécu tel qu'il s'impose à la praticienne. Ces schèmes sont des incorporés, des coups de main, des habitus, des routines, qui se présentent de fait comme tacites de l'intervention, comme autant d'évidences transversales, par-delà les problématiques, les disciplines, etc. Il s'agit donc des règles pratiques, véritables *existenciaux*[4] de la mobilisation professionnelle. Ces schèmes se distinguent cependant des routines ou des habitus dans la mesure où ils sont formés d'une sédimentation collective de métier, agissant au sein d'une même communauté pratique. Ainsi, l'établissement de la relation, du climat de confiance, de la continuité psychologique, entre autres, sont des conditions incontournables et transversales de toute action dans les métiers relationnels. Ici, la transversalité constitue le caractère *invariant* de ces schèmes, mais d'une invariance *praxéologique* en ce sens que ce sont les raisons pratiques qui déterminent l'aire des possibles, le diagramme de variance. Intervenir, c'est jouer d'un sens pratique en situation.

3. Autour de la **praxis**, l'intervention renvoie au monde subjectif, à la praxis comme mobilisation de soi dans des activités complexes, nécessaires et éthiques (Ladrière, 1990). Il s'agit du monde des intentions, des projets, du sens auto-attribué que prend toute action professionnelle dans le cadre d'une relation entre co-existants, l'usager et le professionnel, dans un projet de rétablissement d'une commune humanité. Intervenir, c'est se mobiliser au plan existentiel en liant le projet de soi profane et celui professionnel.

Le lecteur attentif remarquera une correspondance[5] entre conceptualisation et la théorie de l'agir communicationnel de Habermas (1987), qui fonde sa théorie de l'action par l'articulation en pratique du monde objectif, du monde vécu et du monde subjectif, avec les agirs qui leurs sont associés. Cependant, à l'encontre d'Habermas, nous refusons de proposer une voie du dépassement éventuel de ces trois dimensions d'une théorie de l'action par ce que le philosophe nomme l'*agir communicationnel*. La voie habermassienne en appelle à une transcendance de ces dimensions qui, de fait, tend à les occulter pour se réaliser. Il nous semble plus prudent de les considérer comme trois dimensions formelles de toutes pratiques, participant de processus réflexifs complexes[6]. Chaque intervenante, en pratique, compose avec ces trois dimensions en regard de l'aire des possibles que son action lui ouvre. En d'autres termes, penser l'intervention, penser les pratiques interdisciplinaires, c'est penser le travail par ces trois axes pris dans la globalité et la complexité des rapports qu'ils impliquent.

La composition de l'intervention en CLSC

Nous avons donc mis à l'épreuve cette construction théorique dans le cadre d'une recherche doctorale réalisée dans un CLSC. Comme le sens originel de la notion d'intervention, provenant des sciences politiques et économiques, traduit d'abord l'action d'un système sur un autre (l'intervention de l'État sur l'économie), soit un usage *a priori* fort pertinent pour le travail social, nous nous attendions à une forte signifiante de la notion d'intervention pour



les travailleuses sociales, et moyenne pour les infirmières. Pour ces derniers, la catégorie *soin* semblait *a priori* occuper tout le champ conceptuel, si l'on se fie à la force des modèles conceptuels en sciences infirmières (Kozier *et al.*, 2000). En outre, nous nous attendions à ce que le centre de gravité pour chacun des groupes professionnels soit clairement du côté de la dimension praxique de l'intervention, et que le monde des systèmes soit importé dans les discours à titre de simple contexte à la mobilisation de soi, et que la dimension des schèmes pratiques soit en grande partie occultée, inaccessible à une analyse de discours. D'ailleurs nombreux sont les auteurs qui focalisent, dans les écrits récents portant les pratiques professionnelles, sur la dimension praxique du travail (ex.: Schön, 1996), et d'autres (ex. Renaud, 1997) qui la considèrent comme un moyen d'émancipation d'une technocratie forcément assassine de l'éternel professionnel, l'art libéral.

Nous avons d'abord été frappé par la difficulté des praticiennes à parler concrètement d'une intervention spécifique. En fait, leurs discours se structurent autour d'une catégorisation expérientielle dont le cas particulier ne constitue qu'une variante. Il ressort donc de l'ensemble des discours une forte teneur d'évidence, *d'allant-de-soi*, traduisant la force d'inertie du social, de l'histoire et des systèmes dans l'action quotidienne. Mais par-delà cette pesanteur de système, apparaît au premier plan le poids considérable des *raisons pratiques* de la mobilisation professionnelle: dire son intervention, c'est dire les allants-de-soi pour une intervention particulière. Ce premier constat laisse croire que les schèmes pratiques de l'intervention pèsent plus qu'il n'y paraissait à première vue. En outre, on retrouve un très faible poids de l'explicitation spontanée de l'intention, la légitimité de l'intervention provenant d'abord de la demande, du mandat de l'organisation, de la problématisation sociale, des caractéristiques de la personne objet d'intervention, et des conditions pratiques de sa réalisation. Elle se dit alors comme essentiellement *évidente* et découle directement de la lecture du cas singulier en regard de catégories générales. Cela ne signifie cependant pas que l'intervenante agira d'une façon stéréotypique, très loin s'en faut. Cela indique plutôt que la composition de son agir est une affaire qui procède de processus sociaux *réalisés* par un agent spécifique, dans un contexte particulier.

Le monde des systèmes, qu'il s'agisse des grands déterminants sociaux, des politiques sociales, des savoirs scientifiques, des rapports de classes ou de sexes, par exemple, est, tout compte fait, peu présent dans l'explicitation des interventions. Ces dimensions sont généralement reléguées à de vagues et somme toute lointaines dimensions contextuelles de l'action. En effet, le faire est clairement assujéti à l'activité praxéologique de catégorisation professionnelle: ce qui compte c'est de bien classer le problème, duquel classement découlera soit un protocole formel d'intervention, soit une série d'actions apparaissant comme évidentes, incontournables, voire "naturelles".

Quant à la signification de la notion d'intervention pour les deux groupes professionnels, nous n'avons pas constaté de différences substantielles en regard de la dimension disciplinaire. La composition de l'intervention est certes variée, le dosage entre les trois dimensions prenant différentes formes et tonalités. Mais nous ne croyons plus que l'origine disciplinaire soit surdéterminante à ce propos. L'axe de distribution des positions est en effet moins la discipline que la tâche comme telle, avec l'incommensurabilité de raisons pratiques qu'elle mobilise. Ainsi, l'intervenante oeuvrant au module de soutien à domicile



(travailleuse sociale ou infirmière) évoque avec plus de force la nécessité de constater *de visu* des faits que l'intervenante en périnatalité, où des indices beaucoup plus subjectifs entreront en ligne de compte dans la construction de l'intervention.

Peut-on alors penser que l'élaboration d'une langue partagée *commune à ceux qui interviennent* permette la translation d'un univers de sens à l'autre et, ce faisant, la production d'une communauté de sens? Nous pensons que oui, mais pour autant que ces univers de sens ne soient pas uniquement considérés en regard de la dimension disciplinaire, d'une part, ou par le simple fait d'une intersubjectivité toute existentielle, d'autre part. En fait, nous pensons que les translations que permet en pratique la notion d'intervention caractérisent une communauté technique et pratique (un système de classement des problèmes sociaux, des technologies partagées, une histoire et une configuration organisationnelle, une division du travail, etc.) dont les schèmes pratiques expriment les *réalisations pratiques* situées dans une organisation donnée. Car le métissage se réalise à la faveur de la proximité et, parfois même, à l'encontre des injonctions institutionnelles à travailler ensemble. En fait, "seul le langage de l'activité, s'avère capable de constituer un langage commun" (Dejours, 1995, p.183).

L'interventionnisme: une condition de l'interdisciplinarité pratique

La conceptualisation de l'interdisciplinarité pratique que nous cherchons à reconstruire s'articule autour de situations concrètes engageant les praticiennes co-actives par-delà leurs perspectives disciplinaires, à travailler davantage ensemble, notamment par cette nécessaire et irréductible activité de négociation du travail collectif d'action sociosanitaire. De par la proximité au travail en CLSC, mais surtout de par l'exigence que créent les programmes et protocoles d'action de négocier l'action de chacun avec (potentiellement) tous, on peut estimer que le modèle CLSC aura été fécond à cet égard. L'objet de la négociation en question concerne alors moins le *faire* en tant que tel que les nécessités sociales de l'action; ces nécessités sont donc transversales, et créent certaines conditions à l'interdisciplinarité.

Klein soutient que "*the rhetorical strategies [...] create interdisciplinarity discursive space*" (1996, p.220), pour nous la condition épistémique d'un système de *higher-level concepts* (Jantsh, 1971) structurant l'action des divers praticiens. Ces *higher-level concepts* se lisent comme des impératifs d'action et constituent des *formes problématiques* posant à tout acteur les nécessités de ses actions. Au plan des systèmes, il s'agit par exemple d'impératifs de prévention du suicide, au plan praxéologique d'établir l'intervention dans une durée, une proximité, etc., au plan praxique d'un engagement existentiel à l'égard du changement chez le client. Intervenir, c'est agir en regard de ces nécessités transversales, en fait transcendantales, aux groupes professionnels impliqués dans une situation clinique. Alors que l'*habitus* disciplinaire peut être une puissante source de résistance à l'interdisciplinarité (Klein, 1996), le développement de ces conventions partagées peut aussi se constituer en un "*interdisciplinary habitus*" (1996, p.104).

