HAL
archives-ouvertes.fr

L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt

Renée Koch Piettre

▶ To cite this version:

Renée Koch Piettre. L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02508961

HAL Id: hal-02508961
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508961

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt

Renée Koch Piettre

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

L'âge axial : retour sur un concept mis en œuvre par S. N. Eisenstadt

Renée Koch Piettre
Directrice d'études émérite, École Pratique des Hautes Études, PSL

La pensée de Shmuel N. Eisenstadt a le rare mérite, si souvent décrié par les spécialistes, de se déployer dans la comparaison, sur une très vaste échelle[1]. Elle a trouvé le terreau et les appuis nécessaires pour développer des travaux interdisciplinaires susceptibles de mettre à l'épreuve et de valider notamment le concept phare d'« âge axial », que l'on rapporte généralement à Karl Jaspers[2]. Il résulte du recours à ce concept une extraordinaire fécondité, ne serait-ce d'abord qu'en termes de collaborations et de publications.

La théorie de l'âge axial

L'âge axial nous ferait entrer, par une forme d'irruption, de percée, de révolution soudaine [*breakthrough*], dans une histoire que j'appellerai ici « chaude », à la manière de Claude Lévi-Strauss, qui opposait les sociétés « chaudes » aux sociétés « froides » étudiées par l'ethnologie de son temps[3], sociétés longtemps tenues

1. Le présent article est issu de la communication présentée dans le cadre du colloque "Legacies of Sh. N. Eisenstadt. From Philology to Sociology", programme interdisciplinaire « Sociétés plurielles », Inalco, 26-27 janvier 2016, organisé par Madalina Vârtejanu-Joubert et Vincenzo Cicchelli.

2. Eisenstadt, 1982 ; 1986. Cf. Jaspers. D'autres attribuent la paternité du concept à Lewis Mumford également (1956), voire le font remonter à John Stuart-Glennie (1841-1910 : nous trouvons donc en cette affaire le fondateur d'une ligue celtique, socialiste par ailleurs, cf. Halton, 2014, notamment chap. 5).

3. Levi-Strauss,1973.

pour sans histoire ou plutôt sans mémoire historique autre que mythique : par le mythe, les sociétés froides ne se racontent pas leur passé, mais se persuadent de continuer à vivre en référence à des règles ancestrales (cependant, Lévi-Strauss ne pensait pas privilégier par cette distinction quelque société que ce soit : une société chaude pouvait selon lui se « refroidir », et inversement[4]). Eisenstadt introduit en quelque sorte – qu'on me permette cette exégèse – une explication de l'origine de ce que seraient des histoires « chaudes ». Une société, donc, entrant dans l'âge axial, serait aiguillonnée par un idéal oscillant entre une transcendance ultra-mondaine, appelant à se projeter hors du monde, à trouver son point d'appui hors du monde, et une visée utopique invitant au progrès politique, social, économique, technologique. Et cet idéal serait porté par des individus inspirés et charismatiques (ici Max Weber apparaît bien sûr comme une référence essentielle[5]) ou par une élite intellectuelle, morale et religieuse, souvent influente auprès du pouvoir ou carrément elle-même aux commandes du politique, mais toujours susceptible de développer une hétérodoxie. C'est justement cette hétérodoxie qui, au prix de multiples conflits, relancerait chaque fois la machine de l'Histoire, de manière différenciée à l'intérieur de chaque société. Ces individus ou ces élites, créateurs de visées appelant à dépasser les situations existantes, à briser les traditions opprimantes ou sclérosées, seraient eux-mêmes les porteurs d'une réflexivité toujours active, toujours susceptible d'introduire une remise en cause, et créatrice de ces « sociétés plurielles » tissées de multiples réseaux, inscrites dans le titre du programme de recherche qui m'invita à rédiger le présent article.

J'ai eu, dix années plus tôt, le privilège de participer au lancement d'une vaste entreprise éditoriale pilotée, en France et au sein d'un réseau international, par Christian Jacob. Il s'agissait d'explorer, en ce qui devait être initialement quatre volumes comparatistes que nous appelions, par plaisanterie, le « Tétrateuque », d'innombrables « lieux de savoir » ou communautés savantes à travers le monde et au long de l'Histoire. Or, c'est en lisant Eisenstadt que j'ai mesuré ce que notre mentor, Christian Jacob, entendait alors par le mot « réflexivité », concept phare qu'il souhaitait introduire comme axial en quelque sorte, dans le quatrième et dernier volume projeté. Deux volumes d'environ 1200 pages ont été publiés chez Albin Michel, et l'entreprise se poursuit en *Open access*[6] : les cénacles savants, dans leur plus grande variété, formeraient le creuset d'une compulsive relance critique des traditions et des acquis.

4. Par exemple Levi-Strauss, 1993 ; 1998. Cf. Hartog, 2003, chap. 1 : « Anthropologie et régimes d'historicité » ; Goldman, 2004 ; Salmon, 2008.

5. Voir Eisenstadt, 1968 ; 1971.

6. Jacob, 2007 ; 2011.

Que penser aujourd'hui (à l'heure où se multiplient les appels à la « décroissance » économique) de cette axialité qui serait le propre de sociétés travaillées par des élites capables de se projeter dans un « ultra-monde » à partir duquel elles puissent, soit se sublimer elles-mêmes, soit, surfant sur l'incertitude, transformer à la fois l'individu et la société, les appelant à un dépassement continuel ?

Il y a bien évidemment une coïncidence – que pointait Jaspers et qu'il faut pouvoir expliquer –, entre l'apparition des prophètes d'Israël et celle des philosophes grecs, de Zoroastre, du Bouddha, de Confucius, voire de Mahomet. Le surgissement « quasi » simultané (à cette échelle de temps un ou deux millénaires ne comptent guère) du néolithique en de multiples endroits de la planète interroge de la même façon, et nous n'avons pas de mal à comprendre comment la révolution industrielle ou désormais, en accéléré, l'« anthropocène » ont pu intéresser la planète entière, sous des formes chaque fois différentes. Si l'on ne peut admettre la Mésopotamie ou l'Égypte qu'avec réticence dans ce concert des grand inspirés ou des grands illuminés de l'« âge axial », c'est d'ailleurs simplement parce que nous manquons de noms (encore que : Akhenaton, et pour certains Moïse[7]... ?) pour y reconnaître la percée d'individus de génie.

Je voudrais d'abord dire, pour rendre hommage à une des rares traductions françaises existantes d'un titre d'Eisenstadt[8], à quel point ce concept – quand il examine, en s'appuyant sur la science de son temps, l'histoire du judaïsme, pour éclairer, à partir des premiers prophètes, l'histoire de l'actuel Israël dans sa dimension plurielle, simultanément religieuse, intellectuelle et politique – m'est apparu lumineux en ce qui concerne la dimension « civilisationnelle » (*i.e.* d'une civilisation à part entière) que, conformément à ses prémisses comme aux thèses d'Arnold Toynbee et de Max Weber, il assigne à l'extraordinaire odyssée du peuple juif à travers quelque trois mille ans d'histoire. Pour autant que je sache, Eisenstadt ne développe guère l'origine de ce destin : en son commencement, il y aurait eu l'émergence d'une élite intellectuelle pour élaborer un point d'appui hors du monde et vouloir en imprimer la vision dans les institutions. Et cela lui suffit, si du moins l'on ajoute, structurelle tout au long de l'histoire, la « conjonction d'une sphère socio-politique considérée comme l'arène majeure de l'application de la transcendance et la fragilité du centre politique lui-même[9] ». Ici comme ailleurs dans l'œuvre d'Eisenstadt l'objectif n'est pas d'expliquer le commencement, mais

7. Voir notamment Assmann, 2001.

8. Eisenstadt, 2002. Voir notamment la préface de Vanessa Ruget, spécialiste d'Eisenstadt.

9. *Ibid.*, p. 36.

de rendre compte de ce qui existe – les grandes religions, les grandes civilisations – et ainsi de justifier la bigarrure du présent.

Je suggérerais volontiers un rapprochement – contradictoire – avec l'entreprise du Père Wilhelm Schmidt[10], qui envoyait ses étudiants et missionnaires aux quatre coins du monde pour mettre à l'épreuve son hypothèse de l'existence d'un monothéisme originel dans toutes les sociétés et toutes les cultures : la thèse préexistait aux données et en orientait les relevés, mais elle s'inquiétait de l'obscurcissement d'une idée unique là où Eisenstadt interroge l'épiphanie d'une changeante pluralité.

D'autre part, présupposée par la théorie, l'irruption dans la pensée humaine d'un point d'appui mental situé non dans le monde réel mais dans un outre-monde, si elle permet la réflexivité critique et le dépassement du présent, fait peser aussi une menace de folie, de précipitation dans la mise en œuvre effective d'un projet démentiel. Eric Voegelin soulignait à quel point on assiste de notre temps aux méfaits de ce qu'il a appelé la « gnose », cette fuite hors de la réalité, qui culmina avec Hegel, au terme de laquelle l'homme, retournant les idéaux ascétiques et transcendants vers leur réalisation en ce monde, acharné à prendre la place de Dieu sur la terre, bâtirait des totalitarismes insensés[11]. Que ce totalitarisme porte aujourd'hui le nom de la financiarisation ultra-libérale – autre nom de la volatilisation accélérée des ressources de base de la vie – ou de la réaction nihiliste d'un islamisme radical, ce sont les mêmes nuages de fumées dévastatrices qui se répandent dans le monde : une telle « gnose » est, semble-t-il, en passe de réduire l'aventure humaine à un épisode géologique – voilà précisément ce qu'on appelle aujourd'hui l'anthropocène. La pensée et les idéaux religieux, ou le scientisme associé au progrès technologique et au perfectionnement du pouvoir politique, pourraient n'avoir apporté au total qu'une « fin de l'histoire » uniforme, par la vitrification de la planète Terre et la fin de l'aventure du vivant. À moins que, justement, la réflexivité ne provoque un sursaut appuyé par des idées neuves surgissant localement sur le terreau des civilisations plurielles, et ne leur permette d'imposer les formes de résistance adaptées à chaque situation, dans l'urgence où, globalement, nous sociétés plurielles, nous sommes prises toutes ensemble[12].

---

10. Schmidt, 1912-1955. Ordonné prêtre en 1892, passionné de linguistique, il fonda la revue et l'institut « Anthropos ».

11. Voegelin, 1956-1987. Songeons aujourd'hui à un président de la République qui se veut « Jupiter » !

12. On pourrait citer ici des travaux innombrables. Nommons simplement par exemple David Graeber, Antoine Garapon, Thomas Orcher…

L'âge axial et le cas particulier de la Grèce

Mais en ma qualité d'historienne des religions et d'helléniste, je vais me borner à interroger, à travers un petit nombre d'exemples, la validité de deux des hypothèses qui fondent ce concept d'axialité, à savoir :

. premièrement, le caractère relativement indépendant de toutes les émergences civilisationnelles, plurielles elles aussi, correspondant à l'âge axial dans le continent eurasiatique ;

. deuxièmement, la thèse du caractère parcellaire et incomplet, sur ce plan, de la civilisation grecque. Celle-ci selon Eisenstadt aurait développé surtout le versant politique, intra-mondain de cet essor, freinée qu'elle était tant par l'éclatement des cités et l'isolement des individus charismatiques, que par son attachement à des dieux trop proches des hommes, insuffisamment transcendants – du moins d'après ce qu'Eisenstadt expose, dans le premier volume de l'ouvrage collectif *Axial Age Civilizations*, en introduction au chapitre sur la Grèce ancienne.

Dans la dernière phrase de cette introduction, Eisenstadt considère en effet comme un symptôme de cette « axialité » bancale (après l'essor de Platon vers la réalité éternelle des idées), le « retour du roi-dieu », autrement dit d'une religiosité païenne dans les États hellénistiques, quand ils honorent leurs rois de titres divins : Antiochos II Théos, Antiochos IV Épiphane, Ptolémée Ier Sôter, Ptolémée XII Néos Dionysos... Ajoutons que, de fait, l'épicurisme, à la même époque, proposait tout uniment à des hommes le bonheur de Zeus[13]. Cette réticence d'Eisenstadt s'explique par sa théorie elle-même, si l'on se rappelle que l'âge axial doit permettre de se projeter dans un absolu, un outre-monde, par la représentation d'un dieu transcendant. Un dieu homme ne remplit évidemment pas cette condition. Il se trouve d'autre part que l'historiographie de la période hellénistique a longtemps tenu cette époque pour un recul par rapport à l'âge classique : Eisenstadt adopte visiblement ce point de vue.

13. Voir Koch Piettre, 2005.

Émergences axiales : leur indépendance ? un miracle à chaque fois ? une diffusion ?

Sur le premier point, celui de l'indépendance des émergences axiales l'une par rapport aux autres, il me semble qu'il conviendrait de ne pas étudier le développement historique des civilisations concernées comme des systèmes clos. C'est ce que fait l'ouvrage sur *Les Origines de l'âge axial*, tout simplement d'abord parce que chaque chapitre est confié à un spécialiste de la culture concernée, chacun devant mettre à l'épreuve le modèle de l'âge axial sur son terrain particulier. Les « introductions » d'Eisenstadt dressent, sur chaque culture abordée par ses collègues, un bilan qui l'inclut ou l'exclut, un peu plus ou un peu moins, dans – ou de – l'âge axial. Peut-être Eisenstadt est-il influencé aussi par la démarche structuraliste, qui évalue chaque société et chaque culture comme un système non certes clos, mais soumis à ses propres déterminations. Aujourd'hui, par réaction contre le structuralisme, nous sommes influencés par la vogue de l'étude des échanges, des interconnexions, des essaimages coloniaux, etc. Les deux points de vue peuvent se combiner. Ne serait-ce pas les échanges interculturels, justement, qui, rapportés au contexte singulier de chaque société qui en est bénéficiaire, deviennent dans cette société le ferment d'une nouvelle interprétation de la tradition ? Une culture peut assimiler des apports extérieurs sans devenir caméléon.

Les cultures, si plurielles soient-elles déjà par elles-mêmes, ne sont évidemment pas imperméables les unes aux autres. Mais Eisenstadt traitait ces échanges comme secondaires par rapport aux fameuses « percées » d'individus inspirés. Quand, dans *Essays on Comparative Institutions*, publié en 1965, il discute Leach ou Lévi-Strauss, analysant le fonctionnement des classes d'âge ou des systèmes de parenté, il cherche à découvrir les noyaux d'émergence de « rôles » spécifiques dans une société. L'on avait, de son temps, renoncé au diffusionnisme, non sans raison. J'aimerais pourtant en évoquer un représentant modeste mais convaincu.

Il s'agit d'un anthropologue assez largement ignoré, Arthur Hocart, mort en 1939, que Marcel Mauss, dans une courte et émouvante nécrologie, caractérisa comme un homme « libre, courageux et bon ». Hocart avait bâti sa compétence d'ethnologue en arpentant, en zélé serviteur de l'administration coloniale britannique, les îles Fidji, Ceylan, l'Inde, et enfin l'Égypte. Il aurait sans doute reproché à Eisenstadt de partir d'un modèle défini, dans ses grandes lignes, une fois pour toutes, pour mesurer toutes les cultures à cette aune et noter alors tout ce qui les en distingue, en plus ou en moins, et les rendrait inaptes à entrer

dans la définition. Dans *The Life Giving Myth*[14], il se plaint, relève le préfacier Rodney Needham, de ce lit de Procuste, « ces interminables classifications, définitions, distinctions », qui sont « le fléau des sciences humaines ». Or, depuis au moins Hegel (voir ses *Leçons sur la philosophie de la religion*), le fait de croire aux « individualités spirituelles » conduit en effet à des catégorisations qui rejettent dans un archaïsme immuable tout ce que Hegel appelait « religions de la nature ». L'histoire des religions, depuis qu'elle existe, n'a eu de cesse de construire des classifications obéissant à un principe d'évolution au sommet desquelles se trouvait jusqu'à il y a peu, tout aussi immuablement, le christianisme : voir par exemple Chantepie de la Saussaye dans son *Manuel d'histoire des religions* (1887), ou la vision grandiose de Frazer qui au terme de son *Rameau d'or* voyait se succéder, dans une évolution positive de l'humanité, mais à des rythmes différents selon les peuples, magie, religion puis raison. Pour Hocart, les soi-disant « sauvages » des historiens des religions d'une part représentent souvent les débris de civilisations passées, avec une histoire aussi longue que la nôtre, ou bien, « touchés par les civilisations successives », « ils ont toujours marqué un temps de retard, un peu comme les élégantes de province qui adoptent une mode avec une saison de retard sur les Parisiennes[15] ». Ce temps de retard, mesuré aux ères géologiques, correspond d'ailleurs à une quasi simultanéité, où les derniers venus contribuent immédiatement aux progrès des autres, par ce qu'ils apportent autant que par ce qu'ils intègrent et interprètent, enrichissent (la traduction, disait Walter Benjamin, est croissance de la langue[16]). Hocart est un diffusionniste, sans excès. Il pense tout simplement que les hommes voyagent, et les idées avec eux. Aussi les « grandes religions » ne sont-elles pas l'apanage d'un seul peuple : « Le bouddhisme s'est développé partout, sauf là où il est né, au nord de l'Inde ; quant au berceau du judaïsme et du christianisme, il est aujourd'hui [Hocart, rappelons-le, est mort en 1939] aux mains des musulmans. »

Mieux, dirais-je, les « sauvages » sont en réalité d'apparition la plus récente (ce sont les Européens qui les ont nommés tels quand ils ne les ont pas réduits à cet état), de la même façon que les « païens » ont été inventés par les chrétiens dans leur effort de se distinguer de ce qui les précédait. En d'autres termes, les païens et les sauvages sont directement issus de l'âge axial ou post-axial, pour servir de représentants d'une altérité à rejeter, prompte à disparaître ou à se transmuer : à peine les a-t-on découverts que déjà ils ne sont plus.

14. Hocart, 1973, p. 51.

15. *Ibid.*,p. 211.

16. Benjamin, 1980.

Revenons alors à la divinité des rois hellénistiques : était-elle une régression vers un paganisme qui n'existait pas encore ? Elle ne relève d'aucune pensée plus primitive que celle des Anglais honorant leur reine :

> Je connais un éminent savant —, écrit Hocart —, qui n'a jamais pu admettre qu'Antiochus Épiphane pouvait fort bien assumer sa divinité sans pour autant être un mythomane ou un charlatan, mais tout simplement un homme sincère qui appliquait les principes de son temps[17].

Un rendez-vous manqué de la Grèce ancienne avec l'âge axial ?

S'agissant pourtant de la Grèce, on ne peut qu'être de l'avis d'Eisenstadt qui fait remonter la césure la plus décisive, celle qui élabore une nouvelle pensée sur le monde et sur les dieux, non pas au christianisme, mais à la philosophie.

Cette philosophie ne résultait pourtant pas d'une génération spontanée, d'un « miracle grec », si remarquables qu'aient été ses grands noms. Elle résultait en partie d'une ouverture sur le monde. Nous l'admettons sans peine pour l'époque hellénistique, et les influences n'étaient sans doute pas à sens unique. Cléarque de Soles, citant son maître Aristote, reconnaissait une haute sagesse aussi bien aux Mages perses, aux « Gymnosophistes » indiens et aux Juifs[18], auxquels il attribuait une origine indienne[19]. Cléarque évoque en effet dans le passage concerné (d'un dialogue sur le sommeil) un entretien de son maître Aristote avec un Juif « qui était Grec non seulement de langue, mais aussi d'esprit ». Théophraste de son côté, disciple direct d'Aristote, tenait les Juifs pour la première nation à avoir aboli le sacrifice humain. Hermippe de Smyrne (auteur de vies de grands hommes), à la fin du IIIe siècle, disait que Pythagore avait été le disciple de penseurs juifs[20]. Il y a donc un paradoxe à vouloir que la philosophie grecque ait oublié son élan vers l'absolu au moment même où les sources nous disent qu'elle rencontra la spiritualité indienne ou juive. Mais bien sûr, elle mesurait ces enseignements nouveaux à son aune propre. Elle-même trouvait en même temps à l'est comme à l'ouest un extraordinaire terrain d'expansion. Alexandre venait

17. Hocart, 1973, p. 213.

18. Fr. 6 Wehrli = Eusèbe, *Préparation évangélique*, IX, 5.

19. Voir Flavius Josèphe, *Contre Apion,* I, 22, 179.

20. Voir Stern, 1974/1980, nº 4 et 15 (Théophraste) ; nº 25 (Hermippe).

de faire sauter le verrou perse qui mettait obstacle aux échanges grecs tant avec la Syrie qu'avec l'Inde : par là lui-même ou ses successeurs installaient bientôt le grec partout et en faisaient la langue administrative et d'échange qui permit à un Juif ou à un Indien de discuter avec un Grec et de faire valoir sa « sagesse barbare », selon le mot de Momigliano[21]. Du vivant encore d'Épicure (mort en 270), sa doctrine atteignit et offusqua les oreilles des Romains, au témoignage de Plutarque, par la bouche d'un certain Cinéas, diplomate auprès du roi Pyrrhus[22]. Ajoutons qu'on a pu postuler une influence épicurienne, dont je ne jurerais pas, sur le bouddhisme de l'empereur Asoka à la même époque, en Inde, à l'autre extrémité du territoire exploré par les Anciens[23]. En tout cas, au même moment, dans l'actuel Afghanistan, le disciple d'Aristote Cléarque de Soles faisait graver les sentences des Sept Sages copiées à Delphes, ombilic du monde, sur une stèle du sanctuaire héroïque d'un dénommé Cinéas, fondateur ou bienfaiteur d'une cité hellénistique d'Afghanistan, Aï Khanoum. Ce site archéologique, au bord de l'Amou Daria[24], a livré aussi, depuis, un fragment de philosophie platonicienne possiblement tiré d'un dialogue perdu d'Aristote[25].

L'adoption de l'écriture alphabétique

Mais cette ouverture ne commence pas au IVe siècle seulement. Les Grecs avaient conscience d'une dette envers l'Orient bien avant Aristote. À commencer par le sentiment, confirmé par l'histoire, de devoir aux Phéniciens leur alphabet, auquel ils ajoutèrent l'apport décisif des voyelles. Hécatée de Milet, auteur du VIe siècle avant notre ère, dans un ouvrage sur les Danaïdes, attribuait la transmission des caractères phéniciens à Danaos, venu d'Égypte avec ses cinquante filles. Hérodote (V, 57-61), lui aussi natif de la côté ionienne, au Ve siècle avant notre ère, affirmait

21. Momigliano, 1975 ; voir aussi 1978, p. 53.

22. Plutarque, *Pyrrhus*, 20.3 (§366).

23. Pour un retour sur cette thèse et la bibliographie afférente, voir Yailenko, 1990.

24. Voir la lumineuse présentation de l'inscription par Robert, 1968. Traduction : (à gauche) « Ces sentences des anciens se trouvent dans le sanctuaire pythique sacro-saint. C'est Cléarque qui les y copia minutieusement et les mit ici, dans l'enclos resplendissant [consacré à] Cinéas. » (À droite, des maximes delphiques) « Dans l'enfance, sois modeste. Dans la jeunesse, sois robuste. À l'âge mûr, sois juste. Dans la vieillesse, sois judicieux. À l'heure de la mort, sois sans affliction. »

25. Voir en dernier lieu, et pour l'hypothèse que le médiateur de cette diffusion a pu être, une fois de plus, le disciple d'Aristote Cléarque de Soles, Hoffmann, 2016, p. 165-232. En général sur la diffusion de la culture grecque, voir Bouffier, 2012.

que l'écriture grecque résultait d'une adaptation des caractères phéniciens importés par le fondateur mythique de Thèbes de Béotie, Cadmos[26], et la colonie phénicienne des Géphyriens, qui l'accompagnaient et s'installèrent en Béotie. Les Grecs n'appelaient-ils pas leur alphabet *phoinikeia*, les « choses phéniciennes » (ou bien les « choses pourpres », du nom que l'on donnait à la pourpre tirée des rivages de la Phénicie, du fait que l'on faisait souvent ressortir par une coloration rouge sombre les inscriptions gravées dans la pierre) ?

Mais que cet alphabet nouveau, adapté à leur langue, ait été d'emblée interprété par les Grecs à partir de leur culture symbolique et religieuse propre, c'est ce que nous montrent d'émouvants témoignages découverts près du sommet du mont Hymette, un massif montagneux de l'Attique qui s'étire au sud-est d'Athènes sur quelque 16 kilomètres[27].

Il s'agit d'inscriptions sur vases datées entre 700 et 575 avant notre ère, c'est-à-dire parmi les plus anciens témoins de l'usage de l'écriture alphabétique en Grèce (outre la fameuse coupe de Nestor et le vase attique dit du Dipylon). Elles étaient incisées sur la surface extérieure et parfois interne de coupes et de *skyphoi* [gobelets] à décoration géométrique. L'ensemble forme donc un des premiers exemples d'écriture attique.

Les inscriptions ont pu être réparties en deux groupes :

. le premier groupe comporte une invocation du type « Ô Zeus Sémios, [Untel m'a dédié à Zeus Sémios] » ou, le vase parlant à la première personne, présente l'énoncé « J'appartiens à Zeus Sémios ». Ce Zeus Sémios est le dieu bien connu des phénomènes météorologiques, tenus pour des signes envoyés par le dieu [*sêmata*]. Il se distingue pourtant des autres Zeus qui président aux mêmes phénomènes ailleurs, sous une autre épiclèse. Il est en effet remarquable qu'il ait pu, en qualité de dieu des signes du ciel, être honoré de signes d'écriture : *sêmata* est le mot qu'emploie Homère (*Iliade*, VI, 169), pour désigner des signes écrits, dans l'un des deux seuls passages homériques où l'on peut reconnaître l'évocation d'un embryon d'écriture.

. Les fragments de céramique du second groupe d'inscriptions révèlent des séries d'alphabets. Ils suggèrent que quelques-uns des premiers visiteurs

26. Selon le mythe, Cadmos serait parti de Tyr ou de Sidon, sur l'ordre de son père Agénor, à la recherche de sa sœur Europe enlevée par Zeus.

27. Voir Langdon, 1976.

> venus jusqu'à ce sanctuaire n'étaient encore que des apprentis de l'écriture, impression confirmée par la grossièreté de certaines mains. Les scripteurs novices de plusieurs graffiti expriment leur fierté devant leur copie en insistant sur le fait que l'inscription est de leur propre main. « Untel a écrit cela lui-même »... Un tesson contient la phrase isolée : « Ainsi qu'il a écrit ». Nous avons donc affaire aux noms et signatures des maladroits scripteurs eux-mêmes. Voilà de la réflexivité à l'état pur : le scripteur se désigne lui-même comme écrivant. Du même mouvement, il reconnaît une nouveauté, s'en instruit, se félicite de son propre progrès et le dédie à son dieu. « Écrire devait être encore si nouveau que l'on mettait en valeur le fait de réaliser ce geste[28]. » Et, comme par hasard, ce don était offert au dieu qui jusque-là distribuait les signes – mais les signes météorologiques qui valaient présages – : Zeus Sémios.

Les scripteurs étaient fiers de leur travail, et cette fierté, ils n'ont pu l'exprimer autrement que par la tradition, la dédicace de leurs tracés approximatifs au dieu approprié. La nouveauté venait d'ailleurs, mais on la subordonna au culte, et jamais d'ailleurs, en Grèce, le culte ne se subordonna à l'écrit. On sait que Platon encore, dans le *Phèdre*, tenait l'écriture pour inférieure à la parole.

Une écriture non sacralisée

Quand un certain Nicomaque, sur commande de l'Assemblée athénienne, eut travaillé trois bonnes années à graver vers 400 avant notre ère les lois religieuses remontant à Solon ou à Dracon, il se trouva un concitoyen pour le citer en justice au motif qu'il avait rajouté des sacrifices à la tradition connue par l'usage, et par là réclamé un salaire qui pesait indûment sur les deniers publics[29]. L'écriture en elle-même n'a pas d'autorité. On raille les grimoires des Orphiques prétentieux[30], Aristophane se moque des fatras d'oracles que les devins sortaient de leurs havresacs[31], et Socrate n'a guère de respect pour les livres d'Anaxagore qui se vendent trois sous sur le marché[32]. On gravait les lois dans le marbre, mais on

28. *Ibid.*, 46.

29. Lysias, discours *Contre Nicomaque.*

30. Euripide, *Hippolyte*, 952-954.

31. Par ex. Aristophane, *Paix*, 1052-1119.

32. Platon, *Apologie de Socrate*, 26d-e.

pouvait les contester dès le lendemain, fût-ce à ses risques et périls. Cependant, dès qu'un individu s'élevait un peu trop haut, il risquait l'ostracisme : deux noms écrits sur un tesson de poterie par un quelconque paysan condamnèrent le vainqueur de Marathon, Miltiade, et son fils Cimon, dès l'année qui suivit la victoire : Miltiade en mourut la même année. Et il y a une belle histoire sur la manière dont Aristide le Juste écrivit lui-même son propre nom sur l'*ostrakon* que lui tendait un paysan incapable d'écrire lui-même le nom de celui qu'il voulait ostraciser[33].



Figure 1
Ostrakon portant le nom d'Aristide, fils de Lysimachos (ostracisé en 482 av. n. è.). Larg. max. 11,5 cm. On a découvert sur l'Agora d'Athènes 68 *ostraka* à son nom. Voir Lang, 1990, inv. P 20399.
Photo : Agora Excavations.

Faut-il donc considérer que les individus d'élite étaient brimés par la démocratie grecque, que les grands inspirés n'eurent pas d'audience en ce pays ? Or ces mêmes individus étaient des citoyens zélés, comme Socrate qui ne pensa pas devoir se sauver de la mort en contrevenant aux lois de sa cité. Platon le penseur mystique eut certes des projets utopiques de réforme politique et crut même pouvoir trouver l'oreille d'un prince pour les concrétiser. Mais dès qu'il s'était agi d'en imaginer précisément la mise en œuvre, ce sont les procédures traditionnelles qu'il mettait à contribution. Par exemple, le jugement nocturne solennel des rois atlantes passe, dans le *Critias*, par une forme de « réoralisation » de la loi de Poséidon inscrite sur une stèle d'orichalque dans le sanctuaire du dieu. Conformément à la doctrine platonicienne, le but était de se rapprocher de la Justice divine, située dans ce qu'Eisenstadt appellerait l'ultra-monde, au ciel des Idées, pour pouvoir émettre des sentences inspirées par la Loi elle-même. Platon imagine dans son mythe un scénario compliqué : pour s'élever jusqu'à la Loi, les rois atlantes, raconte-t-il,

33. Plutarque, *Aristide*, 7.5-6 (323). Aristide fut ostracisé en 483 av. n. è. Cf. fig. 1. Voir Lang, 1990 ; Forsdyke, 2005.

offraient à leur dieu Poséidon le sacrifice d'un taureau dont le sang viendrait inonder la stèle et s'introduire dans le creux des caractères gravés. Le sang sacrificiel allait ainsi pouvoir être prélevé sous forme de caillots encore malléables, portant imprimés les signes écrits : on mélangerait ces caillots au vin dont les rois feraient libation et qu'ils allaient boire en prononçant un serment solennel, ingurgitant en quelque sorte la loi avant de se juger mutuellement sous le ciel nocturne, le regard fixé sur les astres (tenus ailleurs, par Platon, pour une image mobile de l'éternité[34]). En somme, la religion traditionnelle, on le voit, n'était pas un obstacle à l'utopie politique de Platon et l'écriture s'y introduisait non par son sens mais par sa matérialité même. Le rite définit ici les conditions du politique et fournit les matériaux de l'imagination réformatrice. La tradition ne plomba pas Platon, elle le servit.

En guise de conclusion : l'*unicum* de Diogène d'Œnoanda

Donnons pour finir un exemple d'usage de l'écriture qui nous projette au second siècle de notre ère et nous révèle un Grec imbu d'une doctrine entièrement matérialiste, à savoir l'épicurisme. Il s'agit de Diogène d'Œnoanda (du nom d'une cité de Lycie), qui formula l'utopie d'un cercle d'amis adonnés à l'agriculture et à la philosophie. Manquait-il de spiritualité ? Il était si persuadé de l'excellence de sa doctrine de salut qu'il voulut mettre sous les yeux du plus grand nombre sa sagesse pratique et son évidence rationnelle, développée dans ses propres écrits mêlés à ceux d'Épicure. C'est pourquoi il fit construire à ses frais, sur la place publique, un grand portique d'au moins 80 mètres de long et 4 mètres de haut, et le fit couvrir d'inscriptions qui se présentaient comme autant de papyrus déroulés, sur sept niveaux. Sept papyrus déroulés, de largeurs différentes avec des hauteurs de lettres et des largeurs de colonnes différentes : ces livres sur pierre comportaient un condensé de la physique épicurienne par notre Diogène, un condensé de l'éthique épicurienne *(Id.)*, deux lettres encore, « à Antipater » et « à Dionysios » *(Id.)*, des maximes *(Id.)* , des conseils encore du commanditaire à sa famille et à des amis, enfin d'autres textes de Diogène et d'Épicure lui-même, et sur trois niveaux successifs, en haut de l'inscription, un traité, toujours par Diogène, sur le vieil âge.

Dans un passage que je propose pour finir, on voit Diogène exposer un projet universaliste et généreux. L'inscription représente en même temps la réalisation de ce projet et un catéchisme du salut :

34. Voir le commentaire à ce passage du *Critias* par Mezzadri, 2010.

> Les choses que lui [le corps] recherche sont petites et faciles à se procurer, et à leur jouissance l'âme aussi peut participer et ainsi passer une vie agréable. Mais celles que l'âme recherche sont grandes et difficiles à se procurer, n'aident en rien la nature et apportent en plus des dangers [...] J'ai voulu en utilisant ce portique mettre en public les remèdes du salut que nous avons mis [entièrement] à l'épreuve [...][35].

Ce que nous montre le dossier grec, c'est que l'émergence de la rationalité philosophique, ainsi que de l'écriture qui en permit les échanges et la diffusion, s'est servie de la tradition, l'enrichissant même sans la nier. Il nous montre d'autre part qu'il est possible de subvertir les codes sociaux sans recourir à une vision transcendante. Du traditionalisme, du rationalisme, du matérialisme grec il ne résulta nullement une entrée manquée dans l'âge axial. Le monothéisme a pu n'être pas la seule voie d'une pensée qui, comme celle du sensualiste Épicure selon Lucrèce[36], s'avance en ses conceptions jusqu'au-delà du monde pour fonder un salut. Il nous suggère aussi qu'un modèle sociologique, malgré son efficacité – et celui d'Eisenstadt est extraordinairement efficace –, ne suffit pas à rendre compte, ni des rationalités ou des spiritualités singulières, ni de leur aptitude à inventer du neuf avec de l'ancien, ni surtout de la fécondité, pour l'ouverture spirituelle, des manipulations les plus concrètes, bref : de la complexité et de l'imprédictibilité de l'aventure humaine.

Bibliographie

Sources

Diogène d'Œnoanda, 1996, *La Philosophie épicurienne sur pierre. Les fragments de Diogène d'Œnoanda*, édité par Etienne Alexandre & O'Meara Dominic, Éditions universitaires/Éditions du Cerf, Fribourg/Paris, 1996, 138 p.

35. Diogène d'Œnoanda, fr. 2 col. 1-2 et fr. 3 col. VI Smith, traduction A. Etienne et D. O'Meara.

36. Lucrèce, III, 14-18 : « À peine ta doctrine commence-t-elle de sa voix puissante à proclamer ce système de la nature, issu de ton divin génie, qu'aussitôt se dissipent les terreurs de l'esprit ; les murailles de notre monde s'écartent ; à travers le vide tout entier je vois s'accomplir les choses. À mes yeux apparaissent la puissance des dieux et leurs paisibles demeures... » (trad. A. Ernout).

Lucrèce, 1966, *De la nature*, t. I, texte établi et traduit par Ernout Alfred, Les Belles Lettres, Paris, 125 + XXXI p.

Études

Assmann Jan, 2001 [1997], *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Aubier, Paris, 412 p.

Benjamin Walter, 1980, „Die Aufgabe des Übersetzers" [La tâche du traducteur] in *Gesammelte Schriften*, IV, 1, Frankfurt-am-Main, p. 9-21.

Bouffier Sophie 2012, *Les Diasporas grecques : du détroit de Gibraltar à l'Indus (VIII^e s. av. J.-C. à la fin du III^e s. av. J.-C.)*, SEDES, Paris, 288 p.

Chantepie de la Saussaye Pierre D., 1904, *Manuel d'histoire des religions*, Armand Colin, Paris, 712 p.

Eisenstadt Shmuel N. (dir.), 1968, *Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers*, University of Chicago Press, Chicago, 370 p.

Eisenstadt Shmuel N., 1971, "Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of non-European Modernity" in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 32, p. 29-52. DOI : https://doi.org/10.3406/assr.1971.1864.

Eisenstadt Shmuel N., 1982, "The Axial Age: the Emergence of Transcendental Visions ans the Rise of Clerics" in *Archives européennes de sociologie*, n° 23/2, p. 294-314.

Eisenstadt Shmuel N. (ed.), 1986, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, State University of New York Press, Albany (N.Y.), 600 p.

Eisenstadt Shmuel N., 2002, *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, Éd. Complexe, Bruxelles, 155 p.

Forsdyke Sara, 2005, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of expulsion in Ancient Greece*, Princeton Univ. Press, Princeton/Oxford, 376 p.

Frazer James G., 1981-1984 [1911-1915], *Le Rameau d'or*, éd. fr. par N. Belmont & M. Izard, 4 vol., Robert Laffont (coll. « Bouquins »), Paris.

Goldman Marcio, 2004, « Lévi-Strauss et les sens de l'histoire » in *Les Temps Modernes*, n° 628, p. 98-114.

Halton Eugene, 2014, *From the Axial Age to the Moral Revolution. John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*, Palgrave MacMillan, New York, 145 p. DOI : 10.1057/9781137473509.0008.

Hartog François, 2003, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Seuil, Paris, 272 p.

Hegel Georg W.F., 1998, *Leçons sur la philosophie de la religion. Introduction : le concept de religion*, vol. 1, PUF, Paris, 511 p.

Hegel Georg W.F., 2010, *Leçons sur la philosophie de la religion. Les Religions antiques, africaines et occidentales*, vol. 2, Vrin, Paris, 480 p.

Hegel Georg W.F., 2004, *Leçons sur la philosophie de la religion. La Religion accomplie*, vol. 3, PUF, Paris, 496 p.

Henrichs Albert 2003, "Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis" in Yunis Harvey (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 38-58.

Hocart Arthur, 1973, *Le Mythe sorcier et autres essais*, Payot, Paris, 264 p.

Hoffmann Philippe, 2016, « La philosophie grecque sur les bords de l'Oxus : un réexamen du papyrus d'Aï Khanoum » *in* Jouanna K, Schiltz V., Zink M. (dir.), *Actes du Colloque « La Grèce dans les profondeurs de l'Asie ». Cahiers de la Villa « Kerylos »*, 27, Diffusion De Boccard, Paris, p. 165-232.

Jacob Christian (dir.), 2007, *Lieux de savoir : espaces et communautés*, vol. 1, Albin Michel, Paris, 1282 p.

Jacob Christian (dir.), 2011, *Lieux de savoir : les mains de l'intellect*, vol. 2, Albin Michel, Paris, 992 p.

Jaspers Karl, 1954 [1949], *Origine et sens de l'histoire*, Plon, Paris, 359 p.

Koch Piettre Renée, 2005, *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure,* Belin, Paris, 300 p.

Lang Mabel L., 1990, *The Athenian Agora. Results of the Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. XXV. The Ostraka*, The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, XVI + 188 p.

Langdon Merle K., 1976, *A Sanctuary of Zeus on Mont Hymettos,* The American School of Classical Studies at Athens, Princeton, XI + 118 p.

Levi-Strauss Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 446 p.

Levi-Strauss Claude, 1998, « Retours en arrière » in *Les Temps modernes*, nº 598, p. 66-69.

Mezzadri Bernard 2010, « Le sacrifice des rois atlantes : entre réoralisation de l'écrit et solution de la démocratie » *in* Cartry M., Durand J.-L., Koch Piettre R. (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Brepols (coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, nº 138), Turnhout, p. 391-419.

Momigliano Arnaldo, 1975, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge/Mondon/New York/Melbourne, 174 p.

Momigliano Arnaldo, 1978, « Juifs et Grecs » in *Ni Juif ni Grec. Entretiens sur le racisme, actes du colloque tenu du 16 au 20 juin au Centre culturel international de Cerisy-la-Salle*, Mouton, Paris/New York/La Haye, p. 47-64.

Robert Louis, 1968, « De Delphes à l'Oxus » in *Comptes Rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, p. 416-457. DOI : https://doi.org/10.3406/crai.1968.12291

Ruget Vanessa, 2002, « Préface » *in* Eisenstadt Shmuel N. , *Le Retour des Juifs dans l'Histoire*, Éd. Complexe, Bruxelles, p. 7-17.

Salmon Gildas, 2008, « Comment les sociétés froides se transforment-elles ? Reproduction et altération des systèmes symboliques chez Lévi-Strauss » in *Klesis – Revue philosophique*, p. 46-63.

Schmidt Wilhelm, 1912-1955, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vol., Aschendorffsche Verlagshandlung, Münster i. W.

Stern Menahem, 1974/1980, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 2 vol, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem.

Voegelin Eric, 1956-1987, *Order and History*, 5 vol., University of Missouri Press (coll. *Collected Works*, vol. 14-18), Baton Rouge.

Yailenko Valeri P., 1990, « Les maximes delphiques d'Aï Khanoum et la formation de la doctrine du *dhamma* d'Asoka » in *Dialogues d'histoire ancienne*, nº 16/1, p. 239-256.

Résumé : Nous discutons la pertinence du concept d'âge axial chez Eisenstadt appliqué à la Grèce ancienne. Selon Eisenstadt, la Grèce, malgré ses philosophes, était restée trop peu idéaliste pour entrer pleinement dans l'âge axial. Rappelant le diffusionnisme de Hocart et le structuralisme de Lévi-Strauss, nous montrons que les influences orientales, tant à l'époque hellénistique que dès l'adaptation de l'écriture phénicienne, ont toujours été subordonnées par les Grecs à leurs traditions propres.

Mots-clefs : Anthropologie, études anciennes, âge axial, Eisenstadt, Hocart, judaïsme, philosophie grecque, écriture alphabétique, Cléarque de Soles, Épicure.

The Axial Age: New Thoughts on S. N. Eisenstadt' Concept

Abstract: We discuss the relevance of the axial age concept of Eisenstadt in its application to Ancient Greece. According to Eisenstadt, Greece, despite its philosophers, had remained not idealistic enough to enter fully into the axial age. Recalling the diffusionist theory of A. Hocart and Levi-Strauss' structuralism, we show that the Oriental influences, both in the Hellenistic era and since the Greeks adapted the Phoenician writing, have always been subordinated by the Greeks to their own traditions.

Keywords: Anthropology, Classics, Axial Age, Eisenstadt, Hocart, judaism, Greek philosophy, alphabetic writing, Clearchus of Soli, Epicurus.

Das Axiale Zeitalter: Eine Rückkehr zur Bearbeitung des Konzeptes von S. N. Eisenstadt

Resumen: Wir besprechen die Relevanz des Axialen Alter-Begriffes von S. N. Eisenstadt in seiner Anwendung an Griechenland. Nach Eisenstadt war Griechenland, trotz seiner Philosophen, nicht idealistisch genug geblieben, um völlig ins axiale Alter hereinzukommen. Wir zeigen, dass die östlichen Einflüsse, sowohl in der Hellenistischen Ära, als auch als die Griechen das Phönizier-Schreiben anpassten, immer durch die Griechen ihren eigenen Traditionen untergeordnet worden sind.

Schlüsselwörter: Anthropologie, Klassik, Axiales Zeitalter, Eisenstadt, Hocart, Judaismus, griechische Philosophie, alphabetisches Schreiben, Clearchus von Soli, Epicurus.

HAL
archives-ouvertes.fr

Un lieu et un lien. L'espace intellectuel socialiste

Thibaut Rioufreyt

▶ **To cite this version:**

Thibaut Rioufreyt. Un lieu et un lien. L'espace intellectuel socialiste : Un espace spécifique et hétéronome. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506946

HAL Id: hal-02506946
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506946

Submitted on 14 May 2021

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

Un lieu et un lien. L'espace intellectuel socialiste
Un espace spécifique et hétéronome

Thibaut Rioufreyt

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Un lieu et un lien. L'espace intellectuel socialiste

Un espace spécifique et hétéronome

Thibaut Rioufreyt
Docteur en science politique, chercheur associé au laboratoire Triangle (UMR 5206)

> « La République des Idées est à la fois un lieu et un lien. Un lieu de production et d'échange d'idées neuves en Europe et dans le monde. Un lien entre les personnalités, les organisations, les publications qui défendent la force des idées comme moteur de l'activité humaine[1]. »
> Pierre Rosanvallon

Introduction[2]

« Un lieu et un lien », tels sont les mots choisis par Pierre Rosanvallon en 2002 pour présenter La République des Idées alors naissante. Au-delà de ce *think tank*, la formule semble parfaitement adaptée pour caractériser plus généralement les groupements intellectuels qui participent à la production des idées politiques. Cette dernière dépasse en effet de loin les seules frontières organisationnelles des partis et s'effectue de fait à travers la médiation d'acteurs collectifs (partis politiques, fondations, clubs, *think tanks*, revues, maisons d'édition, grandes écoles, centres de recherche, universités, ...) et individuels (responsables politiques,

1. Rosanvallon, s. d.

2. Issu d'une communication au Congrès de l'AFS de Nantes en 2013, cet article a bénéficié des relectures d'Aisling Healy et François-Xavier Dudouet. Qu'ils en soient sincèrement remerciés.

intellectuels, experts, traducteurs, éditeurs, ...) à la croisée de logiques et d'espaces sociaux hétérogènes. C'est pourquoi il convient d'adopter une approche écologique des partis politiques soucieuse de les réinsérer dans les réseaux et l'environnement socio-culturel plus large qui forment leur milieu partisan[3]. Dans cette perspective, cet article se propose d'interroger les concepts à disposition du chercheur en sciences sociales pour pouvoir analyser ces lieux hybrides. Pour cela, je me baserai sur la présentation d'un cas : ce que j'appelle l'*espace intellectuel socialiste* (par la suite EIS).

Cet espace réunit des acteurs issus de différents univers sociaux autour de l'élaboration et de la diffusion des idées socialistes. Il correspond ainsi à la fraction du *milieu socialiste*[4] qui contribue effectivement à la production de la doctrine, de l'idéologie et du programme socialistes. L'intérêt qu'offre cette notion est de « rassembler des initiatives, des prises de positions ou encore des groupes que l'on pourrait considérer comme indépendants les uns des autres, mais que leur objet commun invite à penser ensemble[5]. Ces éléments sont en effet tournés vers un même but : penser le projet politique » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 19) de la gauche socialiste. L'espace ainsi dessiné est donc à la fois plus restreint que le Parti socialiste puisque il concerne seulement les groupements et les acteurs qui en son sein participent à la production intellectuelle (commissions d'expert, secrétariat national aux Études ou à la Formation, presse partisane, *La Revue socialiste*, revues de courants) et plus vaste puisqu'il englobe des groupements extérieurs à l'appareil partisan (clubs, fondations, *think tanks*, maisons d'édition, revues généralistes, *news magazine*, etc.).

Le choix de l'EIS comme cas est d'autant plus fécond que, à la différence du PCF et de la plupart des partis sociaux-démocrates et travaillistes, le PS français

3. Elle se rapproche en cela de l'approche sociétale des partis politiques comme la qualifie Frédéric Sawicki par opposition aux approches entrepreneuriale ou organisationnelle (Sawicki, 2001).

4. Dépassant très largement les frontières du seul Parti socialiste, le *milieu socialiste* désigne l'univers de pratique et de sens à l'intérieur duquel les individus, institutions et réseaux réunis par l'identification au socialisme sont unis par des relations d'interdépendance et de concurrence (Lefebvre & Sawicki, 2006, p. 124).

5. L'EIS s'inspire de la notion d'*espace de théorisation* développée par Jérôme Tournadre-Plancq pour analyser l'espace intellectuel contribuant à la production de la « Troisième voie » britannique dans les années 1990 en deux points : la prise en compte d'un espace hybride à la croisée de plusieurs champs mais conditionné en premier lieu par les logiques du champ politique (que nous mettons en lien avec la notion de milieu partisan) et l'existence de principes de structuration sur lesquels nous revenons plus loin..

n'est jamais parvenu à être le seul intégrateur du milieu socialiste pour des raisons qui tiennent à son histoire (Bergounioux & Grunberg, 2005 ; Lazar, 1996 ; Moschonas, 2002). Cette faiblesse historique ne doit pas pour autant occulter les réseaux extra-partisans que les socialistes français ont su tisser avec le mouvement laïc, les chrétiens de gauche, l'extrême-gauche étudiante, le monde associatif ou encore les syndicats (Sawicki, 1997). Plus encore, cette faiblesse est au contraire ce qui les amenés à tisser de tels liens avec cette nébuleuse socialisante qui l'accompagne depuis la naissance de la SFIO (Morin, 2007). Cette caractéristique du milieu socialiste vaut plus encore pour l'EIS, tant les relations entre les socialistes et les intellectuels sont faites de proximité originelle et de distance (Jousse, 2013 ; Prochasson 1993 ; Rioufreyt, 2012). L'EIS a connu bien évidemment des évolutions historiques, avec des phases d'expansion des réseaux socialistes extra-partisans et d'autres au contraire de rétractation, à l'occasion de crises. Dans cet article, la plupart des données empiriques mobilisées sont issues de l'enquête que j'ai réalisée sur la réception du néo-travaillisme britannique dans la gauche socialiste française (1997-2015). C'est pourquoi les acteurs et les groupes mentionnés datent pour l'essentiel des années 1990 et 2000 et que l'EIS ainsi saisi l'est dans l'une de ses configurations socio-historiques spécifiques. C'est également la raison pour laquelle il y a une sur-représentation des acteurs et groupes proches des courants et tendances de l'aile droite du PS (héritiers de la « deuxième gauche rocardienne »). Toutefois, seront également mobilisés des exemples tirés de la littérature existante sur les réseaux et milieux socialistes relevant d'autres tendances et d'autres périodes. Plus encore, le propos de l'article se voulant théorique, il ne prétend en aucun cas à l'exhaustivité.

Sur la base de ces données empiriques, cet article se propose d'esquisser les contours de l'EIS en recourant à différents concepts topologiques qui, appliqués à ce cas, permettent de mieux comprendre ses principes de structuration et son mode de fonctionnement. En premier lieu, l'EIS a été appréhendé à travers le concept de réseau, montrant ainsi que c'est un univers social structuré à la fois par la *forme* réticulaire des interactions qui s'y déroulent (partie 1) et par leur *contenu*, c'est-à-dire les pratiques, les symboles, les règles formant une sociabilité partagée et organisant les interactions entre ses membres (partie 2). Plus qu'un simple réseau, l'EIS gagne par ailleurs à être appréhendé comme monde social réunissant acteurs, groupes, sites et technologies autour de l'activité de production des idées socialistes (partie 3). Il s'est agi ensuite de voir ce que le concept de champ permettait de saisir de cet espace traversé par des principes de structuration idéologiques et sectoriels qui en font un espace hétérogène et hétéronome (partie 4). La conjonction de ces propriétés explique qu'il constitue un espace hétéronome *et* spécifique, à la fois plus qu'un réseau et moins qu'un champ (partie 5).

Une structure réticulaire

L'EIS n'est pas une simple juxtaposition d'acteurs isolés ou de groupes informels dans la mesure où ceux-ci sont interconnectés. C'est en cela que le concept de réseau social peut s'avérer heuristique pour en saisir certaines des propriétés. Même si l'EIS est constitué le plus souvent de liens faibles[6], ceux-ci rendent possible la mise en relation de sites très divers de cet espace. Un tel maillage de liens permet de comprendre que, dans certaines conjonctures socio-historiques, des liens distendus puissent être activés et des rapprochements s'opérer. Le fonctionnement réticulaire de l'EIS repose sur trois mécanismes distincts.

Premièrement, l'EIS se caractérise par une *forte mobilité interne de ses membres* ; ceux-ci passent d'un groupement à l'autre de manière diachronique. Une partie des membres de la Fondation Saint-Simon décidèrent ainsi après l'autodissolution de cette dernière en 1999 de créer de nouvelles structures. C'est le cas de « En Temps réel » fondée en 2000[7]. La direction de la Fondation Saint-Simon refusant que l'action soit reprise, certains des membres décidèrent de créer une nouvelle entité, plus jeune, moins centrée sur la haute fonction publique et davantage ouverte sur l'international. On y retrouve cependant un certain nombre d'anciens « saint-simoniens ». Ils développent une réflexion autour de thèmes comme la réforme de l'État, la gouvernance mondiale, la mondialisation et la régulation économique dans une optique sociale-libérale. Parmi ses fondateurs se trouvent l'ancien ministre de l'Industrie Roger Fauroux, Olivier Nora, président du directoire des Éditions Grasset et Emmanuelle Wargon, directrice générale de l'Agence Française de sécurité sanitaire des produits de santé. Ses principaux animateurs sont Gilles de Margerie, Philippe Crouzet et Bernard Spitz. Leur profil social est donc celui de quadragénaires, la plupart énarques, issus de la haute fonction publique, et qui ont travaillé dans le secteur privé, en particulier dans le secteur bancaire et des finances, après de brefs passages dans les cabinets ministériels

6. Dans son article fondateur en analyse de réseaux, Mark. S. Granovetter définit la force d'un lien comme « une combinaison (probablement linéaire) de la quantité de temps, de l'intensité émotionnelle, de l'intimité (la confiance mutuelle) et des services réciproques qui caractérisent ce lien. », Granovetter, 2000, p. 46-47. Un lien est dit faible quand sa disparition contribue à modifier substantiellement le réseau (par exemple à le diviser en plusieurs composantes). C'est pourquoi, dans une approche morphologique des réseaux, un lien familial ou intime peut être faible tandis qu'un lien d'inter connaissance peut être fort.

7. Parmi les groupements nés des ruines de la Fondation Saint-Simon, on peut également citer La République des Idées créée en 2002 par Pierre Rosanvallon et qui réunit d'anciens « saint-simoniens » et des intellectuels issus de générations ultérieures comme par exemple Thierry Pech, Éric Maurin ou Philippe Askenazy.

socialistes. Bénéficiant de quelques relais médiatiques et éditoriaux et d'un certain nombre de contacts avec certains universitaires influents, ils tirent ainsi l'essentiel de leurs ressources relationnelles. Bien que proche des réseaux strauss-kahniens et affirmant que « au niveau idéologique, En Temps réel adopte un positionnement de centre-gauche », la structure se déclare indépendante vis-à-vis des partis politiques. Un certain nombre de chercheurs, d'experts, de hauts fonctionnaires et d'entrepreneurs[8] proches du milieu socialiste contribuent aux ateliers, aux séminaires et aux articles des cahiers de cet auto-désigné « think tank ». En Temps réel organise également une série de rencontres autour d'une personnalité invitée proche du centre-gauche[9].

Deuxièmement, l'EIS repose sur la *multipositionnalité* (Boltanski, 1973), à la fois sectorielle et organisationnelle, de ses membres. L'EIS est d'abord un espace transsectoriel. En cela, il se rapproche des « lieux transfrontaliers » définis comme « des espaces de sociabilité (revues, clubs, etc.) se trouvant aux confluents de différents champs et espaces sociaux. » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 30) ou encore des *lieux neutres* définis comme des instances se caractérisant par leur aptitude « à astreindre au respect des règles du jeu qui gouvernent le jeu qu'elles instaurent, un ensemble d'individus existant habituellement dans d'autres rapports sociaux, situés dans des univers différents possédant chacun leurs lois, leurs hiérarchies et leurs règles de fonctionnement. » (Boltanski, 1973, p. 3) À la multipositionnalité sectorielle s'ajoute la multi-appartenance organisationnelle[10] à

8. Parmi les autres membres actif, on peut citer : Denis Olivennes, ancien conseiller de la Cour des Comptes, PDG de la FNAC, ancien conseiller de Pierre Mauroy à Matignon et ex-directeur de la rédaction du *Nouvel Observateur*, Nicolas Dufourcq, inspecteur des Finances, ancien PDF de Wanadoo puis directeur délégué de Cap Gemini, Laurent Joffrin, directeur de rédaction du *Nouvel Observateur* puis de *Libération*, Stéphane Boujnah, PDG de KM5 et conseiller de Dominique Strauss-Kahn, Zaki Laïdi, professeur et directeur de recherche à l'IEP de Paris et fondateur de l'« agence intellectuelle » Telos, Monique Canto-Sperber, ex-directrice de l'ENS d'Ulm et philosophe qui a publié plusieurs essais sur le socialisme libéral ou encore Pascal Lamy, commissaire européen au Commerce devenu par la suite président de l'OMC.

9. On peut ainsi citer à titre d'exemples Peter Mandelson, président du *Policy Network* néo-travailliste et conseiller de Tony Blair (27 février 2002), François Chérèque, alors secrétaire général de la CFDT (04 février 2003), Marcel Gauchet, présenté comme « rédacteur en chef de la revue *Le Débat* » (06 mai 2003), Laurent Fabius autour du thème « Quel projet de gauche pour l'Europe ? » (06 mai 2004), Gerhard Schröder autour du thème « Agenda 2010 – l'avenir de la réforme en Allemagne » (13 mai 2004).

10. Sur la notion de multi-appartenance organisationnelle, voir Fillieule *et al.*, 2004.

différents groupements de l'EIS en même temps[11]. Les listes de membres publiés sur les sites Internet des clubs, *think tanks*, fondations politiques ne constituent pas toujours des sources fiables en raison de la stratégie de grandissement du groupe consistant à afficher un grand nombre de « membres honorifiques », voire de prête-noms. Toutefois, recoupées avec d'autres données textuelles ou obtenues lors des entretiens, ces sources indiquent clairement que nous avons affaire à un nombre restreint d'individus extrêmement multipositionnés.

Ces acteurs font circuler des pratiques entre les différents sites de cet espace, et établissent des contacts qui peuvent se traduire, à terme, par des mobilisations conjointes, voire des fusions. À titre d'exemple, les 4-5 octobre 1997, une dizaine de clubs ont organisé un colloque intitulé « Dessine-moi demain », afin de traiter les sujets pour lesquels ils avaient un intérêt commun : temps de travail et modèle de développement, Europe et mondialisation, citoyenneté, clubs et production des idées politiques, etc. À l'occasion de cette réunion, l'idée de constituer des réseaux entre ces associations émerge. Le club Convictions naît ainsi en janvier 1999 de la fusion des clubs proches de Michel Rocard et de Jacques Delors Convaincre, Échange et Projets et Initiatives et est placé sous la présidence de l'ancien commissaire au Plan Jean-Baptiste de Foucauld (jusqu'en octobre 2002).

Troisièmement, enfin, l'enchevêtrement de liens qui unissent les acteurs et les groupements de l'EIS repose sur des *emboîtements organisationnels*. L'existence d'un « Interclub » au sein duquel plusieurs clubs de l'EIS se sont regroupés illustre bien ces logiques centripètes. Le 2 juillet 2003, suite au débat sur la réforme des retraites qui a mis au jour certaines convergences, un certain nombre de clubs de réflexion de la gauche sociale-libérale se sont en effet réunis pour former un « Interclub » : « Nous entreprenons avec d'autres, dans le cadre d'un "Inter club", un travail à long terme visant à développer une réflexion sur les valeurs de la gauche et les possibilités de rénover son corpus idéologique[12]. » Cet « Interclub », initié par le club Convictions, rassemble autour de trois groupes de travail des représentants de plusieurs clubs de gauche tels que Actes et Paroles de Maurice Benassayag, Réunir, le club de Bernard Kouchner, Témoin, le club deloriste, le Cercle Condorcet, Vouloir la République et le club Gauche moderne de Jean-Marie Bockel. Cet « Interclub » est structuré en plusieurs groupes de réflexion. Par exemple, le groupe « Place de l'Homme dans le socialisme » est

11. Pour une illustration de la multipositionnalité des acteurs de l'EIS, voir Rioufreyt, 2013.

12. Bockel, 3 décembre 2003.

co-animé par Gauche moderne et Convictions. Cet « Interclub » a également établi des relations également avec L'Ami public, le club créé par Christian Blanc, À gauche en Europe le club de Dominique Strauss-Kahn et Michel Rocard et Le pari citoyen, club de Michel Charzat.

L'analyse de ces trois indicateurs – mobilité interne, multipositionnalité, emboîtements organisationnels – tend à montrer que l'EIS forme ce qu'on peut qualifier de *réseau*. Il apparaît cependant qu'une simple reconstitution du réseau formé par les acteurs de l'EIS ne peut suffire pour rendre compte de ce qui fait sa spécificité. En effet, le comportement des individus n'est pas seulement conditionné par la *structure formelle* des interactions qu'ils entretiennent dans cet espace mais par le *contenu* des échanges qui s'y déroulent. Dans cette perspective, l'enquête que j'ai menée confirme l'existence d'une sociabilité partagée entre les membres de l'EIS déjà révélée par d'autres travaux.

Un lieu de sociabilité partagée

Comme le relève Denis Pelletier, l'approche de la sociabilité chez Simmel est « susceptible de dépasser à la fois l'usage purement descriptif du concept, centré sur l'énumération raisonnée de ses lieux et supports, et le risque de dissoudre dans l'analyse des *formes* de l'engagement la différence entre les *contenus* qu'il se donne » (Pelletier, 1992, p. 37). Ce faisant, elle constitue un outil fort utile permettant de dépasser une approche purement morphologique de l'EIS au profit de l'étude des pratiques en son sein. Simmel est le premier à avoir introduit le concept de *sociabilité* en sciences sociales, qu'il distingue de celui de *socialisation*. Chez le sociologue allemand, la socialisation est définie comme l'action réciproque des individus les uns sur les autres permettant la réalisation de leurs intérêts. Elle renvoie au pôle de la contrainte (au sens où l'individu se voit soumis à des règles et des formes sociales qui le dépassent) et de la nécessité (au sens où l'individu a besoin de l'autre pour la réalisation de ses intérêts et de ses motivations). Pour Simmel, se contenter de l'analyse de la socialisation revient à occulter toute une part des relations sociales qui sont plus informelles, moins contraintes, moins durables. Simmel préconise donc d'étudier également la sociabilité entendue comme une « forme ludique de la socialisation et – *mutatis mutandis* – elle se comporte par rapport à sa concrétion déterminée par les contenus à la manière de l'œuvre d'art par rapport à la réalité » (Simmel, 1981, p. 125). La sociabilité se détache de son substrat – la socialisation – dans la mesure où elle est volontaire et non nécessaire et implique une horizontalité entre les individus. C'est pourquoi Simmel la qualifie en recourant à la métaphore du jeu (« une forme ludique ») ou la métaphore esthétique (« à la manière de l'œuvre d'art »). Reprise par les

historiens français sous l'impulsion des travaux de Maurice Agulhon (Agulhon, 1977), la sociabilité est alors définie comme une aptitude à vivre en groupe et à consolider les groupes par la constitution d'associations volontaires.

L'EIS repose sur une sociabilité commune liée à une série d'épreuves partagées, à l'origine de pratiques et de représentations communes accumulées sur le long terme. Elle se donne ainsi à voir à travers quatre indicateurs :

. des relations d'interconnaissance nourries ;

. des moments fédérateurs ;

. des formes de sociabilité hybrides ;

. et des principes organisant l'accès et la place dans cet espace.

En premier lieu, l'EIS est d'abord un espace dans lequel les membres se connaissent et se reconnaissent, de manière directe ou indirecte (« par des connaissances »). Ces différentes relations d'interconnaissance se déploient selon un *continuum* allant des liens les plus forts aux liens les plus faibles[13]. Au pôle correspondant aux liens les plus forts correspondent les liens entre conjoints, membres de la même famille ou amis intimes. Les exemples de liens familiaux unissant certains membres de l'EIS ne manquent pas : François Furet et Pierre Nora sont beaux-frères, Simon Nora est le frère aîné de Pierre Nora, Marisol Touraine est la fille d'Alain Touraine ou encore Martine Aubry la fille de Jacques Delors. À l'autre extrémité de ce *continuum*, on peut observer la forme la plus lâche mais néanmoins décisive d'interconnaissance qui est celle unissant des personnes qui ne se connaissent que par réputation ou « par leurs écrits ». Entre ces deux pôles, on trouve les différentes formes de liens professionnels comme ceux pouvant unir un auteur à son éditeur ou des personnes enseignant dans le même établissement, travaillant dans les mêmes centres ou laboratoires, ou participant aux comités de rédaction des mêmes revues. Ces relations d'interconnaissance font véritablement de cet univers un « tout petit monde[14] ».

13. Liens forts et faibles ne renvoient pas ici à leur forme – selon la distinction de Granovetter – mais à leur contenu. Un lien fort renvoie dans ce cas à l'engagement affectif, l'intimité, la fréquence des interactions, les services réciproques, rendus, etc.

14. Là encore, il s'agit de ne pas confondre cette métaphore avec la notion de "small world" développé par Milgram qui établit que le nombre d'intermédiaires reliant deux individus,

En deuxième lieu, la sociabilité partagée par les membres de l'EIS s'exprime à travers la participation à toute une série d'événements qui constituent autant de *moments de convergence*. L'histoire de l'EIS est ponctuée d'événements fédérateurs qui réunissent une multiplicité d'acteurs autour d'un enjeu commun. Le forum « Nouvelle critique sociale » qui fut organisé à Grenoble les 12, 13 et 14 mai 2006 par La République des Idées, l'Agence nouvelle des solidarités actives dirigée alors par Martin Hirsch et le journal *Le Monde* en est un bon exemple. Ce forum réunit des associations et des chercheurs, mais aucun responsable politique ne fut invité. Thierry Pech, secrétaire général de La République des Idées, déclarait ainsi dans *Le Monde* du 20 mai 2006 : « [...] nous voulons acquérir une lucidité panoramique sur la société d'aujourd'hui dans une totale indépendance vis-à-vis des partis politiques[15] ». Ces moments de rassemblement peuvent être considérés comme des « cristallisations [de l'EIS] c'est-à-dire de matérialisation, dans un espace et un temps limités, de sa consistance propre » (Bereni, 2012, p. 37).

En troisième lieu, l'EIS repose sur l'existence de *groupements actualisant des formes de sociabilité hybrides*, facilitant la rencontre et le dialogue entre des acteurs hétérogènes. Certains traits hérités de la sociabilité mondaine élitaire (Fugier, 2004) s'y retrouvent : la forme « club » ou « cercle », les « petits-déjeuners » et « dîners » réguliers comme ceux que peuvent organiser la Fondation Saint-Simon ou la Fondation Jean-Jaurès, etc. D'autres formes relèvent davantage de la sociabilité universitaire. La Fondation Saint-Simon organisa ainsi des conférences régulières avec des personnalités célèbres (Raymond Barre, Robert Badinter, Monseigneur Lustiger, ...), suscita des commissions de travail sur des sujets d'actualité (la constitution, l'Europe centrale, l'immigration), mis sur pied chaque année des séminaires payants, ouverts aux profanes, sur des thèmes précis (l'individualisme, la France et sa justice, les nouvelles technologies, l'avenir du syndicalisme...) et animés par un petit nombre de professionnels (Olivier Duhamel, Gilles Lipovetsky, Philippe Raynaud, Laurent Joffrin, Marcel Gauchet, ...). D'autres formes encore, à la croisée du monde de l'entreprise et de la recherche, sont apparues avec le développement de l'expertise : publication de notes courtes à l'instar des Notes de la Fondation Jean-Jaurès ou d'En Temps réel, conseils d'administration à la tête des fondations, etc.

Quatrièmement, l'EIS repose sur un certain nombre de principes. Loin d'être libre et spontanée, la sociabilité exige des compétences et le respect de normes. Celles-ci conditionnent ainsi les moyens par lesquels on accède à l'EIS. Surtout,

---

quels qu'ils soient, est relativement faible (Milgram, 1967).

15. Wieder, 20 mai 2006.

l'inscription dans cet espace, c'est-à-dire la capacité à produire une contribution légitime car reconnue comme telle par d'autres acteurs de cet espace, est sanctionnée « par le respect de certains principes » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 16). Ces principes informels permettent de réguler en son sein l'activité et la circulation des individus, des collectifs et des représentations. Ils permettent également de conférer une relative cohérence d'ensemble aux différents réseaux d'interconnaissance et, plus généralement, « de renforcer l'idée que cet espace fait système » (*Ibid.*, p. 49). Les individus qui y évoluent sont « en général "autorisés", ou directement recrutés par ceux qui se trouvent déjà dans cet espace » (*Ibid.*, p. 50).

Le « principe d'adoubement » tend ainsi à souligner que c'est un espace qui « recrute » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 50). Comme le note Jérôme Tournadre-Plancq, « le moyen le plus sûr de ne pas rester aux portes de l'EIS est encore d'être invité à y entrer [...] Le simple fait de vouloir théoriser [la gauche socialiste] ne donne en effet pas automatiquement accès à cet espace » (*Ibid.*, p. 50). Autrement dit, le positionnement idéologique ne suffit pas pour déterminer ou expliquer le positionnement dans ou en dehors de cet espace social. Certaines voies conduisent plus sûrement que d'autres à lui. Comme elles contribuent à l'objectivation relative de l'espace intellectuel en général[16], les revues jouent un rôle important non seulement dans les débats au sein de l'EIS mais à l'égard de sa structuration même. « Certaines interviennent au sein même de l'espace [...] tandis que d'autres restent à ses frontières, qu'elles contribuent, par-là, à rendre visibles » (*Ibid.*, p. 36). Ces revues œuvrent non seulement par leur production à la formation de significations en partie communes, mais « doivent surtout être appréhendées comme autant d'ouvertures sur l'EIS » :

> C'est en effet le plus souvent par ce type de canal privilégié qu'un individu peut accéder à cette zone de réflexion. L'accès à cet espace exige, bien évidemment, certaines ressources, mais la reconnaissance accordée par les comités de rédaction de ces revues est en général un préalable. (*Ibid.*, p. 36)

Ce principe d'adoubement est également observable dans la construction même de certains discours de dirigeants du Parti socialiste. « La multiplication

16. « Les revues confèrent une armature au champ intellectuel par des forces antagonistes d'adhésion (par les amitiés qui les sous-tendent, les fidélités qu'elles s'attachent et l'influence qu'elles exercent) et d'exclusion (par les positions prises, les débats suscités et les scissions apparues) », Sirinelli, 1988, p. 217.

de références aux travaux universitaires, le réemploi dans la rhétorique [de certains *leaders* socialistes] de concepts en provenance du champ intellectuel sont autant de moyens de légitimer leur projet politique en lui attribuant des fondements théoriques » (*Ibid.*, p. 50). À titre d'exemple, cette logique est à l'œuvre lorsque Ségolène Royal, pendant la campagne pour les primaires « internes » du PS en 2006, fait référence dans ses discours à des travaux de la sociologue Dominique Méda. Ségolène Royal a ainsi commandé à cette dernière, qui a soutenu sa candidature, un rapport sur sa proposition d'un « Contrat première chance[17] ». D'autres exemples soulignent que « le principe d'adoubement peut se muer en *principe d'enrôlement* d'individus étrangers au débat » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 50). Le 11 juin 2006, Pierre Rosanvallon publie ainsi un communiqué de mise au point pour expliquer que La République des Idées n'était pas au service de Ségolène Royal. Cette mise au point lui a paru nécessaire car il avait remarqué que les deux premiers chapitres du livre de la candidate – déjà publiés sur l'internet – « semblent en effet paraphraser et compiler plus ou moins ouvertement » des ouvrages publiés par ce groupement, en particulier celui de Philippe Askenazy, intitulé *Les Désordres du travail* (devenu « Les désordres de l'emploi et du travail » dans le livre de Royal).

Cette mise en relation de réseaux informels est renforcée en outre par l'existence d'un « principe de reconnaissance mutuelle » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 51) décliné selon des modalités diverses et variées : « On est ainsi *dans* l'espace de théorisation [...] lorsque nos pairs nous y perçoivent également » (*Ibid.*, p. 51). La première manifestation de cette reconnaissance mutuelle passe par les références bibliographiques (surtout lorsqu'elles sont commentées) des différentes publications des enquêtés. Cette énumération d'ouvrages et d'articles prend sens dans la distinction qu'elle opère entre les textes « critiques » et ceux qui, aux yeux de l'auteur, renforcent les fondations théoriques de sa thèse[18]. La seconde manifestation de cette reconnaissance mutuelle passe, de manière relativement cohérente et visible, par la collaboration entre deux auteurs à l'occasion de la rédaction d'un ouvrage, à l'instar de *Sortir du pessimisme social*, co-rédigé par Zaki Laïdi et Gérard Grunberg[19] ou de *L'Année zéro de la gauche*, co-rédigé par

17. Méda, avril 2007.

18. Voir par exemple la manière dont Laurent Baumel se réfère à des intellectuels comme Marcel Gauchet, Gilles Lipovetsky ou François de Singly et en critique d'autres comme Daniel Lindenberg dans Baumel 2004.

19. Gruberg & Laïdi 2007.

Laurent Bouvet et Laurent Baumel[20]. « La démarche peut être plus implicite, mais tout aussi efficace, en prenant la forme, par exemple, des "remerciements" ouvrant les essais [ou, plus encore, les préfaces]. Elle transparaît également dans le travail de citation réciproque ou d'emprunts [de concepts ou de notions] entre acteurs de l'espace » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 52). Les réseaux d'interconnaissance qui se donnent à voir « participent à la représentation d'un espace de théorisation structuré autour de son objet, et, partant, concourent tant à sa délimitation qu'à sa solidification. » (*Ibid.*, p. 52) Le principe de reconnaissance mutuelle permet ainsi de saisir que les prises de position des acteurs du réseau ne sont pas simplement subordonnées à une ligne politique ou théorique abstraite mais également aux prises de position des membres du groupe (en l'occurrence, le club de réflexion, le courant interne au PS, le parti lui-même) les plus dotés en capital symbolique et qui, pour cette raison, ont le pouvoir de donner de la valeur à une prise de position[21].

L'EIS correspond à la fois à un réseau au sens morphologique (réseau nº 1) et à un réseau au sens de lieu de sociabilité (réseau nº 2). Loin d'être le fruit d'associations libres flottant dans l'espace social, il est ainsi structuré par des déterminations faibles dans sa forme comme dans son contenu. Toutefois, il s'avère être plus qu'un simple réseau et présente des logiques internes le rapprochant d'un monde social réunissant des acteurs, des groupes, des technologies autour d'une activité spécifique.

Un monde social

Un second concept semble pouvoir être appliqué avec profit à l'EIS : celui de monde social, développée au sein de la sociologie états-unienne[22]. Bien que souvent présenté comme « mondes sociaux artistiques », les monde de l'art d'Howard Becker relève néanmoins d'une conceptualité distincte de celle proposée par Tamotsu Shibutani puis Anselm Strauss.

---

20. Baumel & Bouvet, 2003.

21. La distinction entre adoubement et reconnaissance mutuelle n'est toutefois pas chose aisée dans les cas où les acteurs en présence, tout en se professionnalisant dans des secteurs différents, présentent néanmoins des propriétés sociales proches. Les collaborations entre Dominique Strauss-Kahn et l'économiste Daniel Cohen illustrent bien ces cas limites. Membre actif de l'EIS, mentor des « nouveaux intellectuels » économistes proches du PS comme Thomas Piketty, D. Cohen contribue au *Nouvel Observateur* et à *Esprit* et est investi dans *En Temps réel*, *La République des Idées* (qui publie plusieurs de ses essais) ou encore *Terra Nova*.

22. Sur la généalogie de ce concept, voir Cefaï, 2015.

La première différence entre monde social et monde de l'art concerne le statut de ces notions. La première est « typologique et [...] permet de spécifier un ensemble d'observations empiriques en les rapprochant d'une série de cas antérieurs » tandis que la seconde est « un concept générique, dont la "teneur descriptive en phénoménalité historique" (*ibid*., p. 132) est faible. Partout où l'on parle d'art, voire partout où l'on pourrait parler d'art, il y a "monde de l'art" » (Hammou, 2012, p. 196) Cette différence de statut conceptuel explique que l'EIS gagne davantage à être rapproché du monde social straussien dans la mesure où la démarche à l'œuvre dans cet article vise précisément à caractériser un certain type d'espace social par rapport à d'autres. Dans cette perspective, l'un des apports de l'approche de Strauss réside dans le rapport qu'il établit entre monde et organisation. Strauss a élaboré le concept de monde social afin de penser un type d'espace qui rende compte de l'indétermination de l'action collective tout en étant un minimum structuré, sans quoi il s'évanouirait « dans un néant brumeux par contraste avec des réalités apparemment plus dures comme des organisations formelles aux frontières claires et aux appartenances connues » (Strauss, 1992, p. 272). Le monde est en quelque sorte la pièce manquante entre la communauté et la société. Toutefois, Strauss définit par ailleurs des organisations spécifiques comme constitutives de chaque monde social : « Les mondes sociaux, à leurs débuts, peuvent n'avoir que des divisions du travail temporaires, cependant, une fois lancées, les organisations développent un aspect ou un autre des activités d'un monde » (Strauss, 1992, p. 273). Autrement dit, un monde social est à la fois un espace qui a une délimitation et une homogénéité bien inférieures à ce que requiert la notion d'organisation et un espace qui comprend lui-même en son sein des organisations plus structurées. Or, c'est là très exactement l'une des propriétés de l'EIS qui est à la fois plus qu'un réseau et moins qu'une organisation délimitée ou qu'un champ autonome, mais qui comprend en son sein des organisations au sens sociologique fort du terme, au premier titre desquelles le Parti socialiste. Sur ce point, l'EIS peut être défini comme un monde social au sens straussien, lui faisant se rapprocher par la même de la métaphore de la nébuleuse comme

> univers [relativement] fini mais aux contours indécis, une matière discontinue faite de noyaux denses et de zones relativement vides, des corps en voie de formation ou de désintégration, un ensemble d'objets organisés en systèmes partiels mais entraînés dans un mouvement d'ensemble. (Topalov, 1999, p. 13)

Pour la même raison de différence de statut conceptuel, l'approche de Strauss présente l'intérêt de proposer des critères permettant de définir un monde social. Ils sont de l'ordre de quatre : une activité, des sites, des technologies et des

organisations[23]. L'EIS présente de fait les quatre propriétés citées. Organisé autour de l'activité de production des idées socialistes, structuré en différents groupements intellectuels localisés, disposant de technologies de production et de diffusion des idées spécifiques (séminaires, conférences, motions de congrès, groupes d'experts, notes de *think tanks*, etc.), l'EIS repose sur des organisations, tels le Parti socialiste, des syndicats comme la CFDT (Confédération française démocratique du travail), FO (Force ouvrière) ou la FEN (Fédération de l'Éducation nationale)[24] dans certaines configurations historiques ainsi que divers clubs, fondations et *think tanks*[25].

La seconde différence entre les deux conceptualités straussienne et beckerienne réside dans le fait que « la notion de monde de l'art privilégie l'idée d'aire d'activité, lorsque celle de monde social insiste sur l'idée d'aire culturelle » (Hammou, 2012, p. 192). Pour le dire autrement, Strauss interroge l'existence d'une culture partagée tandis que la question que pose Becker est celle de l'activité collective. Un monde social se distingue en effet d'autres formes d'organisations des activités humaines en ce qu'elle est « une "aire culturelle" dont les frontières ne sont délimitées ni par un territoire, ni par une appartenance formelle mais par les limites d'une communication efficace » (Strauss, 1992, p. 279). Strauss infléchit la démarche de Shibutani centrée à l'origine sur la culture commune aux membres d'un monde :

> Quoique l'idée des mondes sociaux puisse essentiellement renvoyer à des univers de discours [...] nous devrions aussi examiner des faits palpables comme des activités, des appartenances, des sites, des technologies et des organisations spécifiques à des mondes sociaux particuliers. (Strauss, 1992, p. 272)

Mais c'est bien la dimension symbolique qui définit en premier lieu ceux qui font partie ou ne font pas partie d'un monde social.

---

23. « Dans chaque monde social, il y au moins, et de façon évidente, une activité primaire (avec des ensembles d'activité associées) [...]. Il y a des sites où se déroulent ces activités [...]. Il y a toujours des technologies, manières héritées ou innovantes d'accomplir les activités du monde social. [...] Les mondes sociaux, à leurs débuts, peuvent n'avoir que des divisions du travail temporaires, cependant, une fois lancées, les organisations développent un aspect ou un autre des activités d'un monde », Strauss, 1992, p. 272-273.

24. Sur la circulation des idées entre le PS et ces trois syndicats, voir respectivement Defaud, 2009 ; Yon, 2015 et Ferhat, 2013.

25. Pour un autre usage du concept de monde social à des groupements fortement institutionnalisés, voir Payre, 2002.

Or, si la raison d'être de l'EIS est la production d'idées dans l'objectif de doter la gauche socialiste d'un nouveau projet politique, la participation à ce milieu ne se réalise pas nécessairement autour d'enjeux, d'objectifs ou de valeurs partagées[26]. Il existe certes une culture politique socialiste, distincte des cultures communiste ou gaulliste (Winock, 2002). Pour autant, ce serait en effet une erreur de rapporter les raisons d'agir des acteurs prioritairement à la poursuite de certaines fins collectives ou de certaines représentations partagées. Tout d'abord, la définition même des finalités de l'action, des règles du jeu et des normes est loin de faire consensus en raison de la pluralité des logiques sectorielles qui se rencontrent en son sein (hétérogénéité sectorielle). Ensuite, l'EIS connaît une diversité de prises de positions irréductible à une seule idéologie que la doctrine officielle du Parti socialiste ne parvient à subsumer (hétérogénéité idéologique). Enfin, une partie des acteurs participent de fait à l'EIS sans partager les mêmes valeurs ou les mêmes convictions idéologiques. Un certain nombre d'acteurs se revendiquent « de gauche » ou « réformistes » et veulent peser sur l'orientation intellectuelle du Parti socialiste mais ne s'identifient pas au socialisme. C'est également le cas d'une partie des intermédiaires (éditeurs, traducteurs, etc.) qui participent à la production ou à la circulation des idées socialistes pour des raisons liées à leur activité professionnelle (voir *infra*). Pour ces trois raisons, l'EIS connaît une plus grande diversité de représentations et une plus grande conflictualité que ce qu'autorise la notion de monde social chez Strauss ou encore celle de *communauté épistémique* chez Peter Haas[27]. Dès lors, plutôt que de les rattacher à une « idéologie constituée » ou à un « courant reconnaissable aux idées qu'il professe » (Topalov,

26. La mise en garde faite par Michel Dobry à propos des mobilisations multisectorielles vaut ainsi pour l'EIS : « [...] Les mobilisations ne se réalisent pas nécessairement, loin de là, autour d'enjeux et de perspectives stratégiques identiques à tous les acteurs et segments sociaux mobilisés, et il est extrêmement imprudent de ce fait de rapporter les processus de mobilisation à la poursuite de certaines fins collectives ou de certaines valeurs communes », Dobry, 1983, p. 400.

27. Une communauté épistémique peut être définie comme un « réseau » d'acteurs faiblement objectivé – du fait de leurs interactions rares et épisodiques – présentant quatre propriétés définitoires : « 1. une même croyance dans un ensemble de normes et de principes qui permettent de définir une base raisonnée de valeurs pour l'action sociale des membres de la communauté ; 2. une même vision des causes responsables des problèmes ; 3. les mêmes notions de validité, *i. e.* les mêmes critères internes qui permettent de définir les solutions les plus ajustées aux problèmes ; 4. un ensemble de pratiques communes orientées vers la résolution de problèmes au service de laquelle ils mettent leur compétence professionnelle », Haas, 1992, p. 3. Voir aussi Le Galès & Thatcher, 2004 et Faure, Pollet & Warin, 1995, p. 99.

1999, p. 13), on considérera comme acteurs de l'EIS « les individus gravitant autour ou dans certains lieux associés à l'entreprise » (Tournadre-Plancq, 2006, p. 3) d'élaboration et de diffusion des idées socialistes et participant effectivement à celle-ci par leur activité. Comme le souligne Tournadre-Plancq, l'approche de Topalov offre ainsi l'avantage de révéler une "convergence commune entre des hommes divisés sous de multiples rapports" » (*Ibid.*, p. 13).

Et c'est précisément là tout l'intérêt de l'approche beckerienne lorsqu'elle définit un monde comme aire d'activité. La définition que Becker propose d'un monde de l'art n'implique pas que les acteurs ou les groupes se définissent eux-mêmes comme participants à un monde social particulier pour qu'ils soient considérés comme tels dans l'analyse. Ce qui importe, pour Becker, ce n'est pas l'auto-définition des individus concernés, ni même l'efficacité de la communication dans l'ensemble d'un monde de l'art, mais la capacité d'un maillon à peser sur les chaînes de coopération dont il fait partie. Becker considère en effet les œuvres comme des productions collectives auxquelles participent non seulement les « producteurs cardinaux » (les artistes qui signent l'œuvre) mais aussi tous ceux qui constituent le « personnel de renfort » sans lequel l'œuvre n'existerait pas (c'est-à-dire les fabricants de matériel permettant la production de l'œuvre, les critiques, les publics, les journalistes, ...). Le concept de monde de l'art invite ainsi à retracer l'ensemble des « chaînes de coopération » entre acteurs issus d'univers sociaux différents, de la production du matériel jusqu'à la réception par le public. Appliqué à l'EIS, ce concept permet de saisir le rôle essentiel que jouent les personnels de renfort (éditeurs, traducteurs, etc.), trop souvent laissés dans l'ombre par l'histoire et la sociologie des idées, au profit des figures intellectuelles connues ou des acteurs politiques dominants, mais essentiels dans la production et la diffusion des idées socialistes[28]. Cet élargissement de la focale d'analyse est d'autant plus important en raison du processus de professionnalisation des formes d'activité politique qui affecte aussi les partis politiques, dont le Parti socialiste (Aldrin, 2007), que l'espace intellectuel, avec l'émergence des *think tanks* (Medvetz, 2009).

En tant qu'espace interactionnel, l'EIS gagne à être analysé comme monde social. Il convient néanmoins de préciser que dans l'approche qui est la mienne, cet espace d'interactions est lui-même conçu comme conditionné (mais pas déterminé) par des logiques structurales, qui le traversent et en font un espace

28. Frédérique Matonti souligne ainsi la nécessité de prendre en compte ceux qu'elle appelle, à la suite d'Howard Becker, les interprètes de renfort, c'est-à-dire les acteurs qui, « en participant activement à la diffusion et par conséquent aux "cadrages" de la réception d'un paradigme, contribuent de manière décisive à sa définition », Matonti, 2005, p. 52.

à la fois spécifique et hétéronome. C'est là où il y a une rupture par rapport au cadre théorique de Strauss et Becker pour aller voir du côté de la sociologie bourdieusienne.

Ni champ, ni sous-champ mais…

L'EIS se trouve à la croisée de plusieurs secteurs, invalidant *de facto* sa prétention au titre de champ ou même de sous-champ. Pourtant, appliquer le concept de champ à ce cas permet de mieux en saisir certaines propriétés. L'EIS peut être rapproché en premier lieu du concept de champ en reprenant l'idée que la lutte porte sur la définition même de l'espace et de ses frontières (Bourdieu, 1984). De même, en tant qu'espace hétéronome, l'EIS est structuré autour de deux axes principaux, correspondant respectivement à l'espace des positions et à l'espace des prises de position dans la théorie des champs. Le premier axe est idéologique et se trouve au fondement de différentes *mouvances*. Le second axe est sectoriel et est à l'origine de la différenciation par *pôles*[29].

En premier lieu, l'EIS est structuré par un principe de division qu'on peut qualifier d'idéologique et qui permet de repérer des mouvances. *Socialisme* doit s'entendre ici dans un sens volontairement large. Loin de s'en tenir à la doctrine officielle du Parti socialiste ou aux discours de ses principaux responsables, on inclut dans cette catégorie l'ensemble des acteurs et des groupements qui prennent position *au nom du* socialisme (identification) ou *à destination de* la gauche socialiste sur un mode propositionnel (contribution). Cela recouvre des formes d'engagement très variables pouvant aller de l'expert non encarté cherchant à peser sur l'orientation programmatique du PS à l'intellectuel organique participant à la production doctrinale. L'EIS inclut de ce point de vue un *continuum* de positions entre engagement intellectuel distancié et militantisme intense au sein de l'appareil partisan.

De manière étroitement liée, la diversité idéologique de l'EIS est corrélée aux propriétés sociales, aux processus de socialisation et aux carrières militantes spécifiques des acteurs qui y participent. Loin d'être entièrement dévoués à la cause socialiste, ces acteurs sont multipositionnés dans l'espace social. Ainsi, l'EIS est traversé par des lignes de fracture importées d'autres groupements militants dans lesquels il est partiellement imbriqué. La cartographie de l'espace des positions idéologiques depuis les années 1980 que j'ai menée a permis de distinguer

29. Sur cette structuration en mouvances et pôles, nous nous inspirons ici de Bereni, 2012, p. 35.

différentes mouvances au sein de l'EIS : social-libéralisme, socialisme libéral, républicanisme contemporain d'inspiration classique, néo-républicanisme de gauche, social-écologie, féminisme, etc[30]. Par ailleurs, cette pluralité idéologique est d'autant plus forte que dans la période contemporaine le vocable *socialisme* tend à devenir un signifiant flottant investi de significations hétérogènes et concurrentes, en raison de l'abandon progressif du travail de mise en sens du *nous* partisan par l'appareil socialiste (Rioufreyt, 2016).

En second lieu, l'EIS est structuré par l'hétérogénéité sectorielle des acteurs et des logiques qui le constituent. Les enjeux ne sont certainement pas les mêmes pour les intellectuels, les journalistes, les experts ou les responsables politiques qui y participent. Chacun y joue sa propre partition, y investit ses propres intérêts et représentations dans un enchaînement d'activités enchâssées mais irréductibles les unes aux autres bien que participant toutes à la stabilisation et à la reproduction de cet univers commun. En tant qu'espace trans-sectoriel, l'EIS comprend différents pôles, chacun d'entre eux correspondant aux sites de production et de diffusion des idées socialistes inscrits dans un champ spécifique. Le Parti socialiste et les différentes instances qui le composent ne constituent qu'un des pôles – certes central – de l'EIS.

Ce *pôle partisan* est constitué par l'ensemble des acteurs et des groupements internes au PS spécialisés dans la production des idées socialistes : les revues théoriques du parti (*Vendredi-Idées* jusqu'en 1993 puis *La Revue socialiste* à partir de 1999) et de courants, les instances d'élaboration doctrinale et/ou programmatique (groupe d'experts, commissions de travail à l'occasion des conventions thématiques, l'OURS [Office universitaire de recherche socialiste], créé en 1969, le Comité économique, social et culturel, fondé en juillet 1998, le Laboratoire des Idées, créé en 2008, etc.), les secrétariats nationaux attachés à la production et à la formation doctrinale (secrétariat national aux études, secrétariat national à la formation, etc.). Le pôle partisan peut être considéré comme le centre de gravitation de l'EIS. D'abord en raison de sa centralité dans l'enchevêtrement des réseaux qui irriguent et structurent cet espace. Ensuite par sa position de passage obligé pour transformer une idée en proposition intégrée au corpus doctrinal ou au programme socialiste. Mais à côté de ce pôle partisan se trouve une série d'autres pôles.

Le *pôle académique* comprend les chercheurs et universitaires qui

30. Voir Rioufreyt, 2012, chap. 6 et 7. Soulignons au passage que la dénomination même de ces mouvances est l'enjeu de luttes de classement par les acteurs eux-mêmes, ce qui rend le travail du chercheur particulièrement délicat.

participent à l'EIS. À titre d'exemple, des économistes comme Daniel Cohen ou Philippe Askenazy, des sociologues comme Louis Chauvel, Éric Maurin ou Dominique Méda ou encore des philosophes comme Marcel Gauchet ou Edgar Morin cherchent à peser par leurs productions sur l'orientation doctrinale ou programmatique du PS. Le pôle bureaucratique est composé de hauts fonctionnaires, principalement d'anciens membres de cabinets ministériels, à l'instar des Gracques. Ce groupement, apparu en 2007 et dont le nom est une référence ironique aux deux frères Gracchus, hommes d'État romains connus pour leur impuissance à réformer, est un collectif composé d'anciens membres des cabinets ministériels des gouvernements Rocard, Bérégovoy et Jospin. Rassemblés autour de la conviction que la rénovation du PS doit se faire en direction du centre et du « libéralisme » et non plus de l'extrême gauche et de l'« étatisme », ils appellent de leurs vœux que celui-ci renonce à ses « réflexes néo-marxisants » et à ses « bricolages idéologiques[31] ». Le pôle syndical est composé, quant à lui, des acteurs et des groupes de réflexion à l'intérieur des syndicats qui jouent un rôle dans l'élaboration de la doctrine et du programme socialistes. Au sein de la CFDT, le BRAEC (Bureau de recherches et d'action économique), créé en 1956 et « dont la fonction essentielle est d'assurer la liaison entre le monde intellectuel et l'organisation syndicale[32] » a ainsi joué un rôle non négligeable dans l'élaboration de la « deuxième gauche » des années 1960 et 1970 (Defaud, 2009).

Le *pôle journalistique* comprend les individus et les organes de presse qui participent à la production et plus encore à la circulation des idées issues de l'EIS. On trouve ainsi des titres de la presse socialiste comme *Le Populaire* ou le *Quotidien de Paris*, des quotidiens (*Le Monde*, *Libération*) ou des magazines (*Le Nouvel Observateur*) dont la ligne éditoriale les situe au centre-gauche ou encore des revues intellectuelles généralistes proches de la gauche dite « réformiste » comme *Esprit*, *Le Débat*, *Le Banquet*, etc. À ce pôle s'adjoint également un *pôle éditorial*. Certaines collections sont l'émanation directe de revues ou de *think tanks* (collections « Le Débat » chez Gallimard, « Regénération » chez Michalon, « La Vie des Idées » au Seuil, etc.). D'autres maisons d'éditions ont des partenariats et co-publient les essais de certains groupements intellectuels, à l'instar des éditions Plon avec la Fondation Jean-Jaurès. Enfin certains éditeurs revendiquent explicitement l'identité socialiste comme les éditions Bruno Leprince. La liste n'est pas limitative, puisqu'il peut y avoir autant de pôles que d'univers différenciés où émergent des entreprises de production et de diffusion des idées d'obédience socialiste.

31. Allary, décembre 2007-janvier 2008.

32. Beauville, 1991.

Cette hétérogénéité sectorielle est redoublée d'une opposition entre *pôle autonome* et *pôle hétéronome* pour reprendre un autre apport de la théorie des champs[33]. Par définition, l'EIS regroupe des acteurs et des groupements qui se situent pour la plupart dans le pôle hétéronome de leur champ d'origine respectif. Néanmoins, cette tendance ne doit pas occulter des divergences sur le degré d'autonomie à adopter par rapport au PS et, plus largement, au champ politique. L'EIS oscille ainsi entre des groupes fortement marqués par la logique scientifique de neutralité et d'autres se caractérisant au contraire par un engagement plus prononcé dans le combat politique. On observe ainsi une gradation dans la politisation, de la production théorique fondamentale à la partialité partisane, en passant par la production experte à usage des politiques publiques. Entre la Fondation Jean-Jaurès qui est l'émanation officielle et semi-directe du PS et La République des Idées qui tient à maintenir un rapport distancié et son indépendance vis-à-vis des formations partisanes, il y a de réelles différences.

Traversé par des processus de différenciation, l'EIS l'est également par des logiques concurrentielles. L'EIS se voulant un lieu émergent ayant vocation à participer au changement politique, il va à l'encontre du monopole des professionnels de la politique. Ce faisant, il se situe ainsi dans un entre-deux difficile à tenir, pris dans la tension entre l'indépendance et la concurrence vis-à-vis de ses formes de médiations partisanes et institutionnelles classiques et la soumission à celles-ci. D'un côté, le choix de l'indépendance amènerait les responsables politiques à se désassocier de ce milieu. Celui-ci perdrait alors son caractère hybride pour redevenir un réseau de penseurs et les intellectuels se priveraient de la capacité de faire passer les idées développées en son sein dans le champ politique en général et au sein du PS en particulier. De l'autre, la soumission aux logiques proprement partisanes amènerait à renforcer l'externalisation de la réflexion intellectuelle hors du PS et reviendrait pour l'EIS à perdre toute autonomie, ce qui amènerait à leur tour un certain nombre d'acteurs à prendre leurs distances.

Les mouvances comme les pôles sont bien entendu des concepts et non des découpages réels. Un *concept ne représente pas la réalité* mais configure les données empiriques en fonction d'un problème spécifique. C'est une forme pure, une abstraction forgée par le chercheur pour distinguer ce qui est hybridé sur le

33. Dans l'approche bourdieusienne, chaque champ social est ainsi structuré notamment par l'opposition entre un pôle autonome (comme les représentants de l'art pour l'art dans le cas du champ littéraire) et un pôle hétéronome (représenté par les tenants de l'art engagé). Voir Bourdieu, 1992.

terrain[34]. D'abord, un groupement peut se trouver à la croisée de plusieurs pôles. Pour prendre des exemples concrets, Terra Nova se situe entre pôle bureaucratique et pôle intellectuel, *La Revue socialiste* ou la Fondation Jean-Jaurès entre le pôle partisan et le pôle intellectuel, Telos, l'« agence intellectuelle » animée par Zaki Laïdi, entre pôle intellectuel et pôle journalistique. Situer un acteur individuel ou collectif dans un pôle est donc une question de degré et de contexte, et non une propriété substantielle. De même, un groupement ou un même acteur peut se situer à la croisée de plusieurs mouvances idéologiques. Enfin, le croisement des deux axes de structuration (idéologique et sectoriel) permet d'établir les coordonnées des différents groupements de l'EIS qui relèvent indissociablement d'un ou de plusieurs pôles *et* mouvances. À titre d'exemple, le courant Utopia relève à la fois de la mouvance social-écologique et du pôle partisan ; le BRAEC s'inscrivait dans le pôle syndical et dans la mouvance socialiste autogestionnaire.

Sa structure réticulaire, la sociabilité partagée qui lie ses membres et le fait qu'il soit structuré autour d'une activité spécifique font de l'EIS un monde à part. À l'inverse, l'hétérogénéité des mouvances idéologiques et des pôles sectoriels en son sein en font un espace hétéronome. Pour cette raison, l'EIS est à la fois traversé par des logiques centrifuges qui menacent sa spécificité et peuvent provoquer son éclatement et des logiques centripètes qui tendent à l'unifier et rendent possibles le travail en commun de ses différents membres.

En premier lieu, la structuration de l'EIS en mouvances et en pôles, qui traduit son imbrication dans le reste de l'espace social, le soumet à des forces centrifuges qui menacent constamment son existence même. Tout d'abord, l'hétérogénéité idéologique de l'EIS joue comme un puissant obstacle à la consolidation d'un univers de sens commun et au déploiement possibles d'actions conjointes en son sein. À titre d'exemple, la gauche socialiste des années 1960 et 1970 est travaillée de l'intérieur par la controverse entre « première » et « deuxième gauche[35] » tout comme celle des années 1990-2000 est divisée sur le rapport à adopter vis-à-vis du libéralisme[36]. Les ferments de dissension idéologique sont nombreux au sein de l'EIS. Donnant lieu à des conflits, parfois violents, ces désaccords sur

34. Dans cette acception, un concept n'est pas autre chose qu'un idéal-type au sens wébérien. Voir Weber 1965.

35. L'usage de cette opposition est toujours délicat, à la fois parce qu'il s'agit d'une catégorie émique et parce que l'on sait qu'elle tend à gommer la complexité des prises de position. Néanmoins, nous y recourons ici dans la mesure où elle a longtemps fait sens pour les acteurs.

36. Sur ces luttes idéologiques, voir Rioufreyt, 2012.

le sens accordé au socialisme ou à l'action que devrait mener le Parti socialiste se traduisent aussi, bien souvent, par une ignorance réciproque, qui reflète l'absence d'identification à un univers de sens commun. Ensuite, c'est l'hétérogénéité sectorielle de l'EIS qui menace sérieusement sa spécificité par rapport au reste de l'espace social. Espace hétéronome, il est sans cesse menacé de disparaître ou de devenir un simple sous-champ. Chaque pôle est pris dans un champ plus « fort » qui exerce sur lui une force d'attraction, susceptible de détourner les acteurs de leur engagement dans l'EIS, de ses enjeux et intérêts spécifiques. Les membres de secrétariats nationaux du PS, les chercheurs engagés dans le renouvellement des idées socialistes, les éditeurs publiant des essais ou des revues engagés dans le débat sur la social-démocratie contemporaine, sont, le plus souvent, avant tout, respectivement des responsables politiques, des universitaires et des professionnels de l'édition. L'existence même de l'EIS est précaire et dépendante des transformations au sein à la fois du champ politique et des autres secteurs.

En second lieu, s'il existe une conflictualité au sein de l'EIS, sous la forme de l'affrontement en son sein de logiques sectorielles hétérogènes ou de conceptions idéologiques antagonistes, cela ne semble pourtant pas faire éclater ce milieu. Ces logiques centrifuges semblent être en effet en quelque sorte compensées par des logiques centripètes à l'œuvre au sein de cet univers. Tout d'abord, les divergences idéologiques observées, malgré leur acuité, relèvent du *litige* plus que du *différend* pour reprendre la distinction proposée par le philosophe Jean-François Lyotard (Lyotard, 1983). Dans le cas du litige, l'objet du conflit porte sur l'application d'une norme quant au sens de laquelle les protagonistes s'accordent tandis que dans le cas du différend, le conflit porte sur la signification et/ou l'extension de la norme elle-même. Très concrètement, les enquêtés divergent sur les solutions à apporter aux problèmes du socialisme mais s'entendent relativement sur la problématisation elle-même. Ce qui les fait tenir ensemble et les distingue tant de la gauche radicale que de la droite libérale ou conservatrice. Ensuite, la sociabilité partagée sur laquelle repose l'EIS constitue le fondement principal des dynamiques centripètes qui sont à l'œuvre en son sein. L'ayant amplement développée plus haut, je n'y reviens pas.

Enfin, les liens durables entre les acteurs de l'EIS qui évoluent par ailleurs dans différents secteurs sont rendus possibles par une socialisation secondaire en partie similaire. Dans cette perspective, la socialisation dans certains établissements d'enseignement supérieur parisiens (IEP de Paris, EHESS, ENS) semble jouer un rôle central. Elle offre en effet un champ des possibles professionnels élargi : d'abord verticalement, en permettant l'ascension ou la reproduction sociale ; horizontalement ensuite, en ouvrant simultanément plusieurs parcours possibles et en facilitant une mobilité intersectorielle. À l'instar de ce que sur

Jean-Michel Eymeri a montré à propos du passage par l'ENA (Eymeri, 2001), la participation à l'EIS apparaît comme un parachèvement de certaines expériences socialisatrices antérieures en accentuant leurs traits caractéristiques. C'est pour ces trois raisons que malgré tout ce milieu peut tenir.

Cette tension indépassable entre forces antagonistes permet de comprendre deux des propriétés éminentes de l'EIS. D'une part, celui-ci se caractérise par des situations correspondant à ce que Michel Dobry qualifie de *dynamique mixte* (Dobry, 2009, p. 15-16), c'est-à-dire une dynamique où des composantes de coopération coexistent avec des composantes conflictuelles. On peut le rapprocher sur ce point de la notion d'*espace des mouvements sociaux* en ce que les deux notions désignent des « univers de pratique et de sens à l'intérieur duquel les mouvements sont unis par des relations d'interdépendance qui vont de la coopération et l'alliance [...] à la rivalité et au conflit [...] » (Mathieu, 2009, p. 494). D'autre part, l'EIS se caractérise par une *consistance fluctuante* dans le temps, pouvant aller de la nébuleuse éclatée à un monde fortement différencié. C'est d'ailleurs sans doute l'un des intérêts de ce type de notions qui constitue en quelque sorte la pièce manquante entre le réseau et le champ d'un point de vue historique.

L'EIS forme ainsi un espace hybride, c'est-à-dire à la fois spécifique *et* hétéronome. Il tire sa spécificité non seulement du fait qu'il forme un monde social propre mais en raison même de son hétéronomie. Cette dernière n'est pas seulement ce qui menace son existence. C'est parce qu'il est soumis à des logiques sectorielles en tension en son sein sans qu'aucun champ ne parvienne à y imposer ses normes qu'il constitue un espace transsectoriel spécifique.

Conclusion

La notion d'EIS contribue à changer le regard sur les activités et les formes de l'organisation partisane et d'amener à les considérer comme « des produits particuliers des relations concrètes entre individus et groupes agissant simultanément dans des espaces sociaux différenciés » (Sawicki, 1997, p. 26). Plus spécifiquement, cette notion constitue un double apport à la sociologie du Parti socialiste. Le premier apport est d'élargir l'espace des positions dans lequel se situent les socialistes en prenant en compte le fait qu'il excède et traverse les frontières sectorielles. Porter le regard sur les réseaux qui enserrent les acteurs permet d'intégrer dans l'analyse l'existence de relations inter-individuelles de solidarité (compagnonnage d'école, cohortes de génération homogènes, hasards socialement conditionnés, affinités sociales, la multi-positionnalité des acteurs et la pluralité des modes de relations et des formes d'intérêts qui en découlent. Élargir la focale d'analyse au-delà des frontières de l'institution partisane est d'autant

plus nécessaire que le milieu socialiste excède très largement les limites du champ politique. Elle permet de dépasser une vision macrosociologique considérant le Parti socialiste, ramené au seul espace politique, d'un côté, et les producteurs d'idées (intellectuels et experts), ramenés à l'espace social duquel ils sont respectivement issus, de l'autre, au profit d'une approche trans-sectorielle.

Le second apport de la notion d'EIS est d'élargir l'espace idéel dans lequel se situent les socialistes. Non seulement les acteurs se socialisent dans plusieurs espaces sociaux différenciés mais le champ des représentations possibles excède très largement le champ social dans lequel ils se sont professionnalisés. Ce faisant, cette notion contribue à la compréhension des modes de production et de circulation des idées en milieu partisan, ce d'autant plus qu'on assiste à l'externalisation d'une grande partie de la production idéologique et programmatique en dehors des partis (*think tanks*, fondation politiques, experts extérieurs).

Au-delà de la connaissance de cet objet, il s'est agi de montrer à partir d'un cas empirique toute la fécondité d'une épistémologie pluraliste. Plus différencié et structuré qu'un simple *réseau de sociabilité*, ne possédant pas l'autonomie nécessaire pour pouvoir être qualifié de *champ* ou de *secteur* tout en étant à la croisée de plusieurs d'entre eux, trop hétérogène idéologiquement pour constituer une *communauté épistémique*, l'EIS est une espèce d'espace bien bizarre qui résiste aux conceptualités exclusives. Loin d'invalider la pertinence de ces outils, ce cas oblige au contraire à les « faire tourner » pour mieux en saisir la nature. La démarche qui est la mienne ici a consisté dans un premier temps à choisir une formule permettant de désigner le cas étudié sans le subsumer *a priori* sous le patronage de tel ou tel concept (champ, réseau, monde, etc.). Cela reviendrait à nommer le microbe du nom du microscope permettant de l'observer. À cet égard, l'EIS est une notion et non un concept. Son champ d'extension ne dépasse pas l'objet pour l'étude duquel il a été forgé. Sur ce point, il rejoint d'autres notions telles que champ réformateur (Topalov, 1999), espace des mouvements sociaux (Mathieu, 2012) ou encore espace de la cause des femmes (Bereni, 2012), pour n'en citer que quelques-uns. Il s'est agi ensuite d'appliquer à l'IES différents concepts topologiques afin de pouvoir mieux en analyser les propriétés par l'analyse de l'adéquation et de l'inadéquation entre le cas empirique et le concept, selon une démarche idéale-typique et plurielle[37].

37. *Idéal-typique* au sens où, dans la lignée de Max Weber, la démarche du chercheur ne consiste pas à faire rentrer le cas dans la catégorie conceptuelle qui lui correspondrait mais à saisir aussi bien les analogies que les écarts entre les deux pour mieux comprendre le phénomène étudié (Weber, 1965). *Plurielle* au sens où un même cas gagne à être comparé à plusieurs concepts issus de théories et de disciplines différentes pour pouvoir mieux en spécifier la nature.

Dans cette entreprise, il s'est agi d'éviter trois biais d'autant plus redoutables que l'exercice est difficile sous la forme condensée d'un article. La réification des concepts qui oublie que ce ne sont que des outils permettant d'analyser un cas au regard d'une certaine question de recherche. La pensée en système qui exige que dans une théorie, on ne peut prendre un concept sans prendre l'ensemble, et qui implique de choisir son camp théorique. L'éclectisme, enfin, qui amène à utiliser les concepts de manière sauvage en faisant fi de l'appareillage théorique et méthodologique dans lequel chacun d'eux s'insère. Entre ces écueils, la voie pour une *topologie sociale pluraliste* est étroite et difficile[38]. Mais elle est la seule qui garantisse une cumulation des savoirs et un usage rigoureux des concepts.

Bibliographie

Agulhon Maurice, 1977, *Le Cercle dans la France bourgeoise, 1810-1848. Étude d'une mutation de sociabilité*, A. Colin/École des hautes études en sciences sociales (Coll. Cahiers des Annales, 36), Paris, 105 p.

Aldrin Philippe, 2007, « Si près, si loin du politique » in *Politix*, n° 79 (3), p. 25-52.

Allary Guillaume, décembre 2007-janvier 2008, « La troisième voie fait naufrage en France » in *Philosophie magazine*, n° 15, p. 11.

Baumel Laurent & Bouvet Laurent, 2003, *L'Année zéro de la gauche*, Michalon, Paris, 136 p.

Baumel Laurent, 2004, « Rapport introductif à la table-ronde "Individu et société" dans le cadre du colloque "L'Avenir de la France" organisé par le Parti socialiste à l'Assemblée nationale les 22-23 octobre 2004 » in *La Revue socialiste*, n° 18, p. 138-149.

Beauville Claire, 1991, « Intellectuels et syndicalistes, ou "d'où viennent les idées justes ?" Auto-interview » in *CFDT Aujourd'hui*, n° 100, p. 75.

38. L'ouvrage de Bernard Lahire *Mondes pluriels* constitue un bon exemple d'une telle entreprise topologique pluraliste (Lahire, 2012).

Bereni Laure, 2012, « Penser la transversalité des mobilisations féministes : l'espace de la cause des femmes » *in* Bard Christine (dir.), *Les Féministes de la deuxième vague*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, p. 27-41.

Bergounioux Alain & Grunberg Gérard, 2005, *L'Ambition et le remords – les socialistes français et le pouvoir (1905-2005)*, Fayard, Paris, 610 p.

Bockel Jean-Marie, 3 décembre 2003, « Compte-rendu de l'Assemblée Générale du club Gauche moderne du 3 décembre 2003 », www.gauche-moderne.org/.

Boltanski Luc, 1973, « L'Espace positionnel : multiplicité des positions institutionnelles et habitus de classe » in *Revue française de sociologie*, vol. 14, nº 1, p. 3-26.

Bourdieu Pierre, 1984, « Quelques propriétés des champs » in *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris, p. 113-120.

Bourdieu Pierre, 1992, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Éditions du Seuil, Paris, 480 p.

Cefaï Daniel, 2015, « Mondes sociaux. Enquête sur un héritage de l'écologie humaine à Chicago » in *SociologieS*, http://journals.openedition.org/sociologies/4921 (consulté le 26/05/2019).

Defaud Nicolas, 2009, *La CFDT (1968-1995). De l'autogestion au syndicalisme de proposition*, Presses de Sciences Po, Paris, 361 p.

Dobry Michel, 1983, « Mobilisations multisectorielles et dynamique des crises politiques : un point de vue heuristique » in *Revue française de sociologie*, vol. 24, nº 3, p. 395-419.

Dobry Michel, 2009, *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, 3e édition, Presses de Sciences Po, Paris, XLV-383 p.

Eymeri Jean-Michel, 2001, *La Fabrique des énarques*, Economica, Paris, 261 p.

Faure Alain, Pollet Gilles & Warin Philippe (dir.), 1995, *La Construction du sens dans les politiques publiques. Débats autour de la notion de référentiel*, L'Harmattan, Paris, 191 p.

Ferhat Ismail, 2013, *Socialistes et enseignants. Le Parti socialiste et la Fédération de l'Éducation Nationale de 1971 à 1992*, thèse de doctorat non publiée, Institut d'études politiques, Paris, 665 p.

Fillieule Olivier, Blanchard Philippe, Agrikoliansky Éric, Bandler Marko, Passy Florence & Sommier Isabelle, 2004, « L'altermondialisation en réseaux. Trajectoires militantes, multipositionnalité et formes de l'engagement : les participants du contre-sommet du G8 d'Evian » in *Politix*, vol. 17, n° 68, p. 13-48.

Fugier Anne-Martin, 2004, « "Le siècle" (1944-2004). Un exemple de sociabilité des élites », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 81, p. 21-29.

Granovetter Mark S., 2000, « La force des liens faibles » in *Le Marché autrement. Les réseaux dans l'économie*, traduit par Isabelle This-Saint Jean, Desclée de Brouwer, Paris, p. 45-74.

Gruberg Gérard & Laïdi Zaki, 2007, *Sortir du pessimisme social. Essai sur l'identité de la gauche*, Hachette (coll. Telos), Paris, 239 p.

Haas Peter, 1992, "Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination" in *International Organization*, vol. 46, issue 1, pp. 1-35.

Hammou Karim, 2012, « Les mondes de l'art comme activité collective. Retour sur la métaphore de "monde" chez H. Becker et A. Strauss » *in* Benghozi Pierre-Jean & Paris Thomas (dir.), *Howard Becker et les mondes de l'art*, Éditions de l'École polytechnique, Palaiseau, p. 195-205.

Jousse Emmanuelle, 2013, *La Construction intellectuelle du socialisme réformiste en France de la Commune à la Grande Guerre*, thèse de doctorat non publiée, Institut d'études politiques, Paris, 1042 p.

Lahire Bernard, 2012, *Monde pluriel : penser l'unité des sciences sociales*, Éditions du Seuil, Paris, 393 p.

Lazar Marc (dir.), 1996, *La Gauche en Europe depuis 1945 : invariants et mutations du socialisme européen*, Presses universitaires de France, Paris, 704 p.

Le Galès Patrick & Thatcher Mark, 2004, *Les Réseaux de politique publique : débat autour des "policy networks"*, L'Harmattan, Paris, 272 p.

Lefebvre Rémi & Sawicki Frédéric, 2006, *La Société des socialistes. Le PS aujourd'hui*, Éditions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 255 p.

Lyotard Jean-François, 1983, *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris, 279 p.

Mathieu Lilian, 2009, « Secteur » *in* Fillieule Olivier, Mathieu Lilian & Péchu Cécile, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presses de Sciences Po, Paris, p. 489-496.

Mathieu Lilian, 2012, *L'Espace des mouvements sociaux*, Éditions du Croquant, Broissieux-en-Bauges, 285 p.

Matonti Frédérique, 2005, « La politisation du structuralisme. Une crise de théorie » in *Raisons politiques*, vol. 2, n° 18, p. 49-71.

Méda Dominique, avril 2007, « Le contrat première chance », disponible en format PDF sur le site http://www.elunet.org/ (consulté le 12 septembre 2007).

Medvetz Thomas, 2009, « Les *think tanks* aux États-Unis » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176-177, p. 82-93.

Milgram Stanley, 1967, "The Small-World Problem" in *Psychology Today*, vol. 1, issue 1, pp. 62-67.

Morin Gilles, 2007, « Les socialistes et la société française. Réseaux et milieux (1905-1981) » in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, vol. 4, n° 96, p. 47-62.

Moschonas Gerassimos, 2002, *In the Name of Social Democracy. The Great Transformation: 1945 to the Present*, Verso, London/New York, 370 p.

Payre Renaud, 2002, *À la recherche de la "science communale" : les "mondes" de la réforme municipale dans la France de la première moitié du vingtième siècle*. Thèse de doctorat non publiée, Université Grenoble 2, Grenoble, 779 p.

Pelletier Denis, 1992, « Georg Simmel : la sociabilité “forme ludique des forces éthiques de la société concrète” » in *Cahiers de l'IHTP (Institut d'Histoire du temps présent)*, n° 20, p. 34-37.

Prochasson Christophe, 1993, *Les Intellectuels, le socialisme et la guerre, 1900-1938*, Éditions du Seuil, Paris, 354 p.

Rioufreyt Thibaut, 2012, *La Traduction du néo-travaillisme britannique dans la gauche socialiste française (1997-2008)*, Thèse de doctorat, L'institut d'études politiques de Lyon/Université Lyon 2, Lyon.

Rioufreyt Thibaut, 2013, « Les passeurs de la “troisième voie”. Intermédiaires et médiateurs dans la circulation transnationale des idées » in *Critique internationale*, vol. 2, n° 59, p. 33-46.

Rioufreyt Thibaut, 2016, « Non-dits et écrits. Les ambiguïtés du “socialisme moderne” jospinien face à la “Troisième voie” britannique (1997-2002) » in *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n° 30, p. 200-212. DOI : 10.3917/hp.030.0200.

Rosanvallon Pierre, s. d., « Qui sommes-nous ? », page de présentation du site Internet de *La République des Idées*, www.repid.com/.

Sawicki Frédéric, 1997, *Les Réseaux du parti socialiste. Sociologie d'un milieu partisan*, Belin, Paris, 335 p.

Sawicki Frédéric, 2001, « Chapitre VII : Les partis comme entreprises culturelles » *in* Cefaï Daniel (dir.), *Les Cultures politiques*, Presses universitaires de France, Paris, p. 191-212.

Simmel Georg, 1981, *Sociologie et épistémologie*, Presses universitaires de France, Paris, 238 p.

Sirinelli Jean-François, 1988, « Les intellectuels » *in* Rémond René (dir.), *Pour une histoire politique*, Éditions du Seuil, Paris, p. 199-231.

Strauss Anselm L., 1992, *La Trame de la négociation, sociologie qualitative et interactionnisme,* L'Harmattan, Paris, 319 p.

Topalov Christian, 1999, *Laboratoires du nouveau siècle. La nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Éditions de l'EHESS, Paris, 574 p.

Tournadre-Plancq Jérôme, 2006, *Au-delà de la gauche et de la droite, une troisième voie britannique ?*, Dalloz, Paris, 273 p.

Weber Max, 1965, *Essais sur la théorie de la science*, traduit par Julien Freund, Plon, Paris, 537 p.

Wieder Thomas, 20 mai 2006, « La République des Idées : un atelier intellectuel » in *Le Monde*, p. 21.

Winock Michel, 2002, « La culture politique des socialistes » *in* Berstein Serge (dir.), *Les Cultures politiques*, Éditions du Seuil, Paris, p. 179-215.

Yon Karel, 2015, « Force ouvrière et le Parti socialiste, histoire d'un divorce ? » *in* Castagnez Noëlline & Morin Gilles (dir.), *Le Parti socialiste d'Epinay à l'Élysée 1971-1981*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, p. 177-187.

Résumé : La production des idées politiques dépasse les seules frontières organisationnelles des partis et s'effectue à travers la médiation d'acteurs collectifs (fondations, clubs, *think tanks*, revues, maisons d'éditions, grandes écoles, centres de recherche, universités, ...) et individuels (responsables politiques, intellectuels, experts, traducteurs, éditeurs, ...) à la croisée de logiques et d'espaces sociaux hétérogènes. Dans cette perspective, cet article se propose d'interroger les concepts topologiques à disposition du chercheur en sciences sociales (réseau, monde social, champ, communauté épistémique, ...) pour pouvoir analyser ces lieux hybrides en les appliquant à un cas empirique : l'espace intellectuel socialiste.

Mots-clefs : topologie sociale, réseau, monde social, champ, parti socialiste, intellectuels.

A Place and a Link. The Socialist Intellectual Space

Abstract: The production of political ideas goes beyond the organizational boundaries of the political parties and takes place through the mediation of collective actors (foundations, clubs, think tanks, magazines, publishers, grandes écoles, research centers, universities,...) and individuals (political leaders, intellectuals, experts, translators, editors,...) coming from logics and heterogeneous social spaces. In this

perspective, this article proposes to interrogate the topological concepts available to the social scientist (network, social world, field, epistemic community,...) to analyze these hybrid spaces by applying them to an empirical case : the socialiste intellectual space.

Keywords: Social Topology, Network, Social World, Field, (French) Socialist Party, Intellectuals.

HAL
archives-ouvertes.fr

Le débat public sur le port de signes religieux par les représentants de l'État au Québec (2007-2018)

Gilles Gauthier

▶ To cite this version:

Gilles Gauthier. Le débat public sur le port de signes religieux par les représentants de l'État au Québec (2007-2018) : Entre accord et désaccord. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506969

HAL Id: hal-02506969
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506969

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

Le débat public sur le port de signes religieux par les représentants de l'État au Québec (2007-2018)
Entre accord et désaccord

Gilles Gauthier

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Le débat public sur le port de signes religieux par les représentants de l'État au Québec (2007-2018)

Entre accord et désaccord

Gilles Gauthier
Professeur, Université Laval, Québec

D'une part, il y a ceux qui tentent de réduire la laïcité à la seule finalité de la liberté de conscience, qu'ils tirent vers une interprétation réductrice, la comprenant comme étant essentiellement la liberté religieuse et faisant l'impasse sur les moyens qui permettent d'assurer cette liberté pour tous. D'autre part, il y a ceux qui hypertrophient les moyens, la séparation et la neutralité, au risque de transformer subrepticement la finalité de la liberté de conscience pour tous en émancipation, plus ou moins obligatoire, à l'égard de la religion. Dans les deux cas, aucun groupe ne parvient, à son insu peut être, à respecter le principe d'égalité et de non discrimination.
Jean Baubérot & Micheline Milot[1]

Les controverses identitaires ne sont pas que des forces de désordre. Elles déroulent parfois de véritables tapis rouges pouvant servir d'occasions d'unification. [...] Qui est donc ce ou cette ministre qui refuserait d'être l'Aristide Briand du Québec, même si cela devrait se faire au prix d'un compromis ?
Guillaume Lamy[2]

1. Bauberot & Milot, 2010, p. 35.
2. Lamy, 2018, p. 3.

Depuis plus d'une décennie, l'un des principaux débats auxquels donne lieu la question de la laïcité au Québec est celui du port de signes religieux par les agents de l'état. Doit-il faire l'objet d'une restriction et si oui de quel ordre, ou peut-il être permis ? Au cours des années, le débat a connu divers rebondissements qui, sans en modifier la teneur centrale, ont néanmoins fait varier ses paramètres. Les diverses prises de position qui l'ont marqué ont occasionné quelques repositionnements de l'affrontement entre les tenants de l'interdiction et ceux de l'autorisation.

C'est de cette évolution, entre 2007 et 2018, dont je veux ici traiter. J'entends en fournir une analyse à partir d'une conception dialectique du débat public suivant laquelle il est à la fois délibération et confrontation et se déploie dans une tension entre accord et désaccord. Entendu comme l'aménagement de la discussion sur les enjeux politiques et sociaux, le débat public est un espace de circulation et d'échange des opinions des individus mais aussi des différents types de regroupements dans lesquels ils s'assemblent (partis politiques et associations de toutes sortes) sur les sujets d'intérêt commun (Badouard *et al.*, 2016 ; Jacquin, 2014). Pour une part cruciale, son organisation est aujourd'hui communicationnelle et plus précisément encore médiatique[3] (Charaudeau, 2017). Le débat public présente une double face ou est animé de deux lignes de force : la concertation (Blatrix, 2010) et le conflit (Chateauraynaud, 2011 ; Angenot, 2008). Il est un terrain de lutte entre des points de vue opposés dont l'horizon idéalisé est néanmoins paradoxalement la conciliation, souvent partielle et provisoire, qui prend la forme du compromis. Pour le dire autrement de façon tranchée, le débat public a pour matière brute le dissensus (Amossy, 2014) et pour objectif normatif un certain consensus « garanti[ssant] un "vivre-ensemble" sociétal pour le bénéfice de tous » (Burger, 2013). De façon caractéristique, le débat est un bouillon de culture conflictuel tendant pourtant à l'établissement de l'entente sociale[4].

Le déroulement d'un débat public est ainsi fait de déplacements multiples entre les deux pôles de l'accord et du désaccord. L'idée que je veux explorer à ce propos est qu'au cours de ce cheminement l'objet même de l'accord et du désaccord subit des remaniements. Un débat n'a pas une évolution linéaire qui conduirait du désaccord à l'accord, mais il connaît plutôt un développement fluctuant qui le fait passer par différentes phases de rétraction, qui ouvrent à une concordance ou à tout le moins à un rapprochement des points de vue opposés, et par des phases de

3. Charaudeau (Charaudeau, 2015) propose aussi, dans une perspective tout à fait différente de celle qui est ici adoptée, une étude du débat sur la laïcité en France.

4. Des définitions apparentées désignent, depuis Habermas, l'*espace public* et, à la suite par un grand nombre de penseurs, l'*espace politique* et l'*espace commun*.

distension qui, au contraire, favorisent la dissension en exacerbant les divergences de vue. À l'occasion de chacun de ces mouvements, les termes même de ce qui fait accord ou désaccord sont modifiés. L'hypothèse que je soumets au sujet de cette fluctuation d'un débat public est qu'elle procède (au moins partiellement) du surgissement en son sein d'infra-débats. Ma proposition plus précise est que l'affiliation de questions subordonnées liées à la question principale faisant débat détermine des désaccords distincts successifs.

L'analyse qui suit a pour objectif de faire voir, dans cette perspective, comment le débat québécois sur le port de signes religieux par les représentants de l'État a fait fond sur des mésententes sous-jacentes variables qui l'ont inscrit dans différents moments de tension entre accord et désaccord et qui ont transformé ce qui y a fait litige. Je marquerai les différentes phases de cette évolution en faisant ressortir en quoi elles ont été déterminées par un ou plusieurs infra-débat(s) spécifiques. Auparavant, j'introduirai et caractériserai la notion d'infra-débat.

Débat central et infra-débat

Il est rare que les débats publics se tiennent sur une question exclusive. Le plus fréquemment, ils intègrent des dissentiments adjacents. Par exemple, un débat sur l'adoption d'enfants par des couples homosexuels accompagne souvent le débat sur le mariage gay. À un débat central sont ainsi joints des débats associés. Dans une autre recherche (Gauthier, à paraître), j'ai proposé de distinguer trois types différents de débats associés : les méta-débats, les para-débats et les infra-débats.

Un méta-débat porte sur quelque dimension du débat central. Il n'a pas trait à la question faisant l'objet du débat central, mais, sous un aspect ou un autre, à la façon dont cette question est débattue. Cela peut concerner la pertinence ou l'intérêt de cette question, les origines ou les effets du débat, le bien-fondé des positions tenues et la valeur des arguments formulés. Plus généralement encore, un méta-débat peut avoir trait aux conditions ou aux façons de débattre dans une société donnée. Par exemple, beaucoup d'analystes et de commentateurs de l'actualité évaluent différemment la qualité des débats menés au Québec. Certains estiment que la confrontation d'idées y est bloquée par une aversion de l'affrontement alors que, pour d'autres, c'est une intolérance idéologique qui fait barrage à un véritable échange.

Un para-débat vient s'adjoindre à un débat central. Un exemple clair est le débat de nomination qui s'est accolé au débat sur la proposition d'une augmentation des droits de scolarité dans les universités québécoises qui a donné lieu en 2012 au « printemps érable ». Afin de manifester leur opposition à cette hausse, les associations étudiantes ont décrété une cessation de cours. La question

de l'appellation à lui donner est venue s'ajouter à celle sur l'augmentation des droits. Pour certains, la cessation de cours était une « grève » ; pour d'autres, un « boycott » (voir Gauthier, 2016a). Ce conflit de nomination a évidemment joué un rôle dans le déroulement du débat central sur la hausse des droits de scolarité, tout en restant formellement distinct.

Un infra-débat est un affrontement en amont d'un débat central. Il porte sur une question préalable à laquelle le débat central est subordonné. En quelque sorte, les positions prises dans le débat central dépendent de celles adoptées dans l'infra-débat. C'est la grande caractéristique de l'infra-débat par comparaison au para-débat et au méta-débat : il est logiquement lié au débat central qu'il détermine de manière essentielle. Voici un premier exemple. Le débat sur le port du burkini de 2016, qui a mis aux prises les tenants de son interdiction et de son autorisation, a reposé (au moins en partie), tant au Québec qu'en France, sur deux oppositions fondatrices entre les représentations qu'on se faisait du burkini (un vêtement religieux ou non) et entre la portée symbolique qu'on lui attribuait (l'expression d'un asservissement de la femme, d'une adhésion à l'islamisme radical ou encore du refus de s'intégrer à la société d'accueil). C'est selon le point de vue adopté sur ces deux questions sous-jacentes que se sont exprimées la condamnation et l'acception du port du burkini.

Le rapport qui lie un débat central à un infra-débat est contraignant. Cela apparaît peut-être plus clairement dans un autre exemple. À l'occasion de l'attentat contre *Charlie Hebdo* du 7 janvier 2015, a resurgi le débat sur la pertinence de la publication des caricatures de Mahomet. Au Québec comme ailleurs, la discussion s'est centrée sur l'évaluation morale qu'il convenait d'en donner et, plus largement, sur la question de la régulation éthique de la liberté d'expression. Certains ont formulé un jugement moral (dans un sens ou dans l'autre) sur la publication des caricatures en référant à des critères applicables généralement à l'exercice de la liberté d'expression. D'autres ont dénié la possibilité même de juger d'un point de vue moral la publication des caricatures en faisant valoir que la liberté d'expression ne peut pas faire l'objet d'une régulation éthique, mais seulement juridique. Une analyse du débat (Gauthier, 2017) met en évidence qu'une opposition entre deux conceptions de l'éthique est au cœur de cette double divergence de vue. Ceux qui portent un jugement moral sur la publication des caricatures et qui conçoivent possible une régulation éthique de la liberté d'expression adhèrent à une idée « raisonnabiliste » de l'éthique : l'éthique relève pour eux d'une démarche rationnelle. Ceux qui, au contraire, récusent toute appréciation morale de la publication des caricatures et nient la possibilité d'une régulation éthique de la liberté d'expression défendent une conception non rationaliste de l'éthique : ils identifient l'éthique à des valeurs et convictions purement subjectives.

Un intérêt de l'étude des infra-débats est de rendre compte de la façon dont en pesant sur le débat central auquel ils sont liés ils en brouillent les enjeux.

Le déroulement du débat

Le débat sur le port de signes religieux par les représentants de l'État a connu une évolution qui, de 2007 à 2018, peut être découpée en six phases successives, chacune articulée autour d'un point d'accord ou de désaccord bien défini généré par un ou plusieurs débats spécifiques. Voici, d'entrée de jeu, un tableau de ce déroulement.

		Accord (A) / Désaccord (D)	Infra-débats
Phase 1 (2008)	La proposition initiale	D Interdiction restreinte ↔ Interdiction générale	La nature de la laïcité
Phase 2 (2010)	La querelle des manifestes	D Interdiction générale	Le champ d'application de la laïcité La portée d'une interdiction
Phase 3 (2014)	Le projet d'une Charte de la laïcité	D Interdiction générale	La distinction entre espace public et espace civique
Phase 4 (2015-2016)	L'après projet de Charte	A Interdiction restreinte	-
Phase 5 (2017)	La Loi sur la neutralité	D Obligation de donner et recevoir les services publics à visage découvert	Le rapport entre laïcité et neutralité
Phase 6 (2018)	La relance de débat	D Interdiction restreinte	Le lien de la question du port de signes religieux à la laïcité

L'analyse de chacune de ces phases porte sur des corpus d'interventions qui leur sont propres :

. Phase 1 : le rapport de la Commission Bouchard et Taylor et un corpus de presse des interventions y réagissant (72 textes).

. Phase 2 : deux manifestes : le *Manifeste pour un Québec pluraliste* et la *Déclaration des intellectuels pour la laïcité*.

. Phase 3 : les mémoires (69) présentés à la Commission parlementaire des institutions chargée de faire l'étude de la Charte de la laïcité[5].

. Phase 4 : un corpus de presse (89 textes).

. Phase 5 : les mémoires (61) présentés à la Commission parlementaire des institutions chargée de faire l'étude du projet de loi sur la neutralité[6].

. Phase 6 : un corpus de presse (117 textes)[7].

Les intervenants au débat sont de types variables dans les différentes phases. Ils sont des élus politiques, des militants, des organismes, associations et personnes de la société civile, des intellectuels (juristes, philosophes et autres), des éditorialistes et chroniqueurs de la presse quotidienne.

Phase 1 – La proposition de départ

À partir du début des années 2000, le Québec a connu une crise dite des « accommodements raisonnables ». L'accommodement raisonnable est une notion juridique permettant l'assouplissement d'une norme dans le but d'en contrer l'effet discriminatoire pour certaines personnes. S'en réclamant, un certain nombre de demandes pour motif religieux ont été formulées (parmi d'autres, l'installation d'un *érouv* dans un quartier à présence importante de juifs hassidiques, des repas *halal* dans un centre de la petite enfance, le port du *niqab* au cégep). Ces requêtes ont suscité une vive controverse[8].

5. Accessibles sur http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html.

6. Accessibles sur http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-36307/memoires-deposes.html.

7. Les corpus de presse sont constitués des interventions publiées dans les quatre quotidiens québécois nationaux francophones : *Le Devoir*, *La Presse*+, *Le Soleil* et *Le Journal de Québec* (Montréal).

8. Pour une description et une analyse plus détaillées, voir https://fr.wikipedia.org/wiki/Controverse_qu%C3%A9b%C3%A9coise_sur_les_accommodements_raisonnables.

En réaction, le gouvernement du Québec a mis sur pied une commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles co-présidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor (ci-après la CBT). Dans leur rapport (Bouchard & Taylor, 2008), ils émettent une proposition à deux volets sur la question du port des signes religieux par les représentants de l'État :

> Nous croyons qu'une majorité de Québécois admettent qu'une interdiction uniforme s'appliquant à tous les employés de l'État, quelle que soit la nature de leur poste, est abusive, mais tiennent à ce que ceux et celles qui occupent des postes qui incarnent au plus haut point la nécessaire neutralité de l'État, comme les juges ou le président de l'Assemblée nationale par exemple, s'imposent une forme de devoir de réserve quant à l'expression de leurs convictions religieuses. La séparation entre l'Église et l'État doit s'incarner, selon plusieurs, dans certains symboles, en l'occurrence dans l'apparence des agents qui occupent des postes qui représentent de façon tangible les différents pouvoirs de l'État. Cette attente nous apparaît raisonnable. En soupesant toutes ces considérations, nous croyons que l'imposition d'un devoir de réserve à cette gamme limitée de postes [en note : présidents et vice-présidents de l'Assemblée nationale, juges et procureurs de la Couronne, policiers et gardiens de prison] représente le meilleur équilibre pour la société québécoise d'aujourd'hui. Il s'agit des postes qui représentent de façon marquée la neutralité de l'État ou dont les mandataires exercent un pouvoir de coercition. (Bouchard & Taylor 2008, p. 151)

La CBT fait reposer sa proposition sur la notion de laïcité ouverte[9]. Telle qu'entendue dans le rapport, cette forme ou cet aménagement de la laïcité met l'accent sur ses principes de « finalités profondes », l'égalité des personnes et la liberté de conscience et de religion, et préconise une application souple de ses principes « structurants », la neutralité de l'État à l'égard des religions et la séparation de l'Église et de l'État. Il apparaît aux commissaires qu'une restriction à la liberté de conscience et de religion et à l'égalité d'accès aux postes de l'appareil étatique serait un prix trop cher payé par une prohibition de l'affichage de signes religieux étendue à tous les représentants de l'État.

9. Formulée une première fois, pour ce qui est du Québec, par le rapport du Groupe de travail sur la place de la religion à l'école, 1999.

Les réactions négatives à la recommandation de la CBT sont pour la plupart axées sur une contestation de la notion de laïcité ouverte. Ses opposants font valoir qu'en introduisant une distinction entre les fins et les moyens des dimensions de la laïcité, on déprécie et met en péril les postulats de la séparation de l'Église et de l'État et de la neutralité de l'État. Ils ne défendent pas une conception stricte ou rigide de la laïcité, mais soutiennent que celle-ci est indivisible et qu'elle commande un devoir de réserve à l'ensemble des représentants de l'État dans l'affichage de leurs convictions religieuses. C'est le sens, par exemple, de la critique formulée par Louis Gill :

> Le concept de « laïcité ouverte » qui est mis de l'avant[10] par les commissaires Bouchard et Taylor est celui d'une laïcité vidée de son sens par les portes qu'elles ouvrent aux intrusions religieuses de tout type dans le domaine public… [notamment en autorisant] le port de signes religieux par les enseignants, les professionnels de la santé et les fonctionnaires (Gill, 2008).

Dans la mesure où le débat s'ordonne de la sorte en fonction d'une clarification conceptuelle à propos de la laïcité, il a, pour une part importante, une teneur rationnelle. La proposition de la CBT fait l'objet d'une discussion analytique : ses partisans la justifient et ses adversaires s'y opposent en argumentant. À ce stade initial du débat, chacun se détermine sur la question du port de signes religieux par les représentants de l'État en défendant une conception plus large de la nature de la laïcité. C'est ce désaccord définitionnel qui, à titre d'infra-débat, configure le débat central. Selon qu'on adhère au concept de laïcité ouverte ou qu'on défende une conception unitaire ou indivisible de la laïcité, on appuie la position limitant aux seules fonctions exerçant un pouvoir de coercition l'interdiction du port de signes religieux ou celle l'étendant à l'ensemble des employés de l'État.

Phase 2 – La querelle des manifestes

La recommandation de la CBT reste lettre morte, mais la question du port de signes religieux continue d'agiter l'espace public. Au début de 2010 sont publiés deux manifestes signés par des regroupements d'intellectuels : un *Manifeste pour un Québec pluraliste* (MQP) et une *Déclaration des intellectuels pour la laïcité* (DIL). Tout en reprenant la notion de laïcité ouverte, le MQP n'endosse pas en tant que telle la recommandation de la CBT. Il présente plutôt un plaidoyer général contre l'interdiction du port de signes religieux en posant qu'elle ne peut être justifiée

10. Expression utilisée dans le texte cité.

que dans les cas de dysfonctionnement du service public, de problème de sécurité, de traitement discriminatoire, d'atteinte à la dignité d'autres personnes ou de prosélytisme. La DIL, de son côté, fait valoir que la neutralité de l'État impose un devoir de réserve et prescrit une interdiction étendue du port de signes religieux à tous les employés de l'État dans l'exercice de leur fonction.