De façon exploratoire, il est possible d'avancer une réflexion épistémique sur ces *higher level concepts* et les conventions pratiques qu'elles engagent quant aux nécessités d'agir. Avec toute la prudence que l'usage d'un tel concept exige, nous soutenons provisoirement



que l'*épistémè*[7] actuelle quitte le projet de *mathesis*[8], sans cependant entrer dans ce que d'aucuns nomment la postmodernité. En fait, si nous constatons l'épuisement du projet de *mathesis* et le retrait partiel des épistémologies positivistes, nous constatons également une diffusion tout azimut des pensées du pondérable, du technocratique, du managérial, de l'efficacité marchande, de l'esprit gestionnaire (Ogien, 1995), du cosmos économique (Bourdieu, 2000). Contre Lyotard (1979), nous pensons qu'il y a non pas épuisement des métarécits, ces systèmes de discours qui légitiment un ordre social donné, mais bien diffusion de nouveaux métarécits, dont au premier titre ce que nous nommons le *performatif libéral*. Hors du désir du vrai positif et de l'ordre naturel de jadis, il y a aujourd'hui cet irrépressible désir du performatif, de l'efficace, et de son envers la liberté individuelle d'entreprendre et des allégories naturalistes qu'elle mobilise. Et cet ordre, car il s'agit à n'en point douter d'un ordre, *exige* le relativisme (formel) et l'humanisme (tout aussi formel) pour assurer sa prégnance nécessaire à la réalisation de l'unification peut-être paradoxale de la performance et de la liberté. La praxisation et la protocolarisation de l'action professionnelle constituent un cas d'espèce de cette mise en problème générale.

L'*épistémè* performative libérale se réalise en pratique selon deux conditions importantes, soit les processus de réflexivité complexe (Couturier, 2002b) et les technologies de soi, le *soi* étant le lieu de production de l'engagement et donc de réalisation de l'action sociale actuelle. Ewald questionne ainsi le lien qu'il y eut entre la forme étatique de l'État providence, dont sont issues les pratiques professionnelles qui nous intéressent ici, et le bio-pouvoir, un pouvoir agissant par les corps: la crise de l'État providence indique-t-elle la crise du bio-pouvoir, ou la "crise n'est pas plutôt une étape de son développement" (1986, p.27)? Nous pensons qu'il s'agit de la seconde hypothèse, mais qu'elle se joue différemment de ce qu'expose Ewald. Le bio-pouvoir se prolonge dans les technologies de soi, ce qui tend à reconfigurer la modalité d'action de l'État social sur le social, notamment en redéfinissant les conditions du travail des professionnels: en engageant l'exigence de collaborer au travail, en favorisant l'extension de la modalité relationnelle, de l'expansion de l'interventionnisme (du côté de la prime enfance; par les garderies, du côté des marginalités; par les diverses modalités de travail de rue, etc.), de la professionnalisation des pratiques parallèles (ex.: la psychologisation de pratiques jadis féministes), le développement du participationnisme formel (dans les conseils d'établissement scolaire, aux régies régionales, etc.), entre autres. Si les "technologies de l'implication" (1996, p. 15) au principe de diverses formes d'engagement exposées par Nicolas-Le Strat caractérisent la gestion du social actuelle, elles exigent une action relationnelle de tous les instants au plan de l'intervention pour réaliser *l'institution de soi*, fondement de tous les libéralismes. En fait, l'*épistémè* performative libérale, dans laquelle s'inscrit l'interventionnisme, se fonde sur l'articulation du pondérable, comme condition du performatif, et des institutions de soi, comme condition du libéralisme. Véritable matrice du monde, où se trouve une relation forte entre impératifs sociaux et injonctions à s'autoproduire, l'*épistémè* performative libérale est d'abord productive d'un rapport de soi au monde, par le rapport du sujet au projet de soi, que contribue à réaliser l'État social libéral par son action sociale.

Ainsi, les trois axes de l'intervention que nous avons décrits *supra* s'articulent entre eux: systèmes d'intervention et schèmes pratiques se réalisent sur un mode *a priori* praxique, d'où l'intervention se déploie sur un mode relationnel. Ce déploiement est selon nous



productif d'un mode *d'être-à-soi* qui élabore le sujet libéral. Ici encore le lecteur attentif aura remarqué un air de famille avec le concept de gouvernance développé par Foucault (1994), où les technologies de la domination (pouvoir) s'articulent aux technologies discursives (savoir), en se réalisant par les technologies de soi.

Le souci de soi comme pivot de la réalisation de l'intervention sociale

Souvent, la pensée de Foucault est présentée comme se déployant autour de deux axes, pouvoir et savoir, qui se caractérisent par la capacité productive des technologies de domination et discursives. Cette réduction de la pensée de Foucault contribue au classement structuraliste du philosophe dans le champ des idées, malgré les fort explicites mises au point qu'il fit à ce propos^[9]. Selon Deleuze (1986) cependant, un troisième axe se déploie dans son oeuvre, celui du *souci de soi*, qui lui aussi engage pratiques et technologies, en l'occurrence les technologies de soi. Foucault explora systématiquement ce thème à l'occasion de son cours au Collège de France en 1981-1982 (Foucault, 2001). Rappelons que son programme de recherche consistait à faire une généalogie des formes du sujet, la généalogie se distinguant de l'histoire par le projet d'interroger le passé à partir d'une question présente.

Par *souci de soi* Foucault entend l'"absolutisation [...] de soi comme objet du souci, et une auto-finalisation de soi par soi dans la pratique qu'on appelle le souci de soi. (2001, p.170)". Pour se développer comme sujet en regard des possibles d'une époque, il importe de "savoir se soucier de soi-,[...] c'est la *tekhnê tou biou* (la technique de vie) qui s'inscrit toute entière dans le cadre désormais automatisé du souci de soi." (2001, p.429). Cette technique de vie engage diverses technologies, diverses "pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes" (Foucault, 1994, p.545). Le souci de soi ne peut alors se réduire à l'auto-contemplation dans sa forme narcissique comme elle se présente dans une certaine culture américaine idéalisée. Il s'agit plutôt d'un élément constitutif des conditions de l'être, d'un existential, qui aura pris des formes diverses tout au long de l'histoire, pensons aux techniques méditatives, aux techniques ascétiques ou aux techniques de la mélancolie.

Ainsi, comprendre la forme contemporaine de la positivité du sujet, c'est comprendre que le monde est devenu corrélatif d'une *tekhnê*, et que cette *tekhnê* est source d'une forme donnée de subjectivation. Car le "soi auquel on a rapport n'est rien d'autre que le rapport lui-même [...] c'est en somme l'immanence, ou mieux l'adéquation ontologique du soi au rapport" (Foucault, 2001, p.514). Cette référence au rapport est importante car il ne s'agit pas ici d'élucider un ensemble de lois qui, de façon répressive, ploierait le sujet. En fait, celui-ci obéit moins à des lois qu'il n'agit en regard de formes tributaires des lignes de forces, comme lignes de distribution des points constituant la forme des possibles, à une époque donnée, pour un champ donné.

Le souci de soi est ainsi traversé de la présence de diverses figures historiques de l'autre, d'un autre idéalisé et normatif, le directeur de conscience, le maître, le sage, le pasteur, etc. Pour notre propos, cet autre est aujourd'hui d'abord un autre professionnellement institué, notamment par la figure de *l'intervenant* qui, par son action, engage des pratiques de



réflexivité et d'anticipation des possibles, comme conditions de réalisation du sujet libéral. La modalité actuelle du souci de soi prépare donc à être au monde, en fait à être d'un monde. Et faire "de sa vie l'objet d'une *tekhnê*, faire de sa vie par conséquent une oeuvre [...] belle et bonne - implique nécessairement la liberté" (Foucault, 2001, p.405), une liberté toute sociale, voire sociétale. Le philosophe estime d'ailleurs que l'État, que d'aucuns décrivent comme matrice de la déshumanisation, est en fait "matrice d'individualisation" (2001, p.524), de production d'une forme actuelle du sujet. Le rôle joué par les divers agents de l'État, travailleuses sociales, infirmières et enseignantes, parmi d'autres, se pose alors comme objet de recherche pour le développement d'une analytique des pratiques professionnelles et de leurs effets.

Le souci de l'autre est donc la forme socialisée, professionnalisée pour être précis, de ce souci de soi; il en est l'*ethos*, la fonctionnalité qui crée cette correspondance apparemment magique entre le travailleur social et son client, l'enseignant et l'enfant. "Si on appelle "pédagogique", donc, ce rapport qui consiste à doter un sujet quelconque d'une série d'attitudes définies à l'avance, on peut, je crois, appeler psychogogique la transmission d'une vérité [...] qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse" (Foucault, 2001, p.389). On peut alors concevoir que l'enseignement instruit le souci de soi, et que le travail social en corrige les défauts.

Cela est sans doute fondé, mais nous pensons que les deux groupes professionnels sont, en outre de ce rapport sériel, de plus en plus arrimés solidement l'un à l'autre, par la transversalité exposée *supra*, c'est-à-dire l'interventionnisme. La constitution de l'enfant en sujet, notamment en *sujet d'intervention*, et l'arrimage de l'instruction à la resocialisation dans un projet d'intervention éducative, exigent des nécessités d'action à la fois transversales et longitudinales. Au plan longitudinal, il s'agit d'assurer un suivi sur le long terme, où professeurs et intervenantes du milieu scolaire (orthopédagogue, psychologue, orthophoniste, etc.) arrimeront dans la durée une intervention sociale structurée autour d'un enfant. Depuis une dizaine d'année, cette intervention longitudinale s'est étendue au préscolaire (centres à la petite enfance comme lieu de dépistage et d'intervention précoces) et au post-scolaire, à travers les diverses modalités de travail de rue. Au plan transversal, il s'agit d'articuler toutes les actions intra et extra scolaires à une stratégie d'intervention: par l'action des intervenants de la Protection de la jeunesse en passant par celles des diverses ressources communautaires et des parents. Nos exemples tournent ici autour d'une action de type psychosociale puisque, avec les interventions médicales, ce sont elles qui s'appuient sur les légitimités les plus fortes, surtout dans une société où l'enfant, de par sa relative rareté, prend valeur. Mais d'autres exemples, plus strictement puisés de l'éducation, peuvent être évoqués. L'intervention éducative mobilise alors à la fois des dimensions de système (ex.: curriculum académique), d'invariant praxéologique (ex.: des moments d'apprentissage typiques) et praxique (ex.: soutenir cet enfant pour qu'il passe un examen).