Le désaccord n'est plus ici définitionnel, mais interprétatif. Il ne concerne pas la nature de la laïcité, mais a trait à son champ d'application et à la portée d'une interdiction du port de signes religieux. Le conflit entre le MQP et la DIL dépend des infra-débats sur ces deux questions. Le MQP soutient que « la laïcité s'impose à l'État, non aux individus » (*Le Devoir*, 3 février 2010, p. 5). Les signataires de la DIL considèrent que cette idée « est un faux-fuyant conduisant à nier le principe de laïcité. [...] L'État, c'est [...] aussi ses agents » (*Le Devoir*, 16 mars 2010, p. 7). Le MQP avance qu'une interdiction « récuse les manifestations religieuses "ostentatoires" dans la sphère publique [et] entend renvoyer le religieux hors de l'espace public... au nom d'une conception de la société qui préfère limiter tout signe d'allégeance religieuse au seul espace privé » (*Le Devoir*, 3 février 2010, p. 5). Pour la DIL, la prohibition du port de signes religieux par les employés de l'État n'entrave pas leur droit à l'expression publique de leurs convictions religieuses ni ne cantonne leur pratique religieuse à la sphère privée : « L'interdiction de manifester sa foi par des signes religieux durant les heures de travail n'entraîne pas, pour le croyant, la négation de sa foi » (*Le Devoir*, 16 mars 2010, p. 7).

C'est leur opposition primaire sur ces deux questions qui fonde la divergence de vues entre le MQP et la DIL. C'est parce qu'ils restreignent l'incidence de la laïcité aux institutions de l'État et parce qu'à leurs yeux une interdiction équivaut à une négation du droit à la manifestation publique du religieux que les signataires du MQP s'opposent à cette proscription. Au contraire, c'est parce qu'ils considèrent que les individus représentant l'État sont également contraints par la laïcité et que celle-ci n'altère leur droit à manifester publiquement leur adhésion religieuse que dans l'exercice de leurs fonctions étatiques que les signataires de la DIL se prononcent pour une interdiction.

L'objet du désaccord connaît un glissement : il n'oppose pas ceux qui préconisent une interdiction restreinte du port de signes religieux et ceux qui réclament une interdiction étendue, mais ceux qui prônent une telle prohibition générale et ceux qui s'y opposent. La recommandation de la CBT est évacuée du débat[11].

11. Cela n'empêche pas les signataires de la DIL de faire valoir que le point de vue du MQP suivant lequel la laïcité ne s'applique pas aux individus mais seulement à l'État est

Phase 3 – Le projet d'une Charte de la laïcité

Le débat sur le port de signes religieux par les représentants de l'État se transporte sur le terrain législatif quand, au début de 2014, le gouvernement québécois[12] propose une Charte affirmant les valeurs de laïcité et de neutralité religieuse de l'État ainsi que d'égalité entre les femmes et les hommes et encadrant les demandes d'accommodement. La mesure phare de ce projet de Charte est « une restriction relative au port d'un objet marquant ostensiblement une appartenance religieuse [pour] les membres du personnel des organismes publics dans l'exercice de leurs fonctions[13] ». Le projet de Charte reprend donc à son compte la position de la DIL. Le désaccord continue d'opposer les tenants et les adversaires d'une interdiction du port de signes religieux. La Charte ne sera jamais adoptée en raison du déclenchement de nouvelles élections générales en 2014 et de la défaite du Parti québécois qui la portait.

L'intense discussion à laquelle elle a néanmoins donné lieu en commission parlementaire et dans les médias procède pour une part importante d'un infra-débat sur une distinction entre les notions d'espace public et d'espace civique. Dans son sens étendu, l'espace public désigne non seulement le « lieu [symbolique] du débat politique, de la confrontation des opinions privées que la publicité s'efforce de rendre publiques » (Paquot, 2009), mais également les lieux physiques où le débat et la confrontation sont menés : les différentes instances de délibération et aussi l'ensemble des milieux de vie en commun d'une société. Par contraste, l'espace civique recouvre l'ensemble des institutions publiques : les appareils législatifs, exécutifs, judiciaires et leurs prolongements dans les fonctions publique et parapublique (l'école, l'hôpital, etc.). L'espace civique est ainsi un sous-ensemble de l'espace public plus englobant.

Il est tout à fait clair que l'interdiction du port de signes religieux prescrite par le projet de Charte de la laïcité n'a trait qu'au seul espace civique. Elle le réprime uniquement pour les employés des organismes publics quand ils sont en fonction. Or, un grand nombre d'intervenants, tant du côté des partisans de la Charte que de celui des opposants (même parmi ceux qui font explicitement la distinction entre espace public et espace civique) mésinterprètent sa visée. Ainsi, on la défend à tort pour contrer l'envahissement du religieux dans l'espace public ou encore, plus radicalement, afin de cantonner le religieux au seul espace privé :

---

en contradiction avec la proposition de la CBT préconisant une interdiction aux personnes exerçant des fonctions de coercition.

12. Dirigé par le Parti québécois élu lors d'élections générales en 2012.

13. Assemblée nationale du Québec, 2013, p. 2.

> Le Québec, à cause de l'immigration massive des dernières décennies, fait face à une montée de la présence du « religieux » visible dans l'espace public et même civique. [...] Il faut se prémunir contre [la] menace [du règne de la pensée unique, fondamentaliste et intégriste] en bannissant les signes ostentatoires religieux dans l'espace civique... (Gauthier, 2014, p. 2 et 7)

> [Il faut] reconnaître que la religion est du domaine privé. Les individus ont le droit de croire à ce qu'ils veulent et l'État n'exercera aucune forme de coercition contre la personne qui adhère à une religion (Parent, 2014, p. 42).

De même, on s'attaque à la Charte de manière tout aussi immotivée pour condamner une exclusion du religieux de l'ensemble de l'espace public ou sa restriction au seul espace privé :

> Les motifs sérieux que d'aucuns veulent invoquer pour justifier l'interdit devraient logiquement s'appliquer dans le domaine public [...] en somme, le gouvernement vise à long terme l'ensemble du domaine public et non seulement la fonction publique (Seymour, 2014, p. 5).

> La Charte canadienne des droits et libertés m'accorde la liberté de religion et nous n'avons pas à nous cacher dans nos maisons pour la pratiquer. [...] L'un des droits de base de la personne est la liberté de pratiquer sa religion (Commission scolaire English-Montréal, 2014, p. 6).

L'opposition entre espace public et espace civique rejoint *grosso modo* la dissension entre le MQP et la DIL à propos de la portée d'une interdiction du port de signes religieux en regard du droit à l'expression publique du religieux. Mais alors que les interprétations distinctes des deux manifestes à ce propos se présentent de manière clairement découpée, un grand nombre des prises de position sur la Charte de la laïcité manquent à différencier l'espace civique de l'espace public. (Pour une analyse exhaustive sur le débat sur la Charte, voir Gauthier, 2016a).

Phase 4 – L'après projet de Charte

Après la mise au rancart du projet de Charte de la laïcité, le débat sur le port de signes religieux connaît une certaine accalmie. La question continue d'être discutée mais de façon plus posée comme si l'exacerbation de l'affrontement sur le projet de Charte l'avait vidée de sa trop forte charge émotive. À la faveur de cet apaisement, petit à petit se fait jour une position de compromis. Beaucoup finissent par se

rallier à la proposition de la CBT. Sa recommandation « équilibrée » d'interdire le port de signes religieux aux seuls mandataires exerçant un pouvoir de coercition et de l'autoriser pour tous les autres représentants de l'État apparaît maintenant être un minimum satisfaisant aux défenseurs de la laïcité. De plus en plus d'analystes politiques et de chroniqueurs médiatiques se portent à sa défense (parmi d'autres interventions, David, 2015 ; Pelletier, 2015 ; Labelle & Serré, 2016 ; El-Mabrouk, 2016 et Myles, 2017), certains en ajoutant les enseignants et les éducatrices en garderie à la liste des agents de l'État à qui serait interdit le port de signes religieux ostentatoires. Même le Parti québécois, qui avait soumis le projet de Charte de la laïcité, finit par l'endosser, de même que Québec solidaire et la Coalition avenir Québec, laissant le Parti libéral faire bande à part[14]. Surtout, les sondages font état d'un appui net (aux deux-tiers) des Québécois à la recommandation de la CBT. Bref, un consensus émerge, et le débat bascule du côté d'un accord. Bien sûr les oppositions faisant l'objet des infra-débats des phases précédentes perdurent. Mais elles ne sont à peu près plus affichées et disparaissent presque complètement du débat.

Cette évolution peut s'expliquer, au moins partiellement, par la nécessité ressentie de dépasser l'irréductibilité des positions inconciliables antérieurement tenues. On pourrait à ce propos formuler une proposition théorique générale : s'il ne mène pas au triomphe d'une position sur l'autre, un débat qui débouche sur un cul-de-sac en s'enlisant dans un affrontement devenu stérile peut néanmoins paradoxalement produire un accord social du seul fait d'avoir été tenu. Par une espèce de contre-effet cathartique, son échec du point de vue de la délibération permettrait de dégager une entente minimale afin de sortir du blocage conflictuel dans lequel il stagne. Le débat se calme, les points de vue se dépolarisent et leur repositionnement fait émerger un espace d'accommodation. Ce serait ainsi précisément quand un débat radicalise le désaccord qu'il ouvre la possibilité de l'accord non pas en regard de sa teneur, c'est-à-dire des positions qui y sont prises, mais tout bonnement en raison de sa tenue, c'est-à-dire du choc entre ces positions.

14. Le premier signe de ce ralliement politique a été la présentation à l'Assemblée nationale de trois projets de loi « publics de député » de l'opposition : une *Charte de la laïcité de l'État québécois* par Françoise David de Québec solidaire, une *Loi sur la neutralité religieuse de l'État et la lutte contre l'intégrisme religieux et modifiant la Charte des droits et libertés de la personne et la loi sur le ministère du Conseil exécutif* par Fatima Houda-Pepin, députée indépendante et ancienne députée du Parti libéral du Québec, et une *Charte de la laïcité* par Nathalie Roy, de la Coalition avenir Québec.

Phase 5 – La loi sur la neutralité

L'accord de compromis autour de la recommandation de la CBT n'est pas retenu par le nouveau gouvernement élu à la tête du Québec en avril 2014. Il fait plutôt adopter à l'automne 2017, après deux ans de discussion parlementaire, une loi favorisant le respect de la neutralité religieuse de l'État et visant notamment à encadrer les demandes d'accommodements pour un motif religieux dans certains organismes. La mesure centrale de la loi est une obligation faite aux fonctionnaires et aux usagers d'avoir le visage découvert lors de la prestation de services publics. Cette contrainte minimale est justifiée par des motifs liés à la communication, à l'identification et à la sécurité.

C'est indirectement qu'elle concerne les signes religieux. Preuve en est qu'elle a trait, dans la défense qui en est faite, tout autant au bandana, à la cagoule et même aux verres fumés qu'au *niqab* et à la *burka*. En centrant les choses sur la neutralité appliquée seulement à l'octroi et à la réception des services publics, la loi détourne le débat. Elle évacue la question en tant que telle du port de signes religieux par les représentants de l'État. C'est même là un mérite de la loi pour ceux qui la défendent. Maclure, par exemple, affirme lors de sa discussion en commission parlementaire : « Une des vertus du projet de loi réside dans ce qu'elle ne fait pas : interdire le port de signes religieux visibles… » (Maclure, 2016, p. 3).

L'affrontement auquel la loi sur la neutralité donne lieu ne porte ni sur l'opposition entre une interdiction restreinte et une interdiction générale, ni sur le principe même d'une interdiction, comme c'était le cas lors des stades antérieurs du débat. Les infra-débats sur la nature de la laïcité, sur son champ d'application et la portée d'une interdiction et sur la distinction entre espace public et espace privé n'agissent plus comme catalyseurs de la discussion. Dans sa nouvelle forme, le débat relève plutôt d'un infra-débat entre laïcité et neutralité. Ceux qui s'opposent à la loi font valoir que la laïcité et la neutralité dénotent des rapports différents de l'État aux religions. Ainsi, dans son mémoire présenté en commission parlementaire, le Mouvement laïque québécois avance que la neutralité commande à l'État de ne soutenir aucune confession mais implique un parti-pris favorable aux religions alors que « la laïcité [implique] plutôt n'accorder aucune faveur à aucune religion en le considérant toutes sur le même pied que n'importe quel autre système idéologique » (Mouvement laïque québécois, 2016, p. 4). C'est un argument similaire que développent d'autres intervenants au débat. Simard, par exemple, affirme que la laïcité pose l'indépendance de l'État vis-à-vis de la religion alors que la neutralité telle que conçue dans la loi permet à l'État d'« accepter en son sein des pratiques religieuses dans la mesure où il ne discrimine aucune religion » (Simard, 2016).

Phase 6 – La relance du débat

En déplaçant le débat, la loi sur la neutralité fait bien sûr abstraction du compromis autour de la recommandation de la CBT. Au même moment, celui-ci vole en éclats quand l'un des deux ex-commissaires, Charles Taylor, fait volte-face et se prononce contre une interdiction du port de signes religieux aux agents de l'État occupant des fonctions coercitives. L'autre commissaire, Gérard Bouchard, continue de défendre la recommandation du rapport, se désole que le revirement de Taylor fasse éclater le compromis qui avait émergé après le débat sur le projet de Charte et s'oppose à la loi sur la neutralité. Aux yeux de beaucoup, dont Lessard (Lessard, 2017) se fait le porte-voix, l'abandon de la proposition de la CBT fait que le Québec rate une occasion de résoudre la question du port de signes religieux par les agents de l'État.

Après l'adoption de la loi, la discussion continue de couver sous les cendres. Elle ressurgit avec force dans l'actualité en avril 2018 quand un conseiller de la ville de Montréal, Marvin Rotrand, demande au service de police de permettre à ses membres de porter turban et *hidjab* (sans qu'aucune requête en ce sens n'ait encore été faite[15]). L'attention se focalise alors d'une manière plus directe qu'auparavant sur la question précise de savoir si la laïcité implique ou non une exigence quant à la tenue vestimentaire des agents et représentants de l'État. Parmi d'autres observateurs, David en pose le diagnostic aussi clairement que succinctement : « La question est celle surtout celle de savoir dans quelle mesure le caractère laïque de l'État doit se refléter dans l'apparence de ceux qui l'incarnent » (David, 2018). Jusqu'alors, la question se posait surtout par le biais ou à travers celle, plus large, du champ d'application de la laïcité. On prenait position pour ou contre une interdiction selon que l'on concevait que la laïcité s'applique exclusivement à l'État ou également aux individus le représentant. Mais dans la discussion suivant l'adoption de la loi sur la neutralité, les opposants à l'interdiction affirment de façon explicite et nette que la laïcité est sans incidence aucune sur l'apparence des agents de l'État et, plus généralement, sur l'expression de leurs convictions religieuses. Maclure (2016) affirme ainsi qu'« interdire le port de signes religieux visibles [relève] d'une compréhension erronée de la laïcité ou de la neutralité

15. Dans la foulée, une étudiante en techniques policières portant déjà le voile exprime publiquement son intention et sa détermination de le porter quand elle rejoindra un corps de police (voir *Le Journal de Québec*, 12 avril 2018, « Déterminée à être policière et à conserver son voile », http://www.journaldequebec.com/2018/04/12/determinee-a-etre-policiere-et-a-conserver-son-voile (consulté le 19 avril 2019).

religieuse de l'État » (Maclure, 2016, p. 5). Dans sa volte-face s'opposant à une interdiction faite aux agents de l'État occupant des fonctions coercitives de porter des signes religieux, Taylor affirme n'avoir jamais accepté l'argument selon lequel elle serait une implication nécessaire de la laïcité.

Quand le conseiller Rotrand formule sa requête, ce point de vue est réitéré par ceux qui l'appuient en dissociant le port de signes religieux de la laïcité. Selon Doyon, par exemple, « Quand on invoque la laïcité de l'État pour exiger une absence totale de signes religieux chez les personnes en position d'autorité ou de coercition, on fait fausse route » (Doyon, 2018). Dans la perspective inverse, de nombreux partisans d'une interdiction font valoir que tant que ne seront pas édictées des règles claires sur le port de signes religieux par ses représentants, l'État québécois ne pourra pas prétendre à la laïcité (Cardinal, 2018 ; Dutrisac, 2018a et 2018b ; Legault, 2018 ; Facal, 2018 ; Houda-Pépin, 2018a et 2018b ; Ravary, 2018).

Certains établissent un lien entre la laïcité et le port de signes religieux par les représentants de l'État d'une manière théoriquement plus développée. Côté *et al.* (2018), par exemple, soutiennent qu'en

> philosophie politique, la laïcité consiste à évacuer complètement la présence religieuse de la sphère civique en raison du principe de la séparation entre la religion et l'État, dans une perspective de droits collectifs. Elle s'oppose en cela au sécularisme anglo-saxon, qui prône plutôt une absence de régulation du religieux, sans favoritisme ni exclusion, dans une perspective de droits individuels.

Ils en infèrent une obligation pour les policiers de s'abstenir d'arborer tout signe religieux. St-Hilaire s'oppose à ce point de vue qu'il considère reposer sur une fausse réduction du principe de séparation de l'Église et de l'État à celui de laïcité et fait valoir l'« idée concurrente [...] bien davantage respectueuse de la liberté de religion [...] de la simple neutralité religieuse de l'État » (St-Hilaire, 2018) qui n'engage à rien en matière du port de signes religieux par les représentants de l'État. De leur côté, Seymour & Gosselin-Tapp (2018) avancent qu'il est possible de développer un modèle de gestion de la laïcité particulièrement seyant à la situation québécoise à partir du libéralisme républicain élaboré par John Rawls. À la lumière de la thèse rawlsienne faisant cohabiter les conceptions individualiste et communautarienne de la personne (« Des individus libres dans des institutions laïques »), Seymour et Gosselin-Tapp considèrent que les représentants de l'État occupant des positions « d'autorité suprême » ne devraient pas pouvoir porter des signes religieux. Ils semblent par ailleurs suggérer que les policiers, les gardiens de prison et aussi les enseignants devraient échapper à une interdiction du fait qu'ils

sont d'abord et « avant tout des employés de l'État et [...] très secondairement des incarnations de celui-ci » (Seymour & Gosselin-Tapp, 2018).

Le compromis sur la recommandation de la CBT reprend ainsi de la vigueur, certains s'y ralliant maintenant précisément parce qu'il ouvre à un arrangement possible (Pelletier, 2018 ; Elkouri, 2018 ; Simard, 2018). Mais cette fois-ci, c'est sur le fond de l'infra-débat portant sur la question de savoir si la laïcité a quelque conséquence sur le port de signes religieux par les représentants de l'État. Les partisans d'une interdiction restreinte aux agents de l'État exerçant un pouvoir coercitif présupposent que l'actualisation de la laïcité implique inévitablement l'adoption de balises relatives à l'affichage de signes religieux alors que les opposants à toute forme d'interdiction expriment une conception de la laïcité totalement affranchie de la question du port de signes religieux[16].

Conclusion

Dans chacun des épisodes de désaccord qu'il connaît, le débat québécois sur le port de signes religieux par les représentants de l'État est subordonné à un infra-débat spécifique. Il dépend successivement d'affrontements préalables relatifs à la nature de la laïcité, à son champ d'application et la portée d'une interdiction, à la distinction entre espace public et espace civique, au rapport entre la laïcité et la neutralité et au lien entre la laïcité et la question du port de signes religieux. L'alternative posée par le débat central reste assez claire : y a-t-il lieu d'interdire le port de signes religieux aux représentants de l'État et, si oui, à tous ou à certains

16. Par ailleurs, la relance du débat se voit accompagnée d'un para-débat sur l'existence même d'un consensus sur la recommandation de la CBT. Il apparaît évident pour beaucoup. Ainsi qu'il en a été fait état plus haut, un certain nombre d'indices (le ralliement des partis politiques, des appuis inédits et dans certains cas inattendus, les sondages) donnent le sentiment, après le débat sur le projet de Charte, d'un assentiment général ou en tout cas majoritaire à son égard. Cette appréciation est encore renforcée au moment de la discussion sur la demande du conseiller Rotrand. Lamy, par exemple, l'exprime de la façon suivante : « Avec le temps, cette idée [d'interdire les signes ostensibles seulement aux employés de l'État dotés de pouvoirs coercitifs] apparaît de plus en plus comme le seul terrain d'entente capable de rassembler une très large majorité de Québécois » (Lamy, 2018). Quelques voix discordantes se font pas ailleurs entendre. Pelletier prétend que l'idée d'un consensus est loin d'être établie « parce qu'il n'y a jamais eu, ni pendant ni après la CBT, de véritables discussions sur la laïcité » (Pelletier, 2018). De son côté, Dubuc tout en admettant un consensus sur la limitation d'une interdiction du port de signes religieux aux seuls représentants de l'État en situation d'autorité en relativise l'importance quant aux enjeux plus sérieux de la laïcité (Dubuc, 2018).

seulement ? Son déroulement, toutefois, est souvent confus. Les positions prises dans le débat embrouillent la signification d'une interdiction. Ce qui la motive ou la délégitime et ce qu'elle implique reste pour une part importante nébuleux.

Les infra-débats sont l'une des causes principales de cet obscurcissement. Bien qu'ils le déterminent formellement, le lien qu'ils entretiennent avec le débat central n'est pas toujours systématiquement pensé. Les infra-débats portant sur le rapport entre espace public et espace civique et sur le rapport entre laïcité et neutralité restent, pour une bonne part, tacites. Les termes des oppositions qui les fondent ainsi que leurs éléments constitutifs ne sont pas décrits ni même clairement définis. Quant aux infra-débats plus distinctivement abordés, ceux sur la nature de la laïcité, sur son champ d'application et la portée d'une interdiction et sur le lien de la question du port de signes religieux à la laïcité, ils ne font pas l'objet d'une exposition et d'une caractérisation exhaustives. Le débat sur l'interdiction demeure sous la dépendance logique des infra-débats sur lesquels il prend appui, mais à défaut que soit explicitée cette relation, ses tenants et aboutissants ne se donnent pas à voir en pleine lumière. *A fortiori*, le grand nombre de sous-débats et leur succession dans le temps agrandissent grandement l'objet de discussion de sorte que le débat central se voit plombé dans un enchevêtrement plutôt désordonné. Ce brouillage est symptomatique de ce que Jacques (Jacques, 2018) appelle « le royaume de la confusion » dans lequel baigne au Québec tout ce qui a trait à la laïcité. Il est aussi, pour ce qui est plus précisément du débat sur le port de signes religieux par les représentants de l'État, un obstacle à l'émergence d'un accord.

Il semble bien, en tout cas, que le débat sur le port de signes religieux par les agents de l'État n'est pas près de s'éteindre au Québec. Il connaîtra un développement prochain sur la base d'un nouvel infra-débat. Le gouvernement récemment élu de la Coalition avenir Québec a en effet manifesté son intention de légiférer en étendant une interdiction à tous les agents de l'État qui occupent une position d'autorité au lieu de ses seuls représentants exerçant une fonction de coercition tel que préconisé par la CBT. Les enseignants et les éducatrices en garderie, mais peut-être aussi les greffiers des municipalités, le protecteur du citoyen, le directeur général des élections et les dirigeants des commissions scolaires et des établissements d'enseignement publics pourraient ainsi être assujettis à une prohibition de l'affichage de leur allégeance religieuse quand ils seraient en fonction. On verra, quand le projet gouvernemental sera rendu public, en quoi plus précisément le débat deviendra subordonné à un affrontement sémantique et relatif à la portée des concepts de coercition et d'autorité.

Bibliographie

Textes analysés

Bouchard Gérard & Taylor Charles, 2008, *Fonder l'avenir. Le temps de la réconciliation*, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Québec, https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapportfinalabregefr.pdf (consulté le 19/04/2018).

Cardinal François, 7 avril 2018, « Non, le dossier n'est pas "clos" » in *La Presse*+, http://mi.lapresse.ca/screens/54bb4bff7f144894bf7427011e8c88b9__7C___0.html (consulté le 19/04/2018).

Commission scolaire English-Montréal, 14 janvier 2014, Mémoire déposé lors du mandat « Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi n° 60, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html (consulté le 19/04/2018).

Côté François *et al*., 7 avril 2018, « Policiers et symboles religieux – une ligne à ne pas franchir » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/idees/524693/policiersetsymbolesreligieuxuneligneanepasfranchir (consulté le 19/04/2018).

David Michel, 17 janvier 2015, « La nouvelle mouture » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/429209/lanouvellemouture (consulté le 25/01/2019).

David Michel, 5 avril 2018, « La diversité policière » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/524426/ladiversitepoliciere (consulté le 19/04/2018).

Doyon Marie-Ève, 11 avril 2018, « Cachez cette foi que je ne saurais voir » in *Le Journal de Québec*, http://www.journaldequebec.com/2018/04/11/cachezcettefoiquejenesauraisvoir (consulté le 19/04/2018).

Dubuc Alain, 11 avril 2018, « À la recherche du consensus perdu » in *La Presse*+, http://plus.lapresse.ca/screens/b6536768fca940be87093ff629bd09e0%7C_0.

html?utm_medium=Email&utm_campaign=Internal+Share&utm_content=Screen (consulté le 19/04/2018).

Dutrisac Robert, 7 avril 2018a, « Port de signes religieux par les policiers : laïcité inachevée » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/editoriaux/524709/portdesignesreligieuxparlespoliciers laiciteinachevee (consulté le 19/04/2018).

Dutrisac Robert, 14 avril 2018b, « Étudiante en techniques policières voilée : la politique de la division » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/editoriaux/525249/etudianteentechniquespolicieresvoileelapolitiquedeladivision (consulté le 19/04/2018).

Elkouri Rima, 5 avril 2018, « Un débat contreproductif » in *La Presse+*, http://www.lapresse.ca/debats/chroniques/rimaelkouri/201804/04/015159876undebatcontreproductif.php (consulté le 19/04/2018).

El Mabrouk Nadia, 17 novembre 2016, « La laïcité est une coquille vide sans une école vraiment laïque » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/idees/484832/.

Facal Joseph, 7 avril 2018, « Laïcité et indépendance » in *Le Journal de Québec*, http://www.journaldemontreal.com/2018/04/07/laiciteetindependance (consulté le 19/04/2018).

Gauthier Yves, 14 janvier 2014, Mémoire déposé lors du mandat « Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi n° 60 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi n° 60, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html (consulté le 21/04/2018).

Gill Louis, 5 juin 2008, « Une déplorable erreur » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/nonclasse/192717/unedeplorableerreur (consulté le 19/01/2019).

Houda-Pépin Fatima, 7 avril 2018a, « La laïcité : une exigence de clarté » in *Le Journal de Québec*, , http://www.journaldemontreal.com/2018/04/07/lalaiciteuneexigencedeclarte (consulté le 19/04/2018).

Houda-Pépin Fatima, 11 avril 2018b, « Pour déminer le champ de la laïcité au Québec » in *Le Journal de Québec*, http://www.journaldemontreal.com/2018/04/11/pourdeminerlechampdelalaiciteauquebec (consulté le 19/04/2018).

Jacques Daniel D., 2018, « Le royaume de la confusion » in *L'inconvénient*, n° 72, p. 1014, https://www.erudit.org/fr/revues/linconvenient/2018-n72-linconvenient03739/88212ac/ (consulté le 19/04/2019).

Labelle Micheline & Serré Pierre, 17 septembre 2016, « Une Charte de la laïcité, un projet plus pertinent que jamais » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/nonclasse/480197/unechartedelalaiciteunprojetpluspertinentquejamais (consulté le 15/01/2019).

Lamy Guillaume, 17 avril 2018, « Les controverses identitaires doivent déboucher sur un compromis » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/idees/525368/lescontroversesidentitairesdoiventdebouchersuruncompromis (consulté le 19/04/2018).

Le Devoir, 16 mars 2010, « Déclaration des intellectuels pour la laïcité », https://www.ledevoir.com/opinion/idees/285021/declarationdesintellectuelspourlalaicitepourunquebeclaiqueetpluraliste (consulté le 20/04/2018).

Le Devoir, 3 février 2010, « Manifeste pour un Québec pluraliste », https://www.ledevoir.com/nonclasse/282309/manifestepourunquebecpluraliste (consulté le 20/04/2018).

Legault Josée, 6 avril 2018, « L'art de tournée en rond » in *Le Journal de Québec*, http://www.journaldemontreal.com/2018/04/06/lartdetournerenrond (consulté le 19/04/2018).

Maclure Jocelyn, 18 octobre 2016, Mémoire déposé lors du mandat « Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi n° 62 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi n° 62, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-36307/memoires-deposes.html (consulté le 22/04/2018).

Mouvement laïque québécois, 18 octobre 2016, Mémoire déposé lors du mandat « Consultations particulières et auditions publiques sur le projet de loi nº 62 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi nº 62, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-36307/memoires-deposes.html (consulté le 23/04/2018).

Myles Brian, 3 février 2017, « Vers un apaisement » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/editoriaux/490821/apreslattentatdequebecversunapaisement (consulté le 20/01/2019).

Parent Ghyslain, 14 janvier 2014, Mémoire déposé lors du mandat « Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi nº 60 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi nº 60, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html (consulté le 21/04/2018).

Pelletier Francine, 18 mars 2015, « Pour la suite du monde » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/434695/pourlasuitedumonde (consulté le 24/01/2019).

Pelletier Francine, 11 avril 2018, « Le calvaire de la laïcité » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/524885/lecalvairedelalaicite (consulté le 19/04/2018).

Ravary Lise, 13 avril 2018, « Couillard comprend-t-il la laïcité ? » in *Le Journal de Québec*, http://www.journaldemontreal.com/2018/04/13/couillardcomprendillalaicite (consulté le 19/04/2018).

Seymour Michel et Gosselin-Tapp Jérôme, 14 avril 2018, « Pour une interdiction des signes religieux au sommet de l'État » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/societe/ledevoirdephilohistoire/525237/pouruneinterdictiondessignesreligieuxausommetdeletat (consulté le 19/04/2018).

Seymour Michel, 14 janvier 2014, Mémoire déposé lors du mandat « Consultation générale et auditions publiques sur le projet de loi nº 60 », Commission parlementaire des institutions sur le projet de loi nº 60, Assemblée Nationale du Québec, Québec, http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-

parlementaires/commissions/CI/mandats/Mandat-24537/memoires-deposes.html (consulté le 21/04/2018).

Simard Claude, 3 novembre 2016, « Le projet de loi 62 : le triomphe des religions par l'éviction de la laïcité » in *Huffington Post Québec*, https://quebec.huffingtonpost.ca/claudesimard/projetdeloi62_b_12773926.html (consulté le 19/04/2018).

St Hilaire Maxime, 16 avril 2018, « Le Québec ne se distingue pas par sa laïcité de longue importation française » in *Le Devoir*, https://www.ledevoir.com/opinion/idees/525303/lequebecnesedistinguepasparsalaicitedelongueimportationfrancais (consulté le 19/04/2018).

Références théoriques

Amossy Ruth, 2014, *Apologie de la polémique*, Presses universitaires de France, Paris, 239 p.

Angenot Marc, 2008, *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Mille et une nuits, Paris, 450 p.

Badouard Romain, Mabi Clément & Monnoyer-Smith Laurence, 2016, « Le débat et ses arènes. À propos de la matérialité des espaces de discussion » in *Questions de communication*, n° 30, p. 723, https://www.cairn.info/revue-questions-de-communication-2016-2-page-7.htm.

Blatrix Cécile, 2010, « Concertation et débat public » *in* Borraz Olivier & Guiraudon Virginie (dir.), *Politiques publiques 2, Changer la société*. Les Presses de Sciences Po, Paris, p. 213242.

Burger Marcel, 2013, « Pratiques langagières des débats et constitution des espaces publics », in *Bulletin VALSASLA*, n° 98, p. 117.

Charaudeau Patrick (dir.), 2015, *La Laïcité dans l'arène médiatique : cartographie d'une controverse sociale*, INA, Bry-sur-Marne, 176 p.

Charaudeau Patrick, 2017, *Le Débat public. Entre controverse et polémique : enjeux de vérité, enjeux de pouvoir*, Lambert-Lucas, Limoges, 242 p.

Chateauraynaud Francis, 2011, *Argumenter dans un champ de forces : essai de balistique sociologique*, Éditions Petra, Paris, pagination.

Jacquin Jérôme, 2014, *Débattre : l'argumentation et l'identité au cœur d'une pratique verbale*. De Boeck/Duculot, Louvain-la-Neuve, 399 p.

Paquot Thierry, 2009, *L'Espace public*, La Découverte, Paris, 126 p.

Résumé : L'article fait l'examen de l'évolution du débat tenu au Québec depuis plus d'une dizaine d'années sur le port de signes religieux par les représentants de l'État en mettant en évidence comment il a oscillé entre accord et désaccord. L'analyse montre que les déplacements du débat sont déterminés par l'introduction en son sein d'infra-débats portant sur des questions sous jacentes qui en modifient les contours et, à défaut d'être pleinement explicités, l'obscurcissent.

Mots-clefs : débat public, signes religieux, accord, désaccord, infra-débat, communication, Québec.

The Public Debate on the Port of Religious Signs by the Representatives of The State in Québec (2007-2018). Between Agreement and Disagreement

Abstract: The article examines the evolution of the debate held in Quebec for more than ten years on the port of religious symbols by the representatives of the State by highlighting how it oscillated between agreement and disagreement. The analysis shows that the movements of the debate are determined by the introduction within it of infra-debates on underlying questions which modify it outlines and, for lack of completely clarified beings, confuse it.

Keywords: Public Debate, Religious Signs, Agreement, Disagreement, Infra-debate, Communication, Quebec.

El debate publico sobre el puerto de signos religiosos por los representantes del estado en Quebec (2007-2018). Entra acuerdo y desacuerdo

Resumen: El artículo hace el examen de la evolución del debate apreciado en Quebec desde más de una decena de años sobre el puerto de signos religiosos por los representantes del Estado poniendo en evidencia cómo osciló entre acuerdo y desacuerdo. El análisis muestra que los desplazamientos del debate son determinados

por la introducción en su pecho de infra-debates que se refiere en cuestiones subyacentes que modifican los contornos y, a falta de seres plenamente aclarados, lo oscurecen.

Palabras claves: Debate público, signos religiosos, acuerdo, desacuerdo, infra-debate, comunicación, Quebec.

HAL
archives-ouvertes.fr

Le ghunghat, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord

Laurence Lecuyer

▶ To cite this version:

Laurence Lecuyer. Le ghunghat, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506980

HAL Id: hal-02506980
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506980

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

Le *ghunghat*, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord

Laurence Lécuyer

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Le *ghunghat*, ethnographie d'un voile comme langage social. Corps et société en Inde du Nord

Laurence Lécuyer
Anthropologue, Inalco-CESSMA

Introduction

Il est communément admis que les vêtements « parlent ». L'individu, par ses stratégies d'inscription dans un univers social et culturel, donne corps, sens et langage aux vêtements qu'il porte. Or, si s'habiller signifie, en premier lieu, protéger, couvrir, abriter..., les significations des vêtements sont si foisonnantes que leur aspect fonctionnel peut parfois apparaître comme secondaire. Ainsi, le vêtement, objet culturel, ne peut être cantonné à sa stricte fonctionnalité (Depaule, 1990). Le voile, catégorisé comme « habit de tête » par André Leroi Gourhan (1936) habille un point stratégique du corps qui possède une faculté particulière à porter les identités, les marques de statuts et les relations de pouvoir.

Le *ghunghat* (*ghoonde* en Penjabi) désigne en langue hindi une pratique du voile spécifique de l'Inde du Nord et absente du Sud du sous-continent. Les caractéristiques de ce voile le classent dans la catégorie des habits de tête et dans la sous-catégorie des voiles de visage (Leroi Gourhan, 1945 ; Tarlo, 1996). Le voile de visage n'est pas exclusif à l'Inde, on le trouve aussi sous une variété de formes en Iran, en Afghanistan, en Ouzbékistan, en Turkménistan, au Pakistan, au Yémen, à Oman, dans la péninsule arabique, en Mauritanie, au Mali et dans le Maghreb, bien qu'il revête une multiplicité de sens (Mandelbaum, 1986 ; Baroin, 1988 ; Al Guindi, 1999 ; Dedebant, 2003 ; Kerrou, 2010 ; Aboudrar, 2014).

Lors de mon premier séjour au Rajasthan dans la ville d'Udaipur en 2012, je remarquais un voile particulièrement mobile que certaines femmes baissaient de temps en temps sur leur visage, en fonction de l'endroit où elles se trouvaient.

Une femme marchant dans la rue pouvait avoir son voile posé sur la tête, pour brusquement le baisser sur l'ensemble de son visage, pour réapparaître ensuite avec ce même voile, qui, ayant glissé sur les épaules, ne lui recouvrait que le cou. Je n'avais jamais observé ce type de comportement autour du voile en Inde du Sud, au Kerala, où j'avais passé plusieurs mois par an de 2002 à 2012. Les chrétiennes s'y couvrent la tête d'un pan de leur *sari* dans les églises et les musulmanes portent un *hijâb*. J'ai découvert au fil de mes séjours à Udaipur que ce voile se nomme le *ghunghat,* et qu'il est observé dans une grande partie de l'Inde du Nord, caractérisée par une organisation spatiale séparant espaces masculin et féminin. Le *ghunghat* n'est pas confessionnel, il peut donc être observé par des sikhes, des musulmanes et des hindoues, mais pas par toutes les femmes. Il est étroitement lié au système de relations familiales d'une femme, car sa manipulation dépend des individus qui se trouvent en sa présence. Le *ghunghat* est donc un voile social, et son analyse invite à une ethnographie détaillée des rapports familiaux qui en encadrent la pratique.

De nombreuses observations de ce voile intimement liée aux systèmes relationnels et à l'organisation sociale de l'Inde du Nord ont été réalisées sur le terrain (Rajasthan, Pendjab, divers états de l'Inde du Nord) dans des contextes divers (sphère domestique, sphère publique, mariages, etc.) ont fait émerger un certain nombre de questions. Que nous révèle en effet le *ghunghat* de la société indienne contemporaine ? Que nous apporte-t-il comme informations sur les transformations sociales qui traversent l'Inde du Nord, entre une organisation sociale fortement hiérarchisée et de nouvelles formes d'organisations plus individualistes[1] ? Une déconstruction de la pratique du *ghunghat* a fait émerger la polysémie du voile. C'est au regard de cette polysémie, et de la plasticité et la variété des pratiques, que j'ai été amenée à reconsidérer la façon dont le voile est envisagé dans le contexte français. Cet élément apparaît sous la forme d'une ébauche de questionnement dans la dernière partie de cet article, comme une ouverture à une question qui mériterait une analyse comparative systématique.

1. J'entends « individualiste » au sens de L. Dumont (1966), comme un esprit social qui met au centre de ses valeurs l'individu et son autonomie, par opposition à une société hiérarchique qui met l'accent sur les groupes d'appartenance, la famille, la caste, etc.



Figure 1
Jeune femme hindoue en *ghunghat* lors de la cérémonie de *Gangooj,* deux jours après son mariage. Udaipur, Rajasthan, février 2014.
Photo : Hasmukh Chaudichya

Le *ghunghat* et ses enjeux

Ce travail sur le port du voile en Inde du Nord s'inscrit dans un contexte marqué par l'affirmation sans précédent des femmes en Inde et de leur aspiration à l'égalité, à la dénonciation de formes d'oppression sexuelles et familiales suite aux événement dramatiques de 2012 (notamment le viol collectif d'une jeune fille dans un bus à Delhi). Il s'avère donc relativement difficile de présenter une pratique du voile, d'emblée pensé comme un symbole de la domination masculine, dans un tel contexte. La discipline anthropologique permet de surplomber les débats et prendre du recul par rapport aux tensions en présentant une pratique, le port du voile, sur tous ses aspects y compris ceux qui ne traduisent pas des rapports de domination, mais l'expression positive de rôles et de statuts familiaux.

Seule une anthropologie resserrée permet en effet de se dégager des schémas souvent proposés, qui font de la femme soit la victime d'une société patriarcale

qui l'opprime, soit une icône de la sensualité et de la sexualité libérée du *diktat* de l'autorité masculine.

Cet article tente de reconsidérer le voile comme un vêtement parmi d'autres, dont la spécificité est de concerner la tête et parfois le visage. En Inde du Nord, se couvrir la tête est un acte ordinaire tout aussi bien des femmes que des hommes. On se couvre la tête pour un ensemble de raisons, dont la plus courante est de marquer le respect, notamment en contexte sacré. Paradoxalement, le voile est à la fois ordinaire, très couramment observé à travers le monde, et extraordinaire, en ce sens qu'il est particulièrement propice à cristalliser les conflits, les passions et les tensions d'une société.

L'une des fonctions principales du voile en tant que vêtement de tête est de marquer les appartenances, les statuts et les identités. Le *ghunghat* en tant que voile particulier au monde indien fait système avec les autres éléments du contexte sociologique dans lequel il s'exprime : il révèle un système de parenté, d'alliances, les statuts et les rôles de chacun dans l'environnement affectif et relationnel d'une femme. Comprendre de quelle manière la femme indienne s'insère dans son nouveau cadre de vie après son mariage n'est pas chose aisée, car elle pose la question du statut, qui, surtout en Inde, soulève des questions de nature à la fois méthodologique et épistémologique. En effet, à quelle idée de la femme se réfère-t-on dans le développement analytique ? Le chercheur occidental est ballotté entre deux modèles du féminin radicalement différents ; l'un dans lequel la femme est pensée *a priori* comme l'égale de l'homme, toute autre conception apparaissant dès lors comme une transgression de ce qui semble désormais relever de la norme, et l'autre plus proche des catégories locales, où la femme comme gardienne du foyer est la pierre angulaire de l'édifice social. Épouse vertueuse et mère dévouée, la femme (et l'homme) sont pensés comme deux aspects complémentaires d'une même réalité, qui se retrouvent dans différentes dimensions de l'univers sociologique de l'Inde : cinéma, mythologie (avec les figures emblématiques de Parvati, comparse de Shiva, et de Sita, comparse de Rama), mais aussi littérature classique de l'hindouisme (Vedas, Upanishad). En Inde, les rôles genrés sont aussi pensées en fonction de catégories archétypales du féminin et du masculin.

Le *ghunghat* m'a permis de m'approcher de ce qu'être une femme veut dire en Inde aujourd'hui, et d'envisager le compromis qui permet aux individus de vivre dans leur société tout en y maintenant un certain équilibre entre leur confort propre et celui de ceux qui les entourent. Le *ghunghat* interdit de penser la femme seule et libre de ses mouvements. Elle est obligatoirement inscrite dans un faisceau relationnel large et complexe, au sein duquel elle doit constamment s'ajuster par le biais de son corps et de sa gestuelle. Il permet de voir à quel point l'engagement du corps est primordial dans l'interaction et les relations sociales et d'observer où se

situe la ligne de continuité qui unit le corps à l'esprit, le tangible à l'intangible, les émotions à leur action sur la scène sociale, l'individuel au collectif.

Le défi est alors, pour le chercheur, de tenter d'expliciter les multiples fonctions et dimensions du voile, sans se laisser happer par ses contradictions. Car expliquer scientifiquement le *ghunghat* ne revient pas à faire l'apologie du voile ou à glorifier le rôle de la femme au sein de la société indienne. Les complexités des situations observées montrent la difficulté d'être une femme, *a fortiori* une belle-fille en Inde. Le *ghunghat* révèle en effet le poids d'une institution familiale patriarcale, mais il en révèle aussi les nuances, notamment concernant le rôle des femmes dans la perpétuation de la domination masculine au sein du foyer, ou le contournement de certaines normes par les hommes. Au-delà des questions liées au pouvoir et aux rapports de domination, ce que nous dévoile le *ghunghat* est la façon dont une pratique sociale fait sens avec le système social qui l'encadre, et comment les individus perpétuent l'ordre social.

Le *ghunghat* est un curseur qui permet une observation directe à travers la matière du tissu et l'action du corps sur le monde de ce qui se joue dans les coulisses de la société indienne contemporaine, dont les valeurs sont remaniées sous l'influence de nouveaux modèles, entre une Inde rurale et une Inde urbaine, une Inde multiconfessionnelle et les nouvelles orientations du gouvernement de Narendra Modi, qui prône l'Inde aux hindous et met en danger la légitimité des minorités religieuses dans l'espace physique et conceptuel du sous-continent.

Le terrain en Inde a été effectué dans deux régions contrastées : le Rajasthan et le Pendjab[2]. J'y ai réalisé plusieurs terrains de trois à quatre mois chacun (quatre dans le Rajasthan et cinq dans le Pendjab, entre 2014 et 2018). La méthodologie de l'enquête ethnographique s'est basée sur un grand nombre d'entretiens informels et semi-formels avec des individus issus de castes, classes sociales et traditions religieuses variées, et ont été réalisés par moi-même essentiellement en langue hindi et parfois pendjabie.

La ville d'Udaipur dans le Rajasthan se situe dans un entre-deux entre la tradition (telle qu'elle est envisagée localement) et une modernité à l'occidentale. Elle associe une organisation sociale, une construction du corps et un système de représentations plus proches de celles de l'Inde rurale que de l'Inde urbaine. Le *ghunghat* y est largement observé.

Le Pendjab lui, associe à un monde rural des valeurs urbaines et relevant de l'économie mondialisée importées par les NRI (*Non Resident Indians*, c'est-à-dire, les individus de la diaspora établis au Canada, en Nouvelle Zélande, ...) en visite

2. Tous deux sont des états du Nord-Ouest de l'Inde.

régulière au pays, qui ont conduit à la disparition du *ghunghat*. La variabilité de ce voile particulier nous offre aussi un panorama des possibilités qui se reconfigurent, entre acceptation des normes ou résistance. La visée de cet article est de présenter une ethnographie du *ghunghat* et d'en observer les liens avec le contexte indien, en proposant à la fin une ouverture sur une réflexion anthropologique plus large concernant une approche comparative entre le voile en Inde et le voile en France, qui ne sera pas traitée ici.

Le *ghunghat,* ethnographie d'une pratique singulière

Le *ghunghat* consiste donc en un voile que certaines jeunes femmes une fois mariées baissent sur tout ou une partie de leur visage devant certains individus de leur belle-famille. Le contexte de cette pratique du voile s'inscrit dans un système matrimonial de mariage arrangé et de résidence patrilocale en famille étendue, qui peut rassembler dans le même foyer trois ou quatre générations : les parents de l'époux, parfois ses grands-parents paternels, ses frères, leurs femmes et leurs enfants. Cette résidence partagée peut être agencée de différentes façons, soit segmentée, répartie sur plusieurs étages avec des cuisines séparées pour chacun des couples (dans ce cas, les parents mangent alternativement les repas préparés par chacune de leurs belles-filles), soit rassemblée autour d'une même cuisine, pièce maîtresse de l'élaboration des relations de pouvoir entre les femmes. Les variations sont nombreuses et dépendent à la fois de la configuration spatiale du logement et de la qualité des relations entre les individus au sein de la famille.

Une femme peut baisser son *ghunghat* devant son beau-père, les frères aînés de son époux (que la terminologie locale désigne sous le terme hindi de *jeṭh*), ainsi que devant l'ensemble des affins masculins plus âgés que son mari, qu'ils lui soient liés par un lien de parenté réelle ou classificatoire. Elle peut aussi baisser son *ghunghat* devant sa belle-mère et les tantes de son mari par exemple, mais cette configuration est plus rare. Elle ne se voile pas le visage devant les frères cadets de son mari [*devar*], avec lesquels elle peut si elle le souhaite développer une relation de proximité et de complicité, créant un espace qui échappe à la norme des comportements inter-sexes tout en étant socialement contrôlé, dans un contexte où l'espace est marqué par une séparation entre les genres et une distribution relativement nette des rôles masculins (à l'extérieur) et féminin[3] (à l'intérieur du foyer) (Bourdieu, 1972 ; Mandelbaum, 1986 ; El Guindi, 1999).

3. Pour le contournement de la norme dans les relations hommes/femmes, voir Derné, 1994.

Une belle-mère peut aussi baisser son *ghunghat* en présence de son gendre, ou une femme devant son époux en présence de la mère de celui-ci. Cette pratique comporte de nombreuses variantes, mais l'élément central demeure le beau-père. Il lui appartient d'en perpétuer ou d'en faire cesser la pratique et c'est devant lui avant tout que la belle-fille se voile. Au contraire de la relation de cette dernière avec les frères aînés et l'ensemble des hommes supérieurs en âge à son mari, marquée par une relation d'évitement qui se traduit, entre autres, par l'abaissement de son voile, elle peut développer une relation de proximité affective et de complicité avec le(s) frère(s) cadet(s) de son mari [*bhābhī/devar*]. Cette distinction rend compte de manière significative de la nature des relations qu'une femme peut entretenir et de la diversité des rôles qu'elle peut jouer en fonction de la place de chacun au sein du foyer conjugal (Seymour, 1983 ; Jamous, 1991 ; Derné, 1994 ; Tarlo, 1996 ; Kanetani, 2006).

Le *ghunghat* n'a plus de sens lorsque la femme se trouve parmi ses consanguins, ni lorsqu'elle se trouve dans leur quartier de résidence [*mohallah*] ou dans le village de son enfance, les hommes de sa génération étant considérés comme des frères par des liens de parenté classificatoire et ses aînés comme des oncles (Mandelbaum, 1967 ; Vatuk, 1969 et 1975). Il a comme fonction, entre autres, de soustraire la femme au regard des hommes avec lesquels une union est possible. Dans ce contexte, les alliances respectent une endogamie de caste [*varṇa* et *jāti*] mais une exogamie de village et de lignage [*gotra*]. Les mariages hindous de l'Inde du Nord respectent assez généralement une exogamie de lignage, et les mariages avec les cousins sont strictement évités. Les musulmans sunnites ont une tendance à imiter cet évitement, même s'ils pratiquent aussi le mariage entre cousins. Cette variable n'a pas de véritable incidence sur le *ghunghat*, car dans les rares cas observés de mariage entre cousins, les jeunes femmes baissaient tout de même leur *ghunghat* devant leur beau-père, qui était du même coup leur oncle, et leurs beaux-frères qui étaient du même coup leurs cousins.

Avant tout, baisser son *ghunghat* est une expression de respect envers certains individus, en fonction de critères d'âge, de genre, ou de caste.

Le terme *ghunghat* employé en hindi, dérivé du sanskrit *avagunthana* (nominatif *avagunthanam*) ne désigne pas tant le voile en tant qu'objet que l'action de le baisser. Ainsi, « Ghūṃghaṭ nikalnā » désigne l'action de baisser son *ghunghat*, « ghūṃghaṭ kholnā » celle de l'ouvrir, « ghūṃghaṭ uṭhānā » celle de relever son *ghunghat*, et « ghūṃghaṭ karnā », l'action générique de « faire ghunghat ». Le fait qu'il soit associé à des verbes d'action est particulièrement significatif puisque c'est précisément l'aspect extrêmement mobile de ce voile qui a suscité ma curiosité lors de mon premier séjour à Udaipur. Car le *ghunghat* est une gestuelle, il est en mouvement perpétuel, glissant sur les épaules, reposant sur les cheveux, tombant sur le côté, couvrant tout le visage, ou sa moitié. Il ouvre et

ferme le visage comme on ouvrirait et fermerait une fenêtre ; fenêtre du regard, de la bouche, fenêtre ouverte ou fermée sur une identité que l'on donne à voir, ou que l'on retire à la vue. Par là même, la femme, prise dans une activité presque continue dont l'esthétique pourrait s'apparenter à une sorte de danse, ajuste sans cesse son voile, évalue et réajuste les degrés d'ouverture et de fermeture en fonction des individus en présence desquels elle se trouve. La gestuelle, vive et gracieuse, est nécessairement accompagnée d'une attention constante portant sur l'identité des individus qui entrent et sortent, eux aussi, de l'espace où se trouve la femme. Il implique des manipulations perpétuelles, et s'inscrit aussi dans le mouvement du passage des uns et des autres, dans les rues comme dans l'espace privé du foyer. Il peut être observé dans l'intimité des demeures (où résident quelquefois jusqu'à une vingtaine de membres), de la cuisine au salon, mais aussi dans la semi-intimité des boutiques (dans le sens où elles sont parfois une extension du lieu d'habitation), dans les rues ou dans les lieux de culte, *dargah* (sanctuaires de saints soufis) *temples* (hindous ou jaïns) ou *gurudwara* (lieux de culte sikh).

Ainsi, les pratiques du *ghunghat* s'adaptent à des situations variées et complexes et investissent plusieurs types de relations de subordination et de l'expression du respect. Les relations de caste, de séniorité et de genre sont convoquées, de différentes manières à différents moments, parfois simultanément. Le contexte villageois mobilise plus fréquemment les trois relations de subordination en même temps en raison de la proximité spatiale et des relations de parenté entre les individus. Dans le contexte urbain, les stratégies sont subtiles et l'espace marqué par les individus qui s'y trouvent et par leur lien de parenté (affins ou consanguins) avec la femme. Alors que la ville en général prend les caractéristiques du village ou du quartier parental d'une femme (pas de pratique du *ghunghat*), certains espaces activent le *ghunghat* car la présence d'individus affiliés au groupe des affins de la femme en font *de facto* un lieu apparenté au village des *sasoral* [affins] et à sa grammaire sociale. Par exemple, une femme peut aller au gré des rues le visage (et parfois la tête) découvert, jusqu'à ce qu'elle passe devant une boutique tenue par un homme du village de ses affins, ou dans une rue où se trouvent plusieurs individus de ce village, pour qu'elle enclenche de nouveau la danse du *ghunghat* et ses variations.



Figure 2
Belle-mère hindoue en *ghunghat* accueillant son gendre avant la cérémonie du mariage. Udaipur, Rajasthan février 2014.
Photo : Hasmukh Chaudichya

Le voile comme marqueur de statuts

Le comportement d'une femme de l'Inde du Nord avec son voile renseigne sur les différents statuts qui traversent la vie d'une femme. L'opposition des statuts entre une jeune fille non mariée et socialement attachée au foyer de ses parents et une femme mariée désormais attachée au foyer de ses affins est nette, et clairement marquée par les manipulations du *ghunghat*, puisque celles-ci ne commencent qu'après le mariage de la femme. Une jeune fille célibataire se couvrira simplement la tête en signe de respect, pour les aînés, mais aussi pour les hommes en général, et les individus de statuts supérieurs à elle ou au groupe tout entier de ses consanguins. En outre, l'abaissement du *ghunghat* est moins marqué au fur et à mesure qu'une femme avance en âge, donne naissance à ses enfants, gagne sa place au foyer de son époux, jusqu'à ce qu'elle devienne belle-mère à son tour. C'est alors devant elle parfois, son mari toujours, que ses belles-filles baisseront leur voile. Le voile dans la pratique du *ghunghat* indique aussi une asymétrie de statut entre les donneurs

et les preneurs d'épouses dans le contexte nord indien. Le groupe des consanguins d'une femme sont inférieurs en statut au groupe de ses affins, et elle manifeste cette infériorité statutaire par une différence nette dans la pratique du *ghunghat* : alors qu'elle le baisse devant la majorité (voire la totalité) des hommes du village ou du quartier de son mari, qui sont considérés comme des affins fictifs, elle ne baisse jamais son *ghunghat* lorsqu'elle se rend dans son propre village, devant ses oncles, ses cousins et l'ensemble des hommes de son village ou de son quartier. Cette différence de comportement autour du voile indique la distinction frappante qui existe en Inde du Nord entre une fille et une belle-fille, une jeune femme non mariée et une femme mariée, mais aussi entre les deux groupes réunis par une union matrimoniale, en fonction de qui se marie dans la famille, un fils ou une fille.

Afin de maintenir cette différence de statut, entre une jeune fille célibataire et une femme mariée et sexuellement active, les femmes évitent généralement d'échanger de façon ostentatoire avec leur époux lorsqu'elle se trouve en sa présence chez ses consanguins.

C'est dans cette arborescence relationnelle que la femme s'insère progressivement par le biais de son voile. Elle apprendra à le positionner, à le manipuler en fonction des subtilités qui unissent ou séparent les individus en fonction de leur statut au sein de la famille, de leur âge et de leur genre.

Le voile, un rite de passage ? Aux frontières entre les mondes…

Ainsi utilisé, le voile marque plusieurs niveaux de séparation : d'abord entre les époux, puisque, en principe, deux individus de sexe opposé ne peuvent se trouver ensemble dans le même espace en dehors du mariage ou des relations familiales. Le voile baissé sur le visage des époux, ou selon les cas, de la seule épouse, matérialise les séparations physiques et spatiales de la répartition genrée des espaces. Il rétablit le rideau [*purdah*] qui garde séparés les espaces féminin et masculin tant qu'ils ne sont pas unis par le mariage, et garantit symboliquement la répartition des rôles au sein de l'espace social.

Ensuite, le voile sépare les individus en train d'être mariés, donc selon Arnold Van Gennep, en phase liminale qui encadre la reconfiguration statutaire, d'avec les autres individus, familles, voisins et amis, qui assistent au rituel (Van Gennep, 1982). En effet, lors de la cérémonie du mariage chez les hindous, les sikhs et les musulmans, le visage des époux (parfois de la femme seule) est recouvert d'un ou de plusieurs voiles. Les hommes de confession musulmane d'Udaipur ont le visage totalement recouvert d'un rideau de fleurs, appelé *sehra*. Les individus engagés dans le processus du mariage, donc dans un entre deux statutaire, sont ainsi retirés visuellement du regard social par le voile. Ils sont aussi protégés ainsi

du mauvais œil, très présent dans les discours de cette région de l'Inde. Le monde social est ainsi « protégé » des individus au statut flou, et ces mêmes individus, fragilisés par cette phase liminale, sont eux aussi protégés des regards, de l'envie, de la jalousie. Les études anthropologiques montrent de nombreuses exemples de séparations physiques ou symboliques entre des individus subissant une reconfiguration statutaire et le reste de la société. C'est le cas, par exemple, lors des menstrues des femmes, après l'accouchement voire pendant la grossesse, après un deuil, lors d'un rite de passage de l'adolescence à l'âge adulte ou pendant le mariage, que rappelle d'ailleurs le voile de tulle blanc des mariées chrétiennes en France (Mead, 1928 ; Osella & Osella, 2006 ; Ben Miled, 2010).

La cérémonie du mariage est un point central dans l'analyse du *ghunghat*, puisque c'est à ce moment, qui peut durer en Inde plusieurs jours, que la jeune femme passe d'un statut à l'autre, de sa parentèle à celle de son époux. Ce changement de statut, qui est probablement l'un des plus radicaux dans la vie d'une femme en Inde, s'accompagne d'une période de transition marquée par des rites avant, pendant et après le mariage : rites religieux, prières, offrandes, mais aussi rites sociaux destinés à marquer la transition à travers des étapes successives qui vont transformer la jeune fille en femme et en épouse (Khatri, 1975 ; Van Gennep, 1981 ; Tarlo, 1996).

Le voile, dans sa matérialité même, apparaît comme un élément à la fois d'agrégation et de séparation. Par exemple, davantage qu'un contrat de mariage signé, le don d'un voile (qui servira pour le *ghunghat*) pour la mariée et l'application par le marié de la ligne de vermillon sur la raie des cheveux de son épouse apparaissent comme un accord tacite qui implique que les parents de l'époux sont maintenant officiellement en charge de leur bru (Tarlo, 1996, p. 177).

Dans le mariage, le voile symbolise le lien de continuité qui s'établit socialement à travers le rite initiatique du mariage entre les consanguins et les affins d'une femme. Il constitue l'emblème du changement de statut de la femme et matérialise son lien à la fois avec ses consanguins et avec ses affins selon des modalités différentes. Il symbolise une sorte de cordon ombilical qui, d'une part, maintient son attache aux consanguins par des liens d'affection et de loyauté et, d'autre part, marque son agrégation au lignage de son mari tout en la séparant de certains individus de ce lignage. Il déploie ainsi dans sa matière, des relations complexes et fluides de réunion et de séparation en fonction des contextes et des individus, et demeure l'un des marqueurs privilégiés de la nature des relations intra et inter-familiales.

Le foyer, comme l'espace publique, est lui aussi marqué par une organisation hiérarchique au sein de laquelle elle va devoir trouver sa place.

En ce sens, nous pouvons voir dans le *ghunghat* une sorte de rite de passage qui continue après le mariage. En effet, le voile qui recouvre entièrement le visage et même parfois le corps de la femme lors de la cérémonie du mariage et – dans certaines communautés, de son futur époux – constitue comme une enveloppe qui l'isole symboliquement et par le biais de la frontière matérialisée par le tissu du reste de la communauté, comme l'isolement spatial sépare un individu en reformulation statutaire lors des rites de passage (Van Gennep, 1981). Ainsi, l'individu en reformulation statutaire est isolé, car le monde social abhorre les statuts flous, les intermédiaires, les entre-deux. Cet isolement momentané permet aussi à l'individu de se protéger puisqu'il est fragilisé par une transformation intérieure qui le fait passer d'un état à un autre par une série de rituels (Van Gennep, 1981). À l'issue de ces rituels, l'individu sorti de la phase liminale va être réintégré dans l'espace social revêtu de son nouveau statut, qui s'accompagne souvent de vêtements qui marquent sur le corps l'effet de cette transformation.



Figure 3
Marques corporelles de politesse devant la mère du marié, communauté hindoue, Udaipur, Rajasthan, février 2014.
Photo : Hasmukh Chaudichya

Comment le voile « fait » corps…

Matériau biologique par excellence, notre corps renvoie à la fois à notre incontournable réalité biologique, et constitue aussi le média premier de notre insertion dans le monde qui nous entoure, tant physique que social et symbolique. Il est ainsi une interface entre soi et l'autre, entre la réalité intérieure de l'homme, son fonctionnement biologique, ses pensées, ses émotions, ses systèmes de valeurs et de représentations, et les réalités multiples qui l'entourent.

Le corps est ainsi le lieu de négociation entre soi et l'altérité, il est ce lieu de tension, d'échanges, de circulation d'informations, de perceptions, qui permettent à l'individu de s'ajuster en permanence avec son environnement. Il est une interface, à la fois récepteur et émetteur. L'individu s'ajuste ainsi par le biais de son corps aux messages qu'il reçoit de l'extérieur, afin de faire sens avec le monde qui l'entoure, afin de s'y insérer, ou de s'y opposer. Par le biais de son corps, il exprime à la fois son individualité, sa singularité, mais aussi son adhésion aux valeurs du ou des groupes dans lesquels il s'insère, et dont il reçoit les informations par le biais des corps des individus qui l'entourent : pratiques corporelles, langage non verbal, gestes, mimiques, pratiques vestimentaires, expression des émotions, façons de s'asseoir, de dormir, de manger, expriment à quel point la dimension culturelle est construite à travers le corps. Le corps serait donc le lieu de production privilégié de la culture, un lieu où l'individu fait l'expérience du monde et un vecteur de son action sur et dans ce monde.

L'étude du *ghunghat* prend racine dans le corps des femmes, mais aussi des hommes et de tous les individus qui participent à ce « jeu » social, puisqu'en se voilant, la femme dévoile les modalités de son insertion dans un univers social particulier dans lequel les positionnements de chacun, loin d'être figés, sont sans arrêt déconstruits et reconstruits, infirmés ou affirmés, par le biais du corps (Mauss, 1936 ; Goffman, 1974). La femme en actionnant son *ghunghat* recrée sans arrêt le panorama social qui est le sien et agit dessus. Elle indique, par le biais de son voile, son positionnement au sein de sa belle-famille, autant qu'elle indique celui des individus devant lesquels elle baisse et lève son voile, dans une sorte de danse quotidienne qui font parfois apparaître le voile, l'étoffe, comme le prolongement de son corps, tant il est mobile et fluide. Semblable à une paupière qu'elle ferme ou ouvre sur l'écrin de son visage, sur lequel se cristallisent des enjeux que seule une compréhension du statut de la tête et du visage dans le monde indien permet de saisir, le *ghunghat* pourrait être envisagé comme l'une des fenêtres du corps, laissant voir ou dérobant au regard selon la nature des relations qui unissent une femme aux individus qui l'entourent. Lorsqu'elle baisse son voile par respect devant des individus qui sont liés de loin à ses affins, par exemple au milieu d'une

ruelle d'Udaipur et loin de la résidence de ses affins comme de ses consanguins, elle exprime du même coup la respectabilité [*izzat*] et le statut des uns et des autres, puisqu'elle indique par là son adhésion à l'étiquette [*adâb*] associée au féminin en Inde, dans un idéal de pudeur [*śaram*], de modestie [*lāj*], de réserve qui couvre aussi les sociétés moyen-orientales et qui est l'un des points convergents entre le voile dans les sociétés musulmanes et le *ghunghat* dans le contexte hindou (Tarlo, 1996 ; Al Guindi, 1999 ; Aboudrar, 2014).

Le vêtement prolonge le corps. Le « soi » social y est tissé et s'exprime à travers eux. En tant qu'habit de tête, le voile cristallise particulièrement les identités et les appartenances. Dans le monde indien, le port d'un voile, ou d'un foulard, n'indique pas d'emblée l'appartenance religieuse, qui sera déduite par l'ensemble vestimentaire, le nom, le lieu de résidence par exemple. Une femme portant sur la tête un foulard peut être musulmane, mais aussi sikhe, jaïne ou hindoue. Par exemple, une musulmane sunnite va porter sur sa tête un *dupaṭṭā* en relation avec les prescriptions coraniques (sourate *an-Nour* et *al Ahzab*), mais aussi parce que le respect (le fait d'être respectueux mais aussi celui d'être soi-même respectable) s'exprime par la couverture de la tête en Inde du Nord, chez les hommes comme chez les femmes. Ce *dupaṭṭā*, posé sur la tête de façon très fluide souvent, glissant d'un côté, tombant en arrière de la tête, en mouvement constant, peut se transformer en *ghunghat* si l'un des affins de la femme (aînés de son mari) se présente dans la pièce où elle se trouve. Ainsi, le *ghunghat* peut être classé à la fois comme une technique du corps selon la définition de Marcel Mauss, c'est-à-dire, d'une « façon dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps » (Mauss, 1950, p. 365) et comme un habitus au sens où l'entend Pierre Bourdieu, c'est-à-dire, comme une « disposition du corps et du langage, durable, permanente, qui fonctionne comme des dépôts de pensées différées ». Car « les ordres sociaux inscrivent dans les détails en apparence les plus insignifiants de la tenue, du maintien ou des manières corporelles et verbales, les principes fondamentaux de l'arbitraire culturel » (Bourdieu, 1979, p. 11-134). À l'observation du *ghunghat*, c'est l'arbitraire culturel de certaines dimensions de la société nord indienne qui se dévoilent, ses valeurs, ses représentations, ses modalités relationnelles, les formes de l'échange, les hiérarchies, l'esthétique, les choix politiques et idéologiques des individus. La gestuelle constante et fluide du *ghunghat* révèle une anthropopoiésis, « théorie selon laquelle l'humanité, qui serait par nature incomplète, se modèle sans cesse elle-même » (Bartholeyns, 2011, p. 15). La contenance du regard complète la fonction de se couvrir la tête. En effet, j'ai pu maintes fois observer cette façon très subtile de contenir le regard (pratique évidente d'évitement) qu'ont hommes et femmes au sein de l'unité familiale, par exemple entre les belles-filles et leurs beaux-frères, lorsque celles-ci ne pratiquent

pas le *ghunghat*. À maintes reprises, des hommes de ma connaissance ont évité de me regarder dans les yeux lorsqu'ils s'adressaient à moi, regardant sur le côté ou s'adressant indirectement à moi par le biais de mon époux. D'autres fois, j'ai pu observer que des femmes ne pratiquant pas le *ghunghat* ne regardaient pas dans les yeux les hommes parmi leurs affins devant lesquels elles auraient baissé leur voile. À Udaipur, certaines femmes l'évoquent en ces termes : « Le respect n'a pas besoin d'un voile pour s'exprimer, il est avant tout affaire de regard. » « La modestie d'une femme est définie par la pudeur de son regard », écrit Prem Chwodhry évoquant le caractère central du *ghunghat* dans l'état d'Haryana[4]. Le *ghunghat* fait donc partie d'un complexe de pratiques corporelles visant à exprimer le respect, il coïncide avec la couverture de la tête et le contrôle du regard.

Par les mouvements du *ghunghat*, et l'attitude de ceux qui le déclenchent, le monde social ne cesse d'être tissé, cousu, décousu, recousu, tel une étoffe, donnant à voir des schémas et des couleurs uniques, mêlant permanence (des valeurs, des pratiques) et impermanence (modification de ces valeurs et de ces pratiques par réagencement en fonction des contingences sociales, politiques et des choix individuels qui les motivent). À l'observation des mouvements d'une femme mariée au sein de l'espace domestique de ses affins, j'ai pu de nombreuses fois déduire l'identité de chaque individu et son statut dans la famille par rapport à la femme (beau-frère aîné ou cadet du mari, oncle, beau-père, etc.) en fonction des mouvements de son voile.

Contrôle du corps par le *ghunghat*. Notion de réciprocité

> Le corps est l'axe de notre insertion dans le monde. Exister c'est d'abord se mouvoir, c'est transformer son environnement par une somme de gestes appris, c'est livrer à l'adresse des autres acteurs sociaux un répertoire de gestes socialement codés, c'est attribuer par le filtre des sensations multiples qui nous traversent des significations aux données offertes par la réalité extérieure, c'est mettre à chaque instant en jeu une capacité d'interprétation des stimuli qu'émet le corps [...] Le mouvement particulier qui colore ensuite ses gestes n'est jamais qu'une notule brodée à partir d'un motif collectif (Le Breton, 1982, p. 223).

4. "A woman's modesty is defined as 'ankhe ki sharm'" (Chwodhry, 1993, p. 93).

C'est pourquoi la femme qui baisse son *ghunghat* ne peut pas être considérée indépendamment de tous les acteurs, actifs ou passifs, qui rentrent en jeu dans l'élaboration de ce langage social. Les mouvements du *ghunghat* s'inscrivent en prolongement d'un « motif collectif » dans lequel chaque individu s'insère et se place par rapport à l'autre et dans lequel à chacun, ou à chaque groupe d'individus au statut et à la fonction spécifique, correspond un langage corporel, une gestuelle particulière correspondant lui-même à des modalités interactionnelles et relationnelles déterminées.

En baissant son *ghunghat*, la femme met un voile de pudeur et de réserve entre elle et certains hommes, son beau-père, ses beaux-frères plus âgés que son mari, les oncles ou autres affins de ce dernier. Dans cette grammaire sociale dont le lieu d'expression privilégié est le corps, les gestes se répondent, car « l'expression corporelle m'exprime, certes, écrit Michel Bernard, mais dans la mesure seulement où elle naît de l'écho provoqué et appelé dans et sur le corps d'autrui. La figure du partenaire social apparaît donc comme un permanent inducteur » (Le Breton, 1982, p. 225). L'individu mâle devant lequel la femme va tirer le voile de sa pudeur va lui aussi adopter une attitude de réserve, par réciprocité. En effet, la pratique du *ghunghat*, encadrée par d'autres pratiques sociales destinées à manifester un évitement entre certaines catégories d'individus (évitement du nom, de s'adresser directement à la personne, de la parole, etc.), nécessite une réciprocité. Dans ce contexte, la distanciation n'est opérationnelle dans le registre social que si les deux parties respectent une certaine distance, marquée par des pratiques particulières, qui peuvent être différentes ou identiques entre les hommes et les femmes. Par exemple, la femme qui baisse son *ghunghat* va éviter de prononcer le nom ou de s'adresser à des individus devant lesquels elle se voile. Elle utilisera le pronom personnel hindi *voh* [il] pour adresser un message à son beau-père ou à ses beaux-frères, en évitant de leur parler directement. Pour appeler son époux, elle le fera en utilisant des impératifs comme par exemple *suno* [écoute] plutôt que de prononcer son prénom. La réciproque a été maintes fois observées, comme par exemple un beau-père qui dit à son petit-fils « Je boirai bien un *tchaï* (thé indien au lait et aux épices) » en présence de sa belle-fille. Le message clair est qu'il demande à sa belle-fille de lui préparer un thé, par l'intermédiaire de son petit-fils. D'autres fois, les époux appelleront leurs femmes « mère de X… » plutôt que de prononcer leur prénom[5]. Ces pratiques appartiennent à un système de respect au sein d'une société où les hiérarchies de genre, de caste, de statut entre affins et consanguins et de séniorité jouent un rôle primordial sur plusieurs niveaux dans les

5. Observations de terrain, Udaipur, Rajasthan entre 2012 et 2017.

relations sociales. Elles peuvent être activées ensemble – par exemple, la belle-fille respecte son beau-frère plus âgé que son époux en vertu de son âge, du fait d'être un homme et un affin – ou séparément – une femme peut baisser son *ghunghat* devant un homme et une femme qui ne sont ni ses affins, ni ses aînés, simplement parce qu'ils appartiennent à une caste nettement plus élevée que la sienne et qu'elle leur signifie ainsi la subordination de son groupe sur l'échelle locale des castes. Certaines pratiques ne semblent pas avoir de réciproque exacte entre les genres, mais ont une réciprocité de principe : par exemple, les hommes devant lesquels les femmes baissent leur voile ne se cachent pas le visage en signe de réciprocité mais ils baissent le regard et évitent de s'adresser directement à elles.

Dans certaines familles ces pratiques d'évitement sont observées par la femme aussi devant son époux, dans un contexte de résidence partagée où les affects sont soigneusement contrôlés afin de limiter les tensions, les disparités ou les préférences.

Cette contraction, cette involution de l'émotivité d'une femme engendre une contraction, parfois identique, du corps des hommes dans le groupe de ses affins. Ainsi, le corps de la femme, son langage, ses gestes, sont intimement liés et connectés aux corps des autres individus.



Figure 4
Jeunes mariés hindous, Udaipur, Rajasthan, février 2014.
Photo : Hasmukh Chaudichya



Figure 5
Jeune marié musulman auquel on place devant le visage plusieurs voiles, avant qu'il n'aille chercher son épouse à cheval. Udaipur, mars 2013.
Photo : L. Lécuyer



Figure 6
Jeune marié musulman recouvert d'un voile de fleurs, le sehra, avant la procession qui le conduit à son épouse. Udaipur, Rajasthan, mars 2013.
Photo : L. Lécuyer

La construction du genre

Le *ghunghat* est l'élément exclusivement féminin utilisé dans ce langage social. En dehors de certains contextes d'interaction cet élément a aussi d'autres fonctions qui recoupent celles du voile en général : expression de la pudeur, délimitation des espaces profanes et sacrés dans certains contextes, esthétique, etc. Par exemple, le jeu du voile couvrant et découvrant le visage est extensivement utilisé dans le cinéma indien Bollywood. On peut y voir de nombreuses scènes dans lesquelles la femme exprime sa séduction en faisant danser son voile sur son visage, souvent sous la pluie, qui ajoute une certaine sensualité à la scène. Ce voile exprime les émotions mêlées de pudeur, de timidité, d'espièglerie, de témérité et de séduction. Le voile peut être une façon de déclarer sa flamme, l'ouvrir, le retirer de son visage symbolise alors le voile du cœur qui se retire pour laisser entrer le bien-aimé. Je pense notamment à des films tels que *Fanaa*, *Ashiqi*, *Jab Tak Hai Jaan*, pour ne citer que quelques exemples. Ces interprétations n'excluent pas que l'objet voile (et son pendant, le système du *purdah*) puisse être utilisé par certains acteurs sociaux comme des instruments d'oppression des femmes dans un système patrilocal, patrilinéaire et patriarcal dans lequel le pouvoir est *a priori* entre les mains des hommes. Le système du *purdah* pourrait être défini comme la dimension géographique, spatiale, de ce qui se joue sur le corps des femmes, à savoir qu'il y a dans certaines sociétés une délimitation et une répartition genrée des espaces, l'intérieur correspondant au féminin et aux activités envisagées comme féminines (faire mijoter, tisser, etc.), tandis que l'espace extérieur est considéré comme l'espace des hommes et des activités interprétées comme ayant les caractéristiques du masculin : produire des biens et des services, se déplacer dans l'espace pour ramener de quoi entretenir le foyer, etc[6]. Dans la ville d'Udaipur, et plus généralement dans le Rajasthan, les communautés dans lesquelles les femmes observent le plus strictement le *ghunghat* (par exemple, les Rajpoutes) dans la sphère domestique, elles observent également la *purdah* et sortent très peu de chez elles[7]. Dans certaines régions pachtounes du Pakistan (Khyber Pakhtunkhwa), les femmes sikhes sortent en *burqa* comme les musulmanes, puisque les pachtounes observent particulièrement la *purdah*, et qu'ici, sortir intégralement voilée est moins une affaire religieuse qu'une affaire de représentations liées à la construction de l'espace

6. Voir « La maison kabyle ou le monde renversé » dans Bourdieu, 2000.

7. On pourrait dire d'ailleurs que le *ghunghat* régule plutôt les relations familiales au sein de l'espace domestique tandis que la *purdah* régule les relations à l'extérieur, bien que les choses soient plus complexes dans la réalité.

et au genre d'un groupe particulier[8]. Elles font leurs courses depuis leurs demeures, notamment par le biais de marchands ambulants, et se montrent peu dans la rue. Pierre Bourdieu le décrit de façon remarquable dans son essai « La maison kabyle ou le monde renversé » (Bourdieu, 2000). L'anthropologue David Mandelbaum donne lui aussi une définition détaillée des éléments constitutif de ce qu'il nomme la *purdah zone*, qui s'étendrait du Maghreb, plus généralement du monde méditerranéen, à travers le Moyen-Orient jusqu'en Inde du Nord, en passant par l'Iran, l'Afghanistan et le Pakistan (Mandelbaum, 1986). Ces aires culturelles sont caractérisées par une certaine façon d'investir l'espace physique et l'espace des corps qui relève d'une conception genrée du monde et de la distribution des espaces. Toutes ces sociétés connaissent des pratiques du voile, une séparation des espaces féminins et masculins, un habitat qui sépare l'extérieur et l'intérieur, l'intérieur étant considéré comme le domaine sacré des femmes qui ne peuvent être exposées aux regards des étrangers. Une étude anthropologique de ces régions révèle les liens qui existent entre une pratique du voile, une certaine façon d'aborder le genre, mais aussi d'habiter, de se vêtir, de manger, de se marier, de contracter des alliances, de s'adresser au sacré, et de considérer les rôles du masculin et du féminin dans la société. Le terme *purdah* signifie « rideau » en persan, ce rideau matérialisé par le voile, mais aussi par d'autres formes d'opacification d'espaces considérés, comme l'est le corps de la femme, sacrés (comme par exemple, le Saint des Saints dans le Temple de Jérusalem, mais aussi la *kaaba* recouverte d'un voile noir, la *kiswa*). Le voile, alors, et le système de *purdah* d'une façon plus générale, font système.

Ainsi, limiter la dimension du voile à une dimension oppressive évacue ses autres dimensions qui en font un signifiant privilégié cohérent avec certaines organisations sociales. Pour penser le voile, il faut le réinsérer dans un contexte dans lequel hommes et femmes se complètent dans l'élaboration des rôles sociaux, et où l'exercice du pouvoir par les hommes sur les femmes prend différentes formes, dont le voile n'en est potentiellement à la fois qu'une partie mais aussi que l'expression de logiques sous-jacentes complexes. Il renvoie en revanche aux enjeux récurrents dans un très grand nombre de sociétés qui se jouent autour du corps des femmes (et, en creux, de leur sexualité), dont le contrôle peut prendre diverses formes en fonction des choix dont disposent les individus et aux symboles et significations qui y sont associés. Le voile, certes, révèle un fort potentiel à signifier. Mais il n'indique pas nécessairement (ou pas uniquement, selon les cas) l'oppression d'un genre sur l'autre dans des contextes où les corps (et les têtes) des femmes comme

8. Observations de terrain au Pakistan en août 2019. Le sikhisme est l'une des religions de l'Inde et du Pakistan, née au Pendjab au XV^e^ siècle.

des hommes sont couverts, car il renvoie alors à des régimes de visibilité spécifiques et aux représentations développées autour des zones du corps : tête, jambes, chevilles, ventre, visage, cheveux, sont tantôt voilés tantôt dévoilés en fonction de leur teneur symbolique et de leur érotisation (Delaney, 1994)

Corps frontière, corps contrôlé : le corps des femmes comme limite du corps collectif

En Inde du Nord, la femme est un élément central dans le maintien de l'ordre social. Elle participe activement à l'élaboration des alliances matrimoniales et régule les relations sociales intra et inter-familiales. Un accent tout particulier est mis sur son corps et sur ses pratiques corporelles. Le contrôle du corps implique en creux le contrôle de la sexualité. Celui-ci prend des formes multiples selon les sociétés, mais il a, parmi d'autres fonctions, celle de prévenir la dissémination du patrimoine, notamment dans les sociétés endogames. Parmi les groupes au statut élevé, il permet de conserver la « pureté » du lignage et de la descendance. Dans le Rajasthan, les femmes des castes Brahmanes et Rajpoutes, situées en haut de l'échelle sociale, apportent une attention particulière à leur honneur, veillent à ne pas trop se montrer et pratiquent une distanciation plus nette avec les hommes que les femmes d'autres castes situées plus bas qu'elles dans l'échelle sociale. Les Rajpoutes respectent particulièrement le *ghunghat,* les Brahmanes le pratiquent relativement peu mais ont d'autres formes d'évitement et de manifestation de leur supériorité rituelle et sociale. Par exemple, les veuves brahmanes se remarient très rarement contrairement à d'autres castes. Dans l'ordre brahmanique patriarcal, comme dans la plupart des sociétés méditerranéennes et moyen-orientales, le corps de la femme est le symbole des limites du corps collectif. Son étanchéité permet de contenir les fuites, les menaces venues de l'extérieur, et garantit un entre soi relativement homogène, en maîtrisant les activités reproductives au sein du groupe (de la caste dans le cas de l'Inde). Ainsi, l'attention portée au corps physique est le reflet de l'attention portée au corps communautaire. Dans le monde méditerranéen, au Moyen-Orient et en Inde du Nord, le corps féminin est central dans la définition des frontières collectives.

Les femmes, en quelque sorte, sont des voiles pour le groupe. L'interprétation de D. Horvilleur ouvre sur une dimension symbolique qui fait du voile une membrane protectrice et réparatrice des « béances » et ouvertures du corps des femmes. Selon elle, le corps d'une femme est moins hermétique que celui d'un homme. « Chez la femme, la zone d'exposition impudique s'étend au corps tout entier, jusqu'à inclure des éléments anatomiques cachés, comme les cordes vocales. Son corps est ainsi plus nu que celui d'un homme, car il est à la fois dehors et

dedans, exposé même quand il est couvert » (Horvilleur, 2013, p. 24). Il s'ouvre à chaque menstruation, il s'ouvre en donnant la vie, établissant une zone frontière, une zone liminale poreuse entre l'intérieur et l'extérieur. Cette perméabilité entre la région intime, privée, du dedans, celle qui suinte et qui sécrète, et la région du dehors, publique, contrôlée, cette perméabilité donc, est « dangereuse » pour le monde social, parce qu'elle risque le mélange entre des éléments qui devraient en principe être maintenus séparés, comme ceux du sacré et du profane (Durkheim, 1912 ; Douglas, 1971).

> La nudité du corps [...] renvoie l'accès à la zone liminale et au caché du corps, aux sécrétions, un corps du secret et qui secrète, qui peut potentiellement faire passage entre l'intérieur et l'extérieur qui est le mystère de la vie. La femme vient à incarner tout ce qu'on aimerait voir rester à l'intérieur, dans les profondeurs, cet intérieur une fois extériorisé fait peur car l'intérieur devient trop visible (Horvilleur, 2013, p. 24).

Dans cette optique interprétative, on peut envisager le voile comme une sorte de membrane protectrice qui refermerait sur le corps des femmes les espaces restés béants, le rendant alors hermétique et scellé au monde du dehors. Ce voile, alors, comme un hymen, qui restituerait l'intégrité physique du corps de la femme, dont la porosité, qui s'exprime biologiquement lors des menstrues ou des accouchements par exemple, serait parfois envisagée menaçante pour le corps social.

Dans cette perspective interprétative symbolique, le voile apparaît alors comme une tentative de restituer au corps de la femme son intégrité fragilisée par la structure même de ce corps, celle de refermer ce qui se retrouve ouvert et poreux dans un univers social qui se méfie des intermédiaires, des entre-deux, de ce qui n'est ni franchement dedans, ni franchement dehors. Le voile semble alors porter la charge de redessiner une frontière, une étanchéité, de réparer une fissure, de protéger à la fois le corps de la femme des agressions du monde extérieur, mais aussi de protéger ce dernier de son corps qui suinte. Il présente les caractéristiques de l'interface comme l'est le vêtement, tourné à la fois en dedans et au dehors. Ce registre interprétatif n'est pas sans rappeler l'interprétation que fait l'anthropologue Marika Moisseeff du statut du corps cadavérique, qui provoque le dégoût justement à cause de sa nature paradoxale : il contient les caractéristiques du vivant (il a des fluides, des écoulements) et est en même temps doté d'une inertie redoutable. Il a une nature double, duelle, qui ne peut être digérée par le monde social, car il a en même temps deux caractéristiques contraires : celles du vivant et celles du mort (Moisseeff, 2015). Le corps de la femme, dans cette perspective, présenterait-il aussi les caractéristiques à la fois de l'intériorité, du

caché, de l'intime, et celles de l'extériorité, de l'exposé, du publique ? Une telle interprétation peut éclairer partiellement la mise à distance de la femme lors des menstrues dans de nombreuses sociétés très différentes les unes des autres en termes de représentation du corps, d'organisation sociale ou de système d'alliances.

Ainsi le voile, et *a fortiori* le *ghunghat*, apparaissent comme des stratégies collectives de neutralisation d'états ou de situations embarrassantes où les frontières symboliques ne jouent plus leur rôle distinctif, à savoir, de garder séparées les catégories. Ainsi, en Inde du Nord et notamment dans le Rajasthan où, malgré certaines régions de contact, les espaces féminins et masculins sont particulièrement délimités, une jeune épouse se retrouve à vivre dans l'intimité avec des hommes étrangers. Les foyers étant parfois exigus, le père et les frères de l'époux se trouvent parfois en grande proximité spatiale avec la jeune épouse. La distance spatiale habituellement observée entre ces catégories d'individus se retrouve ici diminuée voir annihilée. Le voile semble alors rétablir socialement cette distance spatiale. À Udaipur, il n'est pas rare que les dix ou douze membres des familles que je côtoyais se partagent un espace de deux ou trois pièces. Cet état de fait n'empêche pas la circulation des éléments, leur fluidité, et l'élasticité des frontières qui se redessinent incessamment. Mais au moins, à un moment précis dans un lieu précis, les frontières qui sont nécessaires à la cohérence de l'ordre social sont maintenues, rendues visibles, tangibles, et renforcées. Le voile serait alors une pratique sociale de neutralisation d'un élément au statut flou, ambigu, comme le sont aussi les pratiques d'évitement ou celles de l'hospitalité (Goffman, 1974).

Le *ghunghat* s'inscrit ainsi dans une construction du corps déterminé et spécifique au monde indien, dans lequel il n'y a pas de séparation nettement avérée entre le religieux et le social, mais plutôt une continuité. Cette continuité par l'effet d'une construction culturelle du genre et des rôles sociaux attribués à chacun, se lit dans la gestuelle du *ghunghat* sans pour autant que l'observateur puisse en déceler les subtilités. Une femme qui baisse son *ghunghat* met en actes une certaine idée de la féminité, qu'elle participe à perpétuer par son corps, malgré divers degrés d'adhésion des femmes à ces valeurs.

Le *ghunghat* entre en dialogue avec d'autres éléments, formant avec eux le récit cohérent d'une façon singulière d'envisager l'individu, le corps et le groupe. Le cadre global du récit est constitué de l'association entre le fait de couvrir et celui de manifester le respect. En manipulant son *ghunghat*, ouvrant et fermant son visage, soustrayant ses organes de communication à la vue, la femme exprime son adhésion à un système de valeurs communément partagé dans sa famille, celle de son mari, et une grande partie de la société locale. À Udaipur, Susheela, par exemple, a une personnalité très enjouée et rieuse, et nous partageons des moments de rires intenses. Mais en présence de son beau-père, elle semble disparaître de l'espace

derrière son *ghunghat*, devenant muette et invisible, alors même que c'est grâce à sa présence que nous mangeons et buvons, puisque c'est elle qui nous sert. Elle signifie ainsi son rôle social, celui de belle-fille, tout en composant avec sa personnalité enjouée. L'observation du corps et des techniques du corps constituent ainsi un espace privilégié où se reflètent les tendances, les aspirations et les transformations d'une société, que les individus portent sur leurs corps, et par l'intermédiaire duquel ils y agissent. La culture vient ainsi s'inscrire, comme un tatouage, dans les interstices des corps, dans les replis où données biologiques et données sociales se mélangent et s'entremêlent, rendant parfois difficilement discernable l'individuel du collectif, le biologique du social. En Inde, le corps et l'esprit ne sont pas l'objet d'une dichotomie dont l'interdépendance créerait les maladies psychosomatiques, par exemple. Le corps possède des caractéristiques subtiles et l'esprit des caractéristiques tangibles, et les deux procèdent de mécanismes analogues sur des niveaux différents. Cette absence de rupture entre l'esprit et le corps se reflète dans la fluidité du *ghunghat*, qui inscrit dans la culture matérielle et à travers le corps et ses techniques des valeurs morales et des représentations.

Représentations du corps : la tête et les cheveux

Le voile de manière générale semble concilier deux aspects en apparence contradictoires. D'un côté, il est un vêtement ordinaire parmi d'autres, de l'autre, il est extraordinaire par sa dimension polysémique et par sa relation intime avec le sacré. Il ne couvre pas n'importe quelle partie du corps, il concerne la tête et les cheveux, et dans le cas du *ghunghat*, le visage, qui sont des zones particulièrement significatives. Le visage porte l'identité. À travers le regard, il offre une fenêtre ouverte sur le monde intérieur de l'Autre. La tête a en Inde – mais aussi dans un certain nombre de sociétés du Moyen-Orient et d'Asie – un statut particulier.

Dans la pensée hindoue, le sommet du crâne est surplombé par une ouverture qui correspond à la fontanelle (chakra couronne) et qui permet la communication avec le divin[9]. C'est entre autres pour cette raison que dans le monde indien, il

9. Dans la théorie énergétique indienne des chakras. Le chakra, dérivé du sanskrit qui signifie « roue, disque », est un centre énergétique. Le corps comporte sept chakras, dont le dernier est le chakra couronne. Les chakras sont issus des systèmes philosophiques du tantrisme et d'une conception du *Kundalinî yoga* indiquant que le corps humain contient sept chakras ou « points de jonction de canaux énergétiques », qui pourraient être associés à des glandes, dont la glande pinéale correspondant au chakra du troisième œil situé entre les deux sourcils, à la racine du nez. On trouve des références à cette théorie dans la *Yoga Chudamani Upanishad* (composée entre le VII^e^ et le X^e^ siècle) et la *Yoga Shikha Upanishad*.

s'agit moins de se couvrir la chevelure que de protéger la partie supérieure du crâne. Ainsi, on verra de temps en temps quelques hommes dans les temples hindous se couvrir cette partie de la tête – si elle est restée découverte – de la main droite au moment de recevoir la nourriture consacrée de la main d'un officiant à la fin d'un rituel. En Inde, les chrétiennes se couvrent la tête dans les églises tandis que les hommes se la découvrent, ce qui est mentionné dans l'Épître aux Corinthiens de Saint Paul[10]. Se couvrir la tête signifie aussi faire preuve d'humilité devant une réalité d'ordre supérieur.

Selon certaines interprétations, la tête est une métaphore des organes sexuels. Edmund Leach (1958) établit un rapport entre la sexualité, les cheveux et la religion. Dans le contexte socio-religieux de l'Inde, le statut des cheveux (et par extension, des poils et des ongles) est propre à l'hindouisme. Ils poussent sans cesse et sont interprétés comme étant la manifestation de la nature non contrôlée (donc impure) qui vient contaminer le corps social (qui, lui, est pur, cuit, "kaccha", domestiqué) (Tarabout, 1986). Les hypothèses qui ont été développées dans ce cadre avancent que le traitement qui est fait aux cheveux renseigne sur le rapport des individus à la sexualité : une chevelure longue indique une sexualité non contrôlée, des cheveux courts ou rassemblés en nattes, chignon, tresses, indiquent une sexualité contrôlée tandis que la tête rasée indique un renoncement à la sexualité (Hallpike, 1979 ; Delaney, 1994). En effet, il est rare dans le monde indien qu'une femme mariée sorte dans la rue avec la chevelure dénouée. Les cheveux sont gardés longs, symbolisant la fertilité et la sensualité féminine, mais ils sont soigneusement huilés, rassemblés en deux tresses pour les plus jeunes, une seule tresse après le mariage ou un chignon lorsque la femme prend de l'âge (observations de terrain 2002-2018). La tresse unique évoque une sexualité à

10. « Tout homme qui prie ou qui prophétise la tête couverte, déshonore sa tête. Toute femme qui prie ou qui prophétise la tête non voilée, déshonore sa tête : elle est comme celle qui est rasée. Si une femme ne se voile pas la tête, qu'elle se coupe aussi les cheveux. Or, s'il est honteux à une femme d'avoir les cheveux coupés ou la tête rasée, qu'elle se voile. L'homme ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image de la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme de l'homme ; et l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme. C'est pourquoi la femme doit, à cause des anges, avoir sur la tête un signe de sujétion. Toutefois, ni la femme n'est sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur. Car, si la femme a été tirée de l'homme, l'homme aussi naît de la femme, et tout vient de Dieu. Jugez-en vous-mêmes : est-il bienséant qu'une femme prie Dieu sans être voilée ? La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas que c'est une honte à un homme de porter de longs cheveux, tandis que c'est une gloire pour la femme qu'une longue chevelure, parce que la chevelure lui a été donnée en guise de voile ? » (Cor 11.3-16).

présent sous la protection du cadre sacré du mariage, l'entrée de la femme dans la reproduction de l'ordre social par la naissance de ses enfants. Le mariage est marqué chez les hindoues par l'application par le mari du *tilak*, tracé dans la raie des cheveux avec de la pâte de vermillon. Ainsi, tandis que la tresse recompose et rassemble, le *tilak* sépare la femme de son état antérieur, celui de jeune fille célibataire sous la protection de sa famille. Elle devient épouse et son époux marque de son doigt et de cette marque rouge cette séparation fondamentale dans la chevelure de son épouse. La tête porte ainsi les marques de ce changement de statut et d'état de la femme.

Les cheveux lâchés sont réservés aux femmes dont le corps est le lieu de possession et d'incorporation par des esprits, ritualisée ou non, aux personnes désocialisées ou à la déesse Kali lorsqu'elle exprime sa colère contre les démons [*asuras*] qui perturbent l'équilibre du monde (Tarabout, 1986). Comme dans le cas du personnage biblique Samson, la chevelure est investie d'une force spirituelle extraordinaire[11]. Une chevelure dénouée exprime la libération de la force associée à l'esprit et de l'énergie sexuelle, reproductrice. Au contraire, le voile couvrant, enveloppant la chevelure contient et protège ainsi du même coup cette énergie. Il indique que sa sexualité est sous contrôle, que sa fertilité est au service d'un lignage particulier et qu'elle n'est pas disponible en tant que conjointe potentielle pour d'autres hommes (Delaney, 1994).

Cette association apparaît clairement dans le paysage visuel et conceptuel de l'Inde du Nord, notamment au Rajasthan et au Pendjab. Au Pendjab, l'on dit qu'une femme qui se montre en public la chevelure dénouée cherche à attirer les « mauvais esprits » [*bhūt*]. On trouve des éléments de comparaison dans le monde méditerranéen. La couverture de la tête émet un certain nombre d'informations sur la disponibilité sexuelle, reproductrice et matrimoniale d'une femme, c'est pourquoi dans les sociétés méditerranéennes, les femmes ne mettent le voile qu'à la puberté, ou après le mariage[12].

11. Samson était un *nazir*. Le *nazir* est tout d'abord caractérisé par sa naissance : sa mère était stérile avant de l'enfanter. Cette stérilité est fréquente parmi les mères d'élus. La vie du *nazir* est ensuite réglée par une série d'interdits : en Nombres 6.1-12, Dieu enseigne à Moise la loi du naziréat : interdiction de consommer tout ce qui se rattache à l'alcool, de se raser la tête ou de s'approcher d'un mort. La force de Samson résidait dans sa chevelure.

12. Ces éléments se retrouvent dans le noué du foulard en Afrique, dans le *ghunghat* et dans le foulard selon l'islam dans les sociétés musulmanes.

Ainsi, le thème de la chevelure éclaire le voile dans une certaine mesure car celui-ci peut être considéré comme une extension des cheveux. Il peut être vu à la fois comme un élément signifiant le contrôle de la sexualité – cheveux noués, tressés et recouverts d'un tissu – et comme la protection symbolique d'une partie du corps – la tête et les cheveux – considérée comme sacrée dans certaines sociétés. Comme l'écrin qui protège le diamant, le voile enveloppe la tête et les cheveux dans un écrin de sacralité. Le turban peut également recouvrir ces mêmes fonctions chez les hommes. Certains hommes sikhs portent un turban bien ajusté et savamment enroulé autour de leurs cheveux laissés longs. Leur chevelure représente la force et la bravoure, aspect non dompté mais contenu par le turban[13]. En analysant les symboles du sikhisme canonisés par Guru Gobind Singh, Bernard Cohn y décèle une opposition entre la « puissance immorale, voire dangereuse » des cheveux longs [*keś*] et de l'épée [*kṛpāṇ*][14], et le contrôle et la retenue du peigne [*kanga*] et du bracelet [*kaṛa*] (Cohn, 1996, p. 3).

Le statut particulier de la tête et de la chevelure permet d'expliquer en partie la récurrence des conflits et controverses autour des vêtements de tête, plus généralement autour du voile. En effet, alors que la tête constitue un signifiant privilégié pour porter les messages relatifs aux appartenances, aux déterminations sociales, aux statuts et à la relation des individus à la norme, dans certains contextes de tensions politiques ou idéologiques, la tête ou ses couvre-chefs peuvent devenir le lieu d'enjeux puissants. Ce détour anthropologique autour de la tête permet d'appréhender à quel point sa capacité à signifier est importante et répandue à travers le monde, et de quelle manière le voile peut être envisagé comme un prolongement de la chevelure, portant les marques d'une interprétation culturellement située.

Quid du voile sur la scène publique française ?

Cette étude sur le *ghunghat* en Inde m'a permis d'aborder – brièvement ici, plus longuement dans ma thèse – les multiples catégories du voile comme phénomène

13. Si l'interdiction de se couper les cheveux sous l'injonction de Guru Gobind Singh concerne potentiellement tous les sikhs, elle ne devient effective en réalité que lorsqu'un individu prend lui-même la décision de se consacrer plus amplement à la religion, tout en étant engagé dans la vie sociale et le travail honnête. Souvent, ce « vœu » fait suite à une sorte de baptême, de rite initiatique appelé *amrit shakalna*, lors duquel l'individu décide d'affirmer de façon plus ferme les principes du Sikhisme à travers sa vie.

14. Celle que les sikhs initiés par la cérémonie de l'*amrit* portent en permanence.

social et de considérer attentivement la question du contexte qui sous-tend les pratiques du voile[15]. Le contexte français du voile et la question de son rejet sont présentés ici comme une ébauche de démarche comparatiste. Car si le *ghunghat* nous a dévoilé les éléments culturels et contextuels qui ont l'engendré et pourquoi il s'insère dans un système de symboles, il permet aussi de se demander, par effet de comparaison, comment est construit le statut du voile en France et pourquoi il constitue un objet politique à combattre. Le voile, comme toute pratique sociale, découle d'un système cohérent et organisé de concepts, de représentations, de constructions historiques, esthétiques, politiques, sociales. Il peut aider à comprendre les grands traits d'une société à un moment donné de son histoire, voire même à surprendre ses tendances dans la longue durée.

La thématique du voile en contexte français présente pour le chercheur plusieurs difficultés. Premièrement, celle d'éviter la prise de position polémique sur un sujet sensible. La posture de l'anthropologue, parce qu'elle repose sur l'écoute des sujets et l'étude de leurs représentations, permet justement de surplomber les débats et de laisser place aux jeux d'échelle, à la polysémie, à la multiplicité des pratiques et des interprétations.

Au début de mes recherches, l'analyse comparée du *ghunghat* en Inde et du voile musulman en France, ne paraissait pas s'imposer : le *ghunghat* constituait à mes yeux avant tout, une porte d'entrée pour comprendre la société de l'Inde du Nord. La proximité du *ghunghat* avec les systèmes d'organisation familiale et les représentations indiennes du corps et du vêtement, très éloignées des acceptions françaises, m'ont conduite à opérer une démarche ethnographique autonome qui évite les comparaisons trop rapides.

Mais au fur et à mesure de nouvelles hypothèses se dessinaient. En effet, la proximité du *ghunghat* avec le voile des musulmanes en Inde du Nord m'a déterminée à revoir les interprétations du voile dans l'islam et sa dimension relationnelle. Le voile est clairement évoqué dans la sourate *an-Nour* du Coran qui indique les individus devant lesquels il est conseillé à une femme de se voiler. Cette dimension relationnelle a été progressivement oblitérée lorsque le voile devient en France un enjeu politique il n'en retient que le caractère religieux. L'analyse de la pratique du *ghunghat* permet peut-être de réinjecter du social pour expliquer la pratique du voile chez les musulmanes de France.

Comme nous avons voulu le démontrer dans cet article, le voile est avant tout social. En France, c'est peut-être la survalorisation de la dimension individuelle qui a conduit à l'envisager comme un poids archaïque imposé par des hommes dans

15. Lécuyer, 2018.

des sociétés où l'individuel a moins de valeur que le collectif. Cette survalorisation dissimule le fait qu'en France aussi les individus s'habillent pour et en fonction des autres, comme l'a montré le sociologue Jean-Claude Kaufmann (2004). L'interprétation communément associée au port du voile dénote une ambiguïté : d'un côté, le voile est rendu responsable d'avoir enlevé aux femmes la liberté de disposer de leur corps (selon une lecture moderne et occidentale du corps) et, d'un autre côté, le voile reflète le rejet par ces femmes des valeurs de laïcité et de liberté individuelle caractéristiques de la société française. Or, les débats récents ont montré qu'un certain nombre de femmes se voilent tout en défendant les valeurs de la république, comme le montre l'historienne Joann Scott dans son ouvrage *La Politique du voile*, paru en 2016.

Il nous semble que le voile musulman en France devrait être abordé non pas à travers le prisme politique ou religieux mais en partant de son aspect visuel et esthétique et en le situant dans son contexte sociologique. Plusieurs éléments de lecture sont possibles.

Le voile fait débat en France depuis les années 1990, pour resurgir en 2004 – loi interdisant le port du voile dans les écoles, collèges et lycées – et en 2010 – loi interdisant de se couvrir le visage dans l'espace public. Ceci cache et arrête le regard là où il est supposé circuler librement, sur les corps ou dans les vitrines des espaces commerciaux. Le voile semble opaque, il retire aux regards ce qui leur est d'ordinaire montré : la tête, les cheveux et le corps des femmes. Il fait l'effet d'une confiscation, alors que les foulards couvraient les têtes dans les campagnes françaises il y a encore deux générations (Kerrou 2010 ; Aboudrar 2014). Le voile ainsi devient le signe cristallisant les tensions entre deux systèmes symboliques qui se côtoient dans l'espace français : d'un côté, une société qui se veut libérale, laïque et égalitaire et, de l'autre, une communauté hétérogène qui rétablit le lien entre le social et le religieux tout en révélant ainsi des relations de pouvoir actuelles et les vestiges d'un passé colonial où les enjeux se nichaient dans les corps des femmes. La femme orientale ne s'est pas laissée dévoiler (Aboudrar, 2014) et l'Orient continue de garder sa part de mystère qui nourrit non seulement les fantasmes mais peut-être aussi la frustration de n'avoir pu, justement, soulever le voile (Saïd, 2005). L'autre, si proche, demeure ainsi, lointain (Bromberger, 2005).

Conclusion

L'analyse du *ghunghat* comme langage social a mis en évidence une boîte à outils recélant divers éléments dont l'agencement dépend du contexte. Une approche comparatiste permettrait dans un futur travail, d'aborder un certain nombre de questions qui me semblent fondamentales. Que signifie « voile religieux » ? Que

distingue un voile religieux d'un voile non religieux ? À quel moment l'expression de l'appartenance religieuse devient-elle un enjeu majeur du voile, comme c'est le cas en France ? Le voile devient-il religieux dès lors qu'il permet de relier l'individu à l'idée qu'il se fait du divin, et de relier les individus en un collectif de croyants ? Cette interprétation renvoie à l'étymologie latine du mot *religare,* qui inclut la notion de lien et celle de contrainte.

D'autre part, le sacré et le profane étant des catégories généralement maintenues séparées, l'individu en état de sacralité demeure à l'écart des activités et de la temporalité profanes. La femme voilée restitue ainsi sur son corps une sacralité que le contact avec le monde tend à altérer. Elle garde secret et protège des regards la partie sacrée d'elle-même (invisible) par une frontière visible, le voile. En ce sens, se voiler constituerait alors une tentative de rapprochement d'un état de sacralité permanent. Émergent alors les deux fonctions fondamentales du voile : il sépare et réunit en même temps. N'est-ce pas, alors, cette ambivalence qui en fait un sujet délicat susceptible de déclencher les passions ?

Comme pour le *ghunghat,* le voile musulman en France révèle les aspirations d'une société qui se raconte à travers ses objets et ses sujets. Il garde aussi secret (tout en le révélant) un mystère qui concerne la place des hommes dans le monde, à cheval entre le plan horizontal de leur incarnation et de leurs activités mondaines et le plan vertical de leur aspiration à les transcender.

Bibliographie

Aboudrar Bruno Nassim, 2014, *Comment le voile est devenu musulman,* Flammarion, Paris, 256 p.

Appadurai Arjun, 2001, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation,* Payot, Paris, 322 p.

Bartoleyns Gil, 2011, « Faire de l'anthropologie esthétique » in *Civilisations*, *Les apparences de l'Homme*, p. 29-32.

Bourdieu Pierre, 2000 [1972], *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Éditions du Seuil, Paris, 448 p.

Chowdhry Prem, 1987, "Socio-Economic Dimensions of Certain Customs and Attitudes: Women of Haryana in the Colonial Period" in *Economic and Political Weekly*, vol. 22, n° 48, pp. 2060-2066.

Chowdhry Prem, 1993, "Cultural Centrality of Ghunghat" in *Social Scientist*, Vol. 21, n° 9/11, pp. 91-112.

Cohn Bernard. S, 1996*,* "Cloth, Clothes, and Colonialism" in *Colonialism and Its Forms of Knowledge,* Princeton University Press, Princeton, pp.106-154.

Dedebant Christèle, 2003, *Le Voile et la bannière : l'avant-garde féministe au Pakistan*, CNRS éditions, Paris, 388 p.

Delaney Carol, 1994, "Untangling the Meaning of Hair in Turkish Society" in *Anthropological Quarterly,* vol. 67, n° 4, pp. 159-172.

Depaule Jean-Charles, 1990, « Le vêtement comme métaphore » in *Égypte Monde Arabe*, Première Série, n° 3, Médiateur et métaphore 2, DOI : 10.4000/ema.228.

Derné Steve, 1994, "Violating the Hindu Norm of Husband-Wife Avoidance" in *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 25, n° 2, pp. 249-267.

Douglas Mary, 1971, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La Découverte, Paris, 210 p.

Dumont Louis, 1966, *Homo Hierarchicus ; le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 490 p.

Dumont Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme ; une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 288 p.

Durkheim Émile, 2007 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie,* PUF, Paris, 647 p.

El Guindi Fadwa, 1999, *The Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Berg Publishers, Oxford, 242 p.

Goffman Erving, 1973, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Les éditions de Minuit, Paris, 256 p.

Goffman Erving, 1974, *Les Rites d'interactions*, Les éditions de Minuit, Paris, 240 p.

Griebel Helen B., "The African American Woman's Headwrap: Unwiding the Symbols", http://char.txa.cornell.edu/griebel.htm (consulté le 19/10/2019).

Hallpike Christopher R., 1969, "Social Hair" in *Man*, vol. 4, n° 2, p. 256-264.

Horvilleur Delphine, 2013, *En tenue d'Ève : féminin, pudeur et judaïsme*, Grasset, Paris, 208 p.

Kaufmann Jean-Claude, 2001, *Ego : Pour une sociologie de l'individu*, Nathan, Paris, 288 p.

Kaufmann Jean-Claude, 2004, *L'Invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin, Paris, 352 p.

Kerrou Mohammed, 2010, *Hijâb, nouveaux voiles et espaces publics*, Ceres éditions, Tunis, 203 p.

Le Breton David, 1982, « Corps et symbolique sociale » in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 73, p. 223-232.

Le Breton David, 1984, « L'effacement ritualisé du corps » in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 77, p. 273-286.

Le Breton David, 2010, *La Sociologie du corps,* PUF, Paris, 128 p.

Lécuyer Laurence, 2018, *Le* ghunghat *dévoilé. Voile, corps et société en Inde du Nord*, Thèse de doctorat non publiée, Inalco, Paris, http://www.theses.fr/2018USPCF030.

Leroi-Gourhan André, 2000 [1945], *Milieu et techniques : évolution et techniques*, Albin Michel, Paris, p. 200-240.

Mandelbaum David G., 1986, "Sex Roles and Gender Relations in North India" in *Economic and Political Weekly*, vol. 21, n° 46, pp. 1999-2004.

Mauss Marcel, 1926 [2000], *Manuel d'ethnographie*, Petite bibliothèque Payot, Paris, 264 p.

Mauss Marcel, 1936, « Les techniques du corps » in *Journal de Psychologie*, XXXII, p. 3-4.

Mauss Marcel, 2012 [1925], *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, PUF, Paris, 264 p.

Olivier De Sardan Jean-Pierre, 1995, « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie » in *Enquêtes*, n° 1, p. 71-109.

Saïd Edward, 2005, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, Paris, 430 p.

Scott Joan, 2016, *La Politique du voile*, Éditions Amsterdam, Paris, 224 p.

Tarabout Gilles, 1988, *Sacrifier et donner à voir en pays malabar : les fêtes de temple au Kérala : étude anthropologique*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 691 p.

Tarabout Gilles & Bouillier Véronique, 2002, *Images du corps dans le monde hindou*, CNRS éditions, Paris, 511 p.

Vatuk Sylvia, 1969, "Reference, Address, and Fictive Kinship in Urban North India » in *Ethnology*, vol. VIII, n° 3, pp. 255-272.

Résumé : Le *ghunghat* est un voile du Nord de l'Inde. Il a pour particularité d'être non confessionnel. Son lien est étroit avec les systèmes de parenté, d'alliance, d'organisation familiale d'Inde du Nord, et reflète les systèmes de représentations et de constructions du corps. Une analyse anthropologique de ce voile fait ressortir ses dimensions sociales, esthétiques, et son lien au sacré. Le voile en tant qu'objet polysémique doit être repensé selon une perspective comparative qui permet de sortir des cristallisations autour des seules dimensions religieuses et politiques dans lesquelles le voile a été enfermé dans le contexte socio-politique français.

Mots-clefs : voile, corps, genre, organisation familiale, Inde, statuts, corps, anthropologie vestimentaire.

Beyond the Veil. A Comparative Study between France and India

Abstract: The ghunghat *is a veiling practice of North India. Its peculiarity holds in the fact that it is not linked to a religion. It reveals the social and family organisation in India, is tightly linked with marriage practices and mirrors the representations of the self and of the body. An anthropological analysis of this practice reveals its multiple dimensions, especially a social, aesthetic and sacred dimension. A comparative study*

between the way the veil is conceived both in India and in France will allow to rethink the veil beyond the religious and political dimensions in which it is crystalized in the French context.

Keywords: veil, body, gender, social organization, India, status, body, anthropology of clothing.

HAL
archives-ouvertes.fr

L'incidence du système de préférence nationale monégasque sur la construction de l'identité de la population de la principauté de Monaco

Jérôme Tourbeaux

▶ **To cite this version:**

Jérôme Tourbeaux. L'incidence du système de préférence nationale monégasque sur la construction de l'identité de la population de la principauté de Monaco. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506994

HAL Id: hal-02506994
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506994

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

L'incidence du système de préférence nationale monégasque sur la construction de l'identité de la population de la principauté de Monaco

Jérôme Tourbeaux

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

L'incidence du système de préférence nationale monégasque sur la construction de l'identité de la population de la principauté de Monaco

Jérôme Tourbeaux
Docteur en démographie et ingénieur de recherche,
ministère de l'Enseignement supérieur

La notion de préférence nationale – c'est-à-dire l'existence de discriminations en faveur des citoyens nationaux qui impliquent une hiérarchisation entre les individus au regard de leur nationalité – est appliquée avec une intensité diverse au sein des démocraties européennes, par exemple pour l'accès aux emplois de la fonction publique ou pour l'exercice du droit de vote. Cependant, sous l'influence des institutions européennes et de leurs émanations – Union européenne, Conseil de l'Europe, Cour européenne des droits de l'homme… – les États européens réduisent régulièrement la portée de leurs systèmes de préférence nationale respectifs, jugés comme de délétères sources de discrimination.

À la suite de la création du Conseil de l'Europe après la Seconde Guerre mondiale, afin de promouvoir la défense des droits de l'homme sur le continent européen, ses États membres ont adopté la Convention européenne des droits de l'homme visant à protéger les droits de l'homme, la démocratie et l'État de droit. Son article 14 pose le principe de l'interdiction des discriminations, notamment en raison de l'origine nationale. En parallèle, le traité de 1957 instituant la Communauté économique européenne contenait une disposition interdisant toute discrimination fondée sur le sexe dans le domaine de l'emploi, dans le but de garantir des conditions de concurrence équitables entre les États membres. Celle-ci « visait à empêcher qu'un État membre puisse acquérir un avantage concurrentiel par rapport à un autre en appliquant des taux de rémunération inférieurs ou en

établissant des conditions de travail moins favorables pour les femmes[1] ». Le droit communautaire a, au cours des décennies suivantes, été enrichi d'autres motifs de discrimination – tels que la race, l'origine ethnique, le handicap, etc. – et étendu à d'autres domaines que l'emploi, par exemple en matière d'accès à la protection et à la sécurité sociale ainsi qu'aux biens et aux services.

Dans le but de faciliter l'insertion professionnelle et de réduire les entraves à la participation sociale d'une immigration extra-européenne croissante, le Conseil justice et affaires intérieures de l'Union européenne a adopté, en novembre 2004, onze principes de base communs en matière de politique d'intégration des migrants, qui constituent le fondement des initiatives communautaires dans le domaine de l'intégration. Le Conseil de l'union européenne a réaffirmé, les 5 et 6 juin 2014, l'attachement des États membres à ces principes, lors de l'adoption de ses conclusions relatives à l'intégration des ressortissants de pays tiers se trouvant en séjour régulier dans l'Union européenne[2]. Dans la continuité de ces travaux, la Commission européenne a adopté en juin 2016 un plan d'action qui offre un cadre stratégique commun pour aider les États membres à développer et à renforcer leurs politiques d'intégration nationales ciblant les migrants en provenance de pays tiers[3]. Pour ce faire, les principes de base communs « doivent être considérés comme des composantes importantes des politiques d'intégration nationales[4] ». Or, le 6e principe de base, qui précise que l'« accès des immigrants aux institutions et aux biens et services publics et privés, sur un pied d'égalité avec les ressortissants nationaux et en l'absence de toute discrimination, est une condition essentielle à une meilleure intégration », est une invitation faite aux États à bannir la mise en œuvre de traitements différenciés en raison de la nationalité des individus.

Dans ce contexte, la principauté de Monaco – État membre du Conseil de l'Europe depuis 2004, mais pas de l'Union européenne – présente la particularité d'avoir institué un système de préférence nationale hiérarchique favorisant d'abord les Monégasques, puis les individus qui partagent des liens plus ou moins étroits avec la principauté, notamment dans les domaines de l'emploi et du logement. L'objectif de la principauté est de maintenir ses citoyens nationaux sur le territoire compte tenu de l'attractivité économique, touristique, résidentielle et mondaine qui la caractérise depuis plus d'un siècle et de la pression sur le coût

1. Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne, 2011, p. 14.
2. Conseil de l'Union européenne, 2014.
3. Commission européenne, 2016.
4. Commission européenne, 2005.

de l'immobilier qui en découle[5]. Cette législation originale et à contre-courant explique que les autorités monégasques excluent de signer le Protocole n° 12 de la Convention européenne des droits de l'homme qui vise à interdire toute forme de discrimination et dont l'adhésion pourrait mettre en péril le pacte social monégasque, puisque le « traitement différencié favorable aux Monégasques, voire à certains étrangers en fonction de leurs liens avec la Principauté [...] est une composante essentielle et structurante de l'organisation des rapports sociaux à Monaco[6] ».

Le système de préférence nationale monégasque crée donc différentes catégories juridiques de résidents qui disposent de droits et de protections différents en fonction de leur nationalité et de leur lien avec le pays. Son fonctionnement est conditionné par une législation qui limite drastiquement l'accès à la nationalité monégasque et qui maintient minoritaire la population nationale. Or, au regard de la théorie constructiviste de l'identité sociale, les individus auxquels les autorités attribuent la nationalité monégasque – en leur délivrant des documents d'identité et des droits spécifiques – ont certainement une probabilité plus grande de se sentir Monégasques que ceux qui ne sont pas reconnus comme des citoyens nationaux. De même, parce qu'ils ne bénéficient que partiellement de ce système de préférence nationale, les étrangers qui résident à Monaco depuis longtemps, parfois depuis plusieurs générations – qualifiés d'« enfants du pays » par l'usage –, ne peuvent également pas se considérer entièrement Monégasque. Dès lors, en empêchant les résidents non monégasques de se considérer pleinement monégasques à travers sa politique d'accès à la nationalité restrictive et en appliquant des mécanismes juridiques discriminatoires fondés sur la nationalité, les autorités réduisent leur volonté de devenir des citoyens monégasques – comme en témoignent les statistiques monégasques relatives aux naturalisations –, même si la citoyenneté ouvre à davantage de droits, tels que l'accès prioritaire aux marchés de l'emploi et du logement du pays.

L'objet du présent article est de discuter de ce système de préférence nationale hiérarchique qui, d'un point de vue conceptuel, influence certainement le processus de construction identitaire des différentes catégories d'individus qui résident à Monaco, façonnant ainsi les relations entre les différents groupes présents dans le pays. Nous verrons également que ce système de préférence national est une réponse aux effets pervers nés de l'attractivité monégasque, susceptibles d'exclure les citoyens nationaux de leur pays.

5. Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, 2011.

6. Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, 2007, p. 29.

La construction de l'identité

Selon la théorie constructiviste de l'identité sociale, les individus construisent leur identité par interactions sociales[7], lors de leur socialisation, définie comme un processus par lequel les individus acquièrent la culture d'un groupe en apprenant à remplir leurs rôles sociaux, c'est-à-dire les comportements attendus par les autres membres du groupe[8]. D'un point de vue anthropologique, la culture correspond à l'ensemble des mœurs, normes, valeurs, idéologies, mythologies, croyances, coutumes et modes de vies propres à une société à un moment donné[9]. Pour les individus, l'acquisition d'une culture, constituée notamment d'une somme d'interdits sociaux à intérioriser, se réalise plus aisément et naturellement au cours de leur socialisation primaire – c'est-à-dire lors de l'enfance – que pendant leur socialisation secondaire – soit lors du reste de leur existence.

Élaborée à partir des travaux d'Erving Goffman, ainsi que ceux de Peter Berger et Thomas Luckman, la conception constructiviste de l'identité sociale s'oppose à une vision primordialiste ou essentialiste qui conçoit l'identité comme quelque chose d'intangible, de rigide, fixée une fois pour toutes à travers la socialisation et les héritages familiaux. L'identité serait plutôt une construction sociale dynamique sujette en permanence à la négociation et à la reconstruction selon les conditions sociales, politiques et historiques de chaque époque[10]. Cette construction nécessite la rencontre de deux processus hétérogènes que Claude Dubar qualifie d'« attribution » et d'« incorporation » de l'identité[11]. L'incorporation de l'identité est un processus qui conduit les individus à se construire une identité sociale « réelle » qui est intériorisée par chacun des individus au gré des trajectoires sociales qu'ils empruntent, de leur processus biographique. L'attribution de l'identité résulte d'un processus relationnel entre les individus et les institutions ou les agents avec lesquels ils sont en interaction. Ces institutions proposent aux individus une identité sociale « virtuelle » dans laquelle ils peuvent se définir, et par là même, construire leur identité sociale réelle. Pour ce faire, l'incorporation et l'attribution de l'identité nécessitent des catégorisations légitimes et socialement disponibles (état civil, dénominations professionnelles, etc.) à un moment donné.

7. Erikson, 1993.
8. Parsons, 1966.
9. Tylor, 2010.
10. Goffman, 1990.
11. Dubar, 1991.

Lorsque ces deux processus ne coïncident pas, que les identités réelle et virtuelle divergent, les individus doivent adopter des stratégies identitaires afin de réduire cet écart. Ils peuvent soit tenter d'accommoder leur identité réelle à l'identité virtuelle, soit assimiler l'identité virtuelle à l'identité réelle. C'est donc dans la rencontre avec l'autre – et dans son regard – que les individus se forgent une conscience de soi et de ses appartenances. Ce processus crée, pour les individus, des identifications à de multiples catégories et groupes (homme/femme, jeune/vieux, etc.) produisant des identités plurielles pouvant être mobilisées différemment selon les contextes et les nécessités[12]. Pour autant, même si des différences dans les normes et les valeurs entre les membres des différentes catégories et classes sociales qui structurent les sociétés peuvent se manifester – entre des ouvriers et des cadres par exemple –, les individus de même nationalité partagent un substrat culturel commun. L'identité nationale constitue en effet un lien puissant entre les individus qui la partagent, au-delà des identités complémentaires qui composent tout un chacun[13], éventuellement sources de divisions au sein de la société.

Dès lors, conformément à la théorie, on se ressentirait Français, Italien ou Monégasque par un apprentissage social. Par exemple, le pouvoir, en exerçant une autorité légitime sur les administrés monégasques et les différents agents avec lesquels il interagit, attribuerait à certains individus l'identité monégasque en leur délivrant des papiers d'identité attestant de leur caractère national et en les considérant comme Monégasques. Pour ce faire, il faut que ces individus aient incorporé l'identité monégasque au cours de leur trajectoire de vie, en ayant une ascendance monégasque, en étant né dans le pays, par l'apprentissage du *munegascu* – la langue vernaculaire –, en s'étant familiarisé avec la culture et les coutumes spécifiques de la société monégasque et/ou par l'acquisition de tout autre marqueur de l'identité du pays. L'identité monégasque, qui se conjugue avec une multitude d'autres identités (professionnelle, religieuse, de genre…), évolue au cours du temps conjointement avec les transformations de la société. L'identité est en effet l'incarnation de pratiques sociales sur lesquelles le patrimoine matériel et immatériel, tant présent que légué, ainsi que les innovations technologiques et sociales, impriment leur marque. Les Monégasques d'aujourd'hui sont donc différents de ceux du passé, tout en étant autant Monégasques, du moment que l'identité monégasque exprime une singularité culturelle.

12. Lahire, 1998.

13. Tourbeaux, 2012.

Le contexte politico-économique monégasque

L'histoire de Monaco est étroitement liée à la maison Grimaldi, à la tête du territoire monégasque – quasiment sans discontinuité[14] – depuis la fin du XIIIe siècle, d'abord en tant que seigneurs, puis comme princes à partir du XVIIe siècle. Les Grimaldi régnèrent cependant sur Monaco sous la domination de puissances étrangères : celle de l'Espagne de 1524 à 1641, puis de la France jusqu'à la Révolution française. Les seigneurs et les princes de Monaco nouent alors une relation forte avec leur « protecteur », résidant et offrant leurs services à la cour de France. Par exemple, Rainier Ier, au service de Philippe le Bel, est nommé grand amiral de France. De même, Louis Ier est promu ambassadeur de Louis XIV auprès du Saint-Siège.

Le traité de Paris du 20 novembre 1815 place Monaco sous protectorat du royaume de Sardaigne. En 1860, en récompense de son soutien à l'unification italienne, ce dernier cède à la France le comté de Nice, dans lequel sont inclues les communes de Menton et Roquebrune, qui faisaient partie du territoire monégasque jusqu'alors[15]. En contrepartie, le traité franco-monégasque de 1861 accorde la souveraineté à Monaco. La perte de ces deux communes prive Monaco des quatre cinquièmes de son territoire, des neuf dixièmes de sa population et de l'essentiel de ses revenus : Monaco ne dispose plus de ses terres agraires et le prince, ayant perdu ses domaines français lors de la Révolution ainsi que ses activités auprès de la couronne de France, se retrouve dans une situation économique inconfortable.

À la recherche de nouvelles ressources, le prince Charles III crée le quartier de Monte-Carlo sur lequel il installe des hôtels de luxe, un casino et un opéra, respectivement inaugurés en 1865 et en 1879. Dans le but de concurrencer Cannes ou Nice – réputée pour sa promenade des Anglais –, le prince ambitionne d'attirer à Monaco la nouvelle classe sociale mondaine issue de la révolution industrielle (industriels, banquiers…) en créant des jeux de casino, interdits dans les pays voisins à cette époque.

L'exploitation du casino et des activités touristiques monégasques sont assurées par la *Société des Bains de Mer et du Cercle des Étrangers* – dont les activités se poursuivent encore aujourd'hui – qui rapporte au pays et à son prince d'importants revenus. Charles III est à l'origine d'autres initiatives rentables, telle l'émission de timbres-poste très recherchés par les collectionneurs, qui génèrent également de substantiels revenus pour le pays.

14. De 1793 à 1814, Monaco fut intégré à la France, sous le nom de « Fort-Hercule ».

15. Sanguin, 1980.

Au seuil des années 1910, des troubles populaires provoqués par une partie de la population acquise aux idées libérales ont notamment pour revendication la reconnaissance au peuple monégasque d'un cadre qui permette son émancipation. En 1911, le prince Albert Ier promulgue la première Constitution de Monaco qui met un terme à la monarchie absolue. Elle institue le Conseil national élu au suffrage universel, qui partage avec le prince le pouvoir législatif, et consacre les libertés et droits humains fondamentaux au peuple monégasque, tout en laissant un pouvoir considérable entre les mains du prince[16], telles l' « initiative et la sanction des lois » (article 30 de la Constitution).

L'entre-deux-guerres est une période difficile pour Monaco sur le plan économique : les grandes familles aristocratiques en villégiature sont moins nombreuses, notamment celles originaires de Russie après les révolutions de 1917 ; la principauté, ne disposant pas encore de plages aménagées, n'est pas adaptée au tourisme estival qui se développe avec la généralisation des congés payés ; la grande dépression a pour effet de réduire le tourisme et les revenus du casino, par ailleurs concurrencé par les casinos français et italiens désormais autorisés.

Après la Seconde Guerre mondiale, le prince Rainier III adopte diverses mesures pour relancer l'économie monégasque[17] : en encourageant le développement de l'industrie (pharmaceutique, chimique, cosmétique...) ; en mettant en place une politique de faible taxation sur les entreprises pour favoriser leur domiciliation dans le pays ; en aidant financièrement les hôtels à se moderniser et en stimulant l'investissement pour en créer de nouveaux ; en faisant construire des structures adaptées à l'accueil de congrès et au développement du tourisme d'affaires ; et en installant des plages pour satisfaire la demande touristique estivale. Le prince engage également des travaux d'extension du territoire monégasque sur la mer pour mener à bien sa politique d'attractivité. Par ailleurs, son mariage avec l'actrice américaine Grace Kelly, en 1956, participe à promouvoir la principauté à l'international.

En 1962, De Gaulle considère que les finances publiques de la France sont lésées par la politique fiscale monégasque. Il fait alors pression sur Rainier III en bloquant les frontières franco-monégasques. La dépendance de Monaco à l'égard de la France et de son marché est telle que Rainier n'a d'autre choix, pour sortir de la crise, que d'accepter de relever – au niveau français – les impôts sur les bénéfices des sociétés qui réalisent plus de 25 % de leur chiffre d'affaires en dehors de la principauté. En outre, les français qui s'installent à Monaco sont depuis lors soumis au régime fiscal français. La principauté demeure cependant fiscalement attractive

16. Grinda, 2011.

17. Ferrier, 1965.

en raison de l'absence d'imposition sur le revenu des personnes physiques pour les résidents étrangers qui ne sont pas Français ou États-Uniens – qui, quelles que soient les circonstances, restent assujettis au Trésor américain.

En parallèle de ces événements, Rainier III poursuit la modernisation de son pays en adoptant une nouvelle constitution en 1962 qui, entre autres, abolit la peine de mort, accorde le droit de vote aux femmes et donne pour mission au Tribunal suprême de garantir les libertés fondamentales. La Constitution ne remet toutefois pas en cause la place du prince à la tête du pouvoir exécutif, qui conserve en outre l'initiative et la sanction des lois. La constitution de 1962 accorde également aux Monégasques une priorité à l'emploi alors qu'en parallèle, la législation leur permet de bénéficier de logements aux loyers attractifs. Ces mesures visent à maintenir les citoyens nationaux sur le territoire monégasque compte tenu de son attractivité et de la pression sur le coût de l'immobilier qui en résulte.

La mesure de l'attractivité monégasque

Dans ses frontières actuelles, soit une surface d'environ 2 km², la population de Monaco est estimée à un millier d'habitants jusqu'au XIXe siècle[18]. Elle est de 1 200 habitants en 1861, dont une centaine d'étrangers[19]. Sous l'effet des réformes engagées par Charles III en vue de développer son pays et de le rendre économiquement et mondainement attractif les flux migratoires ne cessent de s'amplifier : la population dépasse les 5 000 habitants dans les années 1870, puis les 10 000 dans les années 1880 (voir figure 1).

En 1890, trente ans après l'indépendance, la population de Monaco a été multipliée par dix. Elle double au cours des vingt années suivantes. À la veille de la Première Guerre mondiale, plus de 90 % de la population du pays est étrangère, les Monégasques n'étant qu'un peu plus de 1 400. Une partie des ressortissants étrangers, plutôt favorisés, réside à Monaco pour profiter de son régime fiscal avantageux. L'autre partie constitue de la main d'œuvre pour travailler dans des activités qui répondent aux besoins des riches touristes en villégiature ou dans les autres secteurs de l'économie du pays. La croissance de la population de la principauté connaît ensuite deux ruptures : lorsque de nombreux étrangers émigrent pendant la Première Guerre mondiale ; puis consécutivement à la crise économique de 1929, jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Avec la politique de relance économique mise en œuvre par le prince Rainier III après le

18. Girardeau, 1962.

19. Gay, 1998.

second conflit mondial et l'attractivité retrouvée de Monaco pour une certaine catégorie de population socialement favorisée, le nombre d'habitants augmente à nouveau. Le recensement de 2008 mesure une interruption temporaire de cette croissance démographique, à la suite de la crise bancaire et financière mondiale. L'effectif des citoyens monégasques n'a cependant jamais cessé de croître depuis les années 1930 : il représente 6 % de la population totale qui réside à Monaco en 1928, 11 % en 1952 ; 17 % en 1982 ; 22 % en 2016.

L'intensité des flux migratoires explique également la diversité de l'origine des résidents de Monaco : 139 nationalités sont dénombrées par le dernier recensement de 2016. Compte tenu de sa géographie et de ses liens avec la France[20], un quart des 37 000 habitants de Monaco est française, soit davantage que les résidents Monégasques (22,5 %), eux-mêmes étant à peine plus nombreux que les Italiens (22 %).

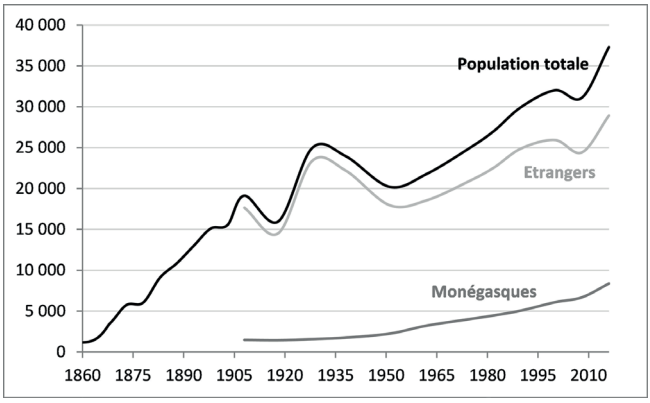


Figure 1
Evolution de la population de Monaco
Source : IMSEE (Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques).

20. L'article 1er de la Constitution énonce que la « Principauté de Monaco est un État souverain et indépendant dans le cadre des principes généraux du droit international et des conventions particulières avec la France ». Selon ce cadre, le traité du 24 octobre 2002 organise les rapports franco-monégasques précédemment définis par le traité de Paris de 1918, par exemple en matière de défense ou à travers des « conventions particulières dans les domaines d'intérêt commun » : union douanière, coopération administrative, etc.

L'essor économique depuis le XIXe siècle explique la croissance de la population monégasque et l'afflux de main d'œuvre étrangère. Le pays est en situation de plein emploi (le chômage y est en effet marginal avec un taux avoisinant les 2 % ces dernières années) et ses habitants jouissent d'un niveau de vie parmi les plus élevés au monde. Selon l'ONU[21], le produit intérieur brut (PIB) par habitant de Monaco en valeur nominale est, en 2016, le plus élevé du monde avec 168 000 dollars par habitant. À titre de comparaison, les États-Unis et la France ont respectivement des PIB par habitant de 57 000 et 37 000 dollars.

Même si la principauté de Monaco est parfois qualifiée de « paradis fiscal » par d'autres États, en particulier à cause de pratiques d'opacité juridique et financière dans le domaine bancaire[22], la principauté n'est pas un désert fiscal et son économie florissante repose avant tout sur des activités réelles. Certes, aucune personne physique n'y est imposée – à l'exception des citoyens français en vertu de la Convention fiscale franco-monégasque du 18 mai 1963 –, mais les taux d'imposition indirecte sur la consommation (20 %) et sur les sociétés (33,33 % pour les entreprises qui réalisent plus de 25 % de leur chiffre d'affaires en dehors de la principauté) sont similaires à ceux en vigueur en France.

En 2016, 52 000 personnes occupent un emploi à Monaco, dont neuf sur dix relèvent du secteur tertiaire, dans des domaines variés tels que les activités financières et d'assurance, les activités scientifiques et techniques, les services administratifs, la construction, les activités immobilières, le commerce, l'hébergement-restauration, ou l'industrie. Le nombre d'emplois généré par l'économie de Monaco est l'un des révélateurs de sa prospérité puisqu'il y a plus d'emplois que de résidents, nationaux ou non – y compris en comptant les enfants et les retraités, soit 37 000. Ce développement économique nécessite l'embauche de nombreux frontaliers, qui représentent 83 % de l'emploi total du pays (voir figure 2).

L'attractivité économique, fiscale et mondaine sur un territoire aussi exigu font de Monaco une ville(-État) parmi les plus chères au monde pour se loger, limitant ainsi à une population économiquement favorisée la possibilité d'y résider. À titre d'illustration, en 2017, le prix moyen d'une revente immobilière est d'un peu plus de 41 000 euros au mètre carré. En comparaison, le prix au mètre carré d'un appartement parisien, la ville la plus chère de France, est d'environ 9 000 euros. Or, toute personne qui souhaite séjourner à Monaco plus de trois mois par an doit demander une carte de résident auprès des autorités du pays, laquelle ne peut

21. un.org/fr/databases/index.html

22. Peillon & Montebourg, 2000.

s'obtenir que si le demandeur justifie d'un logement ayant une taille adaptée à ses besoins.

Pour maintenir les Monégasques – ainsi que les personnes qui ont des liens étroits avec le pays – sur le territoire exigu de la principauté, les autorités monégasques ont mis en œuvre une différenciation de traitement entre les citoyens nationaux et les étrangers au profit des Monégasques dans les secteurs du logement. Ce traitement différentiel concerne également l'accès au marché de l'emploi, afin de ne pas en exclure les Monégasques à cause de la concurrence des travailleurs étrangers.

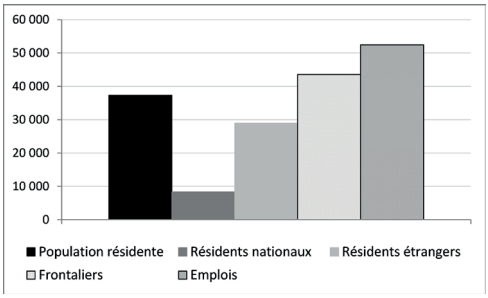


Figure 2
Population résidente, frontaliers et nombre d'emplois à Monaco en 2016
Source : IMSEE (Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques).

Le système de préférence nationale monégasque

Dans les secteurs du logement et de l'emploi, le législateur Monégasque a institué un système de préférence nationale au bénéfice des citoyens nationaux mais aussi, dans une moindre mesure, au profit d'autres catégories de résidents qui ont des liens privilégiés avec la principauté, notamment ceux que l'usage qualifie d'« enfants du pays ». L'État monégasque est propriétaire d'environ 2 700 appartements (en 2011) relevant du secteur « domanial[23] » ouverts à la location, principalement aux citoyens nationaux, ainsi qu'à quelques étrangers, pour l'essentiel des

23. L'accès à ce type de logement est encadré par la loi n° 1.357 du 19 février 2009 définissant le contrat « habitation-capitalisation » dans le secteur domanial. Des statistiques à ce sujet sont disponibles sur le site internet de l'IMSEE (imsee.mc/), notamment dans l'étude « Logement des monégasques. Étude des besoins à horizon 2022 ».

fonctionnaires français en détachement dans l'administration monégasque. Un peu plus de la moitié des Monégasques logerait dans ce type de logement, environ deux tiers moins cher que sur le marché libre. En outre, les résidents monégasques de nationalité monégasque ont la possibilité de bénéficier d'une aide nationale au logement destinée à alléger leurs charges locatives. Il existe en parallèle un secteur « protégé[24] » qui concerne le logement « ancien » – c'est-à-dire les appartements construits avant le 1er septembre 1947 –, pour lequel l'État fixe le montant du loyer, environ deux fois moins élevé que dans le reste de l'ancien. Le secteur protégé est composé d'à peu près 2 500 appartements (en 2011) et accueille près d'un monégasque sur dix. Les trois quarts de ces logements sont occupés par des ressortissants étrangers qui vivent à Monaco depuis longtemps, essentiellement des « enfants du pays ». Cette catégorie de résidents est définie par la loi régissant le secteur protégé. Elle énonce en effet que sont

> protégées au titre de la présente loi, dans l'ordre de priorité indiqué : 1° les personnes de nationalité monégasque ; 2° les personnes nées d'un auteur monégasque ; [...] 3° les personnes nées à Monaco, qui y résident depuis leur naissance, à la condition que l'un de leurs auteurs ait également résidé à Monaco au moment de celle-ci ; [...] 4° les personnes qui résident à Monaco depuis au moins quarante années sans interruption.