L'interdisciplinarité devient dans ce contexte moins une nécessité éthique qu'un impératif pratique, un mot d'ordre: c'est la condition de réussite du projet éducatif qui n'apparaît plus, s'il l'eût déjà été, comme le seul projet de l'enseignante. Il n'y a donc pas "de différence de nature entre la clinique comme science et la clinique comme pédagogie" (Foucault, 1963, p.111), car "transformer le discours vrai en principe permanent et actif [...] fait du logos



enseigné, appris, répété, assimilé, la forme spontanée du sujet agissant" (Foucault, 2001, p.510). Cela implique une instruction primaire et des activités correctives secondaires, soit sérielles, soit concomitantes selon les nécessités cliniques et pédagogiques prescrites par les programmes d'action, qu'ils soient curriculaires ou politiques.

Ici, l'instruction de soi par les enseignantes, comme la correction des défauts de soi par les travailleuses sociales et assimilés, se réalise par l'instruction ou la restauration de formes de vérité, de plus en plus liées à ce qu'on pourrait nommer l'État[10]. Le pouvoir, dont le pouvoir de l'État, "produit de la vérité, en tant qu'il fait voir et fait parler. Il produit du vrai comme problème." (Foucault, 1963, p.89). Et à chaque problème, en fait à chaque problématique socialement reconnue, correspond un ou des systèmes d'intervention (Barel, 1973) primaire et secondaire.

C'est ainsi que technologies de la domination (pouvoir), technologies discursives (savoir) et technologies de soi (souci de soi) se nouent dans la production d'une vérité en double hélice, celle de la vérité d'être du sujet libéral, c'est-à-dire engagé dans le projet d'être soi, en regard de la vérité d'une forme historique du sujet, et en regard de la vérité des problématisations sociales comme formes et conditions de ce sujet historique. Il y a donc "dans l'accès à la vérité, quelque chose qui accomplit le sujet lui-même, qui accomplit l'être même du sujet, ou qui le transfigure " (Foucault, 2001, p.18) en un sujet dont la forme est socialement encouragée.

Paradoxalement, cette instruction et cette restauration du souci de soi agissent comme une matrice, épistémique et sociale, qui crée ses impératifs, ses points aveugles, ses encavements. Il s'agit ainsi d'induire un ensemble de technologies de soi tant chez l'intervenant que chez le sujet d'intervention qui, par leur articulation, réaliseront une forme dont les jeux de forces créent les contours d'un soi social. Cela nous éloigne d'une analytique du contrôle ou de la production, comme d'une posture trop simplement humaniste, pour nous permettre de nous approcher, au plan théorique, d'une analytique de la forme. Or, former et réformer nous indiquent les pôles de l'activité de production de soi où le travail des enseignants et celui des travailleurs sociaux, entre autres, se lient sériellement ou concomitamment. Il s'agit notamment de développer en classe un oeil clinique, comme extension potentielle de l'État intervenant[11].

L'oeil et le regard cliniques

Foucault a soutenu l'idée que les sciences sociales étaient nées d'une transformation de la médecine qui engagea un rapport nouveau de l'homme à lui-même (1963, p.XI). Les enseignants, comme les éducateurs en garderie, occupent cette position privilégiée offrant un point de vue unique sur l'enfant à la rencontre du domaine public et du domaine privé (Arendt, 1961). Ce point de vue possède des potentialités cliniques importantes. Foucault estime que ces dernières comprennent une "découpe des choses, et le principe de leur articulation dans un langage où nous avons coutume de reconnaître le langage d'une "science positive"" (1963, p. XIV). La première de ces positivités est celle de la discrimination du normal et du pathologique au fondement de tout interventionnisme; elle réalise une "certaine manière de disposer la vérité déjà acquise" (Foucault, 1963, p.59), de



classer, d'orienter, et d'agir. Et c'est là, à travers l'interventionnisme comme champ actuel du *souci de soi* que le travail social et l'enseignement se rencontre dans un *travail sur le social*. Car "le vrai ne se donne au savoir qu'à travers des "problématisations", et que les problématisations ne se font qu'à partir de "pratiques, pratiques de voir et pratiques de dire." (Deleuze, 1986, p.70). Ainsi, en appui sur une diversité de pratiques distinctes, l'action de l'État intervenant peu mieux se réaliser par l'arrimage de la diversité à des problématisations communes, transversales.

Au plan clinique, l'envers du souci de soi est le refus ou le défaut de volonté (la *stultitia*). Le "*stultus* n'est pas capable de vouloir comme il faut [...] c'est essentiellement celui qui ne veut pas, qui ne se veut pas lui-même" (Foucault, 2001, p.128). Notre recherche doctorale a permis d'illustrer comment le client *stultus* provoque une sorte de souffrance professionnelle, en écho à la souffrance des usagers. Il s'agit d'une pénétrante frustration en soins infirmiers, d'un sentiment d'impuissance en travail social, en regard de l'évidence de la vérité de l'intervention qui se donne à faire. Tant pour la travailleuse sociale, l'infirmière que pour l'enseignante, l'incapacité ou le refus d'accès à la vérité de soi par l'usager ou l'élève se constitue comme une cible d'intervention importante, et un blocage en la matière peut devenir une source de frustration professionnelle. Nous formulons l'hypothèse pour l'enseignement que cette souffrance prend la forme d'une fatigue de l'enfant et d'une exaspération envers les parents qui refusent l'impératif d'être soi, d'être réflexif, de s'amender, etc.

La vérité sociale et ses évidences se transforment puis s'incarnent en un désir d'intervention. Ainsi, *voir* se réfère à la vérité des choses, *l'écoute* à la vérité de l'énonciation par l'usager. Un client, comme un élève, qui refuse de dire la vérité, de reconnaître la vérité, d'être réflexif, de s'amender, d'exprimer toute tonalité d'aveu, est attribué d'une forme sous-problématisée de pathologie qui engage une intervention souvent très forte pour faire émerger le vrai attendu. En travail social, il s'agit certes de voir, mais surtout de *faire dire* pour "voir" l'énonciation. Cela produit un espace de visibilité, soit celui de l'énonciation du souci de soi.

Il ne s'agit cependant pas de soumettre les écoliers ou les usagers des services sociaux à une force brute, mais bien de les lier, plus précisément de les engager dans un rapport à la vérité telle qu'elle se structure au plan épistémique. Car la triade pouvoir/savoir/souci de soi est moins répressive que productive, d'où son extraordinaire efficacité. Analyser les pratiques professionnelles en suivant la découpe du contrôle et de l'aide, c'est réduire la complexité des phénomènes en cherchant à élucider des intentions, bonnes et mauvaises. Un tel manichéisme est bien entendu trop simple, notamment parce que centré sur une action professionnelle qui, de fait, est action sociale. Pour sa réalisation, elle se doit d'articuler monde des systèmes, monde vécu et monde subjectif, et d'arrimer le travail des uns au travail des autres. Il s'agit de l'interdisciplinarité pratique, comme modalité de réalisation du *travail sur le social*.



Conclusion

Mettre en dialogue la profession d'enseignante et celle de travailleuse sociale contribue à élucider l'efficacité même des sciences humaines et sociales qui, de proche en proche, s'arriment les unes aux autres. Cet ancrage de l'action disciplinaire se réalise autour d'une transcendance interdisciplinaire, pour nous essentiellement épistémique, dont l'un des analyseurs est la diffusion de la notion d'intervention, et dont la modalité pratique de réalisation est la relation. Le projet scientifique d'analyse de cette *forme* de la transcendance passe par une topographie dynamique des articulations interprofessionnelles, dans la complexité des interactions et des raisons pratiques. Ce travail demeure en grande partie à faire. Une telle mise en problème ouvre, en outre des connaissances relatives aux pratiques professionnelles et à l'interdisciplinarité, sur une politique des formes de résistances et des formes de subjectivité, comme il en va de la bio-diversité. Mais voilà une autre question.

Yves Couturier

Notes

- 1.- Métiers féminisés, nous emploierons ici le féminin. Le lecteur européen prendra note que le groupe professionnel des travailleuses sociales est un groupe mieux défini et mieux institué au Québec qu'en France, par exemple.
- 2.- Le Centre local de services communautaires (CLSC) est une organisation du réseau sociosanitaire québécois offrant des services généraux de première ligne. Ce modèle d'organisation, créé au début des années 1970, fut conçu pour favoriser un rapprochement entre l'action médicale, paramédicale et sociale.
- 3.- Et découlant elle-même de l'émergence du concept de diagnostic infirmier où, pour chaque diagnostic, correspondent des *interventions*, conçues comme protocoles d'actions standardisées).
- 4.- Nous entendons par *existenciaux* l'ensemble de conditions ontologiques de l'existence, notamment celles de la possibilité de se poser comme étant dans un rapport existentiel au monde.
- 5.- Cette correspondance nous est apparue au terme de l'analyse des données. Nous renvoyons le lecteur à Redjeb (1997) qui a exploré cette perspective avec force pertinence.
- 6.- Il va sans dire qu'ici se jouent divers processus réflexifs, mais d'abord sous un mode de "réflexivité par défaut", au sens exploré par Livet (1994). Il s'agit d'un "empilement réflexif" (1994, p. 48), comme un ensemble de conditions et de processus quasi formels de reconnaissance des intentions dans les processus de communication. La "réflexivité par défaut" constitue une forme d'immédiateté de ces processus.
- 7.- Il s'agit d'un système de discours qui, pour une époque et une société donnés, trace les contours du normal et de l'anormal, du valide et de l'invalidé en science, etc.
- 8.- Il s'agit du projet de mesurer le monde, de le mettre en chiffres.
- 9.- "Je dis donc, avec la clarté nécessaire, que je ne suis ni structuraliste, et avec la honte qui convient, que je ne suis pas un philosophe analytique. *"Nobody is perfect"*. J'ai donc essayé d'explorer ce que pourrait être une généalogie du sujet, tout en sachant bien que les



historiens préfèrent l'histoire des objets et que les philosophes préfèrent le sujet qui n'a pas d'histoire." (Foucault, 2001, p. 507)

10.- Soyons prudent ici. D'abord, il importe de distinguer État de Gouvernement. Il ne s'agit pas de mettre en lumière quelque complot partisan, voire même idéologique. Soyons prudent aussi dans la mesure où le centre de gravité de ce que nous cherchons à nommer n'est pas au centre de la forme typique de l'État, dont la prégnance serait discutée. D'où la nécessité d'en appeler d'un concept sans doute discutable, celui d'*épistémè*.