Les « enfants du pays » correspondent à la troisième catégorie définie par la loi, c'est-à-dire aux personnes nées à Monaco de parents qui y résidaient déjà au moment de leur naissance[25]. Il n'existe pas de dénombrement officiel et exhaustif de cette catégorie, mais elle serait pour l'essentiel composée de Français, puis d'Italiens, à l'image de la population étrangère qui réside dans le pays. Le recensement monégasque de 2016, en nous renseignant sur l'origine et le lieu de

24. Ce secteur est défini par la loi nº 1.291 du 21 décembre 2004 (modifiant la loi nº 1.235 du 28 décembre 2000) relative aux conditions de location de certains locaux à usage d'habitation construits ou achevés avant le 1er septembre 1947. L'occupation d'une habitation relevant du secteur protégé offre également la possibilité de bénéficier de l'Allocation différentielle de loyer. Cette législation abroge et remplace le régime d'exception en matière de logement issu de l'ordonnance-loi nº 669 du 17 septembre 1959. Des informations sur ce type de logement sont disponibles sur le site internet de l'IMSEE (imsee.mc/), notamment dans l'étude « Logement. Le secteur protégé ».

25. De façon similaire, l'Association des enfants du pays (enfantsdupays.org/) considère comme membre adhérent « toute personne physique et majeure, dont l'un des parents était domicilié en Principauté au moment de leur naissance ; ces personnes y résident depuis, sans discontinuité ».

naissance des résidents, peut toutefois nous donner une idée approximative de la taille de la population des « enfants du pays » : 17 % de la population monégasque est composée de résidents étrangers qui sont nés à Monaco, soit 22 % de l'ensemble des résidents étrangers. La moitié d'entre eux sont Français et un quart sont Italiens.

La loi instaure donc un ordre de priorité entre différentes catégories de résidents pour accéder au logement public, selon leur lien avec la principauté, allant des citoyens nationaux au résidents de longue date, en passant par les enfants de monégasques de nationalité étrangère et les « enfants du pays ».

En ce qui concerne l'emploi, l'article 25 de la constitution énonce que la « priorité est assurée aux Monégasques pour l'accession aux emplois publics et privés, dans les conditions prévues par la loi ou les conventions internationales ». Or, selon la loi[26], pour

> les candidats possédant les aptitudes nécessaires à l'emploi, et à défaut de travailleurs de nationalité monégasque, l'autorisation [d'embauche de travailleurs étrangers] est délivrée selon l'ordre de priorité suivant : 1° étrangers mariés à une Monégasque ayant conservé sa nationalité et non légalement séparés et étrangers nés d'un auteur direct monégasque ; 2° étrangers domiciliés à Monaco et y ayant déjà exercé une activité professionnelle ; 3° étrangers domiciliés dans les communes limitrophes et autorisés à y travailler.

Le législateur a donc également mis en place un système de priorité lors de l'embauche favorisant les Monégasques puis les étrangers selon leur lien avec le pays. Ce système de priorité fonctionne également lors des licenciements, mais à rebours : les Monégasques devant être licenciés en dernier, après les diverses catégories d'étrangers énoncées par la loi.

Ce système de préférence nationale, nécessairement onéreux compte tenu des prix pratiqués sur le marché de l'immobilier, n'est finançable que si la population de nationalité monégasque demeure relativement peu nombreuse.

L'acquisition de la nationalité monégasque

En réponse à l'augmentation du nombre des étrangers présents dans la principauté, les autorités monégasques décident, par l'ordonnance du 26 juin 1900, d'abolir le droit du sol qui accorde automatiquement la nationalité aux enfants nés sur le

26. Loi n° 629 du 17 juillet 1957 tendant à réglementer les conditions d'embauchage et de licenciement en Principauté (modifiée par la loi n° 1.091 du 26 décembre 1985).

territoire[27]. Dès lors, Monaco aura pour constante de limiter l'accès à la nationalité des étrangers.

Selon l'article 18 de la Constitution de Monaco, la « loi règle les modes d'acquisition de la nationalité ». Or, la loi nº 1.155 du 18 décembre 1992 (modifiée par les lois nº 1.276 du 22 décembre 2003 et nº 1.387 du 19 décembre 2011), ainsi que la loi nº 1.296 du 12 mai 2005 relative à la transmission de la nationalité par les mères ayant opté en vertu des dispositions de l'article 3 de la loi nº 572 du 18 novembre 1952, abrogé, prévoient que la nationalité monégasque s'acquière par filiation, déclaration ou naturalisation.

Autrefois, la transmission de la nationalité par filiation, fondée sur le droit du sang, n'était que paternelle. Depuis 1992, les femmes monégasques nées monégasques, ou ayant un ascendant né monégasque, peuvent transmettre leur nationalité à leurs enfants au moment de leur naissance. Depuis 2003, la filiation maternelle des femmes naturalisées est également permise.

L'acquisition de la nationalité par déclaration repose principalement sur le mariage. Depuis 2012, il est permis aux femmes monégasques de transmettre leur nationalité à leur mari alors qu'auparavant, seuls les hommes monégasques pouvaient la transmettre à leur épouse. L'acquisition de la nationalité monégasque par déclaration ne peut être réalisée qu'à l'expiration d'un délai de dix ans à compter de la célébration du mariage – le délai était de cinq ans pour un mariage célébré en 2011 ou avant. Dans ce cas, le conjoint ne doit pas avoir acquis la nationalité monégasque par l'effet d'un précédent mariage. En principe, les monégasques ne sont pas autorisés à détenir d'autres nationalités. Mais pour éviter des cas d'enfants apatrides, le conjoint étranger ayant acquis la nationalité monégasque par mariage doit conserver sa nationalité d'origine. En effet, comme par le passé la loi imposait aux épouses devenues monégasques par mariage de renoncer à leur nationalité antérieure tout en ne leur permettant pas de transmettre leur nouvelle nationalité, certains enfants nés hors mariage ou de père inconnu pouvaient se retrouver apatrides.

En ce qui concerne la naturalisation, toutes les personnes qui justifient d'une résidence habituelle de dix années dans la principauté en tant qu'adulte peuvent demander la nationalité. Ce délai de dix ans apparaît dès les premiers textes monégasques qui encadrent les naturalisations, à savoir les ordonnances du 1er avril 1822 et du 8 juillet 1877. La naturalisation peut alors être accordée par ordonnance souveraine si le demandeur a des attaches familiales dans le pays, s'il est bien intégré dans le tissu économique, social ou culturel de la principauté –

27. Sangiorgio, 2001.

la connaissance de la langue monégasque, *Munegascu* en monégasque, est un exemple d'intégration culturelle. Dans tous les cas, le prince doit juger digne le demandeur de cette faveur. Cette dernière condition est prépondérante étant donné que le prince dispose d'un pouvoir discrétionnaire en la matière – même s'il est notable que les autorités françaises sont consultées sur toutes les demandes ayant été validées par le prince avant la publication de l'ordonnance souveraine. Dans les faits, il n'accorde que parcimonieusement la naturalisation aux candidats qui en remplissent les critères en raison des droits spécifiques que la nationalité monégasque offre à ses détenteurs, notamment dans les domaines du logement public et de l'emploi.

L'examen des statistiques de l'Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques (IMSEE) sur l'acquisition de la nationalité monégasque montre que celle-ci s'acquiert principalement par filiation. Sur la période 2003-2017, la nationalité monégasque s'obtient à la naissance de parents monégasques pour près des deux tiers des individus en moyenne (voir figure 3).

Un cinquième des individus en moyenne l'obtient en se mariant avec un citoyen monégasque. En 2012, un effet d'opportunité a accru ponctuellement le nombre d'acquisitions de la nationalité par mariage, lorsque la législation a permis aux femmes monégasques de transmettre leur nationalité à leur mari. La plupart des monégasques (95 %) épousent des étrangers, qui sont Français pour les trois quarts d'entre eux. Au 31 décembre 2017, 62 % des personnes éligibles à l'acquisition de la nationalité par mariage sont devenues Monégasques[28]. Or, depuis 2012, le conjoint étranger qui épouse un citoyen monégasque acquiert la nationalité monégasque tout en conservant sa nationalité d'origine.

En ce qui concerne la naturalisation par ordonnance souveraine, le prince accorde avec circonspection la nationalité monégasque et les droits spécifiques qui en découlent : 477 individus en ont été jugés dignes ces quinze dernières années. Globalement, 0,4 % des étrangers qui résident à Monaco ont obtenu la nationalité du pays entre 2012 et 2016.

28. Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques, 2018.

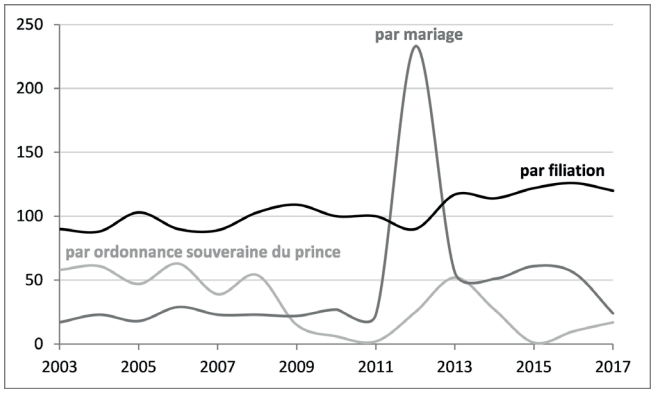


Figure 3
Principaux modes d'acquisition de la nationalité monégasque
Source : IMSEE (Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques).

Certains individus qui remplissent les conditions pour obtenir la nationalité monégasque ne la demandent donc pas. Ce constat peut apparaître étonnant puisque ces individus, qui ont épousé une personne Monégasque, ont la possibilité de cumuler la nationalité monégasque avec leur nationalité d'origine. Au regard de la théorie de l'identité sociale précédemment évoquée, la plupart des individus ont besoin de se sentir légitime pour acquérir une nationalité étrangère, tant par le regard des autres que d'un point de vue personnel. Pour ce faire, ils doivent avoir incorporé l'identité de leur nation d'adoption que les institutions et les agents avec lesquels ils interagissent leur auront attribué.

En tant qu'instrument d'attribution de l'identité monégasque, le système de préférence nationale institué dans la principauté devrait théoriquement agir sur la construction de l'identité de la population. Les individus qui en bénéficient pleinement ont certainement plus de chances d'incorporer l'identité du pays que ceux qui en profitent partiellement, tels les « enfants du pays ». Ces derniers devant connaître une plus grande probabilité de se sentir appartenir au pays que ceux qui sont exclus du système de préférence nationale monégasque.

La lecture de la presse monégasque apporte quelques éléments qui semblent vérifier cette hypothèse. On y lit que les autorités de la principauté reconnaissent le lien particulier de certaines catégories de la population avec Monaco. Par exemple, pour le gouvernement, la présence des enfants du pays « est très important en Principauté, compte tenu de leurs attaches profondes et anciennes

avec le pays[29] ». De même, Jean-François Robillon, président du Conseil national de 2010 à 2013, les considère comme « nos amis, nos parents et nos voisins[30] ». Plus encore, dans une lettre adressée à Christophe André-Frassa, sénateur représentant les Français de l'étranger, le prince Rainier III lui indiqua que « ceux qui sont nés ou ont vécu à Monaco doivent savoir qu'ils y ont droit de cité et que la Principauté tiendra toujours compte de l'attachement qu'ils lui portent[31] ». Ce lien avec le pays est tel que pour le président de l'Union des Français de l'étranger-Monaco, Jean-Christophe Romanet, il serait « intéressant de réfléchir à comment intégrer cette population en tant que "nationaux". Car en fin de compte, c'est ce qu'ils sont au fond de leur cœur : Monégasques[32] ». Cependant, si l'Association des enfants du pays confirme la relation privilégiée entre la population qu'elle représente et Monaco, elle travaille « avec les autorités monégasques pour faire connaître et reconnaître [ses] spécificités », pour aboutir à la création d'un statut légal qui leur serait propre[33]. Il s'agit d'obtenir la reconnaissance d'un « statut différent que celui des nouveaux résidents[34] » et que celui des Monégasques. Dès lors, malgré leur attachement à la principauté, les revendications de cette catégorie de la population – qui a pour objectif d'accéder à davantage de droits sans pour autant égaler ceux dont jouissent les Monégasques – semblent témoigner d'un sentiment d'appartenance singulier, plus ou moins Monégasques[35], né de la trajectoire sociale qui leur est propre.

29. Bonarrigo, 2015.

30. Brun, 2010.

31. Bonarrigo, 2011.

32. Bonarrigo, 2015.

33. Bonarrigo, 2013.

34. Bonarrigo, 2013.

35. Lors des festivités qui se sont déroulées dans la principauté pour les dix premières années du règne d'Albert II, les 11 et 12 juillet 2015, des « enfants du pays » de nationalité française résidant à Monaco m'ont expliqué qu'ils n'y avaient pas été invités car ils n'avaient pas la nationalité monégasque et que, même s'ils se sentaient profondément appartenir au pays, cette différence de traitement créait une frontière symbolique entre les citoyens nationaux et ces résidents de longue date, les empêchant de se sentir totalement monégasques.

Conclusion

Monaco, fréquemment qualifié de « micro-État » à cause de sa petite taille, tant au niveau de sa superficie que de sa population, n'en demeure pas moins un État comme les autres d'un point de vue juridique, comme en atteste la reconnaissance diplomatique que lui accordent les autres États, notamment par l'intermédiaire de l'Organisation des Nations unies (ONU) et du Conseil de l'Europe auxquels il a respectivement adhéré en 1993 et 2004.

L'État de Monaco mène donc une politique souveraine, dans le respect des accords conclus avec la France et de ses engagements envers les organisations internationales dont il est membre. Pour ce faire, Monaco a institué une législation d'acquisition de la nationalité et des mesures de préférence nationale singulières dans le but d'organiser la société et d'apporter une réponse pertinente aux enjeux qui lui sont propres, notamment de maintenir ses citoyens nationaux sur le territoire compte tenu de son attractivité, en particulier économique et mondaine.

Toutefois, les organisations internationales telles que l'ONU et le Conseil de l'Europe, à travers leurs organes de surveillances respectifs, le Haut-Commissariat des Nations unies aux droits de l'homme (HCDH) et la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ECRI), qui ont pour mission de promouvoir et d'universaliser les droits de l'homme et les valeurs démocratiques, formulent régulièrement des recommandations visant Monaco afin d'y réduire ce qu'elles considèrent comme des discriminations[36], au risque que la principauté perde son originalité institutionnelle et juridique[37].

Les autorités monégasques ont cependant expressément indiqué à l'ECRI qu'elles refusaient d'appliquer certaines recommandations, visant notamment à réduire les discriminations dans les domaines de l'emploi et du logement, afin de ne pas créer des incitations à résider à Monaco alors que la pénurie de logements protégés y est récurrente. De même, la citoyenneté offrant un accès prioritaire au marché de l'emploi et du logement du pays, les autorités refusent d'harmoniser la législation en matière d'acquisition de la nationalité avec les standards européens. Les instances européennes encouragent en effet les États à faciliter les naturalisations, notamment en réduisant les durées de résidence requises pour pouvoir déposer une demande de naturalisation.

---

36. Voir les rapports de suivi de l'ECRI (coe.int/fr/web/european-commissionagainst-racism-and-intolerance/monaco) et les examens périodiques universels du HCDH (ohchr.org/FR/HRBodies/UPR/Pages/MCIndex.aspx) consacrés à Monaco.

37. Lemoyne de Forges, 2017.

D'autres États, dont les citoyens nationaux sont également minoritaires, ont cependant opté pour des politiques d'intégration des étrangers qui diffèrent sensiblement de celles en vigueur à Monaco. Par exemple, les étrangers qui résident en Andorre bénéficient de droits économiques et sociaux quasi-identiques à ceux des citoyens nationaux. En outre, même si dans le « micro-État » pyrénéen les étrangers qui souhaitent être naturalisés doivent justifier de vingt années de résidence principale dans le pays, l'Andorre se distingue de Monaco en permettant aux enfants d'étrangers nés dans le pays d'acquérir la nationalité andorrane par le droit du sol. Le pays fait le pari de les assimiler par la mise en œuvre d'une politique affirmée d'andorranisation, notamment par la transmission du catalan, la langue officielle d'Andorre[38]. Dès la maternelle, les établissements scolaires ont pour mission d'enseigner l'idiome local, ainsi que l'histoire, la géographie, les institutions, la culture et les coutumes andorranes. Sous l'effet de cette politique, la population étrangère qui réside en Andorre s'est considérablement réduite : elle en constitue désormais la moitié, contre plus de 80 % au milieu des années 1980.

Toutefois, avec ses 75 000 habitants pour une superficie de 468 km², Andorre apparait immense par rapport à la ville-État de Monaco, qui présente la particularité de concentrer une attractivité économique et mondaine peu ordinaire. Même si Monaco et Andorre sont deux États souvent définis comme des « micro-États[39] », leurs spécificités peuvent expliquer, et justifier aux yeux des autorités, leurs divergences en matière de choix politiques et d'action publique.

Bibliographie

Agence des droits fondamentaux de l'Union européenne, 2011, *Manuel de droit européen en matière de non-discrimination*, Office des publications de l'Union européenne, Luxembourg, 176 p.

Berger Peter & Luckman Thomas, 1991 [1966], *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, London, 256 p.

Commission européenne, 1er septembre 2005, *Programme commun pour l'intégration. Cadre relatif à l'intégration des ressortissants de pays tiers dans*

38. Tourbeaux, 2011.

39. Pour une définition qualitative des micro-États, voir Dumienski, 2014.

l'Union européenne, Communication de la Commission au Parlement européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au Comité des régions, COM 389 final, 20 p.

Commission européenne, 7 juin 2016, *Plan d'action pour l'intégration des ressortissants de pays tiers*, Communication de la Commission au Parlement européen, au Conseil, au Comité économique et social européen et au Comité des régions, COM 377 final, 25 p.

Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, 2011, *Rapport de l'ECRI sur Monaco (quatrième cycle de monitoring)*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, CRI 3, 40 p.

Commission européenne contre le racisme et l'intolérance, 2007, *Rapport sur Monaco*, Conseil de l'Europe, Strasbourg, CRI 25, 35 p.

Conseil de l'union européenne, les 5 et 6 juin 2014, *Conclusions du Conseil et des représentants des gouvernements des États membres relatives à l'intégration des ressortissants de pays tiers se trouvant en séjour régulier dans l'Union européenne*, Conseil justice et affaires intérieures, Luxembourg, 3 p.

Dubar Claude, 1991, *La Socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Armand Colin, Paris, 278 p.

Dumienski Zbigniew, 2014, *Microstates as Modern Protected States: Towards a New Definition of Micro-Statehood*, Centre for Small States Studies, University of Iceland, 37 p.

Erikson Erik, 1993 [1950], *Childhood and Society*, W. W. Norton & Company, New York, 445 p.

Ferrier Jean-Paul, 1965, « L'industrie dans la principauté de Monaco », in *L'Information géographique*, vol. 29, n°2, p.60-68.

Gay Jean-Christophe, 1998, « Nécessité fait loi. Le développement touristique de la principauté de Monaco » in *L'Espace géographique*, tome 27, nº 2, p. 169-182.

Girardeau Émile, 1962, « La population de Monaco et les migrations » in *Population*, vol. 17, n° 3, p. 491-504.

Goffman Erving, 1990 [1963], *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, London, 176 p.

Grinda Georges, 2011, « Comment la Principauté de Monaco est devenue un État constitutionnel » in *Annales monégasques*, n° 35, p. 69-126.

Institut monégasque de la Statistique et des Études économiques, mai 2018, « Observatoire de la Démographie 2017 », 36 p.

Lahire Bernard, 1998, *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Nathan, Paris, 272 p.

Lemoyne de Forges Jean-Michel, 2017, « La tentation de l'imitation » *in* Rouvillois Frédéric (dir.), *Les Micro-États au XXIe siècle*, Cerf, Paris, p. 173-182.

Parsons Talcott, 1966, *Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 120 p.

Peillon Vincent & Montebourg Arnaud, 2000, *La Principauté de Monaco*, Rapport d'information par la mission d'information commune sur les obstacles au contrôle et à la répression de la délinquance financière et du blanchiment des capitaux en Europe, Assemblée nationale, Paris, tome 1, vol. 2, n° 2311, 327 p.

Sangiorgio Alain, 2001, « L'évolution du droit de la nationalité monégasque » in *Revue de droit monégasque*, n° 3, p. 141-186.

Sanguin André-Louis, 1980, « La rétraction territoriale et l'enserrement de la Principauté de Monaco » in *Méditerranée*, vol. 38, n° 1, p. 15-20.

Tourbeaux Jérôme, 2011, « L'évolution démographique en Andorre est-elle compatible avec le maintien de son identité culturelle ? » in *Espace populations sociétés*, n° 2, p. 279-290.

Tourbeaux Jérôme, 2012, « Intégration et frontières sociales au Luxembourg » in *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 50, n° 2, p. 115-145.

Tylor Edward, 2010 [1871], *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 908 p.

Résumé : La principauté de Monaco présente la particularité d'avoir institué un système de préférence nationale hiérarchique favorisant d'abord les Monégasques, puis les individus qui partagent des liens plus ou moins étroits avec la principauté, notamment dans les domaines de l'emploi et du logement. L'objectif de la principauté est de maintenir les citoyens nationaux sur le territoire compte tenu de son attractivité et de la pression sur le coût de l'immobilier qui en résulte. Le présent article propose de discuter de ce système de préférence nationale qui, d'un point de vue conceptuel, influence certainement le processus de construction identitaire des différentes catégories d'individus qui résident à Monaco, façonnant ainsi les relations entre les différents groupes présents dans le pays.

Mots-clefs : Monaco, micro-État, Europe, discriminations, préférence nationale, nationalité, intégration, identité, sociologie, démographie.

The Impact of the Monegasque National Preference System on the Construction of the Identity of the Population of the Principality of Monaco

Abstract: The Principality of Monaco has the particularity of having instituted a system of hierarchical national preference favoring Monegasques first, then individuals who share more or less close ties with the Principality, particularly in the fields of employment and housing. The objective of the principality is to maintain the national citizens in the territory given its attractiveness and the pressure on the cost of real estate that results. This article proposes to discuss this system of national preference which, from a conceptual point of view certainly influences the identity-building process of the different categories of individuals residing in Monaco, thus shaping the relations between the different groups present in the country.

Keywords: Monaco, Microstate, Europe, Discrimination, National Preference, Nationality, Integration, Identity, Sociology, Demography.

HAL
archives-ouvertes.fr

La “ sociabilité du passage ” ou la rencontre avec une altérité modérée comme partage interculturel

Pauline Marie Neveu

▶ To cite this version:

Pauline Marie Neveu. La “ sociabilité du passage ” ou la rencontre avec une altérité modérée comme partage interculturel. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02507006

HAL Id: hal-02507006
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02507006

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

La « sociabilité du passage » ou la rencontre avec une altérité modérée comme partage interculturel

Pauline Neveu

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La « sociabilité du passage » ou la rencontre avec une altérité modérée comme partage interculturel

Pauline Neveu
Candidate au doctorat, département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal

Introduction

Deux écueils classiques guettent toute étude se penchant sur les réseaux sociaux en ligne : les analyses à tendance plutôt technophiles, et leurs directes opposées, les technophobes. Ce constat est particulièrement vrai lorsqu'on se penche sur la nature et l'évolution des relations sociales dans ces réseaux. En effet, depuis le développement d'internet, les discours oscillent entre une technique qui favoriserait le lien social ou, au contraire, l'affaiblirait, voire, l'entraverait (Bialski, 2013). Afin de s'extraire de cette perspective dichotomique, cet article propose, dans un premier temps, de repenser les rencontres dans un réseau social en ligne avec les outils analytiques traditionnellement appliqués à l'étude du lien social et des sociabilités hors ligne. Tout particulièrement, la prise en compte des réassemblages des différences entre individus qui, sur d'autres critères sociaux, se ressemblent via des dispositifs techniques et sociaux, semble être une riche piste de réflexion. Notre approche souhaite donc cerner comment certains réseaux sociaux contemporains permettent une refonte des théories portant sur les ressemblances et les différences dans la constitution des relations sociales. Ensuite, notre réflexion développe une perspective conceptuelle, la « sociabilité du passage », qui arrive à intégrer cette tension entre homophilie et altérité au sein des relations sociales. Finalement, nous terminerons en illustrant le type de basculement dans des moments de connaissance interculturelle induit par la sociabilité du passage.

Le concept de sociabilité dans la sociologie francophone : les similarités entre individus

L'homophilie sociale : la grande tendance de la sociabilité contemporaine

Le concept de sociabilité dans la tradition sociologique francophone revêt des enjeux heuristiques spécifiques. Contrairement à la perception anglo-saxonne qui tend à vider le terme de sa dimension sociologique pour en conserver la connotation mondaine, la sociabilité, en français, renvoie à l'art des relations interpersonnelles, du vivre-ensemble. Cette conception est particulièrement prégnante en France où elle fut détachée de sa définition psychologique comme disposition à être sociable plutôt que timide. D'après G. Simmel, la sociabilité est la manifestation élémentaire du lien social. En cela il se distingue radicalement de l'usage qu'en fait G. Gurvitch : « Pour l'un, elle est la forme la plus pure de la vie sociale qui résulte de l'interaction entre les individus, pour l'autre, elle est un phénomène social total extérieur aux individus » (Rivière, 2004, p. 219). Ces deux tendances ont par la suite été différemment réappropriées et ont débouché sur différentes applications scientifiques du concept. Dans son étude statistique des contacts entre les individus, F. Héran (1988) atteste que la sociabilité « agit » comme une pratique culturelle, car elle reproduit les effets de statut social. Ainsi, les personnes fortement dotées en capital culturel, favorisées en termes d'éducation ou de revenu, auraient des contacts sociaux plus fréquents et un réseau social plus large, les deux grands indicateurs utilisés pour mesurer la sociabilité. À ces conclusions s'ajoute le constat que les similarités en termes de sexe, d'origine sociale et d'âge modèlent la sociabilité des individus. Il existerait donc une tendance à interagir en priorité avec des personnes qui nous ressemblent d'un point de vue sociologique (Héran, 1990). Au-delà de cette approche en termes de reproduction sociale, l'importance des cycles de vie dans la formation des réseaux personnels et leur actualisation dans les relations amicales démontre aussi une forte tendance à l'homophilie[1] des groupes d'amis (Bidart, 2010 ; Marsden, 1988).

Face à la mise en lumière des mécanismes d'homophilie au cœur des relations sociales, la notion d'élection complète la conception sociologique de la sociabilité. En effet, si auparavant les relations étaient basées sur des similarités collectives, le tournant théorique de l'individualisation (Giddens, 1991) refonde la réflexion. Ainsi, avec l'évolution des rôles sociaux, les individus choisiraient beaucoup plus leurs relations et donc les personnes qui constituent leur réseau (Bidart &

1. Homophilie renvoie à des caractéristiques similaires entre individus, cela peut se situer au niveau du diplôme, de l'âge (homolalie), du genre, etc.

Pellissier, 2002, p. 20). Ces dimensions électives et contractuelles, dans le sens où les liens ainsi composés peuvent être révoqués, seraient caractéristiques des sociabilités contemporaines. Certains y voient une façon de faire valoir un lien social respectant la liberté individuelle et la constitution de soi (de Singly, 2003 ; Feron, 2011). Si ces théories sur la notion d'élection affinent la façon de concevoir la sociabilité, en atténuant la dimension coercitive, elles ne transforment pas les grandes analyses qui mettent en avant les ressemblances sociales, comme le formule M. Parodi (2000, p. 278-279) :

> La logique du « qui se ressemble s'assemble » est donc différente, moins axée sur la convention, plus sur la sélection personnelle, mais la communauté personnelle conserve nombre de déterminants traditionnels et, selon toute vraisemblance, les conservera même si la logique affinitaire arrivait à son terme.

Deux tendances analytiques ressortent de ce court état des lieux. Tout d'abord, les ressemblances sociales sont mises en avant pour expliquer la façon de constituer, mais aussi d'entretenir, les liens sociaux. L'accent mis sur la mêmeté s'est traduit dans le concept d'homophilie sociale qui encore aujourd'hui domine l'analyse des sociabilités. Deuxièmement, sans que toutes les études mentionnées précédemment y souscrivent, on voit persister une forme d'« extériorisation » des explications portant sur les relations humaines, ce qui semble aller plus dans le sens de Gurvitch que de Simmel. Ce seraient des structures sociales globales qui conditionneraient les formes de sociabilités entre individus. À la suite des analyses ayant pris comme objet les relations hors-ligne, on constate que des interprétations sociologiques proches sont appliquées aux les liens établis par des dispositifs en ligne et ce depuis les années 80.

La sociabilité en ligne : dispositifs favorisants l'entre-soi et les liens faibles

> Les technologies de communication sont les instruments de la sociabilité, sur lesquels les hommes s'appuient pour développer des formes spécifiques dans l'art subtil d'entretenir le lien et de conduire le commerce interpersonnel. (Licoppe, 2009, p.16)

L'avènement du Web 2.0, nouveau dispositif technique servant à nouer des relations sociales à travers le réseau ou la prise de contact, n'a pas radicalement modifié la teneur des analyses sociologiques sur la sociabilité ; cela a pourtant apporté une nouvelle perception de la nature des interactions interpersonnelles (Proulx, 2006, p. 15). La représentation d'une continuité entre l'environnement en ligne et celui hors-ligne est communément admise aujourd'hui et l'on reconnaît

que les relations sociales établies en ligne se superposent et s'entremêlent bien souvent aux relations « ordinaires » déjà présentes (Cardon & Smoreda, 2014, p. 166). Lorsqu'il s'agit de cerner comment les réseaux en ligne permettent la rencontre des personnes qui ne se sont jamais côtoyées auparavant, les études sur les sites de rencontres amoureuses soulignent la forme de « marché » de ces dispositifs, les effets de calcul arbitraire des sélections et l'homogénéisation des profils en ligne (Illouz, 2006). Pour sa part, M. Grossetti (2014) considère que les réseaux numériques renforcent à la fois l'effet d'entre-soi et l'élargissement des réseaux sociaux, autrement dit la multiplication des liens dits faibles (Granovetter, 1973). Dans cette perspective, la sociabilité reproduit et accentue l'homophilie sociale tout en favorisant la création de liens pensés comme peu fréquents et peu investis affectivement. Cette analyse évacue quelque peu la singularité des individus au cœur des relations sociales et perpétue, dans une certaine mesure, le postulat de la corrélation entre la récurrence, la proximité et le degré d'importance d'une relation sociale. Toutefois, d'autres études qui nuancent ces considérations voient le jour. Pour exemple, Anne-Sylvie Pharabod (2017) a fait des recherches sur les réseaux www.onvasortir.com et www.blablacar.fr qui sont, respectivement, un site de rencontre pour organiser des activités (sorties au théâtre, randonnée, feu d'artifice, etc.) et un site de covoiturage en France (partage du trajet et des frais d'essence ou d'autoroute). La sociologue souligne à juste titre, les tensions complexes entre ressemblance et altérité dans ces relations entre inconnus. En effet, les populations étudiées présentent des hétérogénéités d'âge, genre et catégorie socioprofessionnelle[2]. Néanmoins, les personnes rencontrées sur ces sites deviennent intéressantes, principalement, du fait qu'on ne connaît rien d'elles, ce qui donne lieu à un discours valorisant l'aspect hétéroclite des liens : « Les personnes décrivent deux faces à la richesse de cette expérience : la surprise de tomber sur des gens avec qui "on a plein de choses en commun" (homophilie) ou celle de rencontrer et de discuter avec des gens "qu'on n'aurait jamais croisés autrement" (altérité) » (Pharabod, 2016, p. 108). Apparaît ici une intuition théorique qui semble fructueuse : l'intégration dans la compréhension de la sociabilité d'un élément qui est au centre des liens entre individus, à savoir les rapports avec l'altérité.

2. L'auteure relativise cette hétérogénéité en notant que l'utilisation de ces réseaux est en soi une détermination sociale du contexte des rencontres.

Peu de place à l'altérité dans l'analyse des sociabilités contemporaines ?

Sans nécessairement écraser les variations individuelles dans la constitution des relations sociales, la discipline sociologique – via ses outils analytiques traditionnels – a tendance à expliquer la sociabilité en termes de structures « extérieures » aux personnes. Cette tendance a pour conséquence de favoriser les interprétations se concentrant sur les similarités entre les individus et donc, sur l'entre-soi et l'homophilie sociale. Si ces approches sont particulièrement pertinentes de par leur intérêt pour la mêmeté et la généralité, on peut leur identifier un angle mort commun, à savoir l'évacuation d'une certaine matière individuelle : l'altérité, qui fait elle aussi partie intégrante des relations sociales. Afin de mettre en lumière ce biais disciplinaire, Léon Bernier (1998, p. 27) écrit à propos des analyses sociologiques du lien social :

> Tant, autrement dit, que l'essentiel des conduites des agents a pu être analysé en référence à des qualités portées par les sujets, mais définies en dehors d'eux, la question du lien a pu se résoudre à travers l'étude des mécanismes objectifs et dépersonnalisés du fonctionnement et de la reproduction sociales, indépendamment, donc, des individus concrets, des individus « sans qualité » hormis celle que leur confère leur singularité.

Si le sociologue québécois parle de singularité, dans la réflexion qui suit, nous préférons employer le concept d'altérité, compris ici comme la « qualité de ce qui est autre[3] » (Coëffé, 2013, p. 12). En effet, une bonne compréhension des caractéristiques sociales, culturelles, mais surtout de leur intégration dans la compréhension de la nature des relations contemporaines devrait aussi passer par une prise en compte des altérités « contenues » dans les individus et leurs interactions. On voit apparaître ici une ancienne tension fondatrice de la discipline sociologique : faut-il accorder une valeur explicative aux individualités ou, au contraire, aux structures sociales ? Cette tension prend une forme toute particulière lorsque l'on souhaite parler de sociabilité. En effet, si l'analyse des relations sociales donne à voir le réseau élargi des individus, il doit aussi intégrer les liens effectifs, affectifs, entre des personnes différentes et complexes. Ce constat vaut d'autant plus lorsque la sociabilité passe par Internet, puisque celui-ci est un dispositif technique qui cumule dans les mêmes objets et pratiques un « média de masse et un outil de communication interpersonnel » (Dagiral & Martin,

3. Qui se prête beaucoup plus aux enjeux touristiques et culturels de notre recherche.

2017). La réflexion se complexifie encore plus lorsque les contextes de sociabilité impliquent des degrés d'altérité enchevêtrés et multiples : des personnes qui ne se connaissent pas auparavant, qui vivent des situations et ont des statuts différents dans la rencontre, ou encore, qui ne sont pas issues des mêmes pays, régions, cultures. V. Cicchelli et S. Octobre parlent de « cosmopolitisme » afin de rendre compte de comment les individus sont socialisés dans et par un monde global via « le biais d'innombrables contacts au quotidien avec l'altérité sous la forme de flux culturels, d'imaginaires globaux, de mobilités et migrations » (2018, p. 2). La question des mobilités est un des points centraux de la réflexion sur les sociabilités contemporaines, mais jusque-là les études sur les liens sociaux ne prennent pas en compte les jeux d'altérité bien souvent induits par la mobilité. Or, certains objets scientifiques contemporains, tout particulièrement liés à des mobilités géographiques, obligent à refonder la définition et la manière de concevoir les liens entre les individus. C'est le cas des rencontres touristiques au travers des réseaux sociaux en ligne, comme le réseau d'échange d'hospitalité *Couchsurfing*.

Le réseau Couchsurfing *: un observatoire des sociabilités contemporaines obligeant à saisir la tension entre similarité et altérité*

L'étude du réseau d'échange d'hospitalité touristique *Couchsurfing* est le cas particulier sur lequel se basent les réflexions suivantes à propos de la sociabilité. L'individu utilisant le site peut adopter deux rôles principaux et parfois cumulables : celui dit de « surfeur[4] », c'est-à-dire la personne qui voyage, et celui « d'hébergeur », c'est-à-dire la personne qui reçoit. Le concept de réseau d'échange d'hospitalité remonte à la création de *Servas International* en 1949 : un membre de Servas pouvait ainsi aller dormir quelques jours gratuitement chez un autre membre, à l'autre bout du monde. Le réseau *Couchsurfing* représente quelque peu l'héritier en ligne de Servas, puisqu'il permet aussi l'hébergement gratuit et temporaire entre ses membres. Toutefois, il s'en différencie par l'utilisation d'une plateforme en ligne ainsi que par un système de profils d'utilisateurs et de commentaires, ce qui explique son grand nombre d'adhérents et sa popularité[5]. Même si, comme le notent Sprakel et Priskin, « loger chez les amis et les proches se fait depuis que les gens voyagent et même le concept

4. En référence au nom du réseau : *Couch* [canapé]-*Surfing* [surfer]. Les touristes sont donc ceux qui « surfent » sur les canapés des ceux qui les accueillent.

5. Supposément 12 millions de membres selon le site : https://www.Couchsurfing.com/about/about-us/. À noter qu'un profil en ligne sur le réseau peut ne jamais être utilisé ni pour voyager ni pour héberger.

d'échange de maison remonte à plusieurs décennies » (Sprakel & Priskin, 2008, p. 3), *Couchsurfing* fait émerger une systématisation novatrice de la prise de contact entre inconnus, ce qui permet l'étude fine et circonscrite des liens ainsi établis.

La méthodologie utilisée pour cette recherche avait pour but de cerner la nature et la forme des liens sociaux constitués sur et par l'intermédiaire de ce réseau. Pour cela, nous avons déployé une méthode qualitative constituée de l'observation ethnographique des profils en ligne et d'entretiens semi-directifs hors-ligne, avec des *couchsurfeurs* montréalais. Cette méthodologie s'intéresse surtout à la manière dont les informations recueillies sur les profils en ligne sont itérées dans les discours constitués hors-ligne (Neveu, 2018). Une des particularités de notre approche réside dans la continuité entre l'échantillon des profils en ligne et celui des personnes interrogées. Ainsi, j'ai d'abord annoté et observé des profils de *couchsurfeurs* pour ensuite les contacter via leur profil *Couchsurfing* pour un entretien semi-directif. Cette continuité permettait de saisir les modalités de création du lien social entre *couchsurfeurs* à la fois dans leurs manifestations en ligne et hors-ligne. L'échantillon d'enquête comprend uniquement des personnes ayant utilisé ce réseau, en excluant les nouveaux *couchsurfeurs* sans ou avec très peu d'expérience. De plus, les membres interrogés devaient soit être en visite, soit accueillir à Montréal, la ville étant notre zone d'enquête. L'échantillonnage visait à reproduire les principales tendances statistiques observées dans *Couchsurfing*. Autant d'hommes (10) que de femmes (10), ont été interrogés ; aussi, ont été privilégiés des individus ayant entre 23 et 33 ans puisque la moyenne d'âge du réseau lors des dernières statistiques publiées était de 27 ans (Picard, Buchberger, Germann Molz, Zuev, De-Jung, Schéou, Tan, Bialski & Graburn, 2013). De cette façon, une vingtaine d'entretiens ont été réalisés sur deux périodes estivales (de mai à octobre) en 2017 et 2018 dans la métropole montréalaise. Notre pratique d'entretien suit un modèle semi-directif où les *couchsurfeurs* étaient invités à reformuler leurs idées et à en soumettre de nouvelles, en maintenant les réponses dans les thématiques identifiées en amont du terrain. Si un tiers de la grille d'entretien se concentrait sur l'usage des profils en ligne, les citations qui suivent sont toutes issues des autres deux tiers, se concentrant sur le genre de sociabilité recherchée par les membres ainsi que sur le type d'expérience touristique des *couchsurfeurs*.

En accord avec les théories sur l'entre-soi en ligne, évoquées précédemment, un des premiers consensus des études sur le réseau, met en avant son haut degré d'homophilie sociale, que ce soit en termes de classe sociale, d'âge ou de culture d'origine. Ainsi, le profil sociologique des *couchsurfeurs* se rapprocherait de celui des *backpackers* (O'Reilly, 2006), car issus le plus souvent de pays occidentaux, jeunes (moyenne d'âge de 27 ans), parlant anglais et diplômés (Picard, Buchberger,

Germann Molz, Zuev, De-Jung, Schéou, Tan, Bialski & Graburn, 2013). Sur papier, le réseau, quand on l'aborde par la généralité, est donc un exemple typique d'entre-soi social favorisant des rencontres entre personnes considérées comme similaires. Dans ce contexte, la littérature scientifique a déjà souligné le paradoxe des communautés en ligne qui se veulent accessibles à tout le monde et donc à de multiples formes d'altérité, tandis que, par définition, une communauté filtre ses membres en fonction de critères définis et, par conséquent, favorise les similarités (Aristarkhova, 2000 ; Germann Molz, 2013). Or, si cette pratique de la sociabilité est tant modelée par l'homophilie et l'entre-soi, comment expliquer qu'un réseau comme *Couchsurfing* qui a besoin d'une « dose » d'altérité afin de conserver sa dimension touristique, fonctionne ? En effet, lorsqu'on souhaite étudier les formes et les modalités des sociabilités en contextes touristiques, la place de l'altérité est essentielle à leur compréhension. En effet, c'est sur la différence entre la quotidienneté, la familiarité, l'ordinaire et le « hors »-quotidien, l'altérité et l'« extra »-ordinaire que se fondent les dynamiques proprement touristiques (MIT, 2002 ; Urry, 1990). Or, si l'altérité est centrale dans la fabrique des imaginaires et des expériences de voyage, le lissage, voire, le polissage de cette altérité, tout particulièrement culturelle, est également mis en avant sous peine de ne plus créer des expériences de vacances positives (Ceriani, Duhamel, Knafou & Stock, 2005). De cette façon, il semble intéressant de comprendre comment les différences dans un réseau comme *Couchsurfing* sont recherchées et atténuées dans un même mouvement. Cette démarche devient d'autant plus intéressante quand le lieu où se noue cette tension paradoxale avec l'altérité est la rencontre et la cohabitation entre voyageurs et résidents. Dans le discours commun, les rencontres entre touristes et habitants servent bien souvent d'argument central pour différencier entre le « vrai » tourisme, tourné vers l'humain, et le tourisme « idiot » et égocentré (Urbain, 1991). Sans souscrire à ces oppositions binaires, la littérature scientifique souligne les malentendus de ces rencontres et le fait que, dans des contextes postcoloniaux complexes, elles s'avèrent finalement décevantes (Chabloz, 2007). Lorsque résidents et visiteurs proviennent des mêmes pays, la mise en scène de l'authenticité semble prévaloir : il s'agit de « recevoir le touriste en ami » tout en maintenant une scène et des coulisses (Giraud, 2007). Dans le cas de *Couchsurfing*, si les similarités entre membres sont indéniables, il convient de ne pas gommer les différences : celles-ci persistent dans les relations qui se nouent et mettent en lumière l'intégration d'une diversité, d'une altérité, même relative, dans la vie des surfeurs et des hébergeurs. Pour cela, une sociabilité conceptualisée par le prisme du « passage » nous semble une bonne voie d'analyse.

La « sociabilité du passage » comme ouverture culturelle

Un mouvement relationnel : le basculement dans un monde avec l'autre

Dans le contexte d'un réseau social touristique, il semble donc fructueux d'articuler la notion de sociabilité avec celle d'altérité afin d'intégrer dans l'analyse les particularismes des individus. C'est pourquoi le concept de « sociabilité du passage » semble une grille de lecture fructueuse pour les rencontres établies grâce à *Couchsurfing*. Que doit-on comprendre par « sociabilité du passage » ? Il s'agit d'une sociabilité où les personnes ne font que se croiser, se « traverser », car elles se revoient rarement, et où la relation est significative *parce qu*'elle est passagère. Cette modalité implique une temporalité courte, par exemple, dans le cas de *Couchsurfing*, 2 à 3 jours de cohabitation (Bialski, 2012), ainsi qu'une ouverture à l'altérité modérée, mais concrétisée. Dans ce cas, le terme de passage est intéressant, car il fait bien sûr référence à la mobilité géographique des surfeurs, nécessaire à la rencontre, mais implique aussi l'idée de mouvement dans la constitution de la sociabilité : les hébergeurs pratiquent cette sociabilité du passage, ils se font donc « traverser » par la rencontre avec l'autre *couchsurfeur*. D'ailleurs, cette volonté de *se mettre* en contact sans nécessairement *garder* le contact, se traduit directement dans la morphologie du réseau en ligne. Comme la remarque P. Feron : « La plateforme *Couchsurfing* a pour principale caractéristique de mettre en contact, elle n'est pas adéquate pour faire perdurer des liens. Elle ne possède ni un chat ni une interface de post d'actualité » (Feron, 2011, p. 63). Cette sociabilité permet un ancrage relationnel, bien que temporaire, où la découverte de l'altérité est *autant recherchée qu'atténuée* par l'utilisation du réseau, ce qui, nous le verrons, n'empêche pas une ouverture à l'altérité sous certaines formes. L'emploi du terme « passage » ne veut pas dire que les membres ne sont pas ancrés socialement, géographiquement, mais, plutôt qu'ils ont un point d'ancrage autour duquel ils gravitent temporairement pour, ensuite, changer de point d'ancrage en rencontrant un autre membre du réseau. Ici, notre analyse rejoint les conclusions de l'étude de Pharabod (2016), pour qui une des principales raisons pour utiliser les réseaux entre inconnus biographiques (Lofland, 1998) se situe dans la rupture avec le réseau relationnel familier. En effet, si cette lecture est particulièrement pertinente pour les surfeurs qui sont éloignés physiquement de leurs réseaux habituels, elle doit tout autant l'être pour les personnes qui ne sont pas nécessairement mobiles[6],

6. Ce postulat s'inspire de certaines théories touristiques affirment que les frontières du foyer et du « lointain » sont perméables et ne sont pas nécessairement liées à la mobilité géographique (Hui, 2008).

dans ce cas, les hébergeurs. La pratique du *Couchsurfing* colle à cette interprétation, dans la mesure où les membres affirment apprécier le changement relationnel et l'effet de « rupture » sociale entraîné par l'utilisation du réseau. Ceci dit, il s'agit une fois de plus, d'une explication de la sociabilité par des éléments qui sont détachés des individus. Dans ce cas, l'altérité et la singularité de la personne sont « réduites » au simple fait de ne pas appartenir au réseau familier. Notre travail de terrain révèle le fait que la sociabilité consiste aussi à « basculer » dans le monde d'un autre ou, plutôt, pour ce qui est de l'hospitalité gratuite et temporaire de *Couchsurfing*, de « constituer un petit monde » avec quelqu'un d'autre[7]. Or, c'est dans la création de ce petit monde éphémère que de multiples formes d'altérité se déploient et non une seule (par exemple, l'extériorité au réseau habituel, ou bien la différence culturelle). Cela crée une sociabilité du passage brève, immersive et intense. À noter que ces relations peuvent bien sûr être vécues comme neutres, sans impact ou intérêt réel pour les membres (ce que la notion de passage implique aussi), voire, considérées comme franchement négatives. Il est important d'insister sur le potentiel désagréable des liens sociaux, afin de les définir de la façon la plus « complète » possible. Ce concept fait en effet, parfois, l'objet d'idéalisations (Frétigné, 2012). On considère que le lien social « manque » et devrait toujours être promu, alors que c'est un lieu de pouvoir comme les autres formes de relations sociales. Ceci dit, une des explications à l'engagement sur le moyen et long terme des *couchsurfeurs* dans le réseau s'explique par le caractère positif de la majorité de relations ainsi vécues. L'enjeu de notre réflexion vise à prendre en compte les ouvertures et les connaissances réciproques autorisées par une sociabilité qui, de par sa nature, atténue l'altérité sans pour autant la gommer. Les données de terrain qui suivent ont été spécifiquement sélectionnées pour mettre en lumière la dimension culturelle des confrontations à l'altérité présentes dans le réseau *Couchsurfing*.

Entre l'altérité et l'essentialisation culturelle : de la difficulté à « rencontrer » l'autre

Quelle forme prennent ces découvertes culturelles réciproques entre *couchsurfeurs* ? Elles sont multiples mais, bien souvent, ce sont les nombreuses discussions et le partage des gestes quotidiens qui vont soutenir ces échanges. Par exemple, Shakir est un *couchsurfeur* tunisien d'une trentaine d'années, en processus d'immigration à Montréal. Au moment de l'entretien, il suit des études de médecine afin de

7. Dans le même ordre d'idée, Bidart (2012, p. 8) écrit dans le cas des amitiés : « Avec chaque relation s'ouvre aussi un "petit monde", un morceau de société auquel elle donne accès. »

pouvoir exercer au Canada. Il a beaucoup accueilli via *Couchsurfing*, ses premières utilisations du réseau remontant à l'époque de son immigration à Paris pour ses études universitaires. D'ailleurs, lorsqu'il a décidé de venir s'installer à Montréal, son premier réflexe a été de faire une demande d'hébergement via le réseau. Depuis les trois ans qu'il vit dans la métropole québécoise, il héberge régulièrement car il est forcé de rester sur le territoire canadien à cause de ses démarches administratives liées à l'immigration. Lorsqu'il accueille une jeune Allemande de 20 ans, il doit lui expliquer les différences entre la culture arabe et la religion musulmane :

> En plus les gens parfois ils sont... comment je peux dire ça, ils sont pas méchants, mais parfois ils sont pas trop politiquement corrects, et moi ça m'intéresse quand la personne a ça. Et finalement, l'autre jour, il y a une *couchsurfeuse* qui me disait : "How Arab are you?", je lui dis : "How Arab I am?", on était dans un bar, on consommait de l'alcool, alors je lui dis "How Arab I am? Or how Muslim I am?" Elle me répond : "It's the same." et je me dis : "Pffff." Je lui ai expliqué la différence après, elle est pas méchante, mais c'est un truc que... moi je trouve que c'est sympa, de rencontrer des gens qui sortent parfois leur côté... vrai, tu vois, puis moi je transmets ma propre culture.

L'histoire ne dit pas si la jeune surfeuse a compris la différence et encore moins si cela a modifié sa compréhension des populations arabes et musulmanes. Toutefois, il s'agit, avec cet exemple, de mettre en lumière comment une sociabilité fugace comme celle de *Couchsurfing* débouche sur des modes de communication qui, hypothétiquement, permettent des connaissances culturelles réciproques. Toujours avec cette même surfeuse, Shakir décrit des moments de discussions qui lui permettent d'entendre un autre discours à propos d'un pays comme l'Allemagne :

> Elle était du sud de l'Allemagne et on a parlé des élections. Moi, je pensais que les Allemands ils voteraient pour Angela Merkel, mais en fait non, et elle m'a parlé de trucs que je ne connaissais pas à propos de la politique là-bas. [...] Je trouve ça intéressant parce que les médias, les infos qui nous arrivent même si on le sait qu'ils font vraiment l'effort d'être neutres, c'est jamais le cas, il n'y a pas la vraie image. Tu sais, l'image qui arrive, ce n'est pas vraiment l'image de la vie là-bas.

La découverte de l'autre peut aussi se faire sur des modes moins politisés ou naïfs, qui relèvent encore une fois du contexte de cohabitation et de sa concrétisation pragmatique. Les repas sont un lieu tout particulièrement privilégié d'échange culturel des *couchsurfeurs*. Les surfeuses bretonnes vont cuisiner à leur hôte mexicain des crêpes pour le remercier de son accueil, tout en lui décrivant cette région de la France. Ce dernier, lorsqu'il ne reste pas au Nouveau-Mexique où il habite, fera du guacamole, avec la recette de sa grand-mère, à son hébergeur montréalais. Ce rapport à une nourriture différente ne doit pas paraître anecdotique. Il s'y noue, tout comme lors d'une discussion sur les différences culturelles, des enjeux de représentations de l'altérité et de formation des imaginaires (Castoriadis, 1999) sur l'« ailleurs » (Amirou, 1995). C'est le cas pour Samuel, un hébergeur montréalais travaillant pour l'armée. Samuel accueille énormément chez lui durant l'été, il possède une centaine de références sur son profil, gage d'une forte activité sur le réseau. Durant l'entretien, il m'atteste qu'il n'a pas assez d'argent pour voyager, ce qui explique pourquoi il n'a presque jamais fait appel au réseau en tant que surfeur, mais que l'utilisation de *Couchsurfing* lui permet de « recevoir le monde » chez lui :

> Et t'sais, des fois on compare euh... bah ici, mettons, la bouffe, la poutine, c'est notre repas typique d'ici. Chez vous, qu'est-ce que vous faites ? T'es-tu capable de me préparer quelque chose de chez vous, le temps que t'es ici ? Parce que là, j'veux bien te faire gouter le Québec, [...]. Puis, c'est ça. C'est une façon de, de... c'est ça juste un exemple au niveau de la bouffe, ça peut être au niveau de plein d'autres trucs t'sais au niveau de la nature, des transports en commun, n'importe quoi ! Au niveau des logements, comment ça fonctionne... tout en fait, c'est ça.

À noter que dans ces dynamiques d'altérité les rapports de pouvoir ne sont pas exclus. Le risque de l'essentialisation culturelle n'est pas loin, tout particulièrement puisque la relation hospitalière oblige à une proximité concrète sur laquelle peuvent se fonder des propos réducteurs qui extrapolent l'expérience d'accueil d'une personne et ses comportements, à la totalité de sa culture. Il s'agit néanmoins plutôt d'exceptions que d'une règle et, souvent, l'explication des expériences négatives est située au niveau individuel et non culturel. De plus, comme dans certaines pratiques touristiques, on retrouve des effets de hiérarchisation de l'altérité. À l'image de Chadi, une *couchsurfeuse* montréalaise anglophone, qui évite d'accueillir toute personne venant des États-Unis, car les cultures entre les deux pays sont trop similaires à son goût. Ou encore de Yan, un surfeur israélien ayant beaucoup accueilli dans sa maison familiale, mais qui, n'étant « pas attiré »

par les cultures asiatiques n'héberge personne venant de cette aire géographique. Ceci dit, des confrontations à l'altérité prennent tout de même place dans le type de sociabilité pratiquée par les membres. Puisque le but est de rencontrer une nouvelle personne, même si les *couchsurfeurs* partagent des similarités sociales avec cette dernière, cela n'empêche pas un basculement dans le monde de l'autre qui autorise aussi des découvertes interculturelles.

Le jeu des prénoms : oublis et substituts des prénoms

Le rapport subtil des membres aux prénoms permet de mieux saisir comment la sociabilité du passage permet un ancrage relationnel et un rapprochement d'une altérité « aux angles arrondis ». En effet, bien souvent les *couchsurfeurs* ne se souviennent pas des prénoms des personnes qu'ils ont rencontrées, à moins que l'expérience soit très récente. Je demande à Luc, un surfeur français en vacances pour quelques semaines au Québec, en juillet 2018, de me décrire sa première expérience en tant que voyageur avec le réseau. Luc avait déjà utilisé le *Couchsurfing* en tant qu'hébergeur dans sa ville natale de Bordeaux, mais lors de la fin de semaine qu'il décrit, il souhaitait rejoindre un couple d'amis habitant à Lyon. Ces derniers travaillaient le vendredi alors que Luc, étant urgentiste, avait des jours de congé décalés et arrivait le jeudi. Ainsi, il est arrivé le jeudi chez un *couchsurfeur* avec qui il a passé la soirée avant de repartir le vendredi matin visiter la ville et poursuivre le reste du week-end avec ses amis. Bien que cette expérience date de ce même été 2018, Luc se souvient uniquement du nom de profil se son hôte et fait des descriptions dans le reste de l'entretien à propos de la vie en Chine de ce *couchsurfeur* sans nom, ce qui ne semble pas contradictoire avec le ressenti positif qu'il conserve de la rencontre :

> La première fois c'était chez un chinois et qui vit à Lyon… je me rappelle même plus son prénom, son nom sur CS c'était hyppidippi (rires). Alors j'étais arrivé en fin de journée, j'avais ramené une bouteille de vin parce qu'il avait dit qu'il aimait bien le vin sur son profil et on avait juste diné, bu un peu de vin, discuter un peu, de sa vie en Chine, de mon taff d'urgentiste, de nos voyages. Puis le lendemain j'étais parti assez tôt parce que je voulais me balader dans Lyon avant de rejoindre mes potes. Et puis lui il travaillait en plus.

Contrairement aux études faisant du prénom un indicateur sociologique de sexe, de religion ou de parenté, dans ce cadre, l'omission du prénom indique plutôt la nature de la relation sociale qui s'opère. Cette récurrence de l'oubli des prénoms et souvent accompagnée d'un substitut du prénom dont on ne peut se souvenir. De cette façon, les origines géographiques, souvent les pays, mais aussi les

provinces, états, régions, sont la manière dont on se réfère à des expériences passées, positives ou négatives. Ainsi, les *couchsurfeurs* vont évoquer leurs souvenirs avec « les Brésiliens », « l'Allemande » ou encore "the Milwaukee couple". Plutôt que de voir ces oublis et substituts comme une preuve de détachement, d'utilitarisme du lien ou encore de réduction des altérités à l'origine géographique, on peut aussi l'interpréter comme un indice de plus appuyant la sociabilité du passage. Lorsque les *couchsurfeurs* mentionnent avant toute chose le lieu de vie ou l'origine des personnes rencontrées via le réseau d'échange d'hospitalité, c'est surtout cette différence qu'ils retiennent de l'autre, c'est ce qui les a marqués chez l'autre. Ainsi, au-delà de l'atténuation de la différence propre à l'entre-soi sociologique qu'est le réseau, la relation de *Couchsurfing* permet aussi la découverte de différences culturelles *incarnées* dans les échanges proches avec leurs colocataires temporaires que sont les autres *couchsurfeurs* : pour preuve on se souvient d'où les personnes viennent ou vivent, mais pas de leurs prénoms.

Ainsi, dans ces jeux de prénoms se noue la nature qualitative des relations de passage. Si ce qui marque ce n'est pas « l'individualité brute » de la personne avec qui on partage quelques jours de sa vie comme ce serait le cas pour un ami d'enfance, on retient les particularités culturelles des personnes rencontrées en plus des moments partagés. Cette nature de la sociabilité du passage illustre pourquoi ces relations font sens pour les membres : parce qu'en basculant temporairement dans le petit monde d'un autre, on découvre une altérité qui, bien que relative, ouvre des possibilités de connaissances réciproques en général, mais aussi, et notamment, interculturelles.

Conclusion : le basculement relationnel de la sociabilité du passage une fenêtre entrouverte sur des altérités culturelles

De cette façon, lorsque nous parlons d'altérité dans les relations établies grâce à *Couchsurfing*, il convient de rappeler que les différences sont souvent atténuées, lissées pour les bienfaits de la relation touristique. D'autres études remarquent que chez certaines populations, les rencontres avec des *couchsurfeurs* occidentaux débouchent sur des réaffirmations identitaires ou des présentations de soi stéréotypées (Buchberger, 2013 ; Chen, 2013). Ainsi, certains relèvent : "Paradoxically, performing the social difference and theatrically performed exotic Other becomes here a specific means for non-Western populations to be cosmopolite" (Picard, Buchberger, Germann Molz, Zuev, De-Jung, Schéou, Tan, Bialski & Graburn, 2013, p. 20). Dans la même lignée, Tan (2013) atteste que les relations entre *couchsurfeurs* sont principalement des outils de distinction sociale afin de se présenter comme citoyens du monde. Selon le sociologue, un trop

grand éloignement entre un discours cosmopolite universaliste et la gestion des différences culturelles en contexte d'hospitalité, rendrait la rencontre avec l'altérité difficile sur le réseau d'échange d'hospitalité.

Si notre travail ne contredit pas ces analyses, il vise à les compléter en indiquant que d'autres mises en forme de l'altérité peuvent prendre place dans les relations entre *couchsurfeurs* et qu'il ne s'agit pas nécessairement d'une mise en scène de soi à caractère postcolonial. En effet, il existe des formes et échanges d'altérité qui, sans remettre en cause les grands systèmes de reproduction ou de domination dans les pratiques de sociabilité, permettent d'attester que des situations de connaissances réciproques de l'autre se constituent. Il s'agit donc d'une confrontation à une altérité modérée mais qui n'empêche pas une forme d'interconnaissance culturelle particulière, prenant la forme temporaire du passage. Cette approche a le mérite de prendre en compte les singularités, les assemblages de différences dans les rencontres entre personnes qui, sur d'autres dimensions, sont similaires. Un des aspects mis en lumière par cette sociabilité de passage est l'ouverture culturelle : c'est cette dimension qui a été choisie ici afin de souligner le rapport à la pluralité, mais bien d'autres dimensions de l'altérité des individus auraient pu être étudiées. Il convient de rappeler l'importance sociale des effets de surprise contenus dans la singularité de chaque individu ouvrant, dans un cas comme *Couchsurfing*, à de nouvelles connaissances sur leur propre culture ou sur des cultures étrangères. Ainsi, nous éloignant du concept de sociabilité défini par le seul prisme des similarités entre personnes, on peut penser celui-ci comme une exposition à la différence qui offre la possibilité d'acquérir des connaissances et de comprendre l'autre.

Bibliographie

Amirou Rachid, 1995, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Presses universitaires de France, Paris, 252 p.

Bernier Léon, 1998, « La question du lien social ou la sociologie de la relation de contrainte » in *Lien social et Politiques*, vol. n° 39, p. 27-32.

Bialski Paula, 2012, "Technologies of Hospitality: How Planned Encounters Develop Between Strangers" in *Hospitality & Society*, vol. 1, n° 3, pp. 245-260.

Bidart Claire, 2010, « Les âges de l'amitié » in *Transversalités*, vol. 113, n° 1, p. 65-81.

Bidart Claire & Pellissier Anne, 2002, « Copains d'école, copains de travail » in *Réseaux*, vol. 115, n° 5, p. 17-49.

Cardon Dominique & Smoreda Zbigniew, 2014, « Réseaux et les mutations de la sociabilité » in *Réseaux*, vol. 184-185, n° 2, p. 161-185.

Castoriadis Cornelius, 1999, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris 540 p.

Ceriani Giorgia, Duhamel Philippe, Knafou Rémy & Stock Mathis, 2005, « Le tourisme et la rencontre de l'autre. Voyage au pays des idées reçues » in *L'Autre*, vol. 6, n° 1, p. 71-82.

Chabloz Nadège, 2007, « Le Malentendu. Les rencontres paradoxales du "tourisme solidaire" » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 5, n° 170, p. 32-47.

Cicchelli Vincenzo & Octobre Sylvie, 2018, « Pour une approche cosmopolite de la globalisation » in *Sociétés plurielles*, n° 1, p. 1-21.

Coëffé Vincent, 2013, « Lieux touristiques et gestion de l'altérité. Réflexions autour des pratiques de sociabilité » in *Mondes du tourisme*, vol. 8, p. 11-18.

Dagiral Éric & Martin Olivier, 2017, « Liens sociaux numériques. Pour une sociologie plus soucieuse des techniques » in *Sociologie*, vol. 8, n° 1, http://journals.openedition.org/sociologie/3149 (consulté le 20/10/2019).

Frétigné Cédric, 2012, « La qualification sociologique du lien social. Des orientations concurrentes » in *Pensée plurielle*, vol. 29, n° 1, p. 37-49.

Germann Molz Jennie, 2013, "Social Networking Technologies and the Moral Economy of Alternative Tourism: The Case of Couchsurfing.Org" in *Annals of Tourism Research*, vol. 43, pp. 210-230.

Giddens Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Standford University Press, Standford, 264 p.

Giraud Christophe, 2007, « Recevoir le touriste en ami » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 170, n° 5, p. 14-31.

Granovetter Mark S., 1973, "The Strength of Weak Ties" in *The American Journal of Sociology*, vol. 78, n° 6, pp. 1360-1380.

Grossetti Michel, 2014, « Que font les réseaux sociaux aux réseaux sociaux ? » in *Réseaux*, vol. 184-185, n° 2, p. 187-209.

Héran François, 1988, « La sociabilité, une pratique culturelle » in *Économie et statistique*, vol. 216, n° 1, p. 3-22.

Héran François, 1990, « Trouver à qui parler : le sexe et l'âge de nos interlocuteurs » in *Insee, vol. Données Sociales*, p. 364-368.

Illouz Eva, 2006, « Réseaux amoureux sur Internet » in *Réseaux*, vol. 138, n° 4, p. 269-272.

Licoppe Christian, 2009, *L'Évolution des cultures numériques. De la mutation du lien social à l'organisation du travail*, FYP, Paris, 256 p.

Lofland Lyn H., 1998, *The Public Realm: Exploring the City's Quintessential Social Territory*, Transaction Publishers, New York, 323 p.

Marsden Peter V., 1988, "Homogeneity in Confiding Relations" in *Social networks*, n° 10, p. 57-76

MIT, 2002, *Tourismes 1. Lieux communs*, Belin, Paris, 319 p.

Neveu Pauline, 2018, « Entre profils et discours : tentative de complémentarité méthodologique entre le "en ligne" et le "hors-ligne" dans un réseau d'échange d'hospitalité » in *L'Ère du numérique : quelles possibilités et quels défis pour la recherche qualitative ?*, p. 51-67.

O'Reilly Camille C., 2006, "From Drifter to Gap Year Tourist. Mainstreaming Backpacker Travel" in *Annals of Tourism Research*, vol. 33, n° 4, pp. 998-1017.

Parodi Maxime, 2000, « La lente évolution de la sociabilité » in *Revue de l'OFCE*, vol. 73, n° 1, p. 277-286.

Pharabod Anne-Sylvie, 2017, « Fréquenter des inconnus grâce à internet. Une sociabilité personnelle sans les liens ? » in *Sociologie*, vol. 8, n° 1, p. 101-116

Picard David, Buchberger Sonja, Germann Molz Jennie, Zuev Dennis, De-Jung Chen, Schéou Bernard, Tan Jun-E, Bialski Paula & Graburn Nelson, 2013, *Couchsurfing Cosmopolitanisms. Can Tourism Make a Better World?*, Transcript, Bielefeld, 192 p.

Singly François (de), 2003, *Les Uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Armand Colin, Paris, 272 p.

Rivière Carole-Anne, 2004, « La spécificité française de la construction sociologique du concept de sociabilité » in *Réseaux*, vol. 123, n° 1, p. 207-231.

Urbain Jean-Didier, 1991, *L'Idiot du voyage. Histoires de touristes*, Plon, Paris, 353 p.

Urry John, 1990, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage, London, 176 p.

Résumé : La sociabilité est un concept central dans la discipline sociologique. Son application aux nouvelles manières de constituer des liens sociaux interroge la définition même du concept, particulièrement dans son rapport à l'altérité. En suggérant l'idée de la sociabilité dite « du passage », nous proposons de mieux comprendre les tensions entre ressemblance et altérité au cœur des relations sociales entre inconnus. Précisément, cet article vise à mettre en avant des illustrations de moments d'ouverture interculturelle dans les relations entre membres d'un réseau d'échange d'hospitalité.

Mots-clefs : sociabilité, altérité, cultures, réseaux en ligne, tourisme, *Couchsurfing*, sociologie.

"Passing through" sociability or how encounters with moderate otherness allow intercultural sharing

Abstract: Sociability is a central concept in sociology. Applying it to new ways of creating social bounds questions the mere definition of the concept, particularly in its

relationship with otherness. We suggest using the "passing through" sociability in order to better understand the tensions between likeness and otherness at the core of social relationships between strangers. Specifically, this paper aims to illustrate moments of intercultural openness between members of a hospitality exchange network.

Keywords: Sociability, otherness, cultures, online networks, tourism, Couchsurfing, sociology.

HAL
archives-ouvertes.fr

Ecologies of Integration: Palestinian Socio-Cultural Activism in Sweden

Fanny Christou

▶ To cite this version:

Fanny Christou. Ecologies of Integration: Palestinian Socio-Cultural Activism in Sweden. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02508968

HAL Id: hal-02508968
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508968

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

ARTICLE

Ecologies of Integration: Palestinian Socio-Cultural Activism in Sweden

Fanny CHRISTOU

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

EXIGENCE DE QUALITÉ avec des évaluations en double aveugle ;

OPEN ACCESS : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

LICENCES D'ÉDITION SOUS CREATIVE COMMONS pour protéger les auteurs et leurs droits ;

PUBLICATIONS MULTISUPPORTS ET ENRICHISSEMENTS sémantiques et audio-visuels ;

MÉTADONNÉES MULTILINGUES : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Ecologies of Integration: Palestinian Socio-Cultural Activism in Sweden

Fanny Christou
Docteure en Géographie, Lund University Centre for Sustainability Studies, Lund University, Sweden, affiliée Centre for Middle Eastern Studies, Lund University, Sweden, associée Migrinter, Université de Poitiers

Introduction

The influx of refugees into Europe currently generates a great deal of heated debate in the public and the political spheres. Sweden has often been posited as Europe's preeminent example of a country with an official multicultural policy (Borevi, 2013; Castles *et al.*, 2001), which can be explained by its connections between its commitment to successful integration and generous immigration policies/laws and its etiquette of a refugee-friendly nation and humanitarian model (Borevi, 2011; Wiesbrock, 2011). Sweden has been developing a specific approach[1] and the model that emerged in the 1970s is based on the integration of migrants into the welfare system, combining its universalism with multiculturalism, through the development of an economic integration of migrants and the active promotion of cultural diversity (Vabre, 2004; Khayati, 2008; Eliassi, 2010; Borevi, 2014). However, the 1990s marked the death blow to Swedish social democracy (Vidal, 2010) and a real breakthrough in challenging the multicultural model (Borevi, 2013, p. 148).

1. In the post-war context, the Swedish integration policy was based on an assimilationist logic (Diaz, 1993; Jederlund, 1998; Johansson, 2005) that was not aimed to assimilate migrants to the Swedish mainstream norms and culture, but more to the tangible structures of the society such as labor market and social security (Khayati, 2008, pp. 183).

With an unprecedented 163 000 asylum applications in 2015 (Migrationsverket, 2016),[2] the Swedish immigration policy has been challenged by an important influx of refugees. Following the adoption of restrictive measures by the Swedish Parliament in 2016, migration flows declined considerably but with many people having arrived over the last few years, migration and integration are top issues on the political agenda. In addition, there has been a dramatic political shift in the discussion in the last four years: while 2014 is remembered for the Prime Minister Reinfeldt's "open your hearts to asylum seekers" speech, migration has become a highly salient issue in domestic politics and features prominently in Swedish public opinion.

While Sweden has often been quoted as a model of integration, recognizing cultural diversity and encouraging migrants' associations to develop their own agenda through the *folkhemmet*[3](Khayati & Dahlstedt, 2014, p. 59), migrants also face potential stigmatization and the country is struggling with issues concerning housing segregation, discrimination and integration of migrants into the labour market and into society (Borevi, 2013; Bevelander, 2010). In the Swedish context, multiculturalism refers to the ethnic make-up of the population and political ideologies as well as strategies (Borevi, 2013). In this sense, integration has mainly targeted migrants, in a one-way dialogue established by the State on a top-down basis. Moving beyond the three conceptualizations of integration established by Westin (2017)—integration as identification, integration as participation and integration as cohesion—there is a need to reflect about on what is meant by integration as migrants' action.

Thus, in the current context characterized by negative perceptions on migration among some segments of the public opinion (Bohman & Hjerm, 2014) and marked by the elevation of migration and integration to the top of the societal challenges list of the European Union member states (Kaivo-Oja, 2014; Skey, 2011), the established integration models of European societies need to be reconsidered, re-evaluated and reconceptualized. Sweden deserves specific attention, questioning its exceptionalism and its adaptation (or not) to this comprehensive European integration policy trend. A more comprehensive understanding of integration needs to be considered, including a better analysis of

2. In 2015, Sweden welcomed more asylum seekers per capita than any other European country.

3. These movements have enabled the establishment and development of an integrated ideological, political socialization as well as popular mobilization, giving particularly the voice of minorities and migrant communities that can invest the Swedish society.

the role that migrants can play in this process. The analysis of the involvement of Palestinians in Sweden, through an exploration of the functional roles that arts and culture play, helps in understanding the creation of a new integration process.

Based on the analysis of the Palestinian migratory trajectories, this paper explores strategies that migrants develop, allowing them at once to be included in European societies, while at the same time retaining a sense of their own identity, and a pride in their cultural roots. In doing so, it reinvigorates the current debate about immigration by looking at integration as a bottom-up process, exploring features of socio-cultural practices from the Palestinian diaspora with established strategies in a Swedish local space.

In this respect, it is important to highlight that Palestinian migrants became a specific case in regards to their reasons and motivations for migration during the second half of the twentieth century (Abu-Lughod, 1995). Sweden thus constitutes the last stage of a complex migratory journey for many Palestinian migrants that has often been punctuated by short or long-term stays in other countries, and by expulsions due to the legal vacuum concerning their status and an unrecognized nationality, but also by an impossibility to return to the country where they migrated from. In addition, there is a scholarly need to analyse the contribution of Palestinian migrants into the process of integration due to historical spatial and political implantation of this community in the country.

Different regional and international events shaped the lives and experiences of Palestinian migrants from 1948, a date that signifies the tragic episode of the Nakba,[4] until more recently with regards to the Syrian conflict. The first group of Palestinians arrived in Sweden in 1962 (Lindholm Schulz & Hammer, 2003, p. 82) and were mainly students originally from Jordan, Lebanon, and the West Bank. In the 1970s, many Palestinians left Jordan, fleeing the repression of Black September (1970) to join northern Europe and Sweden (Lindholm Schulz & Hammer, 2003, p. 84). In the 1980s, many Palestinian refugees arrived from Lebanon, fleeing the civil war and the Israeli attack in 1982. Some of them had already family members who were settled in Sweden and others arrived under the refugee status or as guest students. Most of the arrivals were holders of Lebanese or Syrian travel documents. But once they got the opportunity to reside in Sweden, the names of their previous host territories have not been recorded in the statistics kept by the Swedish authorities (Abdul Ghani, 2005, p. 44). After the invasion of Kuwait by the Iraqi government in 1990, a certain number of Palestinians decided to come

4. The Nakba/Catastrophe refers to the events of 1948 when Palestinians were displaced by the creation of the State of Israel.

to Sweden. In the 2000s, many Palestinians from Gaza chose to come to settle in Northern Europe and recently, a significant wave of Palestinians from Syria arrived in Sweden.

No reliable immigration or census figures exist in Sweden for Palestinians, which makes it difficult to pinpoint them numerically. Population statistics in Sweden are based on the total population register, including all persons registered in Sweden, that is to say, who have a residence permit in the country. The database contains information on the country of birth and the country of citizenship (which are the two variables used in census statistics of the Swedish population), but no information is given on the ethnic origin or the nationality. Statistics remain uncertain to the extent that Sweden does not register refugees according to a criterion of ethnic identity but according to the country from which they migrate. In this respect, most registered Palestinians (except Palestinians from the Palestinian occupied territories, recognized as a State by Sweden in 2014 and who arrived in the Scandinavian State after this date) are considered "stateless" or with an "unknown" citizenship. Moreover, some Palestinians have been granted Swedish citizenship after living in Sweden for several years and others have been provided with permanent or temporary residence permits according to the country they have migrated from and the date of arrival in Sweden.

Various interviews with the Migration Agency [*Migrationsverket*] and the Swedish Government Agency of Statistics as well as with different political parties involved in the Palestinian issue allowed me to statistically establish the following estimations. In 2016 there were around 30 000 Palestinians living in Sweden, and among them 5 000 were based in the city of Malmö. Concerning their geographical location in Sweden, Palestinians mainly settled in metropolitan areas and university towns, such as Stockholm, Uppsala, Malmö, and Gothenburg, and are active throughout different areas of economic activity. The arrival stories of the current Palestinian community in Malmö show four main patterns: family networks/friendly links, love stories, university programs, economic reasons or seeking asylum as refugees.

Theoretical framework

Within a growing literature on the meaning of integration, there is no single accepted definition, theory or model of migrant integration (Ager & Strang, 2008, p. 167; Castles *et al.*, 2001, p. 12).[5] When conceptualizing integration, Penninx

5. Hotly debated and with many interpretations, the origin of conceptualizing integration dates back to the mid 1970s as immigration started to be conceived as a problem by European countries, Arribas Lozano *et al.*, 2014, pp. 557-560.

(2004) goes beyond the accommodation process, stressing the need for migrants to be accepted as part of society, namely in three analytically distinct dimensions: the legal-political, socio-economic and cultural/religious. The debate about integration has become polarized between two main theories—which are both in crisis (Roy, 2007)—that of assimilation and of multiculturalism. In accordance to the first model, migrants are expected to melt into the mainstream culture (Gordon, 1964), leading to the gradual disappearance of migrants' own cultural traditions (Petersson, 2006, p. 13; Zhou, 1997; Rumbaut, 1997). On the other hand, the multiculturalism approach is, broadly speaking, built on social equality, participation and cultural recognition (Vasta, 2007; Algan *et al.*, 2012).

In the field of migration, culture has typically been analysed as a factor that either facilitates or hinders migrants' "adaptation" to their new lives and social environments abroad. Cultural factors shape migration experiences insofar as, on the one hand, migrants bring with them values, practices and stories that enable their mobility, as well as different forms of membership and belonging (Levitt & Lamba-Nieves, 2011, p. 2). On the other hand, migrants and the members of receiving societies interact to varying degrees. While some of their prior ideas, values and cultural practices may appear to remain unchanged, migrants may also incorporate some ideas, norms and values from the receiving societies into their own cultural repertoires. This might ultimately lead to new ideas and cultural practices to emerge as a "blended" repertoire.

Against this theoretical background, this paper addresses the highly topical theme of migration and the vitality of diasporic socio-cultural/artistic practices through the prism of integration. Thus, this paper engages with the following main question: how can the socio-cultural and artistic practices, initiatives and strategies of migrants help with their integration process? By taking integration as its specific focus, this article seeks to contribute to ongoing theoretical and empirical debates within migration studies. In this respect, focusing on the role of the Palestinian diaspora in Sweden allows us to explore more positive and multi-faceted types of migrant stories. Palestinians in Malmö are inspired by their experiences of migration illustrating the fact that they wish to retain many symbols of their own culture and integrate them with the host society. Socio-cultural strategies of Palestinians in Malmö perform political functions in the redefinition of the integration process. On the other hand, the analysis of less conventional forms of political participation highlights the importance arts play in the Palestinian diasporic agenda, providing a plural sense of belonging.

While most of the studies focus on policies and eclectic bricolage that host societies develop in order to integrate migrants, little attention has been paid to the varied settlement experiences of migrants and the ways their solidarity activities

challenge and influence a new definition of integration. With the aim of providing an insight into the obstacles, opportunities and integration challenges on a local level, this article examines the crucial contribution of Palestinian migrants to culture in Sweden and the challenges posed by integration perceptions that arise from human mobility. It sets out to discuss:

. the ways migration has an impact on integration, opens and developeds intercultural dialogue;

. the contribution of migrants to understanding the integration process through creative strategies and artistic initiatives;

. the need for an understanding of integration challenges in a Swedish local context (city of Malmö) from the perspective of Palestinian migrants and discuss initiatives in increasing agency among them/"in their community".

In addition, the analysis warns against romanticizing Palestinian resistance and instead uses resistance in the framework of its cultural strategies to understand the broader dynamics of unconventional forms of political participation and integration in the host society. Challenging our senses, generating new affects and political imaginaries, but also expressing a plural sense of belonging, the analysis of the Palestinian culture and arts can bring new insights in our understanding of the concept of integration as a bottom-up process initiated by migrants themselves. Thus, this paper aims to bring a level of complexity to our understanding on how Palestinian diasporic socio-cultural practices in Sweden can shed light on the transformative potential of integration that activates affective and resistant ties by disrupting hegemonic imaginaries and sensibilities.

Material and methods

The main empirical findings are based on the local experiences of migrants in Malmö, the third biggest city in Sweden that holds one of the highest share of migrant population in the country. Walking through the city, looking at (non-)formal places where Palestinians organize activities, many questions arise from the existence of demonstrations, small graffiti and from conversations about refugees. Providing an overview of the Palestinian diasporic communities in Malmö, a multimodal research has been performed in order to understand how and why people use different modes to make and orchestrate meaning, such as the analysis of visual, oral, embodied and spatial aspects of the interaction and the environment.

I carried out 76 interviews[6] with Palestinian activists in Malmö (from Jordan, Lebanon, Syria and the occupied Palestinian territories), who experienced a wide range of migratory trajectories and life stories. Participant observations of community event have also been conducted in Malmö to reflect the heterogeneity of these diasporic constellations. I participated in different socio-cultural events and demonstrations, I attended diverse artistic performances and I enrolled in the meetings organised by the Palestinian youth group in Malmö. This fieldwork has been conducted between 2015 and 2016, and the results of this study are part of my doctoral research that deals with the political mobilization of Palestinians in Sweden. The participatory action research implemented this way, allowed me to conduct fieldwork among Palestinians while not Palestinian myself. Covering a whole range of socio-cultural and artistic sectors, many activities focus on telling the stories of refugees but another common thread is encouraging the sharing of experiences between refugees and host communities. For me, as a non-member of the Palestinian community, information was difficult to access; therefore, an intensive network aimed to gain the community trust has been developed in order to collect testimonies.

Malmö vitality and dynamism: Palestinian strategies and initiatives

Sweden used to be often lauded for the wide range of settlement programs offered to immigrants (language training, funding assistance for housing and employment, access to healthcare and education). Less well measured and therefore less well understood are the socio-cultural processes that shape the settlement experiences of migrants, including their own initiatives related to arts and culture. Swedish public policies, political agenda and the socio-cultural landscape create a specific environment (Grjebine & Laurent, 2008) in which Palestinians develop activities. The Swedish politics of consensus (Aucante, 2013, pp. 134-135) can thus help Palestinians in the creation of socio-cultural organizations and activities, allowing an important degree of political and socio-cultural freedom of expression.

Giving an important weight to observations, I analysed how Palestinians in Malmö gather and negotiate their identities in order to better understand the process of their integration. My immersion into different organizations by examining multiple events, discourses and behaviours highlights that through

6. These semi-structured and informal interviews have included Palestinian males and females, all ages represented, from a diversity of home contexts and from different backgrounds. Due to the collected results on the field, this study does not include a gender analysis.

intercultural and interfaith dialogue, Palestinians in Malmö seek to build integration. A set of specific initiatives are suggested, such as the creation of music centres, the development of cultural festivals, the use of the creativity of the local community, fostering partnerships between local organizations and activists, treating people as subjects rather than objects of policies. These practices highlight the existence of common cultural features and a collective consciousness of being Palestinian in Malmö.

Collective engagement through Palestinian organizations and networks

Palestinska Kulturföreningen I Malmö is the name of the Palestinian Cultural group that has been created in 2014 by a Palestinian from Gaza who was born in 1973 and who arrived in Sweden in 2007. This man used to be the manager for a cultural house in Gaza. As he explained:

> The first thing I do is that I want to talk about our culture that will never die. Our culture must live year by year and all the new generation must take image and picture about our culture and about our land, our country. The first thing is to go to Palestinian people and to go to Swedish people to make them know about our culture.

Other socio-cultural Palestinian associations and networks have emerged at a national level, with a local implantation in Malmö. They organize events to celebrate specific dates such as the 15th of May (Nakba day), art exhibitions and music concerts. The Palestinian socio-cultural centre [*Palestinska Rättvisecentret*] as well as the Palestinian youth movement [*Palestinska Ungdomsrörelsen i Malmö*] are two other structures that aim to create an important Palestinian network in the city. Members and participants seek to gather and organize debates in which traditional aspects of the Palestinian culture are important tools of communication.

> In Sweden, we have something called Diwan. It is a forum where the Palestinian diaspora can meet in Malmö, share opinions, share stories, what they are doing, help each other, do some activities, socialize with each other, somehow to interconnect with each other or to link each other here in Sweden. That is basically the gate, the key where I have been the most integrated or in touch with the Palestinians here in Sweden, through Diwan. (Palestinian from Yarmouk—arrived in Sweden in 2011)



Photo 1
Young Palestinians dancing the traditional dabke during a cultural event in Malmö
© Evènement Facebook –
organisé par le groupe Palestinska Rättvisecentret i Sverige, 22.10.2016



Photo 2
Traditional Palestinian/Arabic food during a cultural event in Malmö
© Fanny Christou, 22.10.2016, Moriskan - Malmö

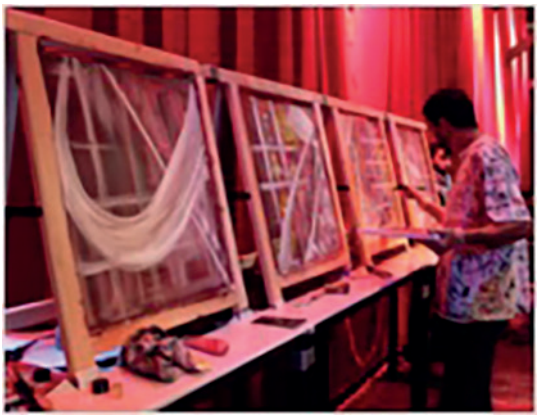


Photo 3
Palestinian artist during a cultural event in Malmö
© Fanny Christou, 22.10.2016, Moriskan - Malmö



Photo 4
Palestinian singer during a cultural event in Malmö with a movie on Palestinian traditions
© Fanny Christou, 22.10.2016, Moriskan - Malmö

During these events, one can see the importance that arts play in gathering Palestinians around a common sense of belonging. Similar symbols can also be noticed: traditional clothes, dances, food, music and flags related to the 1948 Nakba. All throughout the day, you can find artists here, painting or drawing.

Thus, arts have a way of transforming ordinary daily experience into a profound emotional journey, contributing towards the development of a collective memory. Arts are used as a forum to communicate different feelings, being unapologetically forward with an activist flair.

Palestinian-Arabic festivals

The Palestinian Cultural group organizes the Palestinian film festival that takes place every year in Malmö Panora Cinema and that aims to "demonstrate the Palestinian reality through cinema" and to "suit the resulted cultural diversity of the Palestinian diasporas." This festival presents a variety of film categories, hosts seminars, discussions and meetings with Palestinian directors as well as actors whom both contribute to the Palestinian Cinema.



Photo 5
Palestinian film festival (screenshot from the website of Cinema Panora in Malmö)
© site internet du Cinéma Panora, Malmö

Other festivals take place in Malmö each year (such as the Malmö Arab Film Festival—Europe's largest Arab Film Festival that was launched in 2011), that highlight the varied cultural and grassroots life in Malmö. Vibrant and mixed, Malmö has gone through substantial transformations throughout the migration waves and the city is now a space that attracts people as a place to live in, endorsing

a unique vibe in which migrants play a key role.[7] During these events, Palestinian culture is well-represented through music, dance, exhibitions and traditional clothes. Some of them are organized in and around Malmö's Folkets Parks (People's Park) that attests to a multi-faceted city where the Swedish fika is combined with traditional Arabic food for instance. Indeed, the Swedish coffee break (that consists of coffee or tea with fruits and sandwiches) is a social institution that fits perfectly to the Arabic customs of gathering.

Another important festival that was held in Malmö in 2016 is the Palestinians in Europe Conference. Taking place in different European cities annually, this event is an opportunity to strengthen social bonds and networks and foster activism in Europe. Many key issues were on the agenda for the fourteenth conference: the Palestinian refugees' situation in Syria, the Al-Aqsa Mosque issue as well as the Israeli threats of temporal and spatial division. While political discourses were the main content of this Conference, this event also highlighted the importance of Palestinian arts in Malmö.



Photo 6
Palestinian exhibition during the Palestinians in Europe Conference
© Fanny Christou, 07.05.2016, Malmö

These festivals are an occasion to create social ties and uphold traditions as a form of resistance. The dynamic area of Möllevången (or Möllan) is often the space

7. Malmö has residents representing 171 countries, 43% of its residents were born abroad and Arabic is currently the second most spoken language.

where demonstrations, socio-cultural activities, and gatherings are organized. For many Palestinians, these events help keep valuable traditions alive and provide a way to deal with memories of their homeland and create an imprint on Swedish society. These celebrations are more than a time to look forward to; they are a time to connect Palestinian history and age-old traditions with a Palestinian future, and to create a Palestinian national identity by honouring a common cultural heritage. The celebrations, with their customs and rituals, aim to integrate Palestinians in the Swedish agenda. They also highlight the importance of arts as a way to gather individuals who express their emotions through socio-cultural practices and who together, make a collective memory, a sense of belonging to the same community.

Musical bands

Many Palestinian bands whose members come from Lebanon, Syria or Palestine, aim to promote both the presence of a Palestinian identity in Sweden as well as a culture of non-violent resistance. Music can thus be a form of expression and representation of diversity while also developing social interactions and interrelations (Vertovec, 2007). Indeed, artistic performances play a role beyond being an emotional refuge from the suffering of migratory trajectories. These practices can help build bridges between societies and identities. In this sense, what these artists try to achieve through musical expression is not necessarily to change the current situation in Palestine, but to foster an image of Palestine that is non-violent.

Palestinian/Arabic music produced by people with an immigration background is increasingly regarded as belonging to the Swedish cultural sphere. The emergence of new musical genres like Arabic-Swedish music that combines different rhythms as well as different events in Sweden can provide a place for migrants to be exposed to encounters between diverse groups in the host society (Salzbrunn, 2014). Palestinian culture thus endorses political messages (resistance, integration, identities). Political characteristics of music, such as lyrics, sounds and rhythm, but also performance (Martiniello & Lafleur, 2008) appeal in a broadly given sense to the Palestinian socio-cultural initiatives in the diaspora, therefore having a transformative role by contributing to community cohesion, structural integration and social change while fostering intercultural dialogue (Martiniello & Lafleur, 2008).

The Middle Eastern food revolution in Malmö

Incorporating all the senses, cooking and gastronomy can be considered as a form of art through which individuals express themselves as well as create emotions. Palestinian restaurants in Malmö are places emotionally connected to a specific

land, having the ability to communicate the Palestinian values and culture. These restaurants thus play the role of integration in the sense that people can both eat and reminisce there at the same time. In Malmö, the strong and ever increasing Middle Eastern presence has helped drive the burgeoning food scene, with a culinary revolution based on new flavours. The neighbourhood around Möllevången has become the centre of the Middle Eastern food revolution in Malmö.

The market at Möllevågen's main square does not only sell fresh produce, but also spice mixtures, dried fruit, and nuts. The hustle and bustle of the market on a Saturday sometimes feels more Middle Eastern bazaar than calm Sweden. New venues are opening almost monthly and they are not just serving up food—they also display culture as well. There is also a surprising number of specialist grocery stores in the surrounding streets, creating an alternative city centre around Möllevången square.

Since the Second Word War, Sweden has experienced different migration waves and since the 1970s more specifically, the country has hosted an important number of asylum seekers from the Middle East and parts of Africa. These migration waves have created an imprint on Swedish society and the Middle Eastern food is well known in Sweden. Palestinian restaurants and supermarkets are part of this dynamism and contribute towards developing aspects of social integration. Palestinians work in other economic sectors. Many of them, who are hairdressers, taxi or bus drivers, have transformed a city which in the early 1980s was in a deep slump after the collapse of its shipbuilding industry.

Integration goals of Palestinian socio-cultural activities in Malmö

At the municipal level, Malmö supports the cultural activities of migrants aiming at promoting greater intercultural understanding and exchange. However, the city is facing challenges that particularly concern migrants, such as unemployment and residential segregation,[8] that migrants address through acts of solidarity. Thus, Malmö is also a creative hub with a booming culture and foodie scene in which migrants play an important role.

"No-go zones," "hubs of arts" and venue for artistic creation

Only a few minutes' walk from the city centre of Malmö, the large Sofielund area is facing a variety of socio-economic issues.[9] Norra Grängesbärgsgatan is a vast

8. See Andersson, 2007; Bevelander, 2010; Erikson & Rudolphi, 2010; Ceccato & Dolmen, 2010.

9. In Malmö, neighborhoods with a high density of ethnic minorities are often referred to

landscape of run-down buildings, factories, car washes, shisha smoking clubs and illegal clubs (svartklubbar or "black clubs") that Palestinians and other migrants' communities invest a lot in. These parallel societies are places where migrants work without an employment contract but with more flexibility. This hub for unlicensed and illegal businesses often funding criminal activity is challenging diverse issues. Considered as vulnerable by a Swedish police report in 2015, the large Sofielund area is one of the so-called "no-go zones" in Malmö, where crime and poverty rates are generally high, and where gang wars serve as a constant reminder of Sweden's struggling migration/integration policies.

However, the image of these streets needs to be mixed and demystified. These areas have their own societal structure separated from the Swedish system, involving their own norms and values. This internal functioning system contributes to the development of a parallel system in which criminality finds a place. At the same time, the community organization can help with tackling the challenges of these areas. Indeed, creativity hubs with rehearsal spaces for musicians, cultural associations and properties used by artists show that migrant communities often invest in these streets to challenge integration in Sweden. Thus, arts play a significant role in dealing with segregation, labour market exclusion and discrimination.

Another example is Rosengård.[10] While this neighbourhood is the subject of negative headlines, this multi-ethnic district is slowly becoming a model for positive change. Observing and analysing this neighbourhood reveals its specific character, rhythmed and coloured by halal supermarkets, traditional (religious) clothes shops and falafel restaurants. A specific one, Yalla Trappan, located in the heart of Rosengård, is built on values such as participation, co-determination and solidarity. Since the start in 2010, running without funding from the municipality, this women's cooperative aims to provide work for immigrant women who face difficulties to enter the labour market. While the mainstream political debate tends to blame refugees for failing to integrate into Swedish society, Rosengård is one of the liveliest areas in Malmö. Many visible and physical changes are taking place, and residents get involved through participatory processes to bring about ecological, social and economically sustainable development.

---

as ghettos (förorter in Swedish) that suffer from poverty and unemployment while being depicted as violent, which in turn leads to stigmatization, labor discrimination and housing segregation.

10. Built in the 1960s as part of the Million Homes Program, Rosengård has long been associated with immigrants. Most of the original residents came for work, but in more recent times it has hosted a number of refugees from the Middle East.

Solidarity for fighting trauma

Palestinian socio-cultural activities and practices address similar challenges, problems and ambitions in Malmö. What is more, they share a conviction that it is possible to contribute to their own social inclusion in the country. These initiatives create opportunities for the Palestinian diaspora in Sweden to share their experiences with society and the broader community but also to open spaces for expression. Palestinians in Malmö create and develop opportunities, acts of solidarity and strategies of belonging to the host society.

While "integration is an interactive process between immigrants and the host society" (Bosswick & Heckman, 2006, p. 11), migrants offer opportunities in developing their own initiatives in the host society. Arts and culture can thus be considered as a media of communication and as tools for dialogue through which Palestinians can express their feelings and (re)create a sense of belonging in Sweden. These activities can facilitate the process of "getting to know" the host society, they can help migrants develop a sense of solidarity as well as encourage both interpersonal and intercultural relations between different groups. These artistic initiatives provide a positive atmosphere in which migrants can interact and mingle with individuals from other backgrounds. Solidarity and connections among and between Palestinians can also be highlighted by a collective sense of identity as well as repetitive narratives that are built around common memories in creating and maintaining networks.

Arts can then improve physical, mental and emotional well-being of immigrants (Fitzpatrick, 2002; Heusch, 2000) but can also play a therapeutic and healing role in helping migrants address trauma (Kalmanowitz & Lloyd, 2016). Socio-cultural activities can be driving forces for migrants that help them find a way to feel rooted in new realities. Used as resilience support and psychosocial intervention, these practices can help migrants in expressing their identities, voicing their experiences and healing wounds from traumatic experiences while fleeing. In Malmö, many Palestinian initiatives take place with the aim to help the psychological well-being of different traumas that migrants might be dealing with, such as the activities of a youth dance group school in Malmö that expresses contemporary themes through the traditional Palestinian dabke dance or an array of other activities.

These results highlight that socio-cultural initiatives in Malmö respond to interests that go beyond the intrinsic sense of the integration concept. Indeed, while Sweden, highly inclusive (Papadopoulos, 2011), managed to perform at the top European level in the field of migration/integration policies (Koopmans, 2010), the country cannot any longer be seen as a model used to create a template for Europe-wide policies. In this respect, "even if it was indisputable that Swedish

integration policies are highly effective in fostering the integration of immigrants" (Wiesbrock, 2011), Palestinians socio-cultural activities and development of art help in understanding to what extent Swedish integration policies are being reframed by the migrants' contribution and experiences.

From a collective culture of resistance…

While questions of migrant participation in politics have become important topics of public and scholarly attention, much of this work focuses on conventional forms of political participation with far less focus on the role that arts and culture play in politics. According to Martiniello and Lafleur (2008), art, music and cultural activities endorse three functions. With or without juridical rights in the host society, art, music and culture can be a way of engaging politically outside of conventional political channels but they can also provide opportunities for political engagement in order to face language barriers, discrimination, under-representation and confusion around the political process. Finally, the authors suggest that music, art and culture can complement traditional forms of political participation. Considering this argument, it is clear that Palestinian socio-cultural practices constantly deal with matters of politics.

Palestinian culture endorses a political role and it is widely considered to be an important tool for the liberation battle. Often framed as a form of "cultural resistance," these artistic practices are initiated in different places and spaces, amidst the everyday reality of division and fragmentation but they also serve to express, strengthen and promote a sense of Palestinian shared identity across generations and geographical locations. Different testimonies collected in the field fall into this argument according to which socio-cultural practices are seen as an act of non-violent resistance. Cultural expression in the diaspora serves the purpose of maintaining a collective Palestinian identity as well as creating a sense of belonging to the new host society. Highly politicized, cultural activities and arts that emerge from and within the Palestinian diaspora in Sweden constitute an essential tool for achieving political aims. Disappointed by the consequences of the Oslo Accords, many Palestinians tend to focus on a monocultural concept of culture that presents images of a Palestinian people unified across the borders and boundaries of time and space.

> Music was four-years hardcore activism that I was working with between 2007 and 2012. It is about the Palestinian cause, the conflict and generally at the same time, talking about what is going on in Gaza, all the attacks, internal conflicts that led to the divisions

> between Palestinians. It is really important for us, as Palestinians, to reconciliate and to sit together and talk. It has been a lot of that. (Palestinian who was born in 1982 in Saudi Arabia, moved to Gaza when he was a child and migrated to Sweden in 2011)

> I saw music as a way to resist, I saw hip-hop as a way to say no to Hamas. Maybe they don't say it into the lyrics, but it does say a figurative no to Hamas and also to the all social paradigm that rules everything. (Palestinian who was born in 1988 in Gaza-Jabalia refugee camp and who moved to Sweden in 2013)

As Wong (2009, p. 269-271) points it out, "music has never been absent in Palestinian nationalism against Israeli occupation since the Nakba" and culture acts as an artistic weapon for a "non-violent means of struggle and resistance." An increasing number of artists address Palestinian issues using music and more specifically hip-hop or rap with different groups that appear all around the word. In Malmö, a young man who grew up in the Gaza strip and who applied for asylum in Sweden in 2011, has been working in the music industry producing Arab Hip Hop music as a "form of spoken word resistance" based on the DARG Team band (Da Arabian Revolutionary Guys).[11] Frustrated by Hamas' election victory in 2006, he moved to Egypt to go to university. After his return to Gaza, different music projects enabled him to tour in Europe where he immediately felt a strong connection to Malmö. For the DARG Team members, music is a form of resistance and the oriental accents of the rap they play speak of Palestine, of the siege but also of childhood or friendship. They make their music a weapon, fighting both the blockade imposed by Israel and the quarrels of different Palestinian political factions. By resistance through words rather than weapons, they express their daily life through music and hope to change the image of Gaza.

The process of integration cannot ignore the presence of this Palestinian collective culture of resistance that exists in the diaspora. The political use of socio-cultural strategies affects the integration in the sense that migrants want to be more visible in the host society while claiming a sense of belonging to the homeland. Music, but also any kind of cultural expression, can be a key site where migrants express their social identities, political perspectives and imaginings of the future (Maira, 2013). Challenging the Oslo framework, the Palestinian artistic diasporic scene is reviving

11. DARG Team, established in 2007, was a combination of two hip hop groups (DA. Mcz and RG), but its members had started making hip hop since 2004.

the possibility of a non-violent resistance that goes beyond conventional forms of participation and that (re)creates new cultural idioms or political vocabularies. In the post-Oslo context, the collective culture of resistance aims to build a new narrative that is not only linked to the Palestinian national struggle, but more largely to everyday life and socio-economics conditions of living in and outside Palestine.

… To a plural diaspora based on various forms of capital

However, Palestinians have faced a very different political reality and many migratory trajectories, which contributed to the apparition of a plural repertoire of participation, and by extension of integration. The ambiguity of legal statutes, the profusion of spatial fragmentation as well as the extreme variety of conditions of life in the different territories have generated hierarchies among Palestinians based on associated distinctions about who can move, engage and settle. Thus, the collective cultural resistance deals with multiple Palestinian identities that one can consider as a point of departure for re-imagining the Palestinian ethos. It can be remarked that the expression of socio-cultural narratives can then contribute towards deconstructing the romanticized and polarized perception of Palestinian struggle.

Palestinian socio-cultural practices and initiatives can also become a catalyst to undertake matters of individual integration as part of the broader political landscape. Indeed, while a Palestinian collective sense of belonging appears in Malmö, the spatial fragmentation of the Palestinian diaspora and its political dilution can also reflect a plural mobilisation that addresses a more nuanced approach regarding the integration process. Given the spatial and political Palestinian fragmentation, in regards to the failure of the Oslo Accords, the socio-cultural sector has made changes that are addressed and challenged in the diaspora. In these artistic practices and initiatives, individuality is at the heart of their aesthetic.

Indeed, this Palestinian collective sense of belonging in Malmö deals also with individual narratives that express a more fragmented and less romanticised point of view about the Palestinian situation. Whereas Palestinian mobilisation used to conform to political agendas, specifically in regards to Palestinian nationalism and struggle, today socio-cultural practices that are emerging in the diaspora mark a rupture with the conventional political repertoire and include more individualised strategies of integration into host societies.

> I feel like that activism by culture is just what is keeping me sane in a way, between me and myself, it is what is keeping me connected

> back home, to Palestine, to Gaza, to my family. (Palestinian who was born in 1988 in Gaza-Jabalia refugee camp and who moved to Sweden in 2013)

Thus, echoing the Palestinian geopolitical fragmentation, socio-cultural activities in Malmö are characterized by their integration-related differentiation. This fragmentation can be explained by the migration process (wave of migration and country of origin).

More precisely, the generation of Palestinians who came from Lebanon or Jordan to Sweden in the 1980s feel well integrated into Swedish society. The socio-cultural activities, in connection to Palestine, aim to provide Sweden with a better knowledge of middle-eastern traditions but also to promote an active integration into society. However, the generation who came in the 2000s (and after) ascribe to a different kind of repertoire.

In addition, a distinction can be made based on the country of origin. Indeed, alternative means of activism appear amongst the members of the Palestinian diaspora in Sweden who were born in the occupied Palestinian territories and who have migrated from these spaces to Sweden, such as music or artistic expression, especially among the youngest. Although some of them used to be strongly mobilized in the homeland, their migration to Sweden has somehow changed their ways of mobilizing, with discourses that traduce a moral exhaustion and loss of hope. Many Palestinians who were born in the occupied territories experienced violence there and they then develop specific practices in Sweden. Indeed, interviews with Palestinians who were born in the West Bank or in Gaza feel disconnected to other Palestinians who have migrated to Sweden from other countries. They express a better knowledge of what is going on in the field and a realistic vision of Palestinian politics, while not feeling engaged among and with Palestinians from Lebanon or from Syria.

> Some of them came here in Sweden actually, and I talked to them, but I don't feel connected. I would like to connect with what they are doing but I feel like it is a different, a completely different struggle in a way. I feel it all comes down when you talk about this; it comes down to the point that who are the most Palestinians than other. [...] There is something in common. I am also a refugee, I am a refugee in Palestine, in Gaza, but even that it is different, I am Gaza natives. [...] Unfortunately, I don't feel like connecting with all these groups. Because for them it is the right of return, for us it is a bit deeper than that. Maybe I wouldn't say deeper because we are just given up with the right of return. And we want solutions, we

> want practical solutions. And this is why I feel like there is a gap. Ok we share we are Palestinians, but I feel like there is ignorance on both sides. They don't know what is happening. (Palestinian who was born in 1988 in Gaza-Jabalia refugee camp and who moved to Sweden in 2013)

> I lived in Gaza and living in Gaza, seeing everything it's different. You see actually how does it work. And it is always some agendas that have been followed or some men. It is either like you follow or being followed. (Palestinian who was born in 1982 in Saudi Arabia, moved to Gaza when he was a child and migrated to Sweden in 2011)

In Malmö, activities are at the centre of significant creative networks, being the interface between spatial, institutional and human hubs with different backgrounds. Palestinians engage in cultural and artistic expressions, developing innovative practices that challenge boundaries and form new identity configurations. The inter-individual mutualization and the mutation of different capital can explain the diversity of socio-cultural strategies. In this respect, our fieldwork in Malmö aims to understand that places of origin have provided Palestinians with a wide range of socio-cultural capitals as well as different types of resistance capital.

The production and circulation of cultural capital can be explained by capital shifting boundaries in different geographic areas that are key factors of migrants' integration. Palestinian cultural resources (language, preferences, dispositions) that are important in places of origin become convertible and legitimate in new societal contexts through practices that they create and develop in the host society. Through arts and culture, Palestinians mobilize, share and voice their experiences but migration trajectories have also had an impact in (re)producing socio-cultural capital between different places and spaces. Thus, the analysis of socio-cultural activities of Palestinians in Malmö highlights the necessity to link conditions of life and socio-cultural engagement in the country of origin with the impacts of migratory trajectories.

In addition, while references to traditional cultural Palestinian symbols have occurred during the conducted fieldwork in Sweden, the Palestinian diaspora refers to a wider range of issues and acts of solidarity. Palestinian culture does not only deal with the Nakba but also with the current situation in the refugee camps, the absence of a political centre of gravity, as well as the migration experiences to name but a few of the challenges faced by Palestinian communities.

Thus, while our conducted interviews with Palestinians from Lebanon who arrived in Sweden in the 1970-1980s traduce an important socio-cultural mobilisation aiming at fostering a discourse of integration into the Swedish society, Palestinians from Syria and from the Palestinian occupied territories demonstrate a more nuanced approach. This fragmentation can be explained by the socio-cultural and resistance capitals that have been constructed in the country of origin as well as all the migratory trajectories. Palestinian mobility can become a form of capital seeking to avoid "socio-spatial irreversibility", which is called "mobility capital" (Kaufmann *et al.*, 2004; Ceriani Sebregondi, 2007).

Migration trajectories challenge shared memories and collective culture of resistance in regards to the Palestinian homeland, which can contribute to the creation of a more individualized participation into the host society. Whereas "certain spaces can become referents for collective visions" (Buser *et al.*, 2013, p. 608), the multiple places of mobility can turn into different capitals that can be individually shaped to achieve different integration processes. Palestinians in the diaspora are engaging in arts according to their "resistance capital" that refers to "those knowledges and skills fostered through oppositional behaviour that challenges inequality" (Yosso, 2005, p. 80). The Palestinian culture of resistance that also appears in the socio-cultural field is thus linked to the wide range of experiences of Palestinians in securing equal rights and freedom. The ability to communicate via artistic and cultural tools can be transferred into a resistance capital that Palestinians in the diaspora refer to in order to voice collective experiences of exile but also individual narratives of integration in host societies.

To summarize, socio-cultural activities are an integral part of sustainable integration and they can be leveraged to strengthen the circulation of migrants' capitals through culture-based urban revitalization and the preservation of traditional heritage. Depending on their socioeconomic backgrounds, social networks and the conditions they find in the contexts of reception, migrants may experience upward or downward mobility, and selectively integrate and preserve some elements of the origin and reception communities' cultures (Portes & Zhou, 1993; Portes & Rumbaut, 1996; Rumbaut, 1997; Zhou, 1997). In Malmö, Palestinians develop artistic practices that traduce a culture of resistance and strengthen their own-constructed integration, preserving their traditions and a common sense of belonging. On the other hand, socio-cultural, mobility and resistance capitals vary considerably from one individual to another and explain the various ways of mobilizing in Sweden.

Thus, cultural and artistic practices by migrants reconfigure the mainstream local integration process, rather than being considered as simply passive actors in the host society (Martiniello, 2015). The Palestinian diaspora performs

socio-cultural activities that are associated with their homeland as a collective act of resistance, but they can also become more rooted in Swedish society thanks to their individual capitals based on migratory trajectories, activist backgrounds and socio-cultural determinants. In this respect, Palestinians' collective culture of resistance is challenged by dense ties created across borders and they become embedded in Sweden allowing for shifts in the integration process.

Migrants as key actors of integration

Palestinians play an important role in their self-integration process, becoming actors of it based on the development of a socio-cultural participation that goes beyond traditional settlement programming and conventional forms of political mobilization. Voicing their experiences and challenging the top-down integration process, Palestinians explore ways of being part of the Swedish society based on the creation of their own space and forms of belonging in the society where they live. Palestinians do not wait for the Swedish State "to turn them into political subjects" (Quinsaat, 2018, p. 3). They rather become active actors in the construction of their participation into the host society, through less mainstream and conventional forms of politics.

Palestinian socio-cultural practices in Sweden highlight the emergence of a more individualized process of integration. Indeed, these activities, place-making and space gathering facilitate exchange, strengthen solidarity and build a dense network of organizations but they are at the same time invested in a different way in regards to the diverse range of socio-cultural, mobility and resistance backgrounds. The Palestinian collective culture of resistance has an integration effect due to the development, in the diaspora, of multiple practices that lead to a more individualistic embedding of Palestinians in the host society, where they claim their own identity.

Consequently, Palestinians paradoxically strengthen their collective culture of resistance through socio-cultural practices that aim to contribute to their individual integration into the host society. Although the existence of strong ties among Palestinians in Sweden, foster continued identification with the homeland and a collective participation into the Swedish agenda, the individual markers and narratives that appear consequently to the migration process can become vehicles for an individual process of integration in the host country. Through making collective public claims, Palestinians are also able to build their own projects of life in Sweden, thus contributing to their integration based on a collective solidarity as well as the pursuit of individual goals.

This mixed rootedness can also be explained by the Swedish context itself. While the country used to be considered as a model of integration, the Palestinian case can allow its deconstruction. Castles *et al.*, (2001, p. 19) define multiculturalism policies as the granting of cultural and political rights to migrants but this approach can be deconstructed looking at the tools that migrants develop in the host society. Cultural and artistic activities have a great impact on integration but initiatives that are developed by Palestinians in Sweden encourage a new definition of integration. In this respect, when discussing the consequences of migration into the integration process and based on the sociological theory of social system (Lockwood, 1964), one should distinguish between system integration (as a result of functioning of institutions, organizations and mechanisms) and social integration (referring to the inclusion of individuals in a system; the creation of relationships among individuals and their attitudes towards the society).[12]

While these approaches demonstrate the vital aspects of the integration process, the analysis of Palestinian arts in Malmö highlight a more active role of migrants within the city, placing them not only as subjects of policies but rather as actors of the integration process. In addition, one can argue that system integration is a top-down phenomenon created by the State whereas social integration is a bottom-up process that relies on the communities' initiatives. Multicultural policies grant the same rights to migrants as Swedes but do not address the role of the newcomers in the host society, nor their interaction with it as an intrinsic requirement for integration. Culture and arts empower migrants, giving them a sense of community and belonging, raising their self-esteem and developing their skills, which then contributes to their efficient and bottom-up integration. Therefore, socio-cultural practices can act as a new framework of the diasporic activism that can serve as a form of collective but also individual identity making.

Conclusion

The analysis of Palestinian artistic initiatives in Sweden contends that culture can be an empowering space for grassroots integration. This article demonstrates this point with an overview of the Palestinian socio-cultural practices in Malmö in order to display their impacts on the process of integration. Indeed, firstly, Palestinian artistic activities in Malmö play a key role in facilitating exchanges about beliefs and raising awareness of different cultures and identities. In this respect, the integration models that have been largely taken for granted can be

12. See Esser, 2000; Bosswick & Heckman, 2006, Andersson, 2007.

unpacked and deconstructed, providing an empirical insight on the challenges that Sweden is currently facing. Thus, top-down understandings of established integration models throughout the migration process are challenged. In Sweden, migrants act by sharing, exchanging and voicing their experiences through their own resources and strategies that vary according to spaces of migration and available capital. An innovative approach from below is building up a concrete alternative vision of the concept of integration where people are involved based on daily choices and self-organized initiatives.

Second, the analysis of several key roles that socio-cultural practices play in the self-integration of migrants in Sweden highlights the plurality of the Palestinian diaspora. Indeed, while this study refers to the literature that describes the Palestinians as a diaspora (Abu-Lughod, 1995; Adelman, 1996; Hammer, 2005), including emotional attachments to the homeland (Safran, 1991; Clifford, 1994), it also provides an analysis of the plurality of this diaspora due to its political and spatial fragmentation.

Finally, through socio-cultural strategies, migrants' voices can be heard and can gain a political/societal weight. In the Palestinian case, socio-cultural practices have a political outcome. Thus, while Palestinians develop cultural and artistic initiatives and projects in Malmö, in order to voice a collective culture of resistance, their different backgrounds can be the root cause that explains the individual acts of negotiating a plural Palestinian identity. Artistic and socio-cultural activities are powerful and less conventional political tools for the individual and collective empowerment of Palestinians in Malmö, thus having spill-over effects based on their contribution to the process of integration. These practices rely on a collective culture of resistance that circulates across borders but also of the diversity of capitals that circulate between spaces and places of migration.

Due to their common sense of belonging but also to their diverse experiences and trajectories, Palestinians in Malmö live in multifaceted cultural relationships and no longer solely identify with a single identity. They develop artistic practices that contribute to the definition of culture as a reservoir of symbols, signs and behaviours that are permanently undergoing transformation. Furthermore, integration can address migration challenge and vice-versa: migrants themselves are actors of their inclusion into different societies. The sharing of socio-cultural and artistic practices acts as valuable tools for integration. Creating new hybrid forms of socio-cultural engagement, migrants redefine integration that is not a one-side and top-down concept but rather a process in which they play a role.

Sweden, just as other countries in Europe and beyond, is undergoing social, demographic and cultural transformations which necessitate a new way of viewing and navigating the contemporary ecologies of integration, paying more attention to the agency of migrants and refugees making their homes in it. Positive,

feature-worthy stories, inspiring profiles and compelling perspectives are abundant in the Palestinian diaspora, but these stories are not being told. Yet, they are definitely strong enough to garner political and research attention. The Swedish/Malmö reality means that new policies and a revised concept of what is meant by integration are necessary. A new perspective must be negotiated, not based on what the population makeup was in the past but rather on the population that does exist in the country now.

Bibliography

Abdul Ghani Dalal, 2005, "Caught Between Two Worlds: The Case of the Palestinian Community in Sweden" *in* Shiblak Abbas, "The Palestinian diaspora in Europe. Challenges of Dual Identity and Adaptation" in *Refugee and Diaspora Studies*, nº 2, pp. 44-51.

Adelman Howard, 1996, "The Palestinian Diaspora" *in* Cohen Robin, *The Cambridge Survey of World Migration*, Cambridgne University Press, Cambridge, pp. 410-413.

Ager Alastair & Strang Alison, 2008, "Understanding Integration: A Conceptual Framework" in *Journal of Refugee Studies*, 21(2), pp. 166-191

Algan Yann, Bisin Alberto, Manning Alan & Verdier Thierry, 2012. "Introduction: Perspectives on Cultural Integration of Immigrants" *in* Algn Yann *et al.*, *Cultural Integration of Immigrants in Europe*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-48.

Andersson Roger, 2007, "Ethnic Residential Segregation and Integration Processes in Sweden" *in* Schonwalder Karen, *Residential Segregation and the Integration of Immigrants: Britain, the Netherlands and Sweden,* Wissenschaftszentrum Berlin fur Sozialforschung (WZB) – Social Science Research Center, Berlin, pp. 61-90.

Arribas Lozano Alberto, García-González Nayra, Sebastiani Luca, Álvarez Veinguer Aurora & Gil Araujo Sandra, 2014, "Revisiting the European Union Framework on Immigrant Integration: The European Integration Forum as a Technology of Agency" in *Ethnicities,* 14(4), pp. 556-576.

Aucante Yohann, 2013, *Les Démocraties scandinaves*, Armand Colin, Paris, 256 p.

Bevelander Pieter, 2010, "The Immigration and Integration Experience: The Case of Sweden" *in* Segal Uma Anand, Elliott Doreen & Mayadas Nazneen S., *Immigration Worldwide: Policies, Practices and Trends*, Oxford University Press, Oxford, pp. 286-302

Bohman Andrea & Hjerm Mikael, 2014, *Radikala Högerpartier och attityder till invandring – Europa under 2000-talet*, Delmi Report, Stockholm, 73 p.

Borevi Karin, 2011, "From Multi-Culturalism to Assimilation? Swedish Integration Policy from a European Perspective" in *Översikter Och Meddelanden*, 113(1), pp. 47-56.

Borevi Karin, 2013, "Understanding Swedish multiculturalism" *in* Kivisto Peter & Wahlbeck Östen, *Debating Multiculturalism in the Nordic Welfare States*, Palgrave Macmillan, London, pp. 140–169.

Borevi Karin, 2014, "Multiculturalism and Welfare State Integration: Swedish Model Path Dependency" in *Identities*, 21(6), pp. 708-723.

Bosswick Wolfgang & Heckman Friedrich, 2006, *Integration of Immigrants: Contribution of Local and Regional Authorities,* European foundation for the improvement of Living and Working conditions, Dublin, 45 p.

Buser Michael, Bonura Carlo, Fannin Maria & Boyer Kate, 2013, "Cultural Activism and the Politics of Place-Making" in *City*, 17(5), pp. 606-627.

Castles Stephen, Korac Maja, Vasta Ellie & Vertovec Steven, 2001, *Integration: Mapping the Field, I (Research Report 28/03) and II (Research Report 29/03),* Home Office/Compas, London and Oxford.

Ceccato Vânia & Dolmen Lars, 2010, "Crime in Rural Sweden" in *Applied Geography*, 31(1), pp. 119-135.

Ceriani Sebregondi Giorgia, 2007, « La circulation migratoire aujourd'hui : Émergence d'un capital mobilitaire et d'une culture de la mobilité. Le cas des migrants marocains en Europe du Sud » *in* Audebert Cédric &

Ma Mung Emmanuel, *Les Nouveaux Territoires migratoires : entre logiques globales et dynamiques locales*, Université de Deusto, Bilbao, p. 243-254.

Clifford James, 1994, "Diasporas" in *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 302-338.

Diaz José Alberto, 1993, *Choosing Integration: A Theoretical and Empirical Study of Immigrant Integration in Sweden*, Doctoral dissertation, Department of Sociology, Uppsala University, Sweden.

Eliassi Barzoo, 2010, *A Stranger in my Homeland: The Politics of Belonging Among Young People with Kurdish Backgrounds in Sweden*, Doctoral dissertation, Department of Social Work, Mid Sweden University, Östersund Sweden.

Erikson Robert & Rudolphi Frida, 2010, "Change in Social Selection to Upper Secondary School: Primary and Secondary Effects in Sweden" in *European Sociological Review*, 26 (3), pp. 291-305.

Esser Hartmut, 2006, *Migration, Language and Integration*, AKI Research Review 4, Berlin, 117 p.

Fitzpatrick Fiona, 2002, "A Search for Home: The Role of Art Therapy in Understanding the Experiences of Bosnian Refugees in Western Australia" in *Art Therapy,* 19(4), pp.151–158.

Gordon Milton M., 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins,* Oxford University Press, New York, 276 p.

Grjebine André & Eloi Laurent, 2008, « La méthode suédoise : la cohésion sociale au défi de l'adaptation » in *Les Études du CERI,* 147, p. 1-55.

Hammer Juliane, 2005, *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*, University of Texas Press, Austin, 271 p.

Janet L. 1987, "The demographic transformation of Palestine" *in* Abu-Lughod Ibrahim, *Transformation of Palestine. Essays on the Origin and Development of the Arab-Israeli Conflict*, 2nd ed., Northwestern University Press, Evanston, pp. 139-163.

Jederlund Lars, 1998, *From Immigration to Integration Policy*, Swedish Institute, Stockholm.

Johansson Christina, 2005, *Välkommen till Sverige?: Svenska migrationspolitiska diskurser under 1900-talets andra hälft* [Welcome to Sweden?: Swedish migration policy discourses in the second half of the 20th century], Bokbox Förlag, Lund, 282 p.

Kaivo-Oja Jari, 2014, "Has European Immigration Policy Changed? A Benchmarking Analysis of Immigration Trends to 30 European Countries in 1998-2011" in *European Integration Studies*, 8, pp. 66-73.

Kalmanowitz Debra & Lloyd Bobby, 2016, "Art therapy at the border: Holding the line of the kite" in *Journal of Applied Arts and Health,* 7(2), pp.143-158.

Kaufmann Vincent, Bergman Manfred Max & Joye Dominique, 2004, "Motility: mobility as capital" in *International Journal of Urban and Regional Research,* 28(4), pp. 745-756.

Khayati Khalid, 2008, *From Victim Diaspora to Transborder Citizenship? Diaspora Formation and Transnational Relations Among Kurds in France and Sweden,* Doctoral dissertation, Department of Social and Welfare Studies, Linköping University, Sweden.

Koopmans Ruud, 2010, "Trade-Offs between Equality and Difference: Immigrant Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective" in *Journal of Ethnic and Migration Studies,* 36(1), pp. 1-26.

Levitt Peggy & Lamba-Nieves Deepak, 2011, "Social Remittances Revisited" in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37(1), pp. 1-22.

Lindholm Schulz Helena & Hammer Julianne, 2003, *The Palestinian Diaspora, Formation of Identities and Politics of Homeland,* Routledge, London/New-York, 276 p.

Lockwood David, 1964, "Social Integration and System Integration" *in* Zollschan George K. & Hirsch Walter, *Explorations in Social Change,* Routledge and Kegan Paul, London, pp. 244-257.

Maira Sunaina, 2013, *Jil Oslo: Palestinian Hip Hop, Youth Culture and the Youth Movement*, Tadween Publishing, Washington (D.C.), 199 p.

Martiniello Marco & Lafleur Jean-Michel, 2008, "Ethnic Minorities' Cultural and Artistic Practices as Forms of Political Expression: A Review of the Literature and a Theoretical Discussion on Music" in *Journal of Ethnic and Migration Studies* , 34(8), pp. 1191-1215.

Martiniello Marco, 2015, "Immigrants and Ethnicized Minorities and the Arts: a Relatively Neglected Research Area" in *Ethnic and Racial Studies*, 38(8), pp. 1229-1235.

Migrationsverket, 2016, *Nearly 163,000 People Sought Asylum in Sweden in 2015.*

Nekby Lena, 2012, "Cultural Integration in Sweden" *in* Algan Yann, Bisin Alberto, Manning Alan & Verdier Thierry, *Cultural Integration of Immigrants in Europe*, Oxford University Press, Oxford, pp. 172-209.

Papadopoulos Theodoros, 2011, "Immigration and the Variety of Migrant Integration Regimes in the European Union", *in* Carmel Emma, Cerami Alfio & Papadopoulos Theodoros, *Migration and Welfare in the New Europe,* Policy Press, Bristol, pp. 23-48.

Penninx Rinus, 2004, "Integration Processes of Migrants in the European Union and Policies Relating to Integration", *Paper Presented at the Conference on Population Challenges, International Migration and Reproductive Health in Turkey and the European Union: Issues and Policy Implications*, Istanbul, October 11/12, 2004.

Petersson Bo, 2006, *Stories about Strangers: Swedish Media Construction of Sociocultural Risk,* University Press of America, Lanham, 149 p.

Portes Alejandro & Zhou Min, 1993, "The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants" in *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 530, pp. 74-96.

Portes Alejandro & Rumbaut Rubén G, 1996, *Immigrant America: A Portrait,* 2nd ed., University of California Press, Berkeley/Los Angeles, 369 p.

Quinsaat Madriaga Sharon, 2018, "Transnational Contention, Domestic Integration: Assimilating into the Hostland Polity Through Homeland Activism" in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, pp. 419-436.

Roy Olivier, 2007, *Secularism Confronts Islam*, Columbia University Press, New York, 109 p.

Rumbaut Rubén G., 1997, "Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality" in *The International Migration Review, Special Issue: Immigrant Adaptation and Native-Born Responses in the Making of Americans*, 31(4), pp. 923–960.

Safran William, 1991, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" in *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), pp. 83-99.

Salih Ruba & Richter-Devroe Sophie, 2014, "Cultures of Resistance in Palestine and Beyond: on the Politics of Art, Aesthetics, and Affect" in *The Arab Studies Journal*, 22(1), pp. 8-27.

Salzbrunn Monika, 2014, "How Diverse is Cologne Carnival? How Migrants Appropriate Popular Art Spaces" in *Identities* 21(1), pp. 92-106.

Skey Michael, 2011, *National Belonging and Everyday Life–The significance of Nationhood in an Uncertain World*, Palgrave Macmillan, London, 200 p.

Vabre Frédéric, 2004, « L'engagement comme ressource facilitant l'intégration. Le cas des réfugiés latino-américains en Suède » in *Revue européenne des migrations internationales*, 20 (2), p. 187-194.

Vasta Ellie, 2007, *Accommodating Diversity: Why Current Critiques of Multiculturalism Miss the Point*, Centre on Migration, Policy and Society WP 53, Oxford.

Vertovec Steven, 2007, "Super-Diversity and Its Implications" in *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 1024-1054.

Vidal Jean-François, 2010, « Crises et transformations du modèle social-démocrate suédois » in *Revue de la régulation*, vol. 8.

Westin Charles, 2006, "Sweden: Restrictive Immigration Policy and Multiculturalism" in *The Online Journal of the Migration Policy Institute*, https://www.migrationpolicy.org/article/sweden-restrictive-immigration-policy-and-multiculturalism (consulté le 19/10/2019).

Wiesbrock Anja, 2011, "The Integration of Immigrants in Sweden: a Model for the European Union?" in *International Migration* 49(4), pp. 48-66.

Wong Chuen-Fung, 2009, "Conflicts, Occupation, and Music-Making in Palestine" in *Macalester International*, 23 (19), pp. 267-284.

Yosso Tara J., 2005, "Whose Cultural has Capital? A Critical Race Theory Discussion of Community Cultural Wealth" in *Race, Ethnicity and Education*, 8(1), pp. 69-91.

Zhou Min, 1997, "Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation" in *International Migration Review*, 31(4), pp. 975–1008.

Abstract: This article aims to critically analyse established integration models and look into how migrants/diasporas actively create practices of encounter, dialogue and mutual learning within host societies. This paper is based on fieldwork in a Swedish local space (Malmö) and explores the diversity of artistic activism of the Palestinians in Sweden in order to analyse its consequences on the concept of integration.

Keywords: Palestinian diaspora, socio-cultural practices, cultural resistance, integration, Sweden.

Écologies de l'intégration : l'activisme socio-culturel palestinien en Suède

Résumé : Cet article a pour objectif d'analyser de manière critique les formes d'intégration en interrogeant comment les migrants/diasporas créent activement des pratiques de rencontre, de dialogue et de compréhension mutuelle au sein des sociétés d'accueil. Ce papier se base sur une étude de terrain réalisée au sein d'un espace local suédois (Malmö) et explore la diversité du militantisme artistique des Palestiniens en Suède dans le but d'analyser ses conséquences sur le concept d'intégration.

Mots-clefs : Diaspora palestinienne, pratiques socio-culturelles, résistance culturelle, intégration, Suède.

HAL
archives-ouvertes.fr

Les ressources du cosmopolitisme ordinaire pour les exilés Rohingyas, sans papiers en Malaisie

Louise Perrodin

▶ To cite this version:

Louise Perrodin. Les ressources du cosmopolitisme ordinaire pour les exilés Rohingyas, sans papiers en Malaisie. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02507012

HAL Id: hal-02507012
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02507012

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

Les ressources du cosmopolitisme ordinaire pour les exilés Rohingyas, sans papiers en Malaisie

Louise Perrodin

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Les ressources du cosmopolitisme ordinaire pour les exilés Rohingyas, sans papiers en Malaisie

Louise Perrodin
Doctorante en science politique au LIPHA, Université Paris-Est,
membre associée à l'IRASEC

Les premiers Rohingyas qui se réfugient en Malaisie péninsulaire y accostent à la fin des années 1970[1]. Population musulmane originaire de l'Arakan, état au Sud-Ouest de la Birmanie, les Rohingyas fuient des terres où ils sont progressivement « devenus étrangers[2] ». Sujets d'une marginalisation croissante, ils sont apatrides depuis que l'État birman refuse de les reconnaître comme ethnie autochtone[3], critère nécessaire à l'obtention de la citoyenneté. Une fois en Malaisie, les Rohingyas demeurent exclus de la société. L'*Immigration Act* ne mentionne pas de droit d'asile ; les autorités les considèrent donc comme des « immigrés illégaux ». En dépit de cette situation de répression, le nombre des Rohingyas en Malaisie a beaucoup augmenté. Les communautés rohingyas qui s'organisent dès le début des années 1990, deviennent considérablement plus nombreuses à partir de 2012. Cela correspond au moment où les violences s'intensifient en Arakan, et où les accusations de génocide à l'encontre du gouvernement birman se multiplient[4]. Fin

1. Wong & Tan, 2012, p. 84-85.

2. de Mersan, 2016.

3. Wihtol de Wenden, 2013, p. 172-174.

4. Ibrahim, 2016 ; Green, MacManus & de la Cour Venning , 2015. La Mission d'établissement des faits du Conseil des Droits de l'homme des Nations unies pour le Myanmar considère que ces violences relèvent d'« intentions génocidaires ». Cf. OHCHR, 12 sept. 2018.

août 2019, près de 100 000 Rohingyas étaient enregistrés en tant que réfugiés ou demandeurs d'asile auprès du bureau malaisien du Haut-Commissariat aux réfugiés (HCR) des Nations unies, ce qui représente deux-tiers des personnes enregistrées en Malaisie[5]. Le nombre total des exilés rohingyas dans le pays est estimé entre 120 000 et 200 000. Ils habitent rassemblés dans les quartiers marginaux des principales aires urbaines.

Le contexte de leur exil est celui des migrations massives et très politisées en Malaisie. Les gouvernements successifs ont favorisé des migrations temporaires de travail d'une main d'œuvre peu qualifiée, notamment pour rendre plus facile sa flexibilité[6]. Les politiques migratoires résultent également de la crainte des gouvernements successifs de déstabiliser l'équilibre démographique établi entre les trois principaux groupes ethniques de la Malaisie : la distinction entre Malaisiens malais, chinois et indiens est au cœur de jeu politique de ce pays car la plupart des partis suit une base ethnique. En 2016, le gouvernement estimait que parmi les 6,7 millions de travailleurs immigrés, 4,6 millions seraient sans-papiers[7] – nombre particulièrement important puisque la Malaisie comptait, à la même période, tout juste 30 millions de citoyens[8]. Les gouvernements malaisiens répriment l'immigration illégale, et font alterner des périodes d'amnistie permettant la régularisation des sans-papiers, avec des périodes d'expulsions en masse[9].

Mais si le droit malaisien prévoit l'arrestation des exilés en tant qu'« immigrés illégaux », les Rohingyas subissent de moins en moins ce traitement. Cette tolérance surprend d'autant plus que la Malaisie ne se contente pas de refuser l'octroi du statut de réfugié : depuis longtemps elle rejette le concept-même de droit d'asile. Dès les premières arrivées de réfugiés indochinois dans les années 1970, et à l'instar de ses voisins d'Asie du Sud-Est, elle rejette la convention de Genève relative au statut des réfugiés[10]. Le gouvernement nouvellement élu en mai 2018 met en avant une rhétorique bien plus consensuelle concernant le droit d'asile, mais il continue pourtant d'affirmer que la Malaisie n'est pas encore en mesure de ratifier cette

5. "Figures at a Glance in Malaysia", http://www.unhcr.org/figures-at-a-glance-in-malaysia.html (consulté le 17 octobre 2019).

6. Garcés-Mascareñas, 2012, p. 32 ; Muniandy, 2015.

7. Low, 2017, p. 105-106.

8. Banque Mondiale, "Malaysia", https://data.worldbank.org/country/malaysia?view=chart (consulté le 1er août 2019).

9. Nah, 2007. Le gouvernement du Pakatan Harapan perpétue à ce jour ce type de politique.

10. Davies, 2008, p. 6.

convention[11]. Nonobstant, c'est bien en tant que « réfugiés » que les Rohingyas se présentent et ce en dépit de la longue opposition des autorités malaisiennes à ce terme. Pourquoi mobiliser une catégorie de droit international, importée donc, alors que celle-ci est niée par les autorités ? Quel rapport entretiennent les Rohingyas avec ce statut qui, en Malaisie, est révélateur d'une tension entre l'échelle étatique et l'échelle globale dans l'interprétation du droit ? D'un côté, l'État malaisien se veut être la seule autorité en matière de droit d'asile, de l'autre, les Rohingyas y voient justement le fondement de leurs revendications.

La dimension universaliste octroyée au droit international par les Rohingyas peut-elle être associée à la notion de cosmopolitisme ordinaire ? Ce cosmopolitisme de type ordinaire, objet d'une littérature très riche, suggère une « allégeance à la communauté mondiale de l'humanité[12] ». Ce sont les travaux de Lamont et Aksartova, s'opposant aux nombreuses études qui le considèrent comme l'apanage d'une élite mondialisée[13], qui nous ont mis sur la piste du cosmopolitisme ordinaire. Les références quotidiennes, que nous avons observées sur le terrain, des Rohingyas au droit international nous poussent dans cette direction. Ces références invitent à se demander pourquoi, dans un déni de reconnaissance par l'État, des personnes sans-papiers recourent *stratégiquement* au cosmopolitisme. Nous aborderons le cosmopolitisme en tant qu'injonction « à penser ensemble l'enracinement et l'universel comme se fécondant l'un par l'autre[14] », par l'étude des stratégies des exilés rohingyas qui mobilisent un référentiel universel pour s'ancrer, très localement, en Malaisie – c'est-à-dire y construire leur vie et s'y projeter à long terme.

Nous abordons ce cosmopolitisme *par le bas*, en nous attachant aux représentations des acteurs ainsi qu'à leurs pratiques quotidiennes, en prenant appui sur les méthodes qualitatives inspirées de l'ethnographie de la citoyenneté de Catherine Neveu[15]. Nous explorerons comment le recours au cosmopolitisme ordinaire constitue un argument pour :

11. Conseil des droits de l'homme des Nations unies : groupe de travail sur l'examen périodique universel, 2018.

12. Lamont & Aksartova, 2002, p. 2.

13. *Ibid.*, p. 18.

14. Cicchelli & Octobre, 2018, p. 6.

15. Neveu, 2013.

. légitimer la présence des exilés en Malaisie ;

. soutenir, au quotidien, une multitude de pratiques qui rendent possible l'ancrage des rohingya ;

. enfin, dans un contexte où les ressources nationales sont difficile d'accès, nous défendrons aussi la thèse selon laquelle le cosmopolitisme constitue une ressource pour retrouver de l'autonomie et participer à la redéfinition du traitement des réfugiés en Malaisie.

Les terrains réalisés en Malaisie

Nous nous appuyons sur cinq séjours de terrain d'une durée totale de onze mois, réalisés entre janvier 2016 et août 2019. Plus de 90 entretiens semi-directifs ont été réalisés avec des Rohingyas dont des chefs de communauté, des acteurs d'organisations non gouvernementales (ONG) malaisiennes et internationales, des hommes politiques malaisiens et du personnel administratif malaisien ou international (ex. HCR). Observation participante et entretiens ont été réalisés dans l'aire urbaine de Kuala Lumpur, bourdonnante capitale de la Malaisie, mais aussi dans des villes moyennes de la côte ouest de la péninsule, près d'Alor Setar, Penang, Ipoh et Johor Bahru.

Pour rencontrer des Rohingyas en Malaisie, nous nous sommes rendue sur leurs lieux de travail et nous avons participé à des moments de sociabilité comme des mariages ou des *buka puasa*, la rupture du jeûne lors du ramadan. Des entretiens collectifs ont été réalisés, dans une démarche exploratoire, avec des exilés Rohingyas et des musulmans du Myanmar. Les entretiens ont été réalisés en malais et en anglais et parfois dans un mélange des deux langues, l'anglais étant souvent une stratégie de distinction pour les chefs de communauté. Les lieux et la langue des entretiens ont compliqué les entretiens avec des femmes. En effet, les exilés apprennent le malais par le travail et rares sont les femmes employées. Cela constitue une limite indéniable de notre recherche : les femmes sont sous-représentées dans nos entretiens et celles avec qui nous avons échangé ont une expérience qui diffère de celle de la majorité des exilées de par le fait qu'elles ont, à un moment de leur vie en Malaisie, travaillé à l'extérieur et appris le malais à cette occasion.

Par ailleurs, la plupart des entretiens avec des exilés n'ont pas été enregistrés. Il est rapidement apparu qu'il serait très compliqué d'enregistrer, le dispositif étant tantôt source d'inquiétudes, tantôt associé aux entretiens de demande d'asile du HCR – alors qu'il nous était déjà très difficile de faire comprendre que nous ne travaillions pas pour l'organisation internationale. Des notes ont donc été prises à la main et la retranscription a été effectuée au plus vite après l'entretien. Quand les entretiens avec des personnes rohingyas ont pu être enregistrés, les enquêtés venaient le plus souvent de milieux aisés, certains étaient médiatisés et, par conséquent, habitués à ce dispositif. Les extraits d'entretiens proposés ici sont surtout des traductions d'entretiens enregistrés ou retranscrits dans un carnet de terrain.