11.- Il importe de souligner qu'il n'est pas de notre propos d'évaluer au plan moral le déploiement de l'interventionnisme. Notre analyse ne vise pas à élucider les formes modernes de la tyrannie mais bien quelques conditions du travail sur le social et, plus spécifiquement, de l'interdisciplinarité.

Références bibliographiques

- Apostel, L. *L'interdisciplinarité. Problèmes d'enseignement et de recherche dans les universités*, Paris, OCDE, 1972
- Arendt, H. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- Barel, Y. *La reproduction sociale. Systèmes vivants, invariance et changement*, Paris, Anthropos, 1973.
- Bourdieu, P. *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000.
- Bourdieu, P. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994
- Chopart, Jean-Noël. (dir.). *Les mutations du travail social. Dynamique d'un champ professionnel*. Paris, Dunod, 2000..
- Corbin, J. "Le soin: cadre théorique pour un cheminement interactif", *Revue internationale d'action communautaire*, no. 28/68: 39-50, 1992.
- Couturier, Y. "Champ sémantique de l'intervention et formes transdisciplinaires du travail: le cas de la rencontre interprofessionnelle des infirmières et travailleuses sociales en CLSC" dans *Nouvelles pratiques sociales*, 15 (1), 147-164, 2002a.
- Couturier, Y. *Constructions de l'intervention par des travailleuses sociales et infirmières en CLSC et possibles interdisciplinaires*, thèse de doctorat au Ph.D. en sciences humaines appliquées, Université de Montréal, 2001.
- Couturier, Y. "Invariants praxéologiques et analyse du travail dans les métiers relationnels: l'émergence d'une langue de l'intervention comme condition du travail interdisciplinaire", dans Beaucage, P. et Dupuis, J.-P. (dir.). *Des sociétés en mutations*, Montréal, Éd. Nota Bene: 235-248, 2002b
- Couturier, Y. et Chouinard, I. "La condition interdisciplinaire dans les métiers relationnels du secteur sociosanitaire: une mise en problème". *Revue électronique de sociologie Esprit critique*, 5 (1), téléaccessible à <http://www.espritcritique.org>, 2003.
- Crapuchet, S. (dir.). *Sciences de l'homme et professions sociales*, Toulouse, Privat, 1974.
- Dejours, C. "Analyse psychodynamique des situations de travail et sociologie du langage", dans Boutet, J., *Paroles au travail*, Paris, L'Harmattan: 181-225, 1995.
- Deleuze, G. *Foucault*, Paris, de Minuit, 1986.
- Demailly, L. "Les métiers relationnels de service public approche gestionnaire, approche politique", *Lien social et politiques*, no. 40: 17-24, 1998.



- Dubar, C. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin éd., 1995.
- Etzioni, A. *Les organisations modernes*, Duculot, 1971.
- Ewald, F. *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.
- Faure, O. "La mise en oeuvre de l'interdisciplinarité: barrières institutionnelles et intellectuelles", dans Portella, E. (dir.), *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, perspectives*, Toulouse, Érès, 1992.
- Foucault, M. *Dits et écrits: 1954-1988*, Paris, Gallimard, tome IV, 1994.
- Foucault, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Seuil, 2001.
- Foucault, M. *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963.
- Gusdorf, G. "Réflexions sur l'interdisciplinarité", *Bulletin de psychologie*, no.397: 869-885, 1988.
- Habermas, J. *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
- Jantsch, E. "Inter-and Transdisciplinary University: A Systems Approach to Education and Innovation", *Ekistics*, 32:430-437, 1971.
- Klein, J. *Crossing Boundaries. Knowledge, Disciplinarity, and Interdisciplinarity*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1996.
- Kozier, B., G. Erb, A. Berman et K. Burke. *Fundamentals of nursing concepts, process and practice*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2001.
- Ladrière, P. "La sagesse pratique", dans *Les formes de l'action, sémantique et sociologie*, Paris, Éd. de l'EHESS: 15-39, 1990.
- Lenoir, Y., Larose, F., Deaudelin, C., Kalubi, J.-C., et Roy, G.-R. "L'intervention éducative: clarifications conceptuelles et enjeux sociaux. Pour une reconceptualisation des pratiques d'intervention en enseignement et en formation à l'enseignement". *Esprit critique - Revue électronique de sociologie*, 4 (4). téléaccessible à <http://www.espritcritique.org/>, (2002).
- Livet, P. *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, Éd. de l'éclat, 1994.
- Lytard, J. *La condition postmoderne*, Paris, Éd. de minuit, 1979.
- Mathurin, C. "L'interdisciplinarité: essai de reconstitution d'un débat", *Cahiers du Ph. D. en sciences humaines appliquées*, no. 95-04, Université de Montréal, 1995.
- McClokey, J. et G. Bulechek. *Classification des interventions infirmiers*, Paris, Maloine, 1996.
- Nélisse, C. "L'intervention: catégorie floue et construction de l'objet", dans Nélisse, C. et R. Zuñiga (dir.), *L'intervention: les savoirs en action*, Sherbrooke, éd. G.G.C.: 17-44, 1997.
- Nélisse, C. "L'intervention: une surcharge de sens de l'action professionnelle", *Revue internationale d'action communautaire*, no. 29/69: 167-181, 1993.
- Nélisse, C. et R. Zuñiga. "Intervention: les savoirs en action", dans Nélisse, C. et R. Zuñiga (dir.), *L'intervention: les savoirs en action*, Sherbrooke, éd. GGC: 5-16, 1996.
- Nicolas-Le Strat, P. *L'implication, une nouvelle base de l'intervention sociale*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Ogien, A. *L'esprit gestionnaire. Une analyse de l'air du temps*, Paris, éd. EHESS, 1995.



- Pourtois, J. et H. Desmet. "Que nous enseigne le terrain de l'intervention? Les principes d'une pratique sociale à visée préventive", dans *Revue française de pédagogie*, no.124: 109-120, 1998.
- Proust, J. "L'interdisciplinarité dans les sciences cognitives", dans Portella, E. (dir.), *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, perspectives*, Toulouse, Érès, 1992.
- Redjeb, B. "La normativité de l'intervenant social: emplacements et stratégies", dans Nélisse, C. et R. Zuñiga (dir.), *L'intervention: les savoirs en action*, Sherbrooke, éd. GGC: 217-228, 1997.
- Renaud, G. "L'intervention: de la technique à la clinique ou de l'objet au sujet", dans Nélisse, C. et R. Zuñiga (dir.), *L'intervention: les savoirs en action*, Sherbrooke, éd. GGC: 139-165, 1997.
- Schön, D. *Le tournant réflexif*, Montréal, Éd. Logiques, 1996.
- Soulet, M. *Petit précis de grammaire indigène du travail social. Règles, principes et paradoxes de l'intervention sociale au quotidien*, Fribourg, Éd. universitaires de Fribourg, 1997.

Notice bibliographique

Couturier, Yves. "Le déploiement de l'intervention. Lecture d'un transversal interdisciplinaire à la lumière de l'herméneutique du sujet selon Foucault", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet:
<http://www.espritcritique.org>



Les vendeurs de la presse SDF. Itinéraire d'une recherche

Cédric Frégné

Sociologue - Maître de Conférences en Sciences de l'Éducation, Université Paris XII Val de Marne. Publications: *Sociologie de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 1999; *Sociologie de classe. Lycéens à l'épreuve de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2001; *Les vendeurs de la presse SDF. Étude ethnosociologique*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Résumé

La récente publication de l'ouvrage *Les vendeurs de la presse SDF* est pour moi l'occasion de rappeler les principaux attendus du projet de recherche initial et de clarifier le parti pris méthodologique adopté. L'approche ethnosociologique retenue dans ce travail accorde notamment une importance centrale à la présentation des conditions d'enquête. L'article défend cette posture et l'illustre par une note de problématique.

Introduction

Lorsque m'a été faite, par le comité scientifique d'*Esprit critique*^[1], la suggestion de rédiger un court texte sur mon dernier ouvrage, *Les vendeurs de la presse SDF* (Frégné 2003), j'ai d'abord éprouvé une certaine gêne, doublée d'une grande perplexité. Gêne d'abord, liée à l'inconfortable position qu'il m'était proposé de tenir: à la fois juge et partie d'un travail au demeurant récemment publié. Comment tenir, sinon l'improbable "neutralité axiologique" chère à Max Weber, la souhaitable "équité sociologique" promue par Raymond Aron (1988)? Perplexité ensuite quant à l'absence de commande précise, non-directivité garante d'une grande latitude certes, mais grosse de nombreux dangers, de la redite au hors-sujet sans ignorer ceux de l'auto-célébration ou, excès de modestie ou prudence argumentaire aidant, d'auto-dénégation. Sans tomber dans l'écriture intransitive, comment se dégager d'un texte investi, entre autres dimensions, affectivement?

Reconnaissons-le, ce préambule possède tous les atours de la mise en garde de bon aloi, stratégie argumentative familière aux producteurs de sciences sociales. Vue sous le jour de la protection à moindre frais, cette entrée en matière présente également une qualité appréciée des lecteurs de sciences sociales: elle est censée témoigner de la réflexivité du chercheur, celle d'un praticien passant au crible sa propre pratique, jouant le "jeu de la vérité".



Défiant à l'égard des textes à l'écriture désincarnée, concédant au mieux un "je" en page "remerciements", ce serait faire preuve d'une grande naïveté que d'abandonner cette posture et d'adhérer sans la moindre réserve aux développements pathiques, trop souvent nourris de subjectivité à bon compte. Tout l'enjeu est bien sûr de trouver le juste milieu, si juste milieu il y a... et, comme nous y invite Alfred Schütz (1987, p52), de "traiter avec objectivité la signification subjective de l'action humaine". Programme non dénué, on le sait maintenant, de nombreuses chausse-trappes.

L'option primitivement retenue pour ce texte consistait à décrire, à grands traits, le cheminement et les principales étapes qui scandent mes travaux universitaires depuis que j'ai rédigé et soutenu un mémoire de maîtrise sur "l'identité au travail des vendeurs de la presse SDF" en juin 1994 jusqu'à la publication, près de dix ans plus tard, en octobre 2003, de l'ouvrage objet de la présente discussion. Je mesurais bien les dangers de la reconstruction *a priori* d'une trajectoire, en particulier le risque d'introduire une cohérence là où le coup par coup souvent, réponse pragmatique à l'imprévu, a activement contribué à accélérer ou tempérer selon les circonstances les projets généralement formulés dans le clair-obscur de la conscience. C'est pourquoi j'ai exhumé des dossiers poussiéreux et me suis replongé, non sans surprise, dans mes notes du moment. Avec toutes les réserves qui s'imposent ici, mon ambition était de faire oeuvre d'histoire afin de proscrire le plus fermement possible toute tentation de recours à ma mémoire. L'histoire, expose Antoine Prost (1996, p306), s'oppose à la mémoire comme la raison aux sentiments. Singulièrement pourrait-on dire, mes sentiments ne regardent que moi. Mais la démarche empruntée répondait à d'autres motivations, plus essentielles. De fait, elle ne visait pas à pallier les défaillances de la mémoire. Quête chimérique en effet, à suivre Maurice Halbwachs (1952), dans la mesure où ce que l'on nomme "mémoire" est tout au plus une reconstruction rationnelle, à partir des éléments présents, d'un passé - je dis *un* car son actualisation s'opère au jour d'aujourd'hui et sera, sans nul doute, différent demain. Pour saisir les configurations du moment, il s'agissait donc plus sûrement de se replonger dans le contexte de l'époque, documents à l'appui. C'est donc d'une histoire, personnelle certes, celle d'un itinéraire de recherche, que je souhaitais restituer. L'ampleur de la tâche m'a finalement découragée de poursuivre ce projet.

Plus modestement, je me limiterai donc à deux séries de développements. Les premiers résumeront le projet et les attendus de l'ouvrage *Les vendeurs de la presse SDF*. Je reprends, pour l'essentiel, les termes de sa présentation, tels qu'exposés aux pages 9 à 14 du livre. Je me propose ensuite de restituer mes questionnements de l'époque, les interrogations qui ont aiguillé la recherche menée sur le thème de "l'identité au travail des vendeurs de journaux pour les sans-abri et les sans-emploi". Pour ce faire, je cite quasi *in extenso*, la "note de problématique" établie à l'aube de l'entrée effective sur le terrain, en 1993. À dire vrai, une affinité certaine lie ses deux textes écrits à dix ans d'intervalle[2].

Présentation

J'ai exprimé, en ouverture de mon ouvrage *Les vendeurs de la presse SDF*, mon plein accord avec l'analyse suivante de William Foote Whyte (1943, p307): "On a publié, depuis [*Street Corner Society*], quantité de bonnes recherches sur les communautés et les



organisations, mais, en règle générale, ces comptes rendus ne donnent que peu d'importance aux modalités concrètes du processus d'investigation. On y trouve des indications utiles sur les méthodes de recherche, mais, à quelques exceptions près, elles restent entièrement au niveau de l'argumentation logico-intellectuelle."

Le propos de William Foote Whyte est parfaitement clair: significativement, les chercheurs donnent généralement à lire un compte rendu policé de leurs investigations, compte rendu étrangement exempt des aspérités du terrain, parfaitement ignorant des expériences personnelles de l'enquêteur. Au mieux les auteurs rejettent en annexe une série de développements qualifiés de "méthodologiques" visant à supporter "l'argumentation logico-intellectuelle" présentée dans le coeur du texte. Rarement toutefois, ils articulent sérieusement les spasmes du travail de recherche (ébauches, reformulations, hésitations, découragements...) au document final, présumé restituer fidèlement l'ensemble de l'entreprise.

Pour le dire simplement, je m'inscris également en faux contre cette posture d'ignorance méthodologique. Mon propos vise ainsi à relever ce que sociologues confirmés ou apprentis gagnent (ou gagneraient) à poursuivre une perspective associant, dans le rendu final, les tours et les détours de la recherche, qu'il s'agisse pour eux de rédiger un mémoire de maîtrise, une thèse de doctorat, un ouvrage, etc. Dans *Les vendeurs de la presse SDF*, l'objectif est clairement de donner à lire comment se façonnent *réellement* les comptes rendus d'enquête ethnosociologique.

Se référer à l'existant offre une prise commode afin d'évaluer la tâche à mener. Singulièrement, les notes consignées dans le carnet de recherche sont, au mieux, appelées de temps à autres en renfort pour "alimenter", "illustrer", "enrichir" le texte publié. Présenté ainsi, le carnet de bord fait nettement figure de parent pauvre de la restitution, simple béquille sur laquelle s'appuie le chercheur en mal de "matériaux bruts". C'est ce statut indûment minoré qu'il convenait de mettre en défaut. Dans *Les vendeurs de la presse SDF*, il s'agit donc de traiter de la relation, traditionnellement gommée, qu'entretiennent le carnet de terrain et le produit fini tel qu'il est rendu public sous forme d'un mémoire, d'un ouvrage, etc. L'idée développée est on ne peut plus simple: les modalités de passage du journal de recherche au texte prêt-à-publier sont tout sauf secondaires. François Laplantine(1996, p34) précise ainsi que "la composition intervient dès les carnets de terrain des ethnographes. Ces derniers ne sont jamais de purs 'témoignages', des comptes rendus à l'état brut recueillis à partir d'un observateur imperturbable et anonyme qui aurait réussi à se débarrasser de son affectivité. Ils sont au contraire révélateurs d'un choix, de la sélection somme toute limitée de phénomènes appréhendés à partir d'un certain point de vue, mais aussi du hasard des rencontres effectuées sur le terrain, dont le corollaire est l'élimination par méconnaissance d'autres rencontres et par conséquent d'autres perspectives possibles." Comment dès lors s'en tenir à la posture d'ignorance méthodologique précédemment décrite?

J'ai qualifié la perspective qui est la mienne dans *Les vendeurs de la presse SDF* d'ethnosociologique. Je dois à Georges Lapassade (1991) le terme d'ethnosociologie, utilisé pour caractériser la démarche de recherche soucieuse de transposer à la sociologie, le maître dispositif méthodologique de l'ethnologue, à savoir l'étude directe de la vie sociale.



Attentive aux pratiques observées *in situ*, l'ethnosociologie ainsi définie entreprend donc de lier au mieux les singularités du terrain et les énoncés d'ordre plus général, en précisant ce que les uns doivent aux autres. Dans cet esprit, les modalités de "passage" des notes de terrain au compte rendu final s'avèrent tout à fait discriminantes de la qualité de la production scientifique... et la rupture avec la posture d'ignorance méthodologique se pose en préalable de toute investigation sérieuse.

On peut le vérifier, l'étude rapportée dans *Les vendeurs de la presse SDF* répond aux critères de l'enquête ethnosociologique. Au questionnement sociologique attaché à la saisie des pratiques de vente, dans le métro parisien, de la presse SDF est associée une méthodologie inspirée de l'observation *in situ* pratiquée par les ethnologues. Pour l'essentiel, l'étude présentée en première partie décrit l'activité des vendeurs de journaux SDF dans les rames du métro parisien. Et les principales informations recueillies sont le fruit d'une immersion de deux mois, menée en juin et juillet 1994. Le carnet de bord tenu en cette occasion, reproduit *in extenso*, compose la deuxième partie de l'ouvrage.

Je ne m'étendrai pas ici sur les questionnements sociologiques qui innervent le travail de terrain. Ce texte se poursuit par ma "note de problématique" de l'époque. Je ne reviendrai pas non plus sur les conditions de réalisation de l'enquête proprement dite, ni sur ses résultats. Cela reviendrait à anticiper sur les développements qui constituent le corps du livre (l'étude et les notes de terrain). Je me limiterai seulement à rappeler quelques éléments du contexte dans lequel s'inscrit, au milieu des années 1990, cette recherche.