Être Rohingya-réfugié : une identité à dimension cosmopolite pour légitimer la présence en Malaisie

Penang, 27 juillet 2017. À la fin d'un entretien avec la représentante d'une ONG internationale basée à Penang, elle s'enquiert des dernières informations sur la vague d'expulsion de sans-papiers lancée quelques jours auparavant. Elle précise : « Je demande, car les derniers Rohingyas que j'ai vus me disent qu'ils passent leurs nuits dans la jungle. » Ce n'est pas la première fois qu'on m'explique cela. Les arrestations se déroulent le plus souvent sur le lieu de travail ou de nuit, dans les lieux de résidence. Par conséquent, nombreux Rohingyas vont dormir dehors de peur d'être arrêtés à leur domicile lors de ces périodes d'expulsion de masse. Ces faits rappellent le constat dressé par De Genova au début des années 2000 : ce qui est déterminant pour le quotidien de sans-papiers est d'abord l'« expulsabilité », presque plus que de savoir si des expulsions sont ou non pratiquées[16]. C'est ce que nous observons en Malaisie. Si les Rohingyas sont, en pratique, de plus en plus tolérés par les autorités, cette peur est régulièrement ravivée par les vagues d'expulsion visant les sans-papiers de différentes autres nationalités. Dans ce contexte, quelles stratégies développent-ils pour légitimer leur présence sur le territoire malaisien ? Face à leur exclusion systématique *de jure*, il semble que définir leur groupe d'appartenance comme Rohingya-réfugié constitue une stratégie pour légitimer leur présence sur le territoire malaisien.

16. De Genova, 2002, p. 438.

La construction d'un groupe d'appartenance Rohingya-réfugié

Se considérer comme Rohingya était, il y a peu, loin d'être évident. L'historien Jacques Leider rappelle que le terme « Rohingya » a d'abord été mobilisé dans les années 1950 comme outil de lutte contre la marginalisation d'une partie de la population en Arakan[17].

Une première forme d'exclusion qui se perpétue en Malaisie est l'apatridie. Même les enfants nés sur la péninsule malaise de couple mixte rohingya-malaisien peinent à accéder à la citoyenneté, alors que le droit du sol est censé exister pour ces enfants. L'exclusion de la communauté nationale ne suscite pas pour autant de revendication nationaliste. Sur la base de son terrain ethnographique, Avyanthi Azis explique que la nation intéresse peu les Rohingyas car c'est la religion qu'ils privilégient pour définir leur groupe d'appartenance[18]. Mais le sentiment d'appartenance à la communauté des musulmans, à l'*ummah*, est pleine de paradoxes en Malaisie. La grande majorité des exilés rohingyas se sont réfugiés en Malaisie dans l'espoir de bénéficier de la solidarité confessionnelle de la courte majorité malaise – définie dans la constitution malaisienne comme musulmane. Mais une fois en Malaisie, les exilés rohingyas critiquent amèrement l'accueil sélectif des musulmans, au bénéfice, à leurs yeux, des immigrés provenant du Moyen-Orient[19]. Le racisme exacerbé auquel ils font face renforce leur sentiment d'exclusion. Un Rohingya de tout juste 20 ans, rencontré dans une école communautaire où il apprend l'anglais en cours du soir, s'énerve contre ces Malaisiens qui le considèrent comme un déchet [*sampah*] et un débile [*bodoh*], avant de commenter : « les gens d'ici, ils ont la même religion que moi, mais ils s'en moquent[20]. » L'exclusion de la société malaisienne est donc vécue comme un processus d'autant plus violent que nombreux espérait bénéficier de la solidarité musulmane. Si la religion demeure une dimension cruciale de l'identité des Rohingyas, il nous semble qu'elle s'associe à la notion de « réfugié » pour définir le groupe ethnique.

Le terme « réfugié » a été introduit relativement récemment en Malaisie, d'abord comme catégorie administrative utilisée par le HCR depuis son installation

17. Leider, 2013.

18. Azis, 2014, p. 843.

19. Entretiens avec des exilés, janvier 2016, avril 2017, août 2017, août 2019. Azis, 2014, p. 843.

20. "Orang sini agama saya, tapi mereka tak kisah", cours dans une école communautaire rohingya, 14 août 2019.

en 1975[21]. Encore aujourd'hui, c'est toujours le HCR qui délivre le statut de réfugié, en absence même de tout accord avec le gouvernement malaisien : si les organisations internationales bénéficient habituellement de dispositions encadrant leur présence dans un pays, aucun accord formel n'a été signé entre le HCR et les autorités malaisiennes[22]. La procédure pour obtenir le statut de réfugié est longue et incertaine, à tel point qu'un agent du HCR explique que de nombreux exilés enregistrés comme demandeurs d'asile ne sont jamais rappelés pour poursuivre la procédure qui mène au statut de réfugié : ils demeurent « demandeur d'asile à vie[23] ». De plus, la carte de réfugié n'est que partiellement, et officieusement, reconnue par les autorités, et ne prémunit pas toujours contre les arrestations[24]. Pourtant, avant de quitter la Birmanie, au Bangladesh ou sur les bateaux qui les conduit vers la péninsule malaise, les Rohingyas s'informent sur les procédures à suivre pour obtenir ce statut[25]. Malgré la difficulté à obtenir les documents du HCR et leur efficacité limitée, ces papiers constituent une importante préoccupation des Rohingyas récemment arrivés en Malaisie. C'est aussi de plus en plus le cas pour le Rohingyas qui y sont installés de longue date. Mais pourquoi se préoccuper de papiers qui ne sont pas officiellement reconnus par les autorités ?

Nous émettons l'hypothèse que les documents fournis par le HCR constituent une forme de reconnaissance de leur appartenance ethnique, élément central en Asie du Sud-Est. Reconnaître les Rohingyas en tant que réfugié, c'est reconnaître dans une certaine mesure le groupe ethnique dont ils se revendiquent. En effet, trois critères d'autodéfinition se retrouvent dans nos entretiens : les Rohingyas se présentent comme un groupe ethnique musulman (1), originaire de l'Arakan (2), ayant perdu leur terre puisque « persécutés » (3). Ce dernier critère retient notre attention. Si le terme « persécution » ne relève pas du langage courant, il est pourtant régulièrement mobilisé par les Rohingyas. Il fait également partie des critères qui définissent le réfugié dans la convention de Genève de 1951 : pour

21. À notre connaissance, une étude systématique de l'histoire de la catégorie « réfugiée » en Malaisie n'a pas encore été réalisée. Des organisations malaisiennes, notamment musulmane comme ABIM, ont bien utilisé cette catégorie, mais cette utilisation est postérieure à l'arrivée du HCR en Malaisie. Entretien, 17 août 2017.

22. Entretiens au HCR, juin 2018, et au ministère des Affaires étrangères malaisiennes (Wisma Putra), août 2018.

23. Entretien avec un ancien employé au HCR chargé de la détermination du statut des réfugiés, 31 mars 2017.

24. Hoffstaedter, 2014, p. 879.

25. Entretiens avec des Rohingyas, janvier 2016 et avril 2017.

obtenir un statut de réfugié, une personne doit prouver qu'elle « craint avec raison d'être persécutée[26] » dans son pays d'origine. Se présenter comme « musulmans persécutés de l'Arakan » c'est donc clamer son appartenance à une catégorie du droit international.

L'« assemblage[27] » entre deux niveaux d'identification – l'ethnie d'une part, le réfugié, d'autre part – n'était pas forcément évident, étant donné, rappelons-le, que la définition d'un groupe ethnique rohingya est très récente. Cette identité ne semble plus faire de doute, surtout chez les plus jeunes et les nouveaux arrivants, notamment depuis le Bangladesh[28]. On constate son intériorisation en suivant les vives réactions que suscitent les travaux savants cherchant à déconstruire l'identité ethnique rohingyas, devenue une « identité vécue avec passion », pour reprendre l'expression de James Scott[29]. En effet, les travaux susmentionnés de Jacques Leider font l'objet de très vives critiques lors de rencontres autour d'un thé avec des exilés rohingyas ; certains les vivent comme un violent déni de reconnaissance[30]. L'émotion que suscite la reconnaissance en tant que Rohingya-réfugié laisse voir un besoin d'appartenir[31] dans un contexte où toute appartenance nationale est refusée.

Faire appel à un référentiel identitaire importé contribue à redéfinir des catégories identitaires. Mais, comme le rappelait déjà Arjun Appadurai[32], l'irruption de la dimension globale dans les identités ne fait pas disparaître pour autant la quête d'un ancrage local et d'une identité spécifique. La volonté d'avoir une terre, un lieu d'ancrage transparaît avec l'omniprésente référence à l'Arakan comme terre perdue. Des stratégies de compensation semblent se développer : par exemple, les exilés Rohingyas nomment souvent leurs quartiers *kampung*, qui signifie « village » en malais. La définition d'un groupe d'appartenance Rohingya fait alors interagir échelle internationale, voire un registre universaliste – l'identification au statut

26. La définition du réfugié est décrite à l'article 1.A.2 de la convention de Genève relative au statut des réfugiés.

27. Latour, 2007, p. 7.

28. Cette remarque nous pousse à rappeler que les entretiens ont été seulement réalisé en Malaisie. Le terme étant très peu connu il y a encore une dizaine d'année en Arakan, comme l'explique Alexandra de Mersan, il serait intéressant d'échanger avec des chercheurs travaillant de longue date au Bangladesh afin d'éclairer à partir de quand les personnes commencer à se considérer « rohingya ».

29. Au pluriel dans le texte original. Scott, 2013, p. 12.

30. Discussions informelles, 10 avril 2017.

31. Yuval-Davis, Kannabirān & Vieten, 2006.

32. Appadurai, 1996.

de réfugié étant présentée par de très nombreux Rohingyas comme une façon de rappeler la responsabilité de l'humanité au moins de les accueillir – et une dimension strictement locale et spécifique – par leur rapport à la terre et le recentrement sur l'ethnie.

Ainsi, le cosmopolitisme rend possible la construction de nouveaux niveaux d'appartenance au-delà des relations primaires de la famille et des connaissances interpersonnelles, sans passer par l'appartenance nationale. Le cosmopolitisme est *ordinaire* d'abord car il est *intériorisé* comme un maillon indissociable des autres niveaux d'identité des Rohingyas.

L'approche stratégique d'une identité cosmopolite

Mais la « présentation de soi » des Rohingyas surprend par son caractère explicite. Nombreux exilés rohingyas affirment qu'être considéré comme réfugié est une nécessité en Malaisie, à l'instar de ce leader de communauté qui expliquait en fin d'entretien : « On est comme les Arakanais. Si tu vas en Arakan, tu verras, on a le même physique. [...] En Malaisie, il faut qu'on soit Rohingya[33]. » Cet entretien avec un homme rohingya, d'une cinquantaine d'années, et présent depuis près de trente ans en Malaisie, témoigne non seulement de la récente construction du groupe ethnique rohingya, mais également de sa dimension stratégique.

L'un des enjeux de cette délimitation, pour les exilés rohingyas, est d'accéder à l'aide humanitaire, domaine qui est particulièrement concurrentiel en Malaisie[34]. L'assemblage entre identité « Rohingya-réfugié » est catalysée par l'interdépendance entre trois types d'acteurs : les exilés rohingyas d'une part, les chefs de communauté rohingyas d'autre part, et, enfin, les acteurs de l'aide en Malaisie – tant le HCR que les ONG. Ces derniers opèrent à la limite de la légalité et craignent la répression des autorités. C'est le cas du HCR, dont l'absence d'accord de siège fragilise les relations avec l'État malaisien. Pour ces organisations, avoir pour bénéficiaires des Rohingyas-réfugiés, présentés comme des « musulmans persécutés », est un moyen d'être mieux perçu par le gouvernement. Le site internet du HCR a longtemps été révélateur à cet égard : jusqu'à la refonte du site en 2018, la page qui présentait le bureau malaisien ne mentionnait que les réfugiés musulmans et pas les Chins, communauté ethnique à majorité chrétienne

33. Entretien en anglais et malais, 12 janvier 2016 : "We are just like Arakanese. If you go to Arakan, you will see, we have the same features. [...] Here in Malaysia we have to be Rohingya."

34. Voisin, 2018, p. 363-405.

qui, à l'époque, constituait la plupart des réfugiés enregistrés au HCR[35]. Plusieurs exilés avec qui nous avons échangé étaient tout à fait conscients de cet intérêt, pour le HCR, d'avoir des « bénéficiaires » rohingyas. Un chef de communauté rohingya considère que le HCR a besoin des Rohingyas, qui représenteraient un *jambatan* [un pont], un *ferry* permettant à l'organisation internationale de justifier sa présence auprès du gouvernement[36].

Les chefs de communautés Rohingyas bénéficient à leur tour de la représentation selon laquelle une personne Rohingyas est nécessairement réfugiée, car cette représentation renforce leur position dans leur communauté. En effet, la procédure de demande d'asile ne permet plus aux Rohingyas de se présenter directement au HCR pour s'y enregistrer. Au nom du « nombre élevé des demandes[37] », ce sont les organisations communautaires, à base ethnique, et les ONG mandatées par le HCR qui déposent les demandes d'asile. Ce rôle octroyé à certains chefs de communautés, parfois auto-proclamés, en fait des personnes incontournables pour accéder à l'organisation internationale.

Enfin, la présentation de soi comme Rohingya-réfugié est renforcée par les effets de catégorisation des organisations internationales et autres ONG humanitaires, faisant échos aux travaux de Zetter qui analyse comment être réfugié est devenu une « identité bureaucratique[38] ». En Malaisie, être catégorisé comme réfugié permet aux exilés d'accéder à la carte de réfugié mais également aux programmes d'aide du HCR. Les procédures administratives favorisent précisément l'assemblage d'une identité Rohingya-réfugié. Être identifié comme Rohingya donne accès à une procédure de demande d'asile simplifiée où seul un entretien est nécessaire pour obtenir la carte de réfugié – contre quatre ou cinq pour les demandeurs d'autres origines. C'est donc d'abord par son ethnie que le demandeur d'asile est appelé à se présenter pour obtenir le statut de réfugié[39].

---

35. Le site indiquait : "During the 1970s and 1980s, UNHCR assisted the Malaysian Government in receiving and locally settling over 50,000 Filipino Muslims from Mindanao who fled to Sabah. UNHCR also supported the Malaysian Government in locally settling several thousand Muslim Chams from Cambodia in the 1980s and several hundred Bosnian refugees in the 1990s." UNHCR, "UNHCR in Malaysia", http://www.unhcr.org.my/About_Us@UNHCR_in_Malaysia.aspx (capture d'écran datée du 15 avril 2016).

36. Entretien en anglais et malais, chef de communauté rohingya, 12 janvier 2016.

37. Traduction d'un document du HCR à destination des demandeurs d'asile. UNHCR, "Basic information for asylum seekers in Malaysia", *s. d.*, www.unhcr.org.my, (consulté le 3 juin 2017).

38. Zetter, 1991.

39. Entretien, ancien personnel du HCR, avril 2017 ; entretien, personnel du HCR, avril 2018.

Pour les exilés, se présenter comme Rohingya-réfugié facilite donc l'accès au domaine de l'aide en Malaisie. Mais il nous semble que la représentation Rohingya-réfugié joue un rôle protecteur bien au-delà du domaine humanitaire. En effet, elle s'est diffusée auprès d'un public large en Malaisie. Bien que la connaissance générale des Malaisiens sur les questions d'asile soit assez faible au départ, les Rohingyas sont de plus en plus considérés comme des réfugiés par excellence. En témoigne cet homme politique malaisien qui distingue différents groupes d'exilés : « La position des Rohingyas [en Malaisie] se situe entre celle d'un réfugié et d'un immigré illégal. Parce qu'ils n'ont pas de papiers du tout. Donc c'est un problème. Mais les autres minorités de Birmanie, les autres minorités, elles, ce n'est pas si difficile car elles ont toutes des papiers[40]. » Non seulement les exilés rohingyas sont reconnus en partie comme des réfugiés – contrairement à ce qu'indique le droit malaisien – mais de plus, ils sont considérés comme un groupe qui a davantage besoin du soutien des autorités malaisiennes que les autres minorités en provenance de la Birmanie : une distinction s'opère donc entre les Rohingyas et les autres exilés en Malaisie, perçus comme « moins » réfugiés.

La construction de l'image Rohingya-réfugié facilite, très concrètement, la présence des Rohingyas sur le territoire malaisien : non seulement les documents du HCR font l'objet d'une reconnaissance croissante de la part des autorités – ce que nous répètent les Rohingyas en entretiens – mais surtout les arrestations de Rohingyas diminuent même pour ceux qui ne disposent pas de la carte du HCR. Se présenter comme Rohingya-réfugié a notamment permis de se distinguer des immigrés venus du Bangladesh, qui sont souvent perçus en Malaisie comme des travailleurs sans-papiers. Dans le contexte malaisien marqué par un racisme très fort[41], les personnes qui ressemblent aux Bangladais – comme les Rohingyas – sont la cible d'arrestations et d'extorsions de la part de la police. Pour les Rohingyas, se distinguer nettement des Bangladais vise à rappeler que leur présence en Malaisie est forcée et ne relève pas des migrations de travail. Distinguer strictement son groupe ethnique des Bangladais vise donc à rendre la présence irrégulière plus « acceptable » aux yeux des autorités.

Loin du bureau du HCR de Kuala Lumpur, de là où les Rohingyas peinent à obtenir une carte de réfugié, être considéré comme Rohingya-réfugié constitue une identité protectrice essentielle. Elle est nourrie par les relations interpersonnelles

40. Entretien, 21 août 2018 : "You see, the position of Rohingyas, it's between refugee and illegal. Because they don't have documents at all. So it's a problem. But the other minorities of, hum, from Burma, the other minorities, they, it's not so difficult because they have documents."

41. Hoffstaedter, 2017, p. 287.

entre les exilés rohingyas et la police locale. Un chef de communauté soulignait l'importance d'« éduquer » les policiers à la cause des Rohingyas : il faut prendre le temps d'expliquer que les Rohingyas ont fui l'Arakan ; que, de par la situation au Myanmar, les Rohingyas craignent la police et vont tenter de s'enfuir lorsque des policiers s'approchent d'eux, de peur d'être battus, et non par volonté de se soustraire à l'autorité ; que les Rohingyas sont de bons musulmans, ils sont ici car ils n'ont pas d'autre endroit où aller[42]. L'expression de Sébastien Chauvin et Blanca Garcés-Mascareñas selon laquelle la présentation de soi devient un moyen de « devenir moins illégal[43] » est à prendre au pied de la lettre en ce qui concerne les Rohingyas : l'assemblage Rohingya-réfugié, comme identité rappelle que les Rohingyas sont *nécessairement* des réfugiés en Malaisie. Elle vise à légitimer la présence sur le sol malaisien ainsi qu'à favoriser la tolérance des autorités.

Solidarité transnationale et ancrage des exilés rohingyas

Cette identité Rohingya-réfugié légitime non seulement la *présence* des Rohingyas, mais elle facilite également les multiples pratiques qui rendent possible leur *ancrage*, à long terme, en Malaisie.

Le développement d'un système de « services publics informels » par les acteurs non étatiques

Des ONG de plus en plus nombreuses développent des programmes pour faciliter l'accès des exilés rohingyas à l'éducation, au logement, aux services de santé, ou encore au marché du travail. Ces programmes sont d'autant plus importants que les exilés peinent à accéder aux services publics : à l'hôpital on leur impose un tarif beaucoup plus élevé que celui des Malaisiens ; l'éducation primaire publique leur est interdite car réservée aux Malaisiens et aux détenteurs d'une carte de résident permanent depuis 2002[44]. Les programmes développés par des ONG marquent donc les premiers jalons de l'accès à des « services publics informels ».

Mais qui, parmi les exilés rohingyas, bénéficie vraiment de ces services ? Et ces programmes sont-ils suffisamment développés pour que l'on puisse considérer qu'ils représentent un système de « services publics informels » ? Tout d'abord, ces services bénéficient bien aux exilés rohingyas en général – et non aux seuls réfugiés enregistrés auprès du HCR, qui rappelons-le représentent, selon les

42. Entretien, chef de communauté Rohingya, ville moyenne de Malaisie, août 2017.

43. Chauvin & Garcés-Mascareñas, 2014, p. 422-432.

44. Lumayag, 2016, p. 3.

estimations, entre quatre cinquièmes à un tiers des exilés rohingyas. En effet, aucune des organisations rencontrées ne distinguait exilés, demandeurs d'asile et réfugiés du HCR. Par ailleurs, la multiplication des liens entre les ONG et quartiers rohingyas tendent à rendre ces services systématiques – même si des inégalités importantes demeurent, les réseaux d'ONG étant bien moins dynamiques lorsque l'on s'éloigne de Kuala Lumpur ou de Penang.

La construction et la médiatisation de la représentation de Rohingya-réfugié n'est pas étrangère à la multiplication de ces ONG et, par extension, des programmes qu'elles proposent. La question Rohingyas suscite un activisme nouveau en Malaisie, alors que la société civile a longtemps été considérée comme l'une des moins dynamiques d'Asie du Sud-Est[45]. Fin août 2019, nous dénombrions au moins une cinquantaine d'associations, en grande majorité malaisiennes, qui proposent des services aux exilés rohingyas. Ce chiffre contraste avec le constat d'Amy Gurowitz, qui, au tout début des années 2000, peinait à identifier une dizaine d'ONG dédiées plus généralement aux questions migratoires[46]. La médiatisation de la question rohingya suscite la mobilisation de Malaisiens aux parcours divers : plus du tiers des activistes avec qui nous avons réalisé des entretiens ne travaillait pas dans l'humanitaire avant de se mobiliser pour soutenir les Rohingyas.

La multiplication de ces ONG est rendue possible par un repositionnement politique de l'État qui est de plus en plus tolérant à leur égard. Au début des années 2000, le petit nombre d'ONG dédiées à l'aide aux migrants s'expliquait en partie par la répression gouvernementale. Par exemple, la présidente de Tenaganita, ONG très médiatisée de protection des femmes immigrées, se faisait régulièrement arrêter. Mais les organisations que nous observons aujourd'hui agissent dans un climat de laissez-faire relatif. Pour être toléré par les autorités, la condition à remplir est d'agir discrètement. Par exemple, les ONG ne parviennent pas à s'enregistrer comme association si elles disent explicitement que leurs programmes visent les réfugiés. Plusieurs nous ont raconté que lorsque leur première demande d'enregistrement a été refusée, on leur avait expliqué que le terme réfugié était la cause du refus : pour s'enregistrer, il suffisait d'enlever ce mot du nom de l'association et de son descriptif[47]. Ainsi, les autorités malaisiennes ne s'opposent plus à l'aide apportée aux réfugiés en soi, mais craignent sa médiatisation. Tant qu'un degré de secret est maintenu, les autorités tolèrent ces activités[48].

45. Weiss, 2014, p. 867-887 ; Giersdorf & Croissant, 2011.

46. Gurowitz, 2000.

47. Entretiens, membres d'ONG malaisiennes, avril 2017 et juin 2017.

48. Cette nécessité de discrétion semble être moins importante depuis le changement de gouvernement en mai 2018.

Mais déjà le précédent gouvernement du Barisan Nasional, très discret sur la question des exilés sur le territoire malaisien, faisait plus que « tolérer » les exilés et les ONG. Si les autorités malaisiennes disaient fermer les yeux sur la présence des sans-papiers Rohingyas[49], elles ont aussi accepté la mise en place d'un système de reconnaissance des cartes de réfugiés par les policiers. Puisque la crainte du trafic de fausses cartes du HCR est grande, une application mobile a été développée pour permettre aux policiers de vérifier directement leur validité. Si celle-ci est confirmée, l'exilé ne doit pas se faire arrêter. De plus, le gouvernement soutient plus ou moins discrètement certains services développés pour les exilés. Ce soutien est d'abord de nature religieuse : le Département du développement islamique soutient financièrement des fondations islamiques, qui, elles, développent des services pour les Rohingyas[50]. Plus généralement, quelques ONG expliquent également bénéficier du soutien financier de certains ministères, tel le ministère de l'Éducation. Ces aides financières ne sont pas négligeables pour un domaine de l'humanitaire sous tension : les exonérations fiscales ou le financement direct d'associations facilitent l'inscription dans la durée des services proposés aux exilés.

Ainsi, la représentation Rohingya-réfugié a suscité un nouvel activisme qui facilite l'accès à des « services publics informels », hors des canaux des politiques publiques. La multiplication de ces services facilite alors le quotidien des exilés rohingyas.

L'intégration des normes internationales dans les pratiques quotidiennes

Les acteurs internationaux constituent un maillon indissociable des réseaux décrits ci-dessus. Certains développent, directement en Malaisie, des services pour les exilés. C'est le cas d'ONG internationales et d'organisations internationales comme le HCR, l'OIM ou l'UNICEF. D'autres multiplient les liens entre les organisations présentes en Malaisie. Le réseau d'ONG Asia Pacific Refugee Rights Network (APRRN) vise à renforcer les réseaux à l'échelle régionale mais en organisant des réunions régulières et en institutionnalisant des groupes de travail thématiques, il renforce les réseaux *au sein même* de la Malaisie, entre des ONG qui auparavant peinaient à se connaître. Enfin, fondations étrangères, ambassades et ONG internationales financent les organisations présentes en Malaisie. Ces financements venus de l'étranger, d'un montant difficilement évaluable, rendent possible le maintien de nombreux programmes de petite taille qui dépendent en grande partie de ces rentrées d'argent. L'accès à l'éducation illustre le rôle de ces acteurs divers, notamment étrangers. Des « centres éducatifs », qui rassemblent

49. Equal Rights Trust, 2014, p. 30-32.

50. Entretiens, janvier 2016, août 2018.

entre vingt et plusieurs centaines d'écoliers, permettent à des enfants rohingyas de plus en plus nombreux d'accéder à l'éducation primaire. Ils sont organisés par des acteurs nationaux et internationaux : des associations communautaires, des ONG malaisiennes, et des ONG internationales. Le HCR est un acteur central pour tous ces centres : il délivre une « lettre de protection » aux organisations mentionnées ci-dessus, qui vise à assurer les autorités que les personnes bénéficiant des programmes de l'organisation, et éventuellement qui y travaillent, sont bien des réfugiés sous protection internationale.

Ces réseaux tissés entre acteurs étrangers et malaisiens nourrissent la localisation des normes internationales relatives à l'asile. Selon Amitav Acharya, cela signifie :

> *the active construction (through discourse, framing, grafting, and cultural selection) of foreign ideas by local actors, which results in the former developing significant congruence with local beliefs and practices.*[51]

La situation des Rohingyas en Malaisie témoigne d'une insertion locale des normes internationales du droit d'asile, et ce en l'absence de toute ratification du droit international afférent, d'abord par la reconnaissance d'une image du réfugié. La diffusion des normes internationales passe ensuite par la diffusion des bonnes pratiques préconisées par le HCR, et utilisées comme « feuille de route » par les ONG. Comme l'expliquait Amy Gurowitz au début des années 2000[52], le HCR conseille les acteurs de l'aide humanitaire à travers des formations[53]. Par ailleurs, les normes internationales influencent les pratiques en Malaisie également par le parcours de vie des acteurs. En retraçant le parcours d'une dizaine d'acteurs, il est apparu que la grande majorité avait, à un moment donné, travaillé au HCR, soit comme bénévole, soit en début de carrière en tant que stagiaire, soit plus longtemps, en poste. Ce passage par l'organisation internationale est un moment de socialisation important, qui s'accompagne de l'apprentissage des codes et des normes des organisations internationales et d'une première façon d'appréhender le droit international des réfugiés. Si la sortie de l'organisation est parfois associée à l'opposition à certains de ses fonctionnements, il n'empêche que le passage dans l'organisation est un moment important de la diffusion du droit international, et de la possibilité de le mobiliser pour mettre en œuvre certaines pratiques.

---

51. Acharya, 2004.

52. Gurowitz, 2000.

53. Nous nous appuyons ici sur des entretiens avec des agents du HCR et d'ONG malaisiennes.

Ainsi, le quotidien des Rohingyas imbrique une dimension strictement locale – travailler sans papiers juste à côté de chez soi, habiter des quartiers délaissés – et des services imprégnés par les normes internationales. Par exemple, en cas de souci de santé, les Rohingyas s'appuient d'abord sur les relations communautaires – ils demandent un soutien financier à leur famille, leurs amis, leur « communauté » – ainsi que sur les services développés par des organisations notamment étrangères comme l'hôpital de la Fondation taiwanaise Zu Chi, qui propose des traitements gratuits pour les réfugiés. Le quotidien des exilés est donc facilité par l'existence de services spécifiques nourris par des normes internationales et soutenu par des réseaux transnationaux de solidarité. Le cosmopolitisme est alors *ordinaire* non seulement par *l'intériorisation* d'une identité à dimensions globales (cf. *supra*), mais aussi du fait que le quotidien est marqué par des pratiques et de réseaux globaux de solidarité.

Le cosmopolitisme ordinaire : regain d'agentivité et croyance performative

Si les ressources que les Rohingyas puisent dans le cosmopolitisme ordinaire leur permettent de retrouver des formes d'agentivité, au sens de volonté et de pouvoir d'agir, leur croyance dans le cosmopolitisme ordinaire semble performative, dans le sens où elle redélimite en elle-même les ressources que le cosmopolitisme peut apporter.

Le recours au cosmopolitisme ordinaire pour gagner en agentivité

La difficulté de se mobiliser en puisant dans un répertoire traditionnel[54] témoigne des maigres ressources locales dont disposent les Rohingyas pour revendiquer leur protection en Malaisie. Des manifestations sont parfois organisées, mais elles ont le plus souvent lieu devant le bureau du HCR et visent les procédures pour obtenir la carte de réfugié. Si ces manifestations rassemblent généralement moins d'une centaine de Rohingyas[55], des mobilisations d'ampleur plus importante ont déjà eu lieu. En décembre 2015, plusieurs centaines de Rohingyas se sont rassemblés aux entrées du bâtiment, et parvinrent à bloquer l'accès au HCR pendant deux jours[56]. Ces mobilisations témoignent d'abord de la perception selon laquelle le HCR est la source omnipotente de leur statut. Mais si le HCR est le lieu de prédilection des manifestations, c'est aussi parce que recourir à un répertoire

54. Tilly & Tarrow, 2015.

55. Entretiens, mai et juin 2017. Une très grande partie de ces mobilisations se retrouvent dans les communiqués au Secrétariat d'État américain disponibles sur le site Wikileaks.

56. Entretiens, avril et mai 2017.

traditionnel de mobilisation face aux autorités malaisiennes est considéré trop dangereux : l'absence de reconnaissance formelle du statut de réfugié fait craindre aux exilés rohingyas d'être arrêtés pour entrave à l'*Immigration Act*. Cette crainte est partagée par le HCR, qui, lors des manifestations de décembre 2015, a préféré ne pas faire appel aux forces de police malaisiennes[57]. D'autres formes de mobilisation, indirectes, voient le jour en s'appuyant sur des réseaux transnationaux.

Les Rohingyas luttent pour leur reconnaissance globale et locale en tant que réfugié d'abord par un intense plaidoyer à l'échelle mondiale. Pour attirer le regard sur ce qu'ils vivent en Malaisie et en Arakan, les associations rohingyas basées en Malaisie multiplient les communiqués de presse communs avec des ONG internationales basées en Australie, aux États-Unis ou encore au Royaume-Uni. Ces stratégies de communication se sont institutionnalisées avec la création de chaines d'information comme RVision (pour Rohingya Vision). Fondée en Arabie Saoudite en juin 2012, son siège est à Kuala Lumpur. Elle propose des articles et des reportages en anglais, arabe, birman et rohingya, un choix linguistique qui indique qu'elle vise un public international. Leurs déclarations sont souvent relayées par des chaines d'information internationales comme Al-Jazeera, qui a fait du « genocide agenda » l'un de ses thèmes de prédilections. Ces chaines internationales dépendent d'ailleurs en partie des informations des Rohingyas en Malaisie, car les journalistes peinent à accéder à l'Arakan, explique l'une de ces chaines[58]. RVision le rappelle en entretien : « Il est très important que vous sachiez qu'en Arakan, il n'y a pas vraiment de journalistes. Il n'y a pas de médias du tout, donc comment pourriez-vous obtenir des informations de là-bas ? Donc seule RVision l'a, en réalité, ce réseau. » Il poursuit : « Les chaines d'informations comme TRT, Al-Jazeera, BBC, CNN, presque toutes nous considèrent comme source primaire pour authentifier toute information relative aux Rohingyas. Et nous sommes la première chaine de télévision Rohingya, pour les Rohingyas[59]. ».

Les Rohingyas semblent bénéficier, en Malaisie même, de l'intense médiatisation de la situation en Arakan par des ONG et médias internationaux.

57. Entretien avec des officiers du HCR, avril 2017.

58. Entretien avec un journaliste de chaine internationale, mai 2017.

59. Entretien à RVision, mai 2018: "Also, it is very important to let you know that in Arakan there is no such journalist. There is no media at all, so how could you get information from there. So only RVision has that actually, this network. [...] the news channels like TRT, Al Jazeera, BBC, CNN, almost everyone consider us actually as primary source, as to authenticate any news for Rohingyas. And we are the first Rohingya TV channel, so news channel for Rohingyas."

Leur représentation en tant qu'une des « minorités les plus persécutées au monde » se diffuse progressivement dans les discours, comme chez cet homme politique malaisien qui explique : « Je pense qu'il y a un consensus sur le fait qu'ils [les Rohingyas] sont les plus persécutés au monde, vous savez. Là-dessus, il y a consensus : l'ONU parle comme ça, chaque grande puissance parle comme ça[60]. » Cette image, qui les présente comme l'idéal-type du réfugié, contribue à légitimer leur présence en Malaisie, en tant que réfugiés, à long terme. Cet activisme qui utilise l'échelle internationale pour améliorer une situation locale constitue un cas typique d'effet boomerang, expression de Keck et Sikkink. Cela explique comment des ONG qui peinent à se faire entendre localement développent des réseaux transnationaux pour infléchir sur une situation locale[61]. L'extrait d'entretien ci-dessus illustre cette pression indirecte, par le fait que ce politicien malaisien rappelle les effets de *framing* opéré par des organisations internationales et par des pays considérés comme des « grandes puissances ».

Ainsi, puisque revendiquer ses droits est une démarche compromise à échelle de la Malaisie, les ressources internationales n'en sont que plus importantes et constituent un moyen pour les Rohingyas de gagner en capacité d'agir et d'influer, indirectement, sur leur quotidien. Construire une identité Rohingya à dimension cosmopolite et lutter pour sa reconnaissance semble alors constituer l'un des rares leviers possibles, faisant apparaître le cosmopolitisme comme le « refuge universel de ceux qui [...] sont privés » de la citoyenneté[62].

La croyance dans le cosmopolitisme ordinaire

Mais si le cosmopolitisme ordinaire est utilisé stratégiquement par les exilés rohingyas, il semble que c'est également la *croyance* dans le cosmopolitisme ordinaire qui le rend possible.

Cette croyance performative dans le cosmopolitisme ordinaire transparaît peut-être mieux dans les paradoxes de la localisation des normes. La manière dont se développent en Malaisie les normes sociales dépasse largement l'absorption locale des normes internationales : le droit international est mobilisé comme instance de légitimation d'une multitude de micro-pratiques dans une interprétation qui dépasse souvent le sens propre de la convention de Genève. La connaissance

60. Entretien, 21 août 2018: "Because you know I think there is consensus they are the most persecuted people in the world. You know. That one consensus! UN use that language, every major power use language, and yet there has nothing that has been done."

61. Keck & Sikkink, 1998.

62. Cusset, 2008.

approximative du droit international favorise un tel développement. En effet, nombreux exilés reconnaissent ne pas être sûrs de ce que le droit international prévoit. Ces approximations sont partagées par de nombreux acteurs du monde de l'aide humanitaire en Malaisie. Tant chez les Rohingyas que chez les personnes travaillant dans les ONG, rares sont ceux qui ont déjà consulté le texte de la convention de Genève de 1951, auquel tous se réfèrent pourtant. Mais ce qui surprend est l'imaginaire qui s'est développé autour du droit international. Les références à la convention de Genève sont particulièrement intéressantes, car c'est le plus souvent pour dénoncer sa non-ratification par la Malaisie que les acteurs la mentionnent. Nombreux croient que si la Malaisie ratifiait la convention de Genève, la situation des réfugiés s'améliorerait substantiellement. Pourtant, les travaux relatifs à la protection des immigrés en Malaisie confirment que détenir un statut formel n'assure pas l'accès aux droits afférents[63]. À titre d'exemple, il n'est pas rare qu'un travailleur immigré qui a des papiers et qui porte plainte contre son employeur pour non-respect des droits – un salaire non payé, etc. – se voie retirer le visa avant même l'étude de la plainte par une cour de justice.

Mais nous émettons l'hypothèse que la connaissance approximative du droit international a un rôle à jouer. En effet, le droit international est mobilisé pour légitimer la mise en œuvre de très nombreuses pratiques. La méconnaissance de son contenu facilite, *de facto*, sa mobilisation très fluide et notamment la mobilisation de ce qui est *imaginé* comme étant le contenu du droit. Le discours des Rohingyas et des associations au sujet du droit international révèle la perception de ce qui est censé constituer la protection légitime des réfugiés. La force de légitimation du droit international n'en est que plus impressionnante : il participe de la naissance de pratiques que ce même droit n'avait pas prévues[64]. Dès lors, le droit international, parfois fantasmé, constitue une instance de légitimation de multiples pratiques adaptées au contexte malaisien qui contribuent à l'ancrage des Rohingyas en Malaisie.

C'est peut-être là l'expression la plus ordinaire du cosmopolitisme des Rohingyas : la croyance et l'espoir placé dans le droit et les instances internationales comme ressource pour la survie au quotidien. Car tout d'abord, le droit international n'a de

63. Nah, 2014.

64. Il ne s'agit pas de considérer que de droit international constitue la seule source de légitimation des pratiques des Rohingyas et des associations qui gravitent autour d'eux. La mobilisation de l'argument religieux constitue par exemple une importante source de légitimation concomitante.

sens que s'il y a une volonté de s'en servir[65]. Sur ce point, force est de constater que le droit international, tout comme les instances internationales, suscitent des attentes très importantes chez les Rohingyas en Malaisie. Les institutions internationales, d'abord, sont l'objet d'appels récurrents d'associations Rohingyas, qui espèrent entendre leur voix portée jusqu'au Conseil de sécurité des Nations unies[66]. Le droit international, ensuite, est également investi. L'ouverture d'un examen préliminaire relatif aux violences en Birmanie à la Cour pénale internationale de La Haye a été relayée parmi les Rohingyas en Malaisie. Les informations relatives à cette enquête ont été diffusées relativement rapidement au sein des communautés Rohingyas en Malaisie, par l'intermédiaire des groupes WhatsApp qui sont très utilisés. La revendication de la reconnaissance de génocide fait alors échos à l'activisme pour lutter pour la reconnaissance des Rohingyas comme nécessairement réfugiés.

Mais il est important de rappeler que ce sont des personnes apatrides qui mobilisent ici le droit international. Celle-ci témoigne d'une croyance bien enracinée dans ce que le droit international *devrait* être : celui-ci serait universel, destiné à l'humanité entière, au-delà du bénéfice de la citoyenneté. Cette dimension cosmopolite du droit international constitue une autre illustration des évolutions de la justice internationale identifiées par Isabelle Delpla[67]. Ce processus se développe ici par le bas.

Conclusion

Le cosmopolitisme, loin d'être l'apanage d'élites mondialisées, est ici investi comme ressource par les exilés rohingyas sans papiers et le plus souvent au maigre capital social. Utilisé stratégiquement pour articuler une identité à dimension globale – le réfugié – et une identité spécifique – l'ethnie rohingya –, ce cosmopolitisme participe de leur légitimation en Malaisie. Par-delà l'usage stratégique de cette identité, celle-ci semble aujourd'hui intériorisée par de nombreux exilés. De plus, leur quotidien est marqué par une dimension globale. Le développement de réseaux transnationaux de solidarités et l'adaptation locale des normes internationales sont un maillon incontournable de la construction des services qui rendent possible l'ancrage des Rohingyas en Malaisie.

65. Devin, 2013, p. 101.

66. Entretiens, chef de communauté, janvier 2016. Les communiqués de MERHROM sont également significatifs à cet égard.

67. Delpla, 2016.

Bibliographie

Acharya Amitav, 2004, "How Ideas Spread: Whose Norms Matter? Norm Localization and Institutional Change in Asian Regionalism" in *International Organization*, vol. 58, n° 2, pp. 239-275.

Appadurai Arjun, 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, 229 p.

Arendt Hannah, 2013 [1943], « Nous autres réfugiés » in *Pouvoirs*, vol. 144, n° 1, p. 5-16.

Arendt Hannah, 1982, *Les Origines du totalitarisme. Vol. 2. L'impérialisme*, Fayard, Paris, 350 p.

Azis Avyanthi, 2014, "Urban Refugees in a Graduated Sovereignty: the Experiences of the Stateless Rohingya in the Klang Valley" in *Citizenship Studies*, vol. 18, n° 8, pp. 839-854.

Chauvin Sébastien & Garcés-Mascareñas Blanca, 2014, "Becoming Less Illegal: Deservingness Frames and Undocumented Migrant Incorporation" in *Sociology Compass*, vol. 8, n° 4, pp. 422-432.

Cicchelli Vincenzo & Octobre Sylvie, 2018, « Pour une approche cosmopolite de la globalisation » in *Sociétés plurielles*, n° 1, p. 1-21.

Conseil des Droits de l'homme des Nations unies : groupe de travail sur l'examen périodique universel, 2018, « Rapport national soumis conformément au paragraphe 5 de l'annexe à la résolution 16/21 du Conseil des Droits de l'homme : Malaisie », Nations unies, § 10-12 puis § 145-148.

Cusset Yves, 2008, « Peut-on désutopiser le cosmopolitisme ? : Réflexions sur la citoyenneté mondiale » in *Raisons politiques*, vol. 32, n° 4, p. 139-159.

Davies Sara Ellen, 2008, *Legitimising Rejection: International Refugee Law in Southeast Asia*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 288 p.

De Genova Nicholas P., 2002, "Migrant 'Illegality' and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, n° 1, pp. 419-447.

Delpla Isabelle, 2016, « Pythie ou témoin ? Arendt, une vision datée de la justice internationale » in *Cités*, n°67/3, p. 105-116.

de Mersan Alexandra, 2016, « Comment les musulmans d'Arakan sont-ils devenus étrangers à l'Arakan ? » in *Moussons*, n° 28, p. 123-146.

Devin Guillaume, 2013, *Sociologie des relations internationales*, 3ème édition, La Découverte, Paris, 128 p.

Equal Rights Trust, 2014, *Equal Only in Name: the Human Rights of Stateless Rohingya in Malaysia*, London, 103 p.

Garcés-Mascareñas Blanca, 2012, *Labour Migration in Malaysia and Spain: Markets, Citizenship and Rights*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 258 p.

Giersdorf Stephan & Croissant Aurel, 2011, "Civil Society and Competitive Authoritarianism in Malaysia" in *Journal of Civil Society*, vol. 7, n° 1, pp. 1-21.

Green Penny, MacManus Thomas & de la Cour Venning Alicia, 2015, *Countdown to Annihilation: Genocide in Myanmar*, International State Crime Initiative, London, 108 p.

Gurowitz Amy, 2000, "Migrant Rights and Activism in Malaysia: Opportunities and Constraints" in *The Journal of Asian Studies*, vol. 59, n° 4, pp. 863-888.

Hoffstaedter Gerhard, 2017, "Refugees, Islam, and the State: The Role of Religion in Providing Sanctuary in Malaysia" in *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, vol. 15, n° 3, pp. 287-304.

Hoffstaedter Gerhard, 2014, "Place-Making: Chin Refugees, Citizenship and the State in Malaysia" in *Citizenship Studies*, vol. 18, n° 8, pp. 871-884.

Ibrahim Azeem, 2016, *The Rohingyas: Inside Myanmar's Hidden Genocide*, Hurst & Company, London, 235 p.

Keck Margaret E. & Sikkink Kathryn, 1998, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 227 p.

Lamont Michèle & Aksartova Sada, 2002, "Ordinary Cosmopolitanisms: Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-class Men" in *Theory, Culture & Society*, vol. 19, nº 4, pp. 1-25.

Latour Bruno, 2007, *Changer de société, refaire de la sociologie*, La Découverte, Paris, 400 p.

Leider Jacques, 2013, "Rohingya: The Name, the Movement, the Quest for Identity" in *Nation building in Myanmar*, EGRESS/Myanmar Peace Center, Yangon, Myanmar, pp. 204-255.

Low Choo Chin, 2017, "A Strategy of Attrition Through Enforcement: The Unmaking of Irregular Migration in Malaysia" in *Journal of Current Southeast Asian Affairs*, vol. 36, nº 2, pp. 101-136.

Lumayag Linda A., 2016, "A Question of Access: Education Needs of Undocumented Children in Malaysia" in *Asian Studies Review*, vol. 40, nº 2, pp. 1-19.

Muniandy Parthiban, 2015, *Politics of the Temporary: an Ethnography of Migrant Life in Urban Malaysia*, Strategic Information and Research Development Centre (SIRD), Petaling Jaya, 184 p.

Nah Alice M., 2014, "The Illusion of Rights: Barriers to Justice for Non-Citizens in Malaysia" *in* Lemière Sophie (dir.), *Misplaced Democracy: Malaysian Politics and People*, 1re éd., Strategic Information and Research Development Centre, Petaling Jaya, pp. 193-208.

Nah Alice M., 2007, "Struggling With (Il)legality: the Indeterminate Functioning of Malaysia's Borders for Asylum Seekers, Refugees, and Stateless Persons" *in* Kumar Rajaram Prem & Grundy-Warr Carl (dir.), *Borderscapes : Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 35-64.

Neveu Catherine, 2013, « "E pur si muove !", ou comment saisir empiriquement les processus de citoyenneté » in *Politix*, vol. 103, nº 3, p. 205-222.

OHCHR, 12 sept. 2018, *Report of the Independent International Fact-Finding Mission on Myanmar*, art. 84-85.

Scott James C., 2013 [2009], *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Trad. Guilhot Nicolas, Joly Frédéric & Ruchet Olivier, Éditions du Seuil, Paris, 529 p.

Tilly Charles & Tarrow Sidney G., 2015, *Politique(s) du conflit : de la grève à la révolution*, 2ème édition, Presses de Sciences Po, Paris, 402 p.

Voisin Elodie, 2018, *Les Violences de genre en contexte de migrations forcées : les réfugié.e.s rohingyas de Birmanie : sociologie critique de l'aide humanitaire en Malaisie*, Université Paris VIII-Vincennes-Saint Denis, Paris, 509 p.

Weiss Meredith L., 2014, "Of Inequality and Irritation: New Agendas and Activism in Malaysia and Singapore" in *Democratization*, vol. 21, n° 5, pp. 867-887.

Wihtol de Wenden Catherine, 2013, *La Question migratoire au xxie siècle : migrants, réfugiés et relations internationales*, 2ème édition, Presses de Sciences Po, Paris, 266 p.

Wong Diana & Tan Pok Suan, 2012, "'Looking for a Life': Rohingya Refugee Migration in the Post-Imperial Age" *in* Kalir Barak & Sur Malini (ed.), *Transnational Flows and Permissive Polities: Ethnographies of Human Mobilities in Asia*, Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 75-90.

Yuval-Davis Nira, Kannabirān Kalpana & Vieten Ulrike (ed.), 2006, *The Situated Politics of Belonging*, SAGE, London, 231 p.

Zetter Roger, 1991, "Labelling Refugees: Forming and Transforming a Bureaucratic Identity" in *Journal of Refugee Studies*, vol. 4, n° 1, pp. 39-62.

Résumé : Depuis les années 1990, des Rohingyas se réfugient en Malaisie. La législation malaisienne ne mentionnant pas de droit d'asile, ils y sont sans-papiers. Pourtant, malgré la non-reconnaissance du statut de réfugié, cette catégorie importée est omniprésente dans les discours des Rohingyas. Cet article propose d'analyser le rapport des Rohingyas à ce statut de droit international. Nous défendons que le cosmopolitisme, intériorisé et routinisé en un cosmopolitisme ordinaire, constitue une ressource pour l'ancrage d'exilés sans papiers.

Mots-clefs : science politique, cosmopolitisme, imaginaires, ordinaire, translocal, réfugiés, Rohingya, Malaisie.

The Resources of Ordinary Cosmopolitanism for Undocumented Exiles: a Study of Rohingyas' Anchorage in Malaysia

Abstract: Since the 1990s, Rohingya have been seeking refuge in Malaysia. Once there, they do not hold any formal status as Malaysia does not recognize the status of refugees. Despite this non-recognition, the imported category is omnipresent in the discourse of Rohingyas. This article shall analyze Rohingyas' approach of this international status. It argues that cosmopolitanism, interiorized and routinized into an ordinary cosmopolitanism, constitutes a resource for the anchorage of undocumented exiles.

Keywords: political science, cosmopolitanism, imaginaries, ordinary, translocal, refugees, Rohingya, Malaysia.

Die Ressourcen des alltäglichen Kosmopolitismus für die Verankerung von undokumentierten Rohingya in Malaysia

Abstrakt: Seit den 1990er Jahren suchen Rohingya Zuflucht nach Malaysien. Dort haben sie keinen formellen Status, weil Malaysien keinen Flüchtlingsstatus anerkennt. Trotz dieser Nichtanerkennung ist diese importierte Kategorie im Diskurs von Rohingyas allgegenwärtig. In diesem Artikel wird das Verständnis dieses internationalen Status von Rohingya Flüchtlinge analysiert. Es wird argumentiert, dass der Kosmopolitismus, der zu einem alltäglichen Kosmopolitismus verinnerlicht wird, eine Ressource für die Verankerung undokumentierte Flüchtlinge darstellt.

Schlüsselwörter: Politikwissenschaft, Kosmopolitismus, Imaginäre, Alltägliche, Translokal, Flüchtlinge, Rohingya, Malaysia.

HAL
archives-ouvertes.fr

Comprendre la ville à travers ses affiches de rue : les significations d'un urbanisme pluriel à Yaoundé

Salifou Ndam, Hyacinthe Jean Abega

▶ **To cite this version:**

Salifou Ndam, Hyacinthe Jean Abega. Comprendre la ville à travers ses affiches de rue : les significations d'un urbanisme pluriel à Yaoundé. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019, pp.3-28. hal-02508982

HAL Id: hal-02508982
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508982

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

Comprendre la ville à travers ses affiches de rue : les significations d'un urbanisme pluriel à Yaoundé

Salifou Ndam & Hyacinthe Jean Abega

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Comprendre la ville à travers ses affiches de rue : les significations d'un urbanisme pluriel à Yaoundé[1]

Salifou Ndam
Doctorant en sociologie urbaine, Université de Yaoundé 1/CNE/CERESC

Hyacinthe Jean Abega
Urbaniste et Doctorant en sociologie urbaine, Université de Yaoundé 1/CERESC

La répartition spatiale des affiches dans les rues de Yaoundé et les types de message qu'elles diffusent sont assez significatifs. Dans une particularité remarquable et notable, ces affiches témoignent de la distance entre écrits officiels et écrits illicites (Jakobowicz, 2009), aussi bien au centre-ville que dans les quartiers périphériques. La coexistence de différentes affiches dans une même rue permet de définir parfois le paradoxe d'une « contre-position » (Morhayim, 2012), par rapport au système normatif urbain établi. Ceci étant, il apparaît que l'aménagement et la gestion des espaces d'affichage soutiennent d'abord une augmentation et une sécurisation des recettes issues de l'activité d'affichage, ensuite une optimisation

1. Nous remercions profondément Armand Leka Essomba, professeur de sociologie à l'Université de Yaoundé 1, pour ses nombreux conseils, et Donald Ngouo Djoumessi, doctorant en sociologie à l'Université de Yaoundé 1, pour ses nombreux commentaires et relectures de ce texte.

de leur contribution à l'embellissement de la ville de Yaoundé (CUY, 2013). Une telle volonté d'« esthétisation » de la ville dont la logique est commerciale a pour objectif de faciliter l'investissement symbolique de l'espace public urbain en nivelant la représentation par l'exclusion de toutes aspérités ou singularité territoriale (Berth, 2014). Il apparaît que le type d'affichage est fonction de son auteur/commanditaire (banques, commerces professionnels, librairies, etc.), de la catégorie sociale de ceux qui sont visés ou du message/l'image que la ville « d'en haut » (Ela, 1983) veut implicitement projeter. Ainsi, le domaine public urbain (rues, avenues, parkings, marchés, immeubles riverains publics ou privés, etc.) est mis à contribution comme supports d'affichage, de même que l'ensemble du mobilier urbain notamment les abris publics, kiosques de téléphones ou à journaux, les mâts d'affichages, etc. Pour mieux contrôler les affichages, la Communauté urbaine de Yaoundé (CUY[2]), qui est l'institution chargée de l'administration et de l'urbanisme de la ville, a divisé la ville en trois zones : « zone A », « zone B » et « zone C ». Partant de cette réalité, ce travail se propose de comprendre et d'analyser comment la classification des zones d'affichage publicitaire définit les « contre-positions » et révèle une pratique assumée de ségrégation de l'espace urbain. Pour ce faire il tente de répondre aux questions suivantes : comment les modes d'affichage dans les rues de Yaoundé participent à créer des « contre-espaces » (Morhayim, 2012) et quelles sont les significations que revêtent les pratiques d'affichage et leurs impacts dans l'espace public ?

Sur le plan méthodologique, les entretiens semi-directifs ont été réalisés avec une vingtaine de personnes ressources (afficheurs, annonceurs, citadins ordinaires, responsables de la CUY, etc.) entre le 3 février 2018 et le 10 juillet 2018. Les observations directes ont été menées à la même période dans les rues de Yaoundé. Sur le plan théorique, l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967) a été mobilisée pour analyser et comprendre le sens que ces différents acteurs (clandestins ou non) donnent à leurs actions, les enjeux que leurs pratiques quotidiennes représentent et les socio-logiques du découpage de la ville en zones d'affichag par la CUYe. Les analyses sont dès lors structurées autour de quatre parties : les perceptions sociales des affiches de rue, la catégorisation des commanditaires et le mode d'affichage privilégié, les stratégies de contrôle et de régulation des affiches de rue, et la domestication des rues par l'affichage sauvage comme conséquence d'un urbanisme pluriel à Yaoundé.

2. Elle est dirigée par un Délégué du gouvernement nommé par décret présidentiel.

Brève présentation de Yaoundé

Yaoundé est la capitale du Cameroun, pays situé en Afrique centrale et ayant deux langues officielles : le français et l'anglais. Selon les projections démographiques (récentes) du BUCREP[3] datant de 2010, cette ville compte environ 2 765 568 habitants. Cette population représente environ 12 % de la population totale du pays. En tant que ville-capitale, elle concentre la quasi-totalité des services névralgiques de l'État et de nombreuses entreprises nationales et multinationales. Cependant, ce statut spécial ne garantit aucunement l'accès à un emploi à la majorité des individus en possession d'un diplôme ou au chômage. C'est pourquoi ils se tournent vers le secteur informel (Ndam, 2019). Pour promouvoir leurs activités économiques ou professionnelles, ou chercher de l'emploi, sans moyens financiers ou en proie à l'incivisme, certains n'hésitent pas à contrevenir aux normes des pouvoirs publics en affichant leurs annonces « n'importe où et n'importe comment » (entretien du 9 juin 2018), autrement dit au détriment de la réglementation en matière d'affichage.

L'affiche de rue : perception et typologie

De façon générale, l'affiche est une feuille de papier de dimension variable sur laquelle un message est inscrit, offert à la connaissance du public, et placardée sur les murs ou les emplacements spécifiques réservés à cet effet. L'affiche fait ainsi partie des moyens de communication qui visent l'information ou l'éducation d'un large public dans les rues. Elle participe au marquage et à la structuration des espaces les plus significatifs de la ville (Nonga, 2018). À Yaoundé, l'affichage est officiellement réglementé par une disposition appelée « Modalités générales de l'implantation des dispositifs publicitaires ». Cependant, dans les rues on distingue deux types d'affiches : l'affiche réglementaire et l'affiche sauvage. Les deux modèles se présentent à diverses échelles et sont porteurs d'informations et de logiques diverses.

L'affiche réglementaire

L'affiche réglementaire est, d'après l'arrêté n° 094/CUY/05 portant réglementation générale de l'implantation des dispositifs publicitaires dans la ville de Yaoundé, « tout tract ou prospectus, tout visuel imprimé, tout caisson lumineux ou tout autocollant apposés sur des supports situés à des espaces ouverts, sur des

3. Bureau central de recensement et d'étude de la population du Cameroun.

meubles ou des immeubles, visibles par le grand public et qui diffusent un message publicitaire » (CUY, 2005). C'est un « affichage captif » (Joly, 2008) qui est soumis au respect de la CUY. Par ce dispositif, cette dernière impose à tout artisan-publicitaire (Romero, 2010) un tarif, une série de dimensions et de dispositifs techniques à utiliser pour les affiches selon les zones de publicité en vigueur.

Cependant, l'affichage réglementaire est plutôt géré par LABEL Stratégies & Solutions, une société concessionnaire de la CUY. C'est auprès de celle-ci que les intéressés doivent s'acquitter des frais d'affichage. Ces frais varient annuellement entre 5 000 et 75 000 FCFA[4]/m² et selon d'autres principes qui sont énoncés dans le tableau ci-dessous.

Panneau (cm)	Surface Alu, T. gal	Piété-ment Tro ou Tc	Structure Tube (cm)	Socle Béton/ prof	Distance HHS (cm)	Hauteur Maxi-mum
100 x 160	7/10è	(1)90	30 x 30	60	2.10	3,60
200 x 300	7/10è	(2)90	30 x 30	80	2,5	5,5
300 x 400	7/10è	(2)90	30 x 30	80	2,5	6,5
300 x 600	8/10è	(2)100	30 x 30	100	2,5	8,5
400 x 600	8/10è	(2)100	40 x 40	100	3,0	9,0
600 x 800	8/10è	(2)100	40 x 40	1,30	3,0	11,0
300 x 1200	12/10è	(1)920 (12,5)	PE 120	1,30	3,5	
900 x 1200	12/10è	(1)920 (12,5)	PE 200 PE 140 PE 200	1,30	3,5	
450 x 1800	12/10è	(1)920 (12,5)	PE 200 PE 140 PE 200	1,30	3,5	

4. 1 Euro (EUR) équivaut à 655.96 Francs CFA (d'Afrique centrale).



Photo 1
Un panneau d'affichage réglementaire
Crédit : Ndam & Abega, le 12 janvier 2018 à Yaoundé.

Pour la CUY, ce modèle d'affiche est l'unique méthode d'affichage à même de contribuer à l'embellissement de la ville.

L'affiche sauvage

L'affiche sauvage s'oppose à l'affichage réglementaire. Elle se développe de manière spontanée et échappe au contrôle des voix de la ville (Calvet, 2005). De ce point de vue, l'affiche sauvage est vouée à une existence sociale provisoire et temporaire, et répond de manière ponctuelle aux fonctions de publicités ou de propagandes

notamment politiques, commerciales ou idéologiques des couches socialement vulnérables. La forme et le contenu de ce type d'affichage dépendent de la classe sociale et économique de ses commanditaires/promoteurs et de la nature de l'information à véhiculer et du public cible.

Par conséquent, les affiches sauvages contribuent considérablement à la structuration du paysage urbain au regard de leur profusion, de leur configuration spatiale et physique et de leur contenu. On retrouve donc disséminées sur la place publique des affiches aux formats inhabituels et variables (formats A4, A3 ou A2, morceaux de papier, planches, etc.) et aux contenus à caractères religieux (« grande campagne de délivrance… », « Messe… », etc.), social (« santé pour tous », « répétitions à domicile », « offre d'emploi… », etc.) ou culturel (« grand concert de musique… », « inscrivez-vous au concours… », etc.). Ces affiches placardées sur les abords des rues, les murs des édifices publics et privés, etc., apparaissent comme un moyen de l'expression la plus directe de la créativité et de la marginalité urbaines qui témoignent d'une participation collective à la ville et de l'inventivité des arts de faire des citadins (de Certeau, 1990).

Malgré les marginalités observées, force est de constater que les coûts d'affichage réglementaires sont variables et assez flexibles pour permettre à toutes les catégories urbaines d'être en règle. C'est ce qu'illustre le tableau ci-dessous :

N°	Dispositifs publicitaires	Taux de concession des emplacements publicitaires
01	Panneau affichage (séquentiel)	40 000 F (61,07 €) HT/m²/an
02	Panneau permanent	40 000 F (61,07 €) HT/m²/an
03	Panneau lumineux	60 000 F (91,61 €) HT/m²/an
04	Panneau de proximité	5 000 F (7,64 €) HT/m²/an
05	Panneau de proximité lumineux	10 000 F (15,27 €) HT/m²/an
06	Panneau directionnel ($S \leq 1$ m²)	25 000 F (38,17 €) HT/support/an
07	Panneau directionnel ($S > 1$ m²)	40 000 F (61,07 €) HT/m²/an

08	Panneau mural/super Sign (S > 1 m²)	75 000 F (114,51 €) HT/m²/an
09	Panneau défilant/ déroulant/numérique	75 000 F (114,51 €) HT/m²/an
10	Abris bus	10 000 F (15,27 €) HT/m²/an

Source : CUY, 2014 [5]

Typologie des acteurs et mode d'affichage dans les rues

L'affichage dans la rue constitue un phénomène social dans la mesure où les affiches sont conçues, pensées et opérationnalisées par des individus selon leurs aspirations, leurs cultures et leurs niveaux techniques (Agier, 2015). À Yaoundé, deux catégories d'acteurs se côtoient dans les rues, les acteurs officiels ou autorisés, ceux reconnus par la CUY et accrédités à afficher dans son espace aménagé, et les « petits entrepreneurs », ceux fonctionnant généralement dans l'informel.

Les acteurs institutionnels et étatiques

Ceux-ci affichent avec ou sans autorisation de la CUY. Il s'agit des pouvoirs publics, des grands annonceurs ou grandes firmes commerciales, et des petits annonceurs officiellement reconnus.

Les pouvoirs publics

Les pouvoirs publics renferment l'ensemble des établissements publics. Ils affichent sans une autorisation préalable de la CUY. C'est le cas du ministère des Finances, de concert avec la direction générale des Impôts qui organise (bien que n'étant pas les seuls), chaque début d'année durant des semaines, des campagnes de sensibilisation des populations au paiement des taxes et impôts. À cette période, ces acteurs utilisent tous les supports de communication visuelle à leur portée pour arriver à leur fin.

Dans la même lancée, le ministère de la Défense, à travers ses institutions sous tutelles, à l'instar de l'ÉMIA[6], s'empare des emplacements spéciaux le long des rues du quartier du Lac, la place de Melen, le boulevard de la Réunification et la rue

5. Ces informations sont encore en vigueur quoique les sources datent de 2014.

6. École militaire inter-armées du Cameroun. Elle est réservée à la formation des officiers et sous-officiers des armées.

Samba Paul Martin et la rue de Melen : la zone A. L'ensemble de ces rues constitue ce que Ndam appelle les « rues du pouvoir » (Ndam 2016, p. 202). Pour preuve, le long des grilles métalliques du camp de cette école, l'affichage n'est autorisé qu'aux militaires. Les manifestations du pouvoir y sont permanentes. Aucun acteur, quel qu'il soit, ne peut s'y étaler sous peine de lourdes répressions. La CUY n'y a qu'un pouvoir limité. Tagne Z., employé dans une école secondaire privée de la ville, victime de représailles, témoigne :

> Là-bas, c'est un autre monde. J'ai failli me faire bastonner un jour simplement parce que je voulais coller une affiche sur un poteau devant la clôture de l'ÉMIA. Un militaire est sorti, ne m'a même pas laissé le temps de m'expliquer et m'a seulement râclé en me disant que c'est un endroit stratégique où les piétons n'ont pas le droit de venir s'amuser avec leurs saletés. J'ai failli perdre mes dents (Entretien du 5 mars 2018).

Ainsi, l'affichage dans la zone A se produit autour des luttes et trafics d'influence en vue de l'appropriation des espaces « visibles » de la rue. C'est ce qui permet de soutenir que ces espaces sont le lieu de manifestation de la ségrégation urbaine (Grafmeyer, 1994) et une source de violences urbaines (Mbouombouo, 2005).

Les grandes firmes commerciales

Celles-ci sont des entreprises commerciales de grande envergure. Il y a entre autres les entreprises de communication (Orange, MTN, Nexttel, etc.), les supermarchés, les établissements privés de microfinances, etc. La taille et l'échelle de leurs actions leur imposent une course effrénée pour l'acquisition de la majorité des équipements publicitaires implantés dans les rues. Les affiches à des endroits privilégiés sont pour elles une condition essentielle pour une meilleure visibilité et la pérennisation de leurs activités.

Elles investissent généralement les rues dans le respect des réglementations avec des affiches de grandes tailles. En clair, bon nombre paient les espaces d'affiches occupés en fonction du nombre de jours et la taille du format de déploiement sollicité. Il leur faut par exemple payer 40 000 FCFA hors taxes par semaine pour chacune des faces latérales de l'affiche. Ce coût est contraignant pour les promoteurs d'activités à l'insuffisante rentabilité, surtout parce qu'il est en réalité supérieur au SMIG (36 270 FCFA, soit environ 55 euros). Alors, la catégorisation de l'espace public urbain en zones d'affichage cache une volonté de la CUY de procéder à la rentabilisation ou au renchérissement de l'espace public.



Photo 2
Une affiche payante d'une entreprise de télécommunication
Crédit : Ndam & Abega, le 16 janvier 2019 à Yaoundé.

Les petits annonceurs

Ce sont ceux qui exercent des activités commerciales de taille modeste par rapport aux grandes firmes commerciales. Certains d'entre eux se sentent contraints de payer l'affichage publicitaire, car c'est la principale possibilité pour mieux se faire connaître et être à l'abri des chantages permanents et des rançons des équipes de patrouille de la CUY et de leur associé. Ainsi, se plier au mode d'affichage réglementaire est pour ce type d'acteur un gage de sécurité. Le propriétaire d'une librairie-papeterie située dans un quartier périphérique de la ville relate : « Quand tu veux être connu partout, mieux vaut faire ta pub dans les règles. Ça te protège

toi-même et ton entreprise sinon tous les jours tu donnes le *tchoko*[7]. Sans cela, les gens là vont t'embêter tous les jours » (Entretien du 15 avril 2018). Mais en cas de force majeure, les petits annonceurs utilisent clandestinement la devanture de leurs commerces comme supports publicitaires ou se résolvent à chercher eux-mêmes un arrangement tacite avec les équipes de patrouille.

Concernant la gestion d'espaces d'affichage pour petits annonceurs, un responsable de LABEL Stratégies & Solutions déclare :

> La ville de Yaoundé qui compte sept arrondissements, a été subdivisée en trois zones. La 1ère zone regroupe les premier et troisième arrondissements. La 2ème zone regroupe les deuxième et cinquième arrondissements, tandis que la 3ème zone regroupe les quatrième, sixième et septième arrondissements de la ville. Chacune des zones identifiées est respectivement gérée par quatre régies à savoir Planète Média, Phénix Sarl et Maximum qui ont chacune pour rôle majeur de valoriser le besoin d'affichage suivant le barème défini, et d'établir une facture *pro forma* à l'annonceur. (Entretien du 13 mars 2018)

Les acteurs informels ou « petits entrepreneurs »

Ces acteurs adoptent un modèle spécifique d'affichage qui rentre complètement en contradiction avec le modèle d'affichage réglementaire. Ils sont en réalité les principaux partisans des affiches sauvages. En d'autres termes, c'est une catégorie marginale d'afficheurs. De manière pratique, ils se retrouvent dans toutes les couches d'activités génératrices de revenu et regroupent certains acteurs faisant partie *a priori* des acteurs d'affichage réglementaire. Ce qui classe certaines grandes firmes commerciales ou petits annonceurs parmi les « petits entrepreneurs », c'est en effet leur volonté affirmée de procéder à l'affichage clandestin et sauvage.

7. Somme d'argent payé hors du cadre légal (corruption).



Photo 3
Des affichages informels sur un support non autorisé
Crédit : Ndam & Abega, le 26 septembre 2018 à Yaoundé.

Pour se déployer, ces acteurs exploitent tous les espaces nécessaires pour atteindre leurs objectifs, y compris ceux où il est mentionné : « Affichage interdit sous peine d'amende », « pas d'affiche ici », etc. Ainsi, leurs affiches sont présentes sur les troncs d'arbres des espaces ouverts, les aires de stationnement, les bacs à ordures, etc. Par ces canaux d'affichage, certains d'entre eux promeuvent et reflètent leurs efforts de survie dans un contexte social marqué par les activités

informelles (INS, 2011[8]) et de débrouillardise (Kengne Fodouop, 2015). Autre fait, ces derniers doivent leur survie au manque de rigueur et au laxisme des instances de régulation des affiches. Pour eux, l'anarchie triomphante leur ouvre gratuité et accès aux zones qualifiées de prestige ou préférentielles. En revanche, ce qui est saisissant chez ces acteurs c'est souvent les espaces qu'ils exploitent. C'est entre autres le cas des bacs à ordures ou des toilettes publiques. Ces pratiques devenues banales se répercutent dans tous les espaces ouverts, ce qui brouille souvent les frontières entre le public et le privé, le permis et l'interdit. Zambe J., une victime de ce type d'affichage, affirme : « On ne peut pas faire la propreté chez soi en allant au travail, et rentrer constater qu'on a sali son mur parce qu'une bande de voyous est venue mettre les affiches partout » (Entretien du 15 mars 2018). Pour les auteurs de ces affiches, l'essentiel c'est d'afficher et de faire passer leurs messages, peu importe les effets qu'ils peuvent provoquer chez leurs destinataires ou chez les « simples » usagers de la rue. C'est pourquoi on peut lire sur certaines de ces affiches des messages tels que : « Viagra Android... », « Chambres à louer sans toilettes... », « Bouteille à gaz à vendre. Bon prix... », « Écrans plats d'ordinateurs à vendre... », « Télévisions d'occasion à vendre. Très bon prix... », « Répétiteur à domicile... », « Matelas d'occasion... », etc. Une sociolinguistique (Manessy, 1995) de ces affiches permet de comprendre que certaines portent l'empreinte sociale de ses auteurs, autrement dit les traces d'une situation socio-économique défavorable qui est la caractéristique du « monde d'en bas » (Ela, 1998).