La thématique de l'exclusion connaît, en cette période, une nouvelle vigueur. Si le recours au vocabulaire de l'exclusion n'avait guère "pris" dans les années 1970, pour des raisons exposées ailleurs (Frégné 1999b), il se présentera désormais comme une force de frappe de premier choix. L'emblème sociopolitique en sera la convocation, par le candidat Jacques Chirac, de la désormais célèbre "fracture sociale", noyau dur de son programme présidentiel en 1995. D'un point de vue académique, les ouvrages de Robert Castel (1995) et Pierre Rosanvallon (1995) donneront, certes pour les critiquer et les amender, du relief aux problématiques sociologiques dédiées aux thèmes de l'exclusion. C'est dans ce bouillonnement social, politique et académique que des entreprises supposées lutter contre l'exclusion verront le jour. Et l'exemple de la presse SDF en sera, sinon la réalisation la plus aboutie (loin s'en faut!), la pièce la plus discutée.

Opérant dans l'espace public, ses vendeurs donneront certes à penser de nouvelles formes de solidarité envers les plus démunis. Les articles de presse s'en feront largement l'écho. Leur requête réactivera également, en réponse, la séculaire opposition cognitive entre bons et mauvais pauvres: d'un côté, les pauvres méritants, réellement indigents, inaptes au travail; de l'autre, les faux nécessiteux, refusant les termes de l'échange salarial, trop heureux d'abuser de la crédulité des usagers du métro. Soupçonnées d'exploiter la misère, ces initiatives interrogeront surtout sur le sens profond des actions relevant du *charity business*. Au final, *persona non grata*, les vendeurs de la presse SDF s'effaceront progressivement du paysage métropolitain, non sans laisser, souvenir de leur passage, quelques millions d'imprimés vendus en un peu moins de cinq années d'activité (Frégné, 1999a).



En résumé, *Les vendeurs de la presse SDF* convie, en deux étapes, à une rencontre sociologique avec les colporteurs des journaux estampillés SDF. L'étude "classique", d'abord, informe sur les conditions d'avènement de la presse SDF, le profil sociodémographique de ses colporteurs, leurs pratiques de vente dans le métro, les sociabilités éprouvées, les identités revendiquées et les aspirations exprimées par chacun d'eux. Les notes de terrain, ensuite, offrent le principal matériau à l'aune duquel l'étude a été rédigée. Pour les raisons évoquées plus haut, il m'a paru souhaitable sinon nécessaire de réunir ces deux documents en un même volume.

Genèse

La "note de problématique" reproduite ici souffre de nombreuses imperfections théoriques, méthodologiques et stylistiques. Peu importe. Elle correspond à la première étape d'une recherche qui a abouti, dix ans après, à la publication de l'ouvrage. À titre de document, je la donne à lire dans une version expurgée de certains développements théoriques passablement brouillons, lesquels n'apporteraient rien à la présente discussion.

L'identité^[3] au travail des vendeurs de journaux pour les sans-abri

"Non, rassurez-vous, ce n'est pas un voleur et encore moins un agresseur. C'est seulement un mec qui est à la rue, un sans domicile fixe. Alors, pour me permettre de rester propre, de manger et surtout de louer une chambre d'hôtel, je vends *Le Réverbère*, le journal des sans-abri pour les sans-abri..." (Louis, RER ligne Cergy-Paris)

"Messieurs-Dames, bonjour. Actuellement à la rue, trois solutions se présentent à moi pour survivre: voler, jouer de la musique, mendier. N'étant ni Arsène Lupin ni un virtuose, et plutôt que de mendier, je vends mon canard, *Le Réverbère*. Même si vous ne m'en achetez pas un, un sourire pour m'encourager à continuer me fera plaisir..." (Nicolas, Train SNCF entre Houilles-Carrières et Nanterre Université, le 30/11/1993)

Cela fait bientôt un an^[4] qu'il est possible de croiser, à l'occasion de nos pérégrinations urbaines, dans les transports en commun, dans les zones piétonnes fréquentées par une population dense et mobile, voire à l'occasion de manifestations sur la voie publique, des hommes et des femmes vendant des journaux "à la manière d'antan, la feuille au poing et le verbe haut"^[5]. De *Macadam Journal* à *Faim de Siècle*, en passant par *Le Réverbère* ou *La Rue*, ce sont quelques milliers de SDF, chômeurs et autres "étudiants boursiers ou en galère"^[6] qui subviennent ainsi à leurs besoins essentiels ou améliorent sensiblement leur quotidien grâce à la vente de leurs "canards".

Si la dimension "utilitaire" - du point de vue de la satisfaction des besoins qualifiés d'élémentaires - apparaît l'argument principal, parfois unique, défendu pour convaincre les acheteurs potentiels, cela ne signifie pas que ce soit le seul "bénéfice", voire le principal, que les vendeurs de journaux pour les sans-abri retirent de leur activité. Intuitivement, il nous semble en effet qu'un autre aspect de l'activité de vente doit être envisagé.



Sous réserve que tous les vendeurs de journaux pour les sans abri soient eux-mêmes sans-abri - ce qui semble loin d'être le cas[7] -, une mise en perspective de leur activité avec celle des "mancheurs" (clochards se livrant à la mendicité) peut s'avérer pertinente pour saisir la différence de perception du "travail" effectué, par les SDF eux-mêmes d'une part, par les acteurs sociaux en relation et en communication avec eux d'autre part. On peut faire l'hypothèse que la construction de l'identité sociale du vendeur de journaux pour les sans-abri se joue notamment à ce niveau. Une problématique centrée sur la question de la consommation d'alcool pendant le "travail" paraît *a priori* féconde pour appréhender la dimension "sociale" de l'activité considérée, la valeur différentielle qui lui est attribuée dans (et par) l'interaction des différents acteurs en présence. Si l'on suit Robert Chapuis (1989, p83), "l'alcool est utilisé comme une sorte d'anesthésiant social, en lien direct avec la pénibilité des conditions de travail, l'hostilité ou l'indifférence de l'environnement professionnel". On peut dès lors formuler l'hypothèse suivante: le fait de consommer de l'alcool avant de travailler est (entre autres éléments) un signe que l'activité considérée est socialement dévalorisée, voire stigmatisée. À ce titre, un état d'ébriété peut offrir une protection contre le regard désapprobateur et avilissant (ou l'absence de regard et ses conséquences identitaires[8]). C'est une mise en condition susceptible d'éviter, sur le moment, la prise de conscience et, ultérieurement, le souvenir, de cette situation dégradante.

À ce sujet, un constat peu rigoureux, fruit de nos premières observations, mérite d'être exprimé. Même si dans son esprit il travaille (voir Gaboriau, 1993, p26), le mancheteur est parfois en état d'ébriété. Hubert Prolongeau (1993, p162) fait remarquer que si la mendicité est vécue par les SDF comme un travail, "tendre la main, c'est admettre que l'on est hors-circuit. Le geste classe, tellement que beaucoup reculent jusqu'au dernier moment l'heure de le faire"; il ajoute, dans la foulée, qu'il s'agit bien d'une "expérience traumatisante, de dénuement total, de déchéance absolue" et conclut qu'ils "boivent copieusement avant d'y aller, histoire de se donner du courage". À dire vrai, cette réaction n'est guère surprenante lorsque l'on connaît l'importance accordée par les Français à la notion de "rang". Philippe d'Iribarne (1990, p92) affirme ainsi qu'en France, "n'importe qui ne peut déceintement occuper n'importe quelle position. Toute rétrogradation de 'rang' est particulièrement choquante. Elle ne peut s'assimiler à une simple descente sur une échelle continue de statuts, qui n'affecterait pas la 'qualité' de la personne. [...] Elle apparaît comme une déchéance [...]". Par ailleurs, nous n'avons jamais rencontré que des vendeurs de journaux pour les sans-abri tout à fait sobres (ou qui ne donnaient pas les signes d'avoir abusé de l'alcool), remarque d'autant plus troublante que nombre d'entre eux, à écouter le fondateur du *Réverbère*, Georges Mathis (lui même ancien SDF), étaient voici peu des alcooliques notoires. Il semble donc qu'existe une différence dans la perception du travail fourni, du service rendu selon que l'on soit mancheteur ou vendeur de journaux.

Le rapport à l'alcool pendant le travail nous semble donc un bon indicateur afin d'appréhender les relations sociales vécues respectivement par les mancheteurs et les vendeurs de journaux dans le cadre de leur activité professionnelle (typiquement relationnelle) et pour tenter de définir leurs identités (professionnelles et sociales) singulières. À elle seule, cette partition apparaît toutefois par trop rudimentaire pour saisir, dans sa totalité, l'activité du vendeur de journaux pour les sans-abri. Le facteur "alcoolisme



au travail" reste insuffisant au regard de l'ensemble des autres éléments à prendre en considération. Placée sous le sceau d'une perspective systémique, notre étude doit également s'attacher: à la biographie des vendeurs, tout particulièrement à leur trajectoire professionnelle, sans négliger pour autant leur vécu familial et affectif qui peut marquer des ruptures; aux motivations et finalités de cette activité pour les vendeurs; aux interactions avec les acheteurs et les non-acheteurs; à l'environnement, lieu des interactions[9].[...]

Deux hypothèses guideront nos investigations:

La première défend que c'est dans le processus d'interaction entre le vendeur de journaux pour les sans-abri et les acteurs qui composent son environnement de travail (clients, simples passants ou usagers du métro, autres vendeurs, employeurs...) que se forge son identité au travail. Et si cette identité est valorisante socialement, ce n'est pas simplement qu'il offre un contre-don matériel à un don monétaire, un journal contre de l'argent[10]. Le militant révolutionnaire qui vendrait sa feuille de propagande dans les rames du métro serait-il toléré? L'acceptation du vendeur repose sur un accord tacite, confirmé ou non dans et par l'interaction, relatif à la légitimité de son activité. Autrement dit, les usagers du métro encouragent, par l'achat, le sourire, les mimiques de sympathie, ou découragent par le refus borné d'acheter, l'indifférence ou le regard méprisant ce que J. Samuel Bordreuil (1992-1993, p139) définit comme "la création *ex nihilo* d'un poste de travail urbain, acceptable, tolérable par le public". De fait, il semble que même les plus réfractaires à l'idée de la vente de journaux par les sans-abri acceptent leur présence dans les rames, faisant contre mauvaise fortune bon cœur.

La seconde hypothèse développe quant à elle un double point de vue: non seulement la vente de journaux évite à certains d'entrer dans un processus de marginalisation, peut les en sortir momentanément ou définitivement, mais encore cette démarche profite aux acheteurs. À un premier niveau, le lecteur peut puiser dans les journaux des informations présentées sous un jour nouveau, sans concession, apportant des réponses pratiques aux problèmes sociaux contemporains que sont le chômage, le déficit en logements (sous-entendu sociaux), etc.[11] Surtout, l'achat du journal constitue une "bonne action" à moindre prix qui permet de soulager sa conscience morale et d'atténuer la pression sociale exercée par les mancheurs. Désormais, il est possible de leur opposer un refus au motif qu'il existe d'autres moyens de "s'en sortir" que la mendicité (au premier chef, la vente d'un journal pour les sans-abri!)[12]

À notre connaissance, l'étude que nous envisageons de mener est sans précédent en France. Des articles traitant, peu ou prou, de l'identité professionnelle des vendeurs de journaux pour les sans-abri existent dans la littérature anglo-saxonne. Prenant bonne note des situations décrites au Royaume-Uni et aux États-Unis, nous nous garderons toutefois d'appréhender notre sujet avec un schéma de pensée "clé en main", qu'il suffirait de transposer au contexte français. C'est pourquoi, il nous paraît important de nous attacher à observer, au plus près de leur activité, le quotidien des vendeurs de journaux pour les sans-abri. Souscrivant à la thèse goffmanienne selon laquelle "il n'est pas de groupe [...] où ne se développe une vie propre, qui devient signifiante, sensée et normale dès qu'on la connaît de l'intérieur" (Goffman 1968, p37)[13], nous chercherons à nous faire embaucher, comme



vendeur, par l'un des journaux français. En ces temps où le statut d'étudiant est loin d'être une panacée universelle, il est possible de souscrire à la condition requise: être "étudiant boursier ou en galère"!

Grâce aux discussions avec nos "pairs" du moment, aux observations que nous pourrions effectuer et surtout aux informations que nous pourrions recueillir pendant notre activité de vendeur, nous espérons ainsi apporter des éléments qui permettront d'approcher l'identité au travail des vendeurs de journaux. Même si les expériences ne sont jamais identiques, ne serait-ce qu'en raison de l'unicité de chaque trajectoire biographique, une démarche basée sur l'empathie, voire l'intropathie idéalisée[14], devrait nous permettre de ressentir (*empfinden*) ce que les vendeurs eux-mêmes éprouvent au moment de leur passage dans les rames.

Conclusion

Il est malaisé de conclure un texte comme celui-ci. Ce n'est évidemment pas à moi de juger la qualité de la réalisation proposée, ni d'évaluer la conformité de la production finale (le livre) avec le projet initialement couché sur papier (la note de problématique). À mon crédit, je crois toutefois possible de consigner un certain nombre d'essais transformés et, singulièrement, l'observation participante active qui a été la mienne, pendant les deux mois où j'ai vendu *Le Réverbère* dans les rames du métro parisien. Ainsi que j'en exprimais le souhait dans ma note de problématique, j'ai bien été "embauché" par l'une des publications. Mon carnet d'enquête, long d'une centaine de pages et intégralement reproduit en deuxième partie de l'ouvrage, atteste de la force de cette immersion.

Ce que je peux enfin exprimer, assumant ici pleinement ma subjectivité, c'est le sentiment d'être allé au bout d'un projet secrètement caressé depuis quelques années, projet tapi à l'ombre d'autres travaux de recherche: donner à lire, "à égalité", l'endroit mais également l'envers du décor: l'étude policiée, prête-à-publier certes, mais aussi les notes de terrain sur lesquelles elle se fonde" (Frétigné 2003, p7-8).

Cédric Frétigné

Notes

1.- Mes remerciements à Sylvie Chioussé, inspiratrice de ce texte et lectrice bienveillante d'une version intermédiaire.

2.- J'ai par ailleurs publié deux autres textes sur ce thème. Cf. Frétigné (1999a) et Frétigné (2002).

3.- "Pour les situations plus courantes de relations, le concept d'identité recouvre ce champ des rapports humains où le sujet s'efforce d'opérer une synthèse entre les forces internes et les forces externes de son action, entre ce qu'il est pour lui et ce qu'il est pour les autres. S'il y a identité personnelle, c'est qu'il y a reconnaissance par les autres, mais celle-ci n'est pas



obligatoirement accordée, elle s'inscrit elle-même dans un jeu de forces sociales." Sainsaulieu (1977, p319).

4.- *Macadam Journal*, premier journal français pour les sans-abri, est vendu à partir du 11 mai 1993.

5.- Ph. Broussard, "Les vendeurs d'espoir", *Le Monde*, Mardi 26 octobre 1993.

6.- Extrait de la "Charte d'honneur des vendeurs qui s'engagent", *Le Réverbère*, no9, 20 décembre 1993.

7.- Un de nos angles d'attaque pourra porter sur cette question du recrutement des vendeurs, en ce sens qu'il pourrait nous renseigner sur la "vraie" logique" développée par les artisans de ces journaux, logique *a priori* plus commerciale que philanthropique.

8.- "Chaque regard nous fait éprouver concrètement - et dans la certitude indubitable du *cogito* - que nous existons pour tous les hommes vivants, c'est-à-dire qu'il y a (des) consciences pour qui j'existe." Sartre (1943, p328).

9.- Nous prévoyons de centrer notre recherche sur la vente dans les rames du métro parisien, bien conscient que l'analyse sera partielle sinon partielle, faute de "tester" les interactions vendeurs/public dans d'autres "non-lieux" urbains (en particulier aux porte des centres commerciaux).

10.- Alors qu'à certains égards, il semble que le don au mendiant soit sans contrepartie. Il convient toutefois de relativiser cette proposition. Patrick Gaboriau (1993, p80-81) précise ainsi: " La mendicité est d'ordinaire considérée sous l'aspect unilatéral: le don d'argent. Or, seul le transfert monétaire adopte un sens de circulation unique, du donateur vers le clochard. L'échange relationnel se déroule dans les deux sens, du quémandeur vers le citadin, et l'inverse. Il existe une réciprocité. Il y a un accord de base sur la séparation de rôles complémentaires. Le clochard qui sait 'se vendre' [...] fournit de la convivialité, grâce à ses capacités verbales; les autres, par leur seule présence, participent à l'univers du quartier. Ils créent dans la ville des 'pôles affectifs', de rejet ou d'amitié; leur présence est le moteur de sentiments chez le piéton [...]. Ils jouent un rôle social dans l'amorce d'affects; ils 'psychologisent' l'espace urbain. En échange, ils reçoivent une pièce de monnaie, de l'indifférence, une amorce de dialogue avec la clientèle... Il existe une relation de mendicité."

11.- Telle est du moins l'argumentation défendue dans les éditos des journaux eux-mêmes.

12.- "L'obligation de rendre, avec les mendiants sans voix et sans regard, se transforme en pure obligation de donner, le plus important n'étant pas que peu donnent en réalité, mais que tous ou beaucoup se sentent au moins fugitivement, lorsqu'ils ne donnent pas, tenus de s'expliquer à eux-mêmes la raison de leur abstention." Augé (1986, p85-86).

13.- Erving Goffman ajoute dans la continuité de la citation rapportée ci-dessus: "c'est même un excellent moyen de pénétrer ces univers que de se soumettre au cycle des contingences qui marquent l'existence quotidienne de ceux qui y vivent".

14.- On pense ici à la "thèse générale de la réciprocité des perspectives" proposée par Alfred Schütz (1987) et qui allie deux idéalizations: celle de l'"interchangeabilité des points de vue" (je peux me mettre à la place de mon voisin et partager son point de vue sur le cours en amphithéâtre que nous suivons actuellement, et réciproquement); celle de la "conformité du système de pertinence" (malgré des différences biographiques, je suppose que mon voisin suit le cours en amphithéâtre pour des raisons identiques aux miennes et qu'il y prend le même intérêt que moi).



Références bibliographiques

- R. Aron, 1988, *Études sociologiques*, Paris, PUF.
- M. Augé, 1986, *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette.
- J. S. Bordreuil, 1992-1993, "Hommes à la rue aux États-Unis", *Annales de la Recherche Urbaine*, no57-58.
- R. Castel, 1995, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- R. Chapuis, 1989, *L'alcool: un mode d'adaptation sociale?*, Paris, L'Harmattan.
- C. Frégné, 1999a, "L'introuvable communauté des vendeurs de la presse SDF", *Recherches et prévisions*, no56.
- C. Frégné, 1999b, *Sociologie de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan.
- C. Frégné, 2002, "Les vendeurs de la presse sans domicile fixe. Stratégies d'action et formes de coopération" in V. Châtel et M.-H. Soulet Soulet (eds), *Faire face et s'en sortir. Volume 1. Négociation identitaire et capacité d'action*, Fribourg, Editions universitaires.
- C. Frégné, 2003, *Les vendeurs de la presse SDF. Étude ethnosociologique*, Paris, L'Harmattan.
- P. Gaboriau, 1993, *Clochard. L'univers d'un groupe de sans-abri parisiens*, Paris, Julliard.
- E. Goffman, 1968, *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux*, Paris, Minuit.
- Ph. d'Iribarne, 1990, *Le chômage paradoxal*, Paris, PUF.
- M. Halbwachs, 1925, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.
- G. Lapassade, 1991, *L'ethnosociologie. Les sources anglo-saxonnes*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- F. Laplantine, 1996, *La description ethnographique*, Paris, Nathan.
- H. Prolongeau, 1993, *Sans Domicile Fixe*, Paris, Hachette.
- A. Prost, 1996, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Le Seuil.
- P. Rosanvallon, 1995, *La nouvelle question sociale*, Paris, Le Seuil.
- R. Sainsaulieu, 1977, *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 3e éd. 1988.
- J.-P. Sartre, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.
- A. Schütz, 1987, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- W. F. Whyte, 1943, *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris, La Découverte, 1996.

Notice bibliographique

Frégné, Cédric. "Les vendeurs de la presse SDF. Itinéraire d'une recherche", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>



Compte rendu critique

Produire son oeuvre, le moment de la thèse

Georges Bertin
Martine Arino

Ouvrage

Hess, Remi. *Produire son oeuvre, le moment de la thèse*, Avant-propos de Christine Delory-Momberger. Paris, éditions Téraèdre, collection L'anthropologie au coin de la rue, 2003, 176p.

Dans cet ouvrage, Remi Hess, professeur de Sciences de l'Education à l'Université de Paris 8-Vincennes à Saint-Denis, spécialiste de l'Analyse institutionnelle, nous entraîne dans un parcours personnel dont il fait profit pour questionner un moment particulier de la relation éducative, celui de la thèse, qui transforme la vie d'un homme et d'une femme en le faisant accéder au statut doctoral, l'instituant comme chercheur en quelque sorte dans le petit monde universitaire, à la fois temps d'objectivation des savoirs accumulés et lieu de tous les fantasmes projectifs.

Ici, comme le souligne la préfacière, l'histoire de vie cesse d'être une affaire privée lorsqu'elle apparaît dans un contexte de recherche. Remi Hess y revisite tout son parcours personnel et universitaire dans une autobiographie réfléchie, s'appliquant à lui-même, et pour notre édification personnelle, les principes de l'analyse de l'implication qu'il professe depuis vingt cinq ans en enseignant la pratique des journaux institutionnels[1].

Il s'y exerce au traitement de ce qui constitue et une expérience personnelle, sa propre thèse, et une pratique professionnelle, puisqu'il a dirigé sa première thèse en 1982 (la première de cinquante-six) et participé, depuis, à plus de cent soixante jurys de thèses en Sciences de l'Education. Il s'agit donc bien d'un travail sur un domaine spécifique, les thèses de sciences humaines, dont il souligne qu'elles sont souvent tiraillées entre plusieurs types de rationalités, "*celui des sciences exactes et la question de l'oeuvre*". Ouvrage conduit sur une base régressive progressive pour aider les étudiants à mieux aborder, méthodologiquement parlant, ce moment difficile et exigeant.

Prônant vigoureusement l'interdisciplinarité, la polyvalence et le décroisement disciplinaire, Remi Hess a vécu son inscription universitaire comme une succession de



conflits théoriques liés aux courants intellectuels dans lesquels il lui fallait se situer. Elève d'Henri Lefebvre, il déclare avoir été dissocié entre travail de terrain et lectures philosophiques et a produit, en un an, une thèse d'analyse institutionnelle sur le mouvement maoïste, puis une thèse d'Etat sur travaux. De cette expérience, il a conservé un fort sentiment d'appartenance au courant qui l'a, en quelque sorte, institué comme universitaire.

Passée la nécessaire description de son parcours intellectuel manifesté par ces productions et de nombreux ouvrages, Remi Hess passe à l'examen du corpus de cette recherche: les différentes thèses dirigées, les jurys auxquels il a participé, leur contenu, les modalités de recrutement de leurs membres, les titres des thèses dont il nous communique la liste, autant de matériaux qui servent à son analyse et alimentent les chapitres suivants:

- Comment diriger une thèse?
- L'entrée de l'étudiant dans la recherche,
- Le moment de la production de la recherche,
- La soutenance,
- Après la thèse.

Pour l'auteur, aucune direction de thèse ne ressemble à une autre, tant sont inscrites dans la particularité, les parcours de vie des étudiants concourant à les articuler aux théories travaillées. Les demandes des étudiants, leurs conditions de vie et de production, les motivations à entrer en thèse, leurs stratégies personnelles, tout ceci fait que chaque nouveau thésard convoque chez son directeur une méthode différente d'accompagnement, tant cette construction d'auteur est toujours à refaire en co construction et ce, parce que "*l'Occident a une tradition pédagogique qui cherche à rendre l'individu sujet de son apprentissage*". Entre la responsabilité du directeur et l'autonomie du doctorant, l'équilibre est difficile à trouver. Ceci amène l'auteur à décrire de manière quasi ethnographique les accomplissements pratiques, les ethnométhodes, conduisant à l'écriture d'une thèse.

Pour Remi Hess, la thèse n'est pas une fin en soi, elle est un exercice utile pour développer des compétences d'auteur "*pour moi, le but d'une thèse, c'est le livre qui en sortira*" (p.80), elle ne prend dès lors force et vigueur que si elle s'applique à de vrais objets sociaux, éducatifs... Elle est, de fait, une oeuvre d'art, et doit rechercher une bonne congruence entre forme et fond, "*aventure*" dans laquelle l'analyse de l'implication est souvent incontournable. C'est alors qu'il dénonce à l'intérieur de l'institution une désimplification des chercheurs; "*le moment de la recherche tend vers la scolarisation de la discipline*" (p.77) "*l'aspect financier a pris le pas sur le sens et les "résultats" sur la recherche*" (p.78).

Remi Hess passe alors aux aspects formels du parcours et décrit avec précision les moments de la pré soutenance, de la soutenance de la post soutenance, de la publication, autant de temps dont souvent les candidats n'ont qu'une idée approximative, rites de passage qui concourent à "*l'institutionnalisation du sujet qui réussit à produire une oeuvre*" et encore, "*forme de réinvention de l'université*".

Dans la seconde partie de l'ouvrage, intitulée "**l'oeuvre de l'homme, c'est lui-même**", Remi Hess est amené à exprimer la spécificité de son point de vue, débouchant, sur une singularité, moment également de réflexion sur le rôle de l'université où l'on voit



réapparaître, près du pédagogue (mais il n'existe point ici de dissociation posturale), le philosophe et le sociologue de l'éducation.

Ceci l'amène à affirmer, et nous ne saurions qu'y souscrire - étant, nous-même, depuis trente ans dans cette même dynamique: "*la vocation de l'université est de produire et non de reproduire de la connaissance..., il est essentiel de donner une place aux praticiens qui veulent capitaliser des expériences en les théorisant*", de rappeler que l'élaboration de l'expérience pédagogique a toujours eu une place dans le courant de la pédagogie humaniste allemande; nous pensons également aux travaux de l'école anglaise de l'*Action-Research* qui va jusqu'à postuler que le praticien est le mieux placé pour théoriser l'action pédagogique certes au prix de quelques détours bien décrits dans la littérature contemporaine (voir à ce sujet la remarquable thèse de Moyra Evans[2] et encore les travaux de Kemmis S. et Carr W[3]).

Et Remi Hess de rappeler que l'herméneutique est un produit de ce courant qui permet de s'approprier le terrain de l'éducation et la complexité des situations pédagogiques. Il dénonce le scientisme, lequel a tendance à réduire la complexité du réel à quelques variables bien maîtrisées et manque souvent la réalité de la pratique car la science est un matériau dans la production de la thèse, mais "ce n'est qu'un matériau". Si les sciences humaines ont toujours la tentation du scientisme, pour Remi Hess, la cause est entendue: "*elles ne peuvent relever du même fondement que les sciences de la nature*". Et de rappeler ce que doivent les Sciences de l'Education à la méthode progressive/ régressive de Sartre, à la tradition de la *Bildung* germanique, à la multiréférentialité de Jacques Ardoino...

L'ouvrage s'achève par une réflexion instrumentée de l'auteur sur la relation pédagogique et le Temps: tenir compte, certes, dans tout accompagnement de mémoire ou de thèse, des dimensions libidinales inhérentes à ces situations, mais encore penser, dans ce processus, une théorie de la relation pédagogique appliquée à cette situation particulière.

Le mérite de cet ouvrage de Remi Hess est d'en jeter ici les fondements non pas d'un point de vue extérieur, nécessairement réifiant, mais, on l'aura compris, sur la base d'un cheminement mêlant subtilement, et c'est ce qui en fait et la force et la pertinence, les parcours de l'auteur et ceux des étudiants. L'un et les autres l'ont ainsi amené à cette réflexion dans les interactions suscitées et vécues au long de ces parcours croisés. L'ouvrage permet au doctorant de mieux comprendre ses implications à l'intérieur d'un champ disciplinaire. D'être dans une position réflexive, se prendre soi-même comme objet de connaissance, telle est l'enseignement qu'un thésard pourrait tirer de cette lecture.

Un bel exemple qui touche tant aux postures qu'aux théories d'une Science de l'Education ici renouvelée en nous proposant une méthodologie, au sens propre, soit un cheminement raisonné et critique.

Georges Bertin
Martine Arino



Notes

- 1.- Voir à ce sujet Hess Remi, *La pratique du journal, enquête au quotidien*, Paris, Anthropos, 1998.
- 2.- *An Action Research Enquiry into Reflection in Action as Part of My Role as A Deputy Headteacher*, Kingston University, 1998.
- 3.- Kemmis S. and Carr W. *Theorizing Educational Practice in For Education -Toward Critical Educational Inquiry*, Buckingham, Open University Press, 1995.

Notice bibliographique

Bertin, Georges et Arino, Martine. "Produire son oeuvre, le moment de la thèse", *Esprit critique*, Hiver 2004, Vol.06, No.01, ISSN 1705-1045, consulté sur Internet: <http://www.espritcritique.org>