Affichage de rue : stratégies de contrôle et de régulation

Les affiches de rue ne sont pas disséminées au hasard dans les rues. Hormis le choix marginal de certains annonceurs, les pratiques d'affichage en général obéissent à une stratégie de régulation et de contrôle de l'espace public.

Les zones d'affichage ou la parcellisation de l'espace public

Les zones d'affichage sont les différentes subdivisions de l'espace auxquelles le processus d'affichage obéit. Elles sont le fruit de la volonté de la CUY de procéder à une catégorisation spatiale des emplacements d'affichage afin de mieux contrôler les espaces de la ville. Cette catégorisation confirme une limitation géographique entre les quartiers riches, les quartiers moyens et les quartiers populaires. Ainsi, il existe trois zones d'affichage.

8. Selon le Rapport de la deuxième enquête sur l'emploi et le secteur informel produit en 2011 par l'Institut national de la statistique (INS), le taux d'informalité est estimé à 90,5 %. Cette informalité concerne plus de 36,28 % de jeunes actifs âgés entre 15 et 35 ans.

D'abord, il y a la « zone A » ou « zone haut de gamme ». Elle renferme les rues du centre commercial (poste centrale, Avenue Kennedy, Warda, etc.), des quartiers résidentiels (Bastos, Golf, Nlongkak, etc.) et le tronçon qui va du palais présidentiel jusqu'à l'aéroport de Yaoundé-Nsimalen (Ndam, 2018). Cet ensemble constitue une zone prioritaire pour la CUY étant donné que c'est la vitrine de la ville et du pays. Il incarne également le pouvoir symbolique et le charme de la ville. Les affiches qui s'y trouvent sont fixées sur des supports modernes qui encadrent des messages soigneusement sélectionnés, qu'ils soient à caractère publicitaire ou politique. Ensuite, il y a la « zone B » ou « zone de gamme mineure ». Elle est directement rattachée à la « zone A » et renferme les rues des quartiers de moyen standing (Cité verte, Messa, Tsinga, etc.). Conformément au statut socio-économique des cibles, cette zone accueille les affiches fixées sur des supports de qualité moyenne. Autrement dit, elle bénéficie d'une esthétique moins choisie que celle de la « zone A ». Enfin, il y a la « zone C » ou « zone bas de gamme ». Elle se trouve à l'antipode des autres zones, puisqu'elle concentre l'ensemble des points d'affichage des quartiers périphériques ou populaires. Il s'agit entre autres des rues des quartiers de Briqueterie, Madagascar, Mendong, etc. Dans cette zone, la qualité des supports et l'image sociale des affiches importent peu à l'autorité en charge de la ville. Car, elles représentent « le reste du monde[9] », la périphérie urbaine, la partie de la ville sans véritable valeur symbolique pour ceux qui font la ville. La régulation en est quasi absente.

La ville étant un lieu de codification sociale par excellence, ce zonage traduit une division sociale de l'espace public, synonyme de marginalisation urbaine. Cette dernière induit certaines pratiques de marginalité, de clandestinité ou de violences dans lesquelles les catégories sociales sont engagées pour s'approprier les espaces d'affichage. Car, les affiches apparaissent comme l'arène stratégique des manifestations de jeux (Crozier & Friedberg, 1977) de « contre-pouvoir » et de « contre-espaces ». De même, elles sont les vecteurs de la reproduction des hiérarchies sociales. En effet, cette catégorisation de la ville en zones d'affichage est motivée par l'idée selon laquelle les rues de la ville n'ont pas la même valeur symbolique (Ndam, 2016). À ce sujet, un employé de LABEL affirme :

9. Cette expression définit l'ensemble des quartiers de la ville où l'on retrouve très peu de commodités que sous-tend la modernité, notamment une voirie aménagée, des équipements urbains modernes, une circulation fluide des personnes et des biens, etc.

> La stratégie est d'identifier le nombre de plaques à usage publicitaire et les emplacements possibles afin de réorganiser l'affichage de rue pour des besoins de marché. [...] Les rues ne peuvent pas avoir les mêmes types d'affiche parce que les rues n'ont pas les mêmes fonctions. (Entretien du 16 mars 2018)

Pour la CUY et son associé, diviser la ville en zones d'affichage obéit à une logique d'organisation citoyenne de l'espace en vue de son embellissement et de la sécurisation des recettes publicitaires. C'est pourquoi ils attribuent à chaque zone une valeur marchande. Cette démarche rend les conditions d'acquisition des espaces d'affichage plus rigides, et forme une barrière matérielle et sociale à certaines catégories d'afficheurs. Fort de cette réalité sous-jacente, un responsable de LABEL parle de « capitaliser son rendement tout en régulant l'affichage de rue » (Entretien du 5 mars 2018). En conséquence de ce choix stratégique, ces patrons de l'affichage emploient également des expressions comme « emplacement de prestige », « emplacement préférentiel » et « emplacement ordinaire » pour qualifier autrement les zones respectives d'affichage. Ce qui permet de constater que la division matérielle, économique et sociale entre quartiers et activités (Leimdorfer, 2005) est imaginée afin de privilégier les catégories d'afficheurs nantis et d'éloigner au maximum les catégories d'afficheurs impécunieux et insaisissables.

Pendant ce temps, les acteurs informels ou « petits entrepreneurs » ne s'avouent pas totalement vaincus. Ils développent sans cesse des stratégies pour atteindre leurs objectifs. En d'autres termes, il s'agit des « contre-positions » qui visent à se créer les conditions d'une visibilité optimale pour attirer plus de clients, d'adhérents ou de sympathisants, être connu, etc. Ainsi, de manière subreptice, ils apposent leurs affiches de nuit sur les espaces d'affichage auxquels ils n'ont pas officiellement accès. De jour, le constat qui se dégage est la superposition des affiches (non autorisées ou informelles), à l'instar de celles des agents immobiliers clandestins, sur des affiches (autorisées ou officielles) comme celles de MTN ou Orange Cameroun. Cela traduit en quelque sorte une résistance à une forme d'urbanisme fractionnelle en vigueur.

Affiches réglementaires et affiches sauvages : une cohabitation entretenue

D'après les ambitions des « gardiens de l'affichage », la délimitation des emplacements pour affichage obéit à une stratégie de régulation ciblée de la rue pour repousser toute velléité des affiliés de l'affichage clandestin ou sauvage. Cette stratégie tient aussi lieu d'instrument d'embellissement des rues. C'est pourquoi les implantations des supports d'affichage ne sont pas faites au hasard du fait qu'elles obéissent aux critères stricts des fonctions sociales des rues, de la qualité des

supports d'affichage et des bénéfices financiers et commerciaux liés à l'exploitation des zones d'affichage.

Cependant, cette conception, vue et pensée d'en haut, se heurte à celle des « gens d'en bas ». Ces derniers placardent leurs affiches sauvages (et clandestines) directement sur les affiches autorisées et situées dans les emplacements de prestige ou préférentiels (zones A et B). À travers ce choix tout aussi stratégique, ils participent à la dégradation de l'esthétique recherchée. Les supports d'affichage à la pointe de la technologie se trouvent ainsi bien souvent détériorés, submergés ou vandalisés inconsciemment ou non.



Photo 4
Un modèle de cohabitation entre affichage réglementaire et affichage sauvage
Crédit : Ndam & Abega, le 26 septembre 2018 à Yaoundé.

Paradoxalement, les officiels en charge de la gestion et du contrôle des espaces d'affichage, ou les acteurs ayant reçu l'autorisation de le faire, se préoccupent moins d'y veiller. Les campagnes de contrôle ou de décollage des affiches marginales sont rarement organisées par la CUY. Mais, en revanche, les rares occasions de « Campagne de lutte contre les affichages sauvages » font l'objet de battage médiatique et politique sur la chaîne de télévision publique (étatique). En date, il y a la campagne éphémère de septembre 2015[10] organisée par le 6ème adjoint au délégué du gouvernement auprès de la CUY en charge de l'urbanisme, pendant laquelle il était accompagné des autres autorités de la ville pour débarrasser les murs et clôtures de quelques édifices publics, les poteaux électriques ou les poubelles des affiches dites sauvages. Depuis lors, aucune autre campagne n'a plus eu lieu. Toute chose qui permet d'affirmer que les affiches sont gérées avec superficialité et que leur régulation n'est souvent qu'une mise en scène des projets urbains (Avitabile, 2005). Dans les faits, les affiches sont gérées avec superficialité. Pour preuve, la CUY ne dispose d'aucun service personnalisé chargé de la lutte contre les affichages sauvages. Ce qui paraît en contradiction avec les discours de ses responsables faisant l'éloge d'une ville ambitieuse et moderne grâce aux dispositifs de veille mis sur pied par la CUY. Les discours sont différents des faits. Cet écart explique en partie la contiguïté entre les affiches dites clandestines ou sauvages et les affiches officielles ou réglementaires. Car la cohabitation entre affiches sauvages et affiches réglementaires est voulue et entretenue par les pouvoirs publics en général et la CUY en particulier. Il apparaît alors que « l'espace public permet à la société de se donner en spectacle à elle-même » (Ghorra-Gobin, 2001, p. 26).

Affiches de rue et formes significatives de l'urbanisme pluriel

L'urbanisme pluriel désigne finalement l'ensemble des actions menées distinctement par les pouvoirs publics et les populations pour exprimer chacun de son côté son droit à la ville. Il donne lieu à un enchevêtrement complexe dans les missions de la CUY et à une pleine consolidation de l'affichage informel dans les rues par les populations.

Démission des pouvoirs publics ou promotion déguisée de « l'urbanisme du laisser-faire »

La CUY représente les pouvoirs publics du moment où c'est à elle que reviennent les missions d'aménagement, de promotion, de réglementation et de régulation

10. Cf. *Cameroon Tribune*, 17 septembre 2015.

des affiches dans les rues. Cependant, l'on se rend très vite à l'évidence que ces principes normatifs peinent véritablement à être mis en œuvre. En effet, les emplacements réservés aux affiches (qui sont officiellement lucratives) sont investis en permanence par une multitude d'affiches en proie à la clandestinité et à l'anarchie. Bien que ces affiches en majorité dénaturent le processus d'esthétisation de la ville prétendument prôné par la CUY[11], les responsables de cette institution ne manifestent aucun intérêt apparent à s'en débarrasser. Ce qui conduit à la forte pollution visuelle observée dans les rues.

De plus en plus tolérées, ces pratiques sont en réalité révélatrices du laxisme de la CUY et de l'incivisme de leurs auteurs ou commanditaires. Ces derniers participent ainsi, à leur manière, à la construction d'un urbanisme informel qui intensifie les rapports de force entre eux et la CUY dans les rues. C'est pour cette raison que la rue, en tant qu'espace public, est perçue comme le lieu par excellence de l'expression des rapports de force dans la ville (Jakobowicz, 2009). C'est précisément à cet endroit que les populations mettent à l'épreuve la vision urbanistique du gestionnaire de la ville à Yaoundé. La forme la plus manifeste de ce « contre-pouvoir » est la prolifération des affiches sauvages. Ces affiches sont en partie la matérialité de « l'urbanisme du laisser-faire », qui est une forme d'hybridation du maintien de l'autorité et d'une « hyper-tolérance ». Un citadin ordinaire consterné par cette situation déclare :

> Ici, on laisse afficher n'importe où et n'importe comment. Pourtant, il existe des textes qui réglementent l'affichage. Les gens collent les affiches de manière sauvage dans toute la ville, sans que la CUY ne réagisse. Tous les jours, elle laisse faire. Nous sommes seulement dépassés dans ce Yaoundé. J'ai l'impression, sans blague, que cette ville fonctionne à double vitesse : d'un côté les gens qui font comme bon leur semble, et de l'autre, les pouvoirs publics qui sont là, ne disent rien parce qu'ils évitent les tensions sociales. (Entretien du 18 mai 2018)

Un pareil propos traduit la réalité selon laquelle les mesures de régulation des affiches dans les rues sont faibles et très peu respectées par ceux-là mêmes qui les édictent.

---

11. Au lendemain de la nomination de Gilbert Ntsimi Evouna comme Délégué du gouvernement en 2005, sa principale ambition était de faire de Yaoundé une ville comme Paris. Car, il se considère comme « le baron Haussmann de Yaoundé », en comparaison avec le baron Haussmann, Préfet de la Seine qui conduisit les transformations de la ville de Paris sous le Second Empire. Cf. Ndam, 2019.

Ce laxisme du principal responsable en charge des politiques publiques de la ville motive les incivilités des auteurs ou commanditaires d'affiches. Car ces derniers considèrent que les risques pour eux de subir des sanctions sont quasi nuls. Conséquence : ces affiches qui transforment les espaces publics et privés en un *no man's land*[12], sans véritable réaction des pouvoirs publics, engendrent un profond traumatisme auprès de certains citadins. L'on peut mieux comprendre les dissensions qui ont cours d'une part entre les afficheurs autorisés et les afficheurs clandestins, et d'autre part entre les afficheurs clandestins et les propriétaires de certains espaces dits privés. C'est dans ce contexte qu'apparaît clairement la perception plurielle des citadins au sujet de l'affichage en général et du type d'urbanisme prôné dans leur ville en particulier.

Domestication de la rue et revendication du droit à la ville à travers l'affichage informel

Le laisser-faire des pouvoirs publics en matière d'affichage contribue non seulement à la prolifération des affichages sauvages, mais aussi à la cohabitation « incestueuse » des affiches réglementaires et informelles sur les mêmes espaces. Cela explique pourquoi certains afficheurs ou commanditaires d'affiches dites informelles en quête de visibilité ou en manque de ressources financières investissent les rues de nuit. Ils considèrent avoir les mêmes droits à l'espace que les afficheurs réglementaires, puisque l'autorité est absente, défaillante et moins communicative. Interrogé sur ses actions clandestines, en plein affichage, un affidé de l'affichage sauvage s'exprime en ces termes :

> Moi, je paye pourquoi ? La rue nous appartient tous... Quand, eux [les supposés afficheurs réglementaires], ils affichent partout là, tu es sûr qu'ils payent ? D'ailleurs, est-ce que les pouvoirs publics demandent même notre avis ? Ils nous imposent leurs choses-là, on ne dit rien. Donc, je peux afficher aussi partout comme je peux... (Entretien du 10 mars 2018)

Il ressort de ce propos que certains actes de déviance qui ont cours dans le processus d'affichage ne sont que l'expression d'une revendication du droit à la rue en particulier et à la ville en général. À cela s'ajoutent les luttes de pouvoir en vue de l'appropriation privative de l'espace public (Abega, 2017). Par ailleurs, force est de constater que les afficheurs clandestins cherchent à marquer significativement les espaces qu'ils occupent pour mieux s'imposer comme acteurs à part entière de

12. Terrain/espace laissé à l'abandon, sans aucune règle définie.

leur ville (Veschambre, 2005). Cela s'observe à travers le grand nombre d'affiches qu'ils placardent conjointement au même endroit. En d'autres termes, à côté d'une affiche réglementaire de quelque taille que ce soit, l'on peut dénombrer jusqu'à 10, 20 ou 30 affiches informelles imprimées sur format A4 ou A3. L'on assiste en quelque sorte à une guerre de conquête des territoires de l'information. Dans cet environnement, tous les moyens sont permis pourvu qu'ils soient efficaces. C'est pourquoi, dans l'espoir de faire ombrage à la partie adverse et dissuader l'intervention des pouvoirs publics, ils n'hésitent pas à adopter ce modèle d'affichage qui rompt avec le modèle conventionnel. Chacune de leurs stratégies est savamment calculée pour s'adapter à l'espace qu'ils ont en face d'eux (Pérez López, 2005).

La course effrénée aux espaces d'affichage amène parfois les afficheurs clandestins à faire l'incroyable. Pour cela, ils placardent leurs affiches soit sur les panneaux de signalisation de la circulation routière ou ferroviaire, les murs de cimetières, les réseaux d'éclairage public et de télécommunication, soit à des endroits dangereux comme les poteaux et murs de transformateurs électriques. Or, il est clair que tout espace dans la rue ne peut faire l'objet de support d'affichage. Face à cette réalité particulière, un employé d'un établissement bancaire exprime son désarroi en ces termes :

> Les autorités de la ville ont démissionné de leur mission. On le sait. Vous pensez qu'on ne sait pas le reconnaître ? Elles sont dépassées. Regarde comment on affiche partout dans la ville, sur les murs, les poteaux électriques, les bornes fontaines, même sur les bacs à ordures d'Hysacam[13]... C'est salissant. Même où c'est écrit « interdit d'afficher », les gens y collent toujours leurs affiches. C'est comme s'il n'y a plus de mairies à Yaoundé. (Entretien du 2 février 2018)

Ce propos témoigne une fois de plus que les pratiques d'affichage sauvage dans les rues de Yaoundé sont devenues un problème social à part entière. En réalité, leurs auteurs ou commanditaires ont pour ambition de « prendre le pouvoir dans la ville et de ne plus le laisser uniquement aux classes dominantes et aux écrits qu'elles exposent au travers des affiches commerciales et officielles » (Jakobowicz, 2009, p. 34). Il s'agit également des actes inciviques aux conséquences multidimensionnelles (Mougoué, 2018) qui tendent à maintenir Yaoundé dans le spectre d'une ville-capitale inorganisée.

13. Société en charge de la collecte et du ramassage des ordures ménagères dans la ville.

Conclusion

Une observation attentive des pratiques d'affichage dans les rues de Yaoundé révèle qu'elles sont porteuses de dynamiques sociales hiérarchiques et de rivalités qui sont caractéristiques des luttes pour l'expression des droits à la ville. Car, la ville est divisée en zones d'affichage distinctes et hiérarchiques. En revanche, cette division qui vise à reproduire les hiérarchies sociales est combattue par certains afficheurs à travers ce qui est appelé les stratégies de « contre-pouvoir ». De cette ferme volonté d'exister en ville par tous les moyens sont nés des « contre-espaces », c'est-à-dire des espaces où les individus ne pouvant payer les espaces d'affichage auprès des pouvoirs publics communiquent malgré tout dans la clandestinité. Par cette détermination, doublée du laxisme (ou du laisser-faire) des pouvoirs publics, les affiches de rues sont envahies ou dominées par l'affichage sauvage ou anarchique. Les pratiques d'affichage clandestin qui prospèrent ainsi sous le regard absent, distrait, voire complice de la CUY, précisément, traduisent ce que l'on appelle l'urbanisme pluriel. À travers leur nombre considérable, couleurs, dimensions et emplacements dans les rues, les affiches mettent en lumière les formes les plus subtiles de vénalité de la vie sociale (Chantraine, 1996) dans cette ville-capitale d'Afrique. Puisque l'on y trouve en permanence des messages de personnages assez particuliers tels que les tradipraticiens et charlatans[14] qui font des publicités sous fond de perversion (Grunig, 1998) et de subversion. Certains citadins conçoivent alors la rue comme le lieu où ils ont le droit de passer n'importe quel message, sur n'importe quel support et même au prix de la violence.

Bibliographie

Abega Jean Hyacinthe, 2017, *Technologies de l'information et de la communication et désordre urbain à Yaoundé*, Mémoire de master non publié, Université de Yaoundé I, Yaoundé, 165 p.

14. Communément appelés « vendeurs d'illusion », ils sont de plus en plus nombreux à faire la promotion d'un certain type de services qui sont officiellement interdits ou remis en question par les pouvoirs publics. Il s'agit entre autres de la vente « supposée » des médicaments de traitement du Sida (maladie inguérissable pour le moment), des séances d'exorcisme, d'envoûtement ou de délivrance miraculeuse. Le nombre pléthorique de leurs affiches dans les rues témoigne inéluctablement d'une dérégulation sociale, caractéristique de la démission des pouvoirs publics, ou de la déviation considérable de plusieurs individus, qui espèrent trouver les réponses des difficultés vécues au quotidien essentiellement parmi les instituants métasociaux (Ziegler, 1980).

Agier Michel, 2015, *Anthropologie de la ville*, PUF, Paris, 245 p.

Avitabile Alain, 2005, *La mise en scène du projet urbain : pour une structuration des démarches*, L'Harmattan, Paris, 329 p.

Berth Raphaële, 2014, « L'homme dans la ville. Réflexions sur la performativité des visuels urbains » in *Cultures-Kairós*, http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=980 (consulté le 22/03/2017).

Calvet Louis-Jean, 2005, « *Les voix de la ville* revisitées. Sociolinguistique urbaine ou linguistique de la ville ? » in *Revue de l'Université de Moncton*, n° 36, p. 9-30, DOI 10.7202/011987ar.

Cameroon Tribune, 17 septembre 2015, « Guerre ouverte contre l'anarchie dans l'affichage publicitaire», Guebediang Sorèle à Bessong, http://ct2015.cameroon-tribune.cm/index.php?option=com_content&view=article&id=92392:affichage-publicitaire-guerre-ouverte-contre-lanarchie&catid=4:societe&Itemid=3 (consulté le 23/09/2015).

Chantraine Olivier, 1996, « La "pub" et la "publicité" des espaces de circulation urbaine » in *Études de communication*, n° 18, p. 113-130, DOI 10.4000/edc.2432.

Crozier Michel & Friedberg Erhard, 1977, *L'Acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Seuil, Paris, 448 p.

Certeau Michel (de), 1990, *L'Invention du quotidien. V. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 349 p.

Ela Jean-Marc, 1983, *La Ville en Afrique noire*, Karthala, Paris, 219 p.

Ela Jean-Marc, 1998, *Innovations sociales et renaissance de l'Afrique noire : les défis du « monde d'en-bas »*, L'Harmattan, Paris/Montréal, 422 p.

Garfinkel Harold, 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 288 p.

Ghorra-Gobin Cynthia (dir.), 2001, *Réinventer le sens de la ville : les espaces publics à l'heure globale*, L'Harmattan, Paris, 266 p.

Grafmeyer Yves, 1994, « Regards sociologiques sur la ségrégation » *in* Brun Jacques & Rhein Catherine (dir.), *La Ségrégation dans la ville : concepts et mesures*, L'Harmattan, Paris, p. 85-118.

Grunig Blanche-Noëlle, 1998, *Les Mots de la publicité : l'architecte du slogan*, CNRS Éditions, Paris, 251 p.

Hossard Nicolas & Jarvin Magdalena (dir.), 2005, *« C'est ma ville ! » De l'appropriation et du détournement de l'espace public*, L'Harmattan, Paris/Budapest/Kinshasa, 284 p.

Jakobowicz Nathalie, 2009, « Les pratiques d'affichage dans l'espace public à Paris en 1830 » in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, n° 39, p. 17-36, DOI 10.4000/rh19.3912.

Joly Martine, 2008, « Le paradoxe de l'affiche » in *Image [&] Narrative* [e-journal], n° 21, http://www.imageandnarrative.be/inarchive/affiche_contemporaine/joly.htm (consulté le 08/12/2018).

Kengne Fodouop François (dir.), 2015, *Le Cameroun : jardin sacré de la débrouillardise*, L'Harmattan, Paris/Budapest/Kinshasa, 484 p.

Lefebvre Henri, 1968, *Le Droit à la ville*, Éditions Anthropos, Paris, 164 p.

Leimdorfer François, 2005, « Des villes, des mots, des discours » in *Langage et société*, n° 114, p. 129-146, DOI 10.3917/ls.114.0129.

Manessy Gabriel, 1995, « Louis-Jean Calvet – Les voies de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine » in *Langage et société*, n° 72, p. 99-103.

Mbouombouo Pierre, 2005, « Détournement des trottoirs à Yaoundé : entre logiques économico-sociales » *in* Hossard Nicolas & Jarvin Magdalena (dir.), *« C'est ma ville ! » De l'appropriation et du détournement de l'espace public*, L'Harmattan, Paris/Budapest/Kinshasa, p. 246-259.

Morhayim Lusi, 2012, "From Counter Publics to Counter Spaces : Bicyclists Efforts to Reshape Cities" in *Justice Spatiale – Spatial Justice*, n° 5, https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-01513331 (consulté le 02/02/2019).

Mougoué Benoît, 2018, « Le désordre urbain au Cameroun : un mal qui prend de l'ampleur » *in* Simeu-Kamdem Michel & Mama Touna (dir.), *Les Politiques de la ville en question. À la recherche d'une meilleure gouvernance urbaine en Afrique subsaharienne*, L'Harmattan, Paris/Budapest/Kinshasa, p. 45-62.

Ndam Salifou, 2016, « Parkings publics et production sociale de l'espace public à Yaoundé. Comprendre la mobilité dans une "ville-capitale" en Afrique noire contemporaine » *in* Mballa Elanga Edmond VII (dir.), *La Ville en Afrique noire : réalités d'aujourd'hui [The City in Black Africa: Today's Realities]*, Edilivre, Paris, p. 194-207.

Ndam Salifou, 2018, « Circuler et stationner à Yaoundé : parkings publics et régulation de la mobilité urbaine » *in* Nzihé Engono Jean & Leka Essomba Armand (dir.), *Vivre en ville aujourd'hui. Métropolisation et changements sociaux au Cameroun*, Connaissances et Savoirs, Saint-Denis, p. 69-87.

Ndam Salifou, 2020, « Parkings publics et sujets publics urbains à Yaoundé : entre intégration et exclusion urbaine » *in* Spire Amandine & Morange Marianne (dir.), *Vivre et construire le droit à la ville : expériences au Sud. La dimension politique des pratiques citadines*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Paris, p. 197-208.

Nonga Sylvain Sinon, 2018, *L'Entrepreneuriat religieux sous l'emprise du marketing dans la ville de Yaoundé : facteurs, acteurs et enjeux*, Mémoire de master non publié, Université de Yaoundé I, Yaoundé, 155 p.

Pérez López Ruth, 2005, « S'approprier la ville : Pratiques spatiales des jeunes de la rue à Mexico » *in* Hossard Nicolas & Jarvin Magdalena (dir.), *C'est ma ville ! De l'appropriation et du détournement de l'espace public*, L'Harmattan, Paris/Budapest/Kinshasa, p. 83-94.

Romero Clara, 2010, « La répétition dans le discours publicitaire » *in* Pifarré Alexandra-Flora & Rutigliano-Daspet Sandrine (dir.), *Re-Répéter-Répétition*, Presses universitaire de Savoie, Chambéry, p. 45-65.

Veschambre Vincent, 2005, « Affichage publicitaire et électoral : enjeux sociaux d'appropriation de l'espace public. Réflexion à partir des exemples d'Angers

(France) et Timisoara (Roumanie) » in *Revue de l'Université de Moncton*, vol. 36, nº 1, p. 289-320, DOI : 10.7202/011996ar.

Ziegler Jean, 1980, *Retournez les fusils ! Manuel de sociologie d'opposition*, Seuil, Paris, 213 p.

Sources secondaires/Actes législatifs et rapports d'étude

Communauté urbaine de Yaoundé, arrêté nº 094/CUY/05 portant réglementation générale de l'implantation des dispositifs publicitaires dans la ville de Yaoundé, Service d'archives de la Communauté urbaine de Yaoundé, 10 p.

Communauté urbaine de Yaoundé, 2013, *Manuel de procédures des activités de l'affichage publicitaire dans la ville de Yaoundé,* document à usage public non publié, Service d'archives de la Communauté urbaine de Yaoundé, 10 p.

Communauté urbaine de Yaoundé, 2014, délibération nº 08/2014/CUY modifiant la délibération nº 5/2003/CUY fixant les taux applicables aux supports publicitaires dans la ville de Yaoundé, Service d'archives de la Communauté urbaine de Yaoundé, 4 p.

Institut national de la statistique (INS), 2011, Résultats de la deuxième enquête sur l'emploi et le secteur informel (EESI 2), http://www.statistics-cameroon.org/news.php?id=137 (consulté le 28/03/2018), 117 p.

Le président de la République du Cameroun (Paul Biya), 2006, Loi nº 2006/018 du 29 décembre 2006 régissant la publicité au Cameroun, https://www.prc.cm/fr/multimedia/documents/5447-loi-no2006-018-du-29-12-2006-regissant-la-publicite-au-cameroun (Site de la présidence de la République du Cameroun, consulté le 12/03/2018), 20 p.

Entretiens cités par les auteurs

Ondoua L., 2 février 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Tagne Z., 5 mars 2018, propos recueillis par Salifou Ndam.

Mbomba T., 10 mars 2018, propos recueillis par Salifou Ndam.

Enquêté sous anonymat, 13 mars 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Zambe J., 15 mars 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Enquêté sous anonymat, 15 mars 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Enquêté sous anonymat, 16 mars 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Ateba E., 15 avril 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Enquêté sous anonymat, 18 mai 2018, propos recueillis par Salifou Ndam.

Ada Betsi L, 5 juin 2018, propos recueillis par Hyacinthe Jean Abega.

Résumé : À Yaoundé, les affiches de rues sont porteuses de dynamiques sociales hiérarchiques et de rivalités caractérisant la lutte pour l'expression des droits à la ville. Dans un contexte où la ville est divisée en zones d'affichage distinctes, les affiches de rue visent alors à reproduire les hiérarchies sociales. En même temps, certains afficheurs combattent ces logiques à travers ce qu'il est convenu d'appeler les stratégies de « contre-pouvoir » et de « contre-espaces », synonymes d'un urbanisme pluriel.

Mots-clefs : affiches de rue, espaces d'affichage, politique de la ville, droit à la ville, réglementation, clandestinité.

Understanding the City through its Street Posters: The Meanings of Plural Urbanism in Yaounde

Abstract : In Yaounde, street posters carry hierarchical social dynamics and rivalries that characterize the struggle for the expression of rights to the city. As the city is divided into separate display areas, the street posters are then intended to reproduce the social hierarchies. At the same time, some posters fight against these logics through what are known as "counter-power" and "counter-space" strategies, synonymous of plural urbanism.

Keywords: Street Posters, Billboards, City Politics, Right to the City, Regulation, Clandestinity.

Comprender la ciudad a través de sus carteles callejeros: los significados de un urbanismo plural en Yaoundé

Resumen: Los carteles callejeros en Yaundé llevan dinámicas jerárquicas sociales y rivalidades que caracterizan la lucha por la expresión de los derechos en la ciudad. En un contexto donde la ciudad está dividida en áreas de visualización separadas, los carteles de las calles están destinados a reproducir las jerarquías sociales. Al mismo tiempo, algunos carteles luchan contra estas lógicas a través de lo que se conoce como estrategias de «contrapoder» y «contraespacio», sinónimo de urbanismo plural.

Palabras Claves: carteles, carteles, política de la ciudad, derecho a la ciudad, regulación, clandestinidad.

HAL
archives-ouvertes.fr

La pluralité des rapports à l'écoquartier et à l'écocitoyenneté : un attachement commun au local et à la démocratisation de l'écologie ?

Karl Berthelot

▶ **To cite this version:**

Karl Berthelot. La pluralité des rapports à l'écoquartier et à l'écocitoyenneté : un attachement commun au local et à la démocratisation de l'écologie ?. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02507020

HAL Id: hal-02507020
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02507020

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

La pluralité des rapports à l'écoquartier et à l'écocitoyenneté : un attachement commun au local et à la démocratisation de l'écologie ?

Karl Berthelot

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La pluralité des rapports à l'écoquartier et à l'écocitoyenneté : un attachement commun au local et à la démocratisation de l'écologie ?

Karl Berthelot
Doctorant en sciences sociales, laboratoire Géographie-Cités, EHESS

Introduction

Cet article se propose d'étudier la notion d'écocitoyenneté en la confrontant à l'espace de trois écoquartiers : Clichy-Batignolles dans le 17ème arrondissement de Paris en projet depuis la fin des années 1990 et actuellement en fin de livraison, Chandon-République à Gennevilliers labellisé « Nouveau quartier urbain[1] » en 2011 et Bel Air-Grands Pêchers à Montreuil, classé en quartier prioritaire de la politique de la ville (QPV) et ayant fait l'objet d'un projet de rénovation urbaine dès 2003. Cette contribution s'inspire directement d'un travail de mémoire de fin d'études réalisé entre 2017 et 2018 à l'EHESS[2]. Il représente l'occasion de révéler les différentes conditions sociales de l' « écologisation[3] » (Mormont,

1. Label institué par la région d'Île-de-France à partir de 2009 pour encourager les projets d'urbanisme durables.

2. Intitulé *L'Écocitoyenneté en écoquartier : de la dépolitisation aux ressorts émancipateurs de l'écologisation des modes de vie*, dirigé par Marie-Vic Ozouf-Marignier et soutenu le 30 août 2018.

3. Définit comme un ensemble de « processus par lesquels l'environnement est pris en compte dans les politiques publiques, dans les organisations, mais aussi dans les pratiques [...]. Devenue presque une notion de sens commun, l'écologisation peut aussi être théorisée : il s'agit alors de construire des schémas de compréhension et d'explication des processus de changement, bref de décrire et de caractériser ces processus ».

2013, 159-160) des modes de vie habitant, en dépassant la vision naturalisée et individualisée de l'écocitoyenneté bien souvent reflétée par le cadrage des pouvoirs publics des problématiques environnementales contemporaines. À partir d'une méthodologie d'enquête par triangulation, couplant entretiens semi-directifs, observation participante et questionnaire, cette étude empirique repose sur des rencontres auprès de quelques habitants mais aussi de techniciens, d'élus et de membres d'association ayant participé à ces projets d'écoquartier[4].

Le quartier des Batignolles a connu une urbanisation massive dès les années 1820 avec une multiplication d'hôtels particuliers et l'établissement de grandes artères routières. Il s'agit d'un espace marqué par une activité ferroviaire même si celle-ci périclite à partir des années 1970. Dès les années 1990, le quartier est intégré dans de nouvelles réflexions et de nouvelles logiques d'action territoriales. De surcroît, ce contexte urbain techniquement complexe l'est aussi socialement. Il est composé d'une population très hétérogène, d'une frange aisée à l'Ouest et d'une autre plus populaire dans le quartier des Épinettes, avec une partie plus mixte et plus récente au Nord vers Clichy. L'interrogation de fond prévalant durant cette phase d'études se résumait alors à savoir comment articuler les contraintes techniques et sociales du quartier dans une optique de redynamisation territoriale. La trajectoire de revalorisation territoriale de ce secteur des Batignolles prend toute sa tournure avec le projet initial d'accueillir les Jeux Olympiques de 2008. Ce quartier a donc fait l'objet d'une forte volonté politique, celle d'asseoir une nouvelle légitimité à un espace soumis par des contraintes ferroviaires et reclus sur lui-même. Le référentiel du développement durable, couplé à un contexte municipal parisien ambitieux en matière de politique environnementale et rayonnant au niveau international, a considérablement orienté la tournure « durable » de ce projet de ZAC[5], en obtenant de nombreuses rétributions symboliques et financières de la part de plusieurs acteurs comme l'État, l'ADEME[6] et l'Union européenne.

Le PRUS[7] de Bel Air-Grands Pêchers à Montreuil présente un tout autre aspect urbain et social que Clichy-Batignolles et s'inscrit dans un cadre territorial bien distinct. Historiquement, des plaines horticoles constituaient le terreau identitaire montreuillois mais l'urbanisation s'est rapidement développée dans

4. Les données présentées dans cette étude proviennent principalement des entretiens réalisés avec des habitants.

5. Zone d'aménagement concertée.

6. Agence de l'environnement et de la maitrise de l'énergie.

7. Projet de rénovation urbaine et sociale.

cette zone dès les années 1950 (la cité du Bel Air a été construite en 1957 et celle des Grands Pêchers en 1977). Au départ, ce quartier comptait 86 % de logements sociaux. En 1978, le quartier Bel Air-Grands Pêchers se retrouve au cœur d'une procédure « habitat et vie sociale », puis devient territoire prioritaire du « contrat de ville » en 1994. Classé en ZUS[8] depuis 1996, le quartier Bel Air-Grands Pêchers a peu évolué depuis la construction des grands ensembles dans les années 1950 à 1970. Une convention partenariale a été signée le 23 avril 2007 avec l'ANRU[9] et l'ensemble des partenaires dans le cadre du PRUS. Le but premier du PRUS est de revaloriser l'image de ce site, subissant de nombreux handicaps socioéconomiques et urbanistiques – fort taux de chômage, population précarisée, enclavement au reste de la ville, phénomènes de délinquance. Les principes du développement durable apparaissent durant la mandature de l'écologiste Dominique Voynet comme un bon moyen de redynamiser ce territoire, le PRUS s'imprégnant alors de logiques du marketing territorial. Le label national EcoQuartier vient ainsi récompenser les actions entreprises par la ville de Montreuil depuis la fin des années 2000, notamment par son adoption d'une charte de l'environnement, de l'Agenda 21 et d'une charte de construction durable en 2015.

Enfin, le quartier Chandon République ne dispose pas du label national EcoQuartier mais du label « Nouveau quartier urbain » décerné par l'Île-de-France lors de la 3ème session de cet appel à projets en 2010. Sa dénomination officielle est quand même « l'écoquartier Chandon-République », ce qui ressort d'ailleurs dans la bouche des habitants comme étant simplement « l'écoquartier ». Le contexte urbain gennevillois se définit par son passé et son patrimoine industriel qui se mêle avec son dynamisme et sa richesse actuelle, notamment grâce aux activités lucratives que lui génère son port d'activités. Le site de l'écoquartier République se trouve sur une ancienne friche industrielle sur laquelle étaient implantées des industries automobiles comme les usines Chausson ou Renault. Une des spécificités de cet écoquartier réside dans la phase de sensibilisation environnementale qui a été menée durant sa construction. Les promoteurs et les bailleurs sociaux avaient l'obligation de fournir un livret des gestes verts à chaque nouvel habitant. De surcroît, un plan de communication a été diffusé sur les « bonnes » pratiques du tri avec une animation réalisée par des ambassadeurs du tri. Mais cette partie demeure très peu détaillée dans le document de candidature de la ville et limitée à l'apprentissage de gestes verts principalement orientés sur le tri des déchets. Des commissions locales participatives environnement ont été créées mais cette

8. Zone urbaine sensible.

9. Agence nationale pour la rénovation urbaine.

démarche n'a néanmoins pas rencontré le succès escompté par la municipalité et symbolise plus largement le fossé cognitif entre professionnels de l'urbain d'une part et les habitants d'autre part :

> La dimension environnementale peine à sortir du giron de la technicité. Derrière les conceptions de la gouvernance, enfin, se joue une vision de l'habitant très passif dans l'élaboration du projet, ou encore une vision de l'expert omniprésent et omniscient. (Vulbeau, 2011)

Ce genre de discours donne l'apparence que l'inculcation de manières de vivre écologiques va de soi alors que la population vivant à Chandon-République est aujourd'hui socialement très hétérogène.

En dressant une typologie des discours et des pratiques liées à l'écocitoyenneté dans ces trois écoquartiers, de nombreux facteurs prédisposant à la conduite de comportements pro-environnementaux ont pu être discernés. Il apparaît ainsi que ce n'est pas tant l'habitat durable qui influe sur les modes de vie mais plutôt le contexte territorial élargi dans lequel s'insère un écoquartier, ainsi que ses composantes urbaines objectives subjectivement perçues par sa population. Cette étude souligne la diversité des relations affectives des habitants à leur écoquartier, fortement contrastées car à la fois source de bien-être et suscitant également de nombreux mécontentements face aux dysfonctionnements sociaux et spatiaux qui le caractérisent. De surcroît, cet article révèle l'émergence d'une aspiration unanime à la démocratisation de l'écologie qui ne se définit non plus par son acception institutionnalisée prescriptive mais par des formulations proches de l'écologie sociale. Cette philosophie présente un caractère profondément libérateur pour les individus car elle dévoile les variables structurelles en jeu dans l'écologisation des modes de vie. Elle offre avant tout des opportunités de renouvellement des pratiques écologiques quotidiennes, rendues accessibles au plus grand nombre sous ses formes consuméristes, sémantiques, politiques et spatiales. Cette vision écologique dépasse la lecture fonctionnaliste et clivante qui caractérise encore bien souvent les projets urbains en France et permet d'entrevoir des pistes d'aménagement de l'espace plus transversales, propices à une meilleure articulation entre l'homme et l'environnement (Younès, 2017).

À la source des sentiments ambivalents des habitants à l'égard de leurs lieux de vie et aux écoquartiers : l'identification d'un confort de vie et de dysfonctionnements urbanistiques

La vie en écoquartier[10] est d'une part associée à une qualité de vie, dont le niveau fluctue en fonction de la trajectoire résidentielle et de la position dans l'échelle sociale, et d'autre part relative à un certain nombre de dysfonctionnements inhérents aux logements et aux espaces publics qui le composent. Ces anomalies se caractérisent à la fois par des défauts d'aménagement et de conception et par des « incivilités » qui ne sont pas seulement propres aux écoquartiers. Si la vie en écoquartier est souvent caractérisée par une forme de bien-être, il s'agit néanmoins d'une qualité variable en fonction du positionnement social des habitants interrogés durant l'enquête.

En se penchant de plus près sur les ressentis des habitants dans leur logement et leur quartier, l'étude a pu révéler une certaine convergence quant aux discours relatifs à la qualité de vie procurée par les écoquartiers[11]. Celle-ci se base en premier lieu sur le bien-être apporté par le logement, dont l'aspect « neuf » est généralement relié à l'idée du propre, du moderne et de l'agréable, à Clichy-Batignolles[12] et à Chandon-République[13]. Dans ce dernier quartier, la majeure partie des personnes à avoir été interrogées fait part d'un confort de vie inégalable avec leurs précédents logements et souligne une avancée au regard de leur parcours résidentiel, notamment pour des locataires du parc social. Pour les propriétaires rencontrés à Clichy-Batignolles, les standards du bien-être

10. Label initié par l'État en 2012 désignant « un projet d'aménagement urbain qui respecte les principes du développement durable tout en s'adaptant aux caractéristiques de son territoire », http://www.cohesion-territoires.gouv.fr/les-ecoquartiers. « La réalisation d'ÉcoQuartiers est l'une des composantes de stratégies plus globales et innovantes que les collectivités sont invitées à bâtir en matière d'énergie, de mobilité, de logement ou encore de développement d'activités, tout en prenant en compte le tissu urbain et territorial existant [...]. Le label ÉcoQuartier apprécie une démarche progressive vers la ville durable en valorisant la volonté et l'action de la collectivité locale porteuse en 4 étapes : depuis l'origine et la signature de la charte (ÉcoQuartier en projet), à la réalisation (ÉcoQuartier en chantier), puis à la livraison (ÉcoQuartier livré), et enfin à son occupation par ses habitants (ÉcoQuartier confirmé) », http://www.ecoquartiers.logement.gouv.fr/le-label/.

11. Cf. figure 1, ci-dessous pour situer les trois écoquartiers concernés dans cet article.

12. Cf. photo 3, ci-dessous. À noter que toutes les photos présentées dans cet article sont des réalisations personnelles.

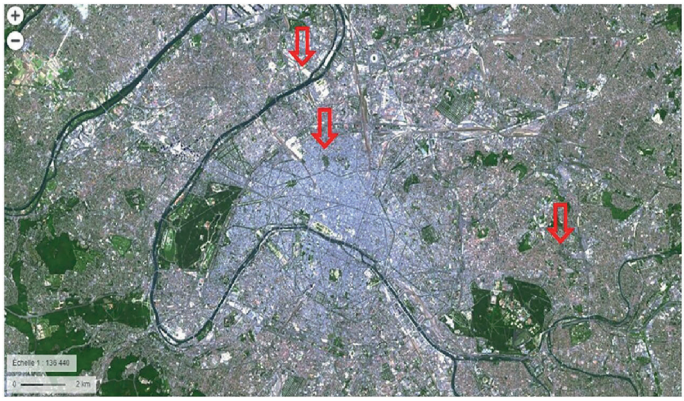
13. Cf. photo 1, ci-dessous.

dans l'habitat sont plutôt axés sur la capacité à repenser l'aménagement de leur « chez-soi » (Fischer, 2011).

D'autres mettent en avant le confort apporté par l'aspect écologique de leur logement et de leur immeuble, qui repose sur une bonne isolation, à la fois acoustique et thermique et qui traduit une connaissance accrue des normes de conception propres à leur écoquartier. C'est le cas d'Arnaud, résidant à Clichy-Batignolles, qui fait part de sa satisfaction à y vivre :

> On s'y sent parfaitement bien. On a une vue superbe sur le parc. En plus, l'immeuble est BBC [bâtiment basse consommation] donc la consommation énergétique est neutre. On est dans une bouteille thermos ici, il est très bien isolé.

Figure 1 : Localisation de Chandon-République, Clichy-Batignolles et Bel Air Grands Pêchers (respectivement de l'Ouest à l'Est) à l'échelle de la première couronne parisienne en 2014



Source : Géoportail

En outre, cette qualité de vie est retranscrite à partir des aménités présentes à l'échelle plus globale du quartier, comme par exemple les services publics, les commerces et les moyens de transports à proximité. Elles représentent d'ailleurs un critère de choix résidentiel pour les propriétaires, qui ont pris connaissance des commodités à proximité immédiate ou qui avaient même parfois l'habitude de s'y rendre régulièrement. Les commerces des Batignolles et surtout le parc Martin Luther King en plein cœur de la ZAC Clichy-Batignolles sont unanimement cités comme des éléments qui ont influé sur leur choix résidentiel. L'aménagement d'un espace vert conséquent demeure rare dans Paris intra-muros et sa localisation présente alors une situation quasi-inédite même pour des ménages aisés, ce que rappelle Étienne :

> Nous avions déjà l'habitude de faire nos courses aux commerces des Batignolles. En plus, quand le parc est ouvert au public, vous êtes dans un espace vert superbe dans Paris et à deux pas des commerçants donc ça c'est génial ! Ça a été un des critères de choix qui a fait que nous nous sommes installés ici.

Au-delà des constructions neuves, l'écoquartier de Bel Air-Grands Pêchers[14], projet très distinct des deux autres, a également eu des répercussions positives pour un certain nombre d'habitants, grâce aux réhabilitations des logements et des façades des immeubles. Ne se cachant pas de sa démarche de marketing territorial, le PRUS a relativement restructuré l'image du quartier aux yeux de plusieurs habitants.



Photo 1
Avenue Chenard et Walker à Chandon-République avec une piste cyclable aménagée sur le trottoir

14. Cf. photo 4, ci-dessous.

Toutefois, ces portraits mélioratifs des écoquartiers sont ternis par le discernement de nombreux dysfonctionnements, qui touchent aussi bien des éléments urbains comme les malfaçons dans les logements et les immeubles ou les conceptions inadaptées des espaces publics au regard des besoins des habitants, ainsi que les « incivilités » qui en découlent. Plus sporadiquement il est fait référence d'un manque d'animation de la vie locale, comme à Montreuil et à Gennevilliers. Si le « neuf » est comparé dans une certaine mesure au confort de vie, il rappelle aux Gennevillois des défauts de conception, qui les font douter sur l'avenir de leurs immeubles pourtant récents. De plus, le manque d'entretien des parties communes, le plus souvent dans des résidences gérées par l'OPH de la ville et I3F, un bailleur social, concourt à ce sentiment d'impuissance. Quelques propriétaires rencontrés à Chandon-République expliquent d'ailleurs que la mauvaise qualité des matériaux de construction employés résulte de la réputation médiocre de Gennevilliers auprès des concepteurs et des promoteurs immobiliers, qui auraient ainsi configuré cet écoquartier comme un « quartier d'HLM » selon leur expression (Fijalkow, 2017).

Mais la problématique majeure rencontrée par ces habitants, au-delà des difficultés d'utilisation des PAVE et des dépôts d'ordure engendrés[15], reste celle de la restriction de la place faite à la voiture, qui repose sur des décisions politiques locales qui apparaissent comme déconnectées des réalités sociales. Jean-Christophe, habitant investi au conseil de quartier de Bel Air, atteste bien de l'influence jouée par l'obédience écologiste de la municipalité de l'époque sur le PRUS :



Photo 2
Système de PAVE et dépôts sauvages à Bel Air-Grands Pêchers

> Une fois que les travaux se sont terminés, il y a eu le changement de mandature municipale. Les nouveaux élus ont repris les travaux projetés et c'est là qu'on s'est aperçu des erreurs de faites, c'était le

15. Cf. photo 2.

> parti pris contre la voiture parce que c'était les Verts aux commandes. Ils n'ont pas créé le nombre suffisant de places de parking et on en subit les conséquences actuelles.

Ce cas est un exemple emblématique des politiques faites au nom de l'écologie en France et d'une approche réprobatrice inhérente aux politiques d'acceptabilité sociale.

Le mécontentement éprouvé par les habitants est la conséquence d'un champ restreint de possibilités quant à l'usage de leur voiture dans leurs déplacements quotidiens, comme ceux liés aux migrations pendulaires. D'autant plus que le quartier de Bel Air-Grands Pêchers n'est toujours pas bien desservi en transports en commun, malgré les velléités relatives au PRUS de désenclaver le quartier :

> Le PRUS a apporté une modification du quartier, il l'a modernisé [déclare Jean-Christophe,] ça a été l'arrivée du passage du bus dans la rue de la cité du Bel Air car avant, il tournait autour. Cela a tout de même était le résultat d'une lutte de 40 ans. Mais pour sortir du quartier actuellement, c'est toujours la croix et la bannière, donc on est quand même assez enclavé. Sortir à Paris c'est encore un problème, on a gardé les anciens défauts du quartier.



Photo 3
Vue de Clichy-Batignolles avec des résidences locatives sociales et la DRPJ au dernier plan

Les malfaçons communes à la livraison de plusieurs immeubles en écoquartier ont provoqué des relations plus ou moins tendues, parfois même inexistantes,

avec les promoteurs et les bailleurs sociaux. La crainte de voir s'installer plus durablement ces mauvaises conceptions a encouragé le rapprochement des résidents. Cette alliance des habitants a pesé sur l'attention portée par Vinci à sa construction se sachant observé par les futurs habitants.

Ces malfaçons, qui conduisent parfois même des habitants à traduire en justice un promoteur, entraînent des effets inattendus dans les écoquartiers allant à l'encontre même de principes écologiques. Arnaud pointe ainsi une des premières dissonances entre la conception réalisée par les maîtres d'ouvrage avec l'usage qui en est effectué dans les logements de son immeuble :

> Cela concerne des prestations qui n'ont pas été conformes à ce qui avait été vendu. Ce qui nous reste principalement, ce sont des problèmes de chauffage. Et pour les résidents au RDC, leur chauffage ne fonctionne pas correctement. Des erreurs techniques ont été commises et certains habitants ont été obligés de booster leurs chauffages, ce qui fait remonter la chaleur et incommodent les propriétaires au-dessus. Concrètement, la première année, on avait 24-26°C la nuit pendant l'hiver. On était obligé de dormir la fenêtre ouverte. Pour un immeuble BBC, c'est assez paradoxal.

Cet inconfort thermique induit une contre-performance de l'écoquartier, qui démontre d'une certaine inadaptation aux besoins et aux pratiques de ses occupants (Beslay, Gournet & Zelem, 2015).



Photo 4
Diversité architecturale entre collectifs et maisons individuelles avec le château d'eau de Bel Air-Grands Pêchers

Enfin, dans une moindre mesure, les ménages rencontrés font l'état d'un manque d'animation au niveau local. Cette absence d'effervescence passe selon eux par un manque de commerces de proximité, l'écoquartier étant comparée à une « cité-dortoir », un quartier reclus sur lui-même et marqué par un faible investissement local des habitants aux espaces de concertation publique. L'apparition des grandes surfaces a joué sur la fermeture de ces boutiques de quartier et a contribué à dégrader la qualité de la vie locale. Ronan y habite depuis son plus jeune âge et décrit ainsi les évolutions de son quartier :

> La disparition des commerces et l'arrivée des grandes surfaces, le tout premier Auchan de France a été construit à Fontenay. Donc ici vous aviez une barre d'immeuble, un centre commercial avec toutes ses petites boutiques et commerces. Le dimanche, c'était le jour où on prenait notre douche, où on sortait la raie sur le côté bien coiffé, il y avait ceux qui allaient à la messe et ceux qui allaient au PMU, et le marché qui allait du château d'eau jusqu'à l'école Lenain de Tillemont de part et d'autre du trottoir. Ça grouillait de vie.

Malgré des similarités entre ces trois écoquartiers, leur appartenance à un contexte local distinct forge leur identité propre. Elle repose sur un ensemble d'aménités qui contribuent à leur valorisation institutionnelle et vernaculaire. Tout d'abord, Chandon-République se démarque avant tout par son héritage mémoriel, qui sans avoir laissé de traces patrimoniales bâties, rappelle le passé industriel du quartier, notamment dans le domaine automobile. La ville de Gennevilliers s'appuie sur ce quartier durable sorti de terre à la place de ces anciennes friches industrielles pour marquer son dynamisme à travers le prisme du développement durable. Ce nouveau quartier garde donc une trace de l'aspect industriel et ouvrier de cette commune, sur lequel la politique sociale gennevilloise s'est sédimentée jusqu'à aujourd'hui et actualisée aux problématiques contemporaines. Le quartier des Batignolles se caractérise par son image de lieu convivial grâce à ses nombreux commerces authentiques et sa vie de comptoir. Il renvoie à un « quartier de village », à l'écart de l'uniformisation des commerces, support de sociabilités plus prononcées entre clients et commerçants. Il présente de nombreux avantages pour les habitants de la ZAC, celle d'avoir une diversité de commerces à proximité qui permettent d'animer la vie de quartier, comme le souligne Rébecca :

> Là t'as tes commerces à même la rue. Après le quartier des Batignolles vraiment une fois qu'on a passé la rue Cardinet, il est très sympa et on retrouve tous les avantages c'est Paris, y a des supers commerces, bars, resto, avec une vraie identité en plus.

Il serait investi par les « bobos », sociostyle récusable mais largement diffusé en France notamment par les médias (Authier *et al*., 2018), terme qu'emploi Thibaut, son conjoint, par son décalage avec d'autres lieux urbains parisiens, ce qui « peut modifier son équilibre par la massification et de le voir par l'arrivée de boutiques connues », selon lui. Cette vie locale animée semble à l'origine d'un sentiment d'appartenance et d'attachement (Hennion, 2004) à l'écoquartier et montre ainsi la porosité existante entre le périmètre de la ZAC et le secteur des Batignolles. Enfin, l'identité de Bel Air-Grands Pêchers se structure principalement autour des espaces verts qui l'entourent et par son histoire horticole, avec la valeur patrimoniale induite par les Murs à Pêches. Cette identité horticole a fortement incité à la labellisation du PRUS en écoquartier fait émerger un sentiment de fierté pour certains, tel Ronan, qui déclare :

> Je me considère avant tout habitant de ce quartier, il est trop spécifique. On a un parc de 20 hectares au parc des Beaumont, j'ai les Murs à Pêches en bas de chez-moi j'ai un parc Montreux qui fait 18 hectares, j'ai un jardin école.

Le territoire exerce ainsi une pression importante sur les manières de consommer, de se déplacer et de vivre, d'un point de vue matériel certes mais également symbolique, ce que reflètent des politiques publiques menées au niveau local. La politique écologique conduite par la Ville de Paris, assez précurseure en France, se fait ressentir sur les usages d'une partie de sa population, qui portait déjà préalablement un intérêt et des prédispositions idoines. Rébecca montre que l'écoquartier n'a pas tellement opéré une rupture dans son mode de vie mais l'a plutôt soutenu, étant attentive aux enjeux environnementaux depuis plusieurs années grâce à l'action de la Ville de Paris :

> Non enfin c'était peut-être un des critères mais secondaire parce que déjà l'appartement présentait ce que l'on cherchait, des choses plutôt pratiques et puis le parc c'était sympa. La dimension écologique même si ça a un côté sympa qu'on recyclait déjà nos déchets avant, on était quand même sensibilisé mais à Paris je pense qu'on est plutôt bien sensibilisé sur la problématique écologique.

Par corollaire, les aménités urbanistiques ne sont pas de la même qualité à Bel Air-Grands Pêchers, dans un quartier qui parait encore bien enclavé par rapport au reste de la ville, malgré sa liaison prévue avec la ligne 1 du métro d'ici une dizaine d'années. Le faible niveau de desserte en transports en commun contraint les habitants à prendre leur voiture, se trouvant pourtant dans la première couronne parisienne.

Au-delà des pratiques écologiques et des relations ambivalentes qui se déploient dans ces configurations bien particulières, une diversité de discours sur l'écologie et l'écocitoyenneté sous-tend en fait à la fois un certain rapport au consumérisme et également un positionnement distinct dans le champ social.

La diversité du champ sémantique et pragmatique de l'écocitoyenneté : d'une écologie consumériste à une écologie émancipatrice

La réduction de l'écologie aux écogestes implique une forme de responsabilisation individuelle et semble dénuée de toute considération sociale[16]. Cette acception traverse pourtant l'ensemble des représentations de toutes les personnes interrogées. Cela n'empêche pas pour autant la différenciation des opinions et des valeurs vis-à-vis de ce paradigme, qui repose sur des variables façonnant la sensibilité environnementale.

Une diffusion généralisée des écogestes dans l'ensemble des représentations sociales

Les campagnes d'éducation au développement durable (EDD) ont participé à la définition des modes de vie écologiques en s'appuyant sur une communication des écogestes, notamment via la sensibilisation réalisée à l'école (Jacqué, 2016). Caractérisés par un ensemble d'actes isolés à effectuer dans son quotidien, ils ont façonné les schèmes perceptifs dans l'ensemble de la société et ont réussi à s'imposer comme une vision légitime de ce que doit être l'écologie ordinaire. Au comportement écologique est souvent associé des pratiques très visibles, telle celle du tri des déchets, comme le font ressortir les entretiens réalisés auprès des habitants de Chandon-République. Le dispositif novateur des PAVE concourt d'ailleurs à visibiliser cette pratique dans les esprits. La question des déchets demeure une des premières thématiques traitées par les ménages lorsqu'ils répondent à la question « qu'est-ce qu'un comportement écologique ? ». Arnaud, habitant à Clichy-Batignolles, déclare ainsi en premier lieu que « c'est faire attention à ses déchets, c'est le recyclage ».

Ronan, lui, avait déjà évoqué le tri des déchets lors de notre échange avant même d'en arriver à cette question, ce qui traduit la prégnance du tri des déchets comme manifestation d'une écologie pragmatique. Ces écogestes s'expriment également par les économies d'énergie qu'ils induisent et traduit une fois encore la réduction de la question environnementale au domaine énergétique, particulièrement dans

16. Un des nombreux exemples de guide des éco-gestes au quotidien : Bareau, 2006.

le contexte du logement durable en écoquartier. Leur propension à inhiber les variables sociales dans l'application de démarches écologiques est suggéré par ce rapport économique, cette tendance « naturelle » qu'a l'homme à rechercher le moindre coût (Beslay & Zelem, 2009). Une telle approche est retranscrite dans les normes de construction des écoquartiers qui incitent les ménages à « dépenser moins d'énergie » comme l'annonce Rébecca, qui fait un parallèle entre la consommation énergétique et son coût.

Il s'agit également des économies liées à la consommation d'eau. Des parcours de vie peuvent induire des postures d'opposition à la sobriété et à la restriction énergétique, si ces postures existaient déjà préalablement à cause de mauvaises conditions de vie :

> J'ai eu une dame – explique Ronan – qui m'a dit : « Écoutez, quand j'étais petite, j'avais droit qu'à une douche par semaine. Je ne veux pas que mes enfants connaissent cette situation alors je paye. Ils prennent autant de douches et de bains qu'ils le souhaitent parce que je n'aimerais pas qu'ils se sentent privés comme autrefois. »

Ou bien tout simplement parce que cette charge n'apparait pas clairement sur les factures des ménages :

> C'est compris dans le loyer donc pour l'OPHM[17] par exemple, il y a une provision qui se fait par rapport à l'année précédente et dès que ça dépasse un montant de 75 €, ils prélèvent le surplus. On leur prélève ça en plus mais sans comprendre pourquoi précisément.

La justification économique, même pour des ménages aux faibles moyens, ne suffit donc pas toujours à orienter les comportements vers un moindre impact environnemental, en raison de facteurs plus diachroniques.

Enfin, même si l'écologie peut se résumer pour certains habitants à l'ensemble de ces petits gestes présentés comme simples à mobiliser au quotidien, ils sont néanmoins conscients de leurs écueils et de leurs limites quant à leur sens véritablement écologique, notamment d'un point de vue politique (Pautard, 2015). L'écologie ne peut, selon eux, s'abstraire de responsabilités plus globales et doit engager la société dans sa globalité : « elle se réalise dans tous les domaines », énonce alors Jean-Charles, cherchant à définir la notion de « comportement écologique », en ajoutant ensuite :

17. Organisme public de l'habitat montreuillois.

> Ça ne peut pas se réduire qu'aux petites économies assez simplettes même si ça doit l'être quand même. On est étonné par la capacité de nos petits enfants à faire attention à l'eau par exemple. Pour moi, cela reste positif et optimiste.

Il se réfère ainsi au rôle de l'école dans l'inculcation de normes et de valeurs aux enfants qu'elle prodigue à travers un processus de socialisation décisif dans la structuration d'une attitude écologique chez les plus jeunes. Ces représentations vernaculaires liées aux écogestes traduisent plus largement des échelles de positionnement variées relatives à l'écologie, qui fluctuent entre une parfaite adéquation à l'idéologie du développement durable et son rejet affirmé.

Des positionnements différenciés, entre intégration et détachement au modèle du développement durable

Les paroles des habitants sur la thématique écologique font ressortir deux paradigmes principaux. Un premier axé au modèle consumériste et dont les propos tournent autour du système marchand, l'écologie s'exprimant par la consommation, des achats raisonnés, et des économies d'énergie. Puis, un second antagonique au premier, va plutôt se manifester par une critique du modèle du développement durable, prônant une démarchandisation des pratiques écologiques et son accessibilisation à l'ensemble des citoyens.

Dans sa première acception, l'écologie consumériste se dégage plutôt des discours d'habitants rencontrés à Clichy-Batignolles et à Chandon-République, se caractérisant par une diversité des points de vue malgré leur appartenance au même champ sémantique et axiologique. À Gennevilliers, les locataires de logements sociaux mettent parfois en avant le sens économique inhérent à l'écoquartier, qui permet de diminuer les charges liées à la consommation d'énergie. Une habitante de Chandon-République présente un profil sociographique et une sensibilité environnementale plutôt similaire avec celui des propriétaires rencontrés à Clichy-Batignolles et à l'inverse, expose une vision de l'écologie diamétralement opposée à celle de la majorité des résidents du quartier. Femme de 35 ans, mère d'un enfant et vivant avec son conjoint, cadre supérieure et propriétaire de son logement, l'écoquartier a un réel sens pour elle, ce qui est un cas assez anodin parmi toutes les personnes questionnées à Chandon-République.

Cependant, elle demeure consciente que le reste de la population est désabusé par le manque de places de parking et les problèmes de dépôts sauvages d'ordure dans le quartier. Selon elle, « l'esprit de l'écoquartier » n'est pas diffus dans l'esprit des habitants face aux « incivilités » apparentes et récurrentes. Elle déclare que son mode de vie écologique n'est pas lié à son habitat et à son quartier et que peu

d'initiatives collectives en lien avec l'écologie arrivent à émerger localement. Elle trouve néanmoins un certain accomplissement personnel à habiter ici, par les traits d'aménagement spécifiques du quartier, comme la place accordée aux modes doux[18], à la mixité sociale et à la faible densité du quartier. Sa consommation, notamment alimentaire, a évolué progressivement avant même son installation dans l'écoquartier car elle faisait déjà preuve d'une sensibilité écologique importante (Bozonnet, 2012). Cette dernière s'est renforcée par l'adéquation entre ses valeurs et ce type d'habitat, proposant selon elle des solutions pratiques au quotidien. Ce type de profil sociographique subsiste rare dans les écoquartiers et reflète une adéquation de l'individu de son fort intérêt écologique à son habitat durable. Mais il ne s'agit pas de n'importe quel type d'écologie mais bien celle affiliée au référentiel du développement durable qui modèle des schèmes de valeurs et d'aménagement de manière idoine.

Cette accommodation d'un mode de vie à l'habitat durable s'exprime également chez d'autres individus comme à Clichy-Batignolles. Leurs discours font clairement référence à une écologie marchande, reposant sur la croyance dans le progrès technique et les capacités des nouvelles technologies à faire émerger un modèle de croissance verte. Dans ce courant de pensée cornucopien (Bihouix, 2019), l'écologie est intégrée à des raisonnements d'achats et de pratiques consommatoires. Il s'agit de porter une attention accrue à la provenance des biens achetés et plus largement de construire une éthique raisonnée de sa consommation. Rébecca fait part de sa volonté d'adopter une posture cohérente avec un type d'alimentation plus proche des contraintes saisonnières :

> Dans mon quotidien, au moment de l'achat de fruits et légumes, je suis assez attentive afin d'éviter de consommer des tomates qui viennent de l'autre bout du monde et d'adopter une posture d'achat raisonnée en fonction des saisons.

Cela traduit une forme de rationalisation individuelle des comportements dans un système capitaliste qui incite pourtant à « dénaturaliser » les biens courants de consommation. Cette pratique peut s'apparenter à une certaine distanciation envers la consommation organisée sans passer par une remise en cause structurelle du capitalisme. Il s'agit alors d'une forme de « résistance ordinaire », c'est-à-dire d'un

18. Modes de déplacement sans apport d'énergie autre que l'activité physique humaine, comme la marche à pied, le vélo, la trottinette, etc.

> ensemble multiple et hétérogène d'actions non organisées, non collectives, visant à préserver ou à créer des îlots d'autonomie à l'intérieur et de l'intérieur du mécanisme de « colonisation » de la sphère de la vie quotidienne par l'extension spatio-temporelle du système marchand. (Dobré, 2002)

Le prisme écologique intégré aux structures marchandes peut s'incarner dans un récit du progressisme technologique et numérique. Il est particulièrement visible dans la configuration des logements en accession privée à Clichy-Batignolles puisque plusieurs appartements prévoient l'utilisation de dispositifs écotechniques (Renauld, 2014) facilitant l'appropriation du logement :

> Vinci a juste installé la domotique dans l'appartement – précise Étienne – et après il a fallu investir dans deux petits boîtiers électroniques qui nous relient à un système intérieur. Le premier avec le Wifi qu'on puisse tout gérer depuis notre téléphone et le 2ème c'est en 4G, en extérieur, on peut gérer notre système. Donc aujourd'hui, je peux depuis l'extérieur gérer tout mon appartement.

Les nouvelles technologies constitueraient un moyen de s'ouvrir aux thématiques écologiques, plus probant que « la pure aridité citoyenne » d'après Thibaut, ce que peut encourager la nouvelle économie apparue à partir des années 1990 et qui fait depuis la part belle aux *start-ups*, politique de plus en plus appuyée par des mesures législatives et juridiques propices à leur création[19]. Le lien entre l'écologie et la citoyenneté est facilement opéré par ces habitants de Clichy-Batignolles, souvent à partir du prisme de la consommation. Thibaut et Rébecca se définissent d'ailleurs comme de « nouveaux clients de l'écocitoyenneté » et défendent le rôle joué par le consommateur dans la lutte contre le changement climatique, par ses achats et ses écogestes éclairés :

> Rébecca : — Puis on essaye d'acheter.
> Thibaut : — Oui dans l'achat ce que tu peux faire c'est le geste du consommateur.
> Rébecca : — Tu tries des déchets, tu achètes local, tu te déplaces en transports en commun, tu achètes un logement moins polluant que les autres, c'est déjà pas mal.

19. Telle la loi n° 2015-990 du 6 août 2015 pour la croissance, l'activité et l'égalité des chances économiques, dite « loi Macron ».

> Thibaut : — Ce qui est structurant, c'est quand même l'écocitoyenneté et la diffusion numérique des pratiques. Mine de rien, le geste du consommateur est ultra structuré par la connaissance du produit , notamment par des applications. Il y a des applis d'éducation à la citoyenneté qui existent. Je le sais parce que dans mon boulot on en facilite le financement. En fait, cela peut permettre de franchir des barrières physiques de connaissance. Ce n'est plus seulement l'importance de l'information contenue dans les étiquettes qui est soulevée mais également celle de l'appropriation du citoyen de son rapport à la consommation, aux achats et aux déchets.

Cette vision de l'écologie semble trouver son accomplissement dans l'ère du numérique et dans des pratiques d'achats. Elle encourage néanmoins l'apparition d'une première forme de questionnement sur l'impact des modes de vie sur l'environnement urbain et naturel. De ce fait, si cette conception n'effectue pas de rupture paradigmatique avec le néolibéralisme, à cause de sa propension à masquer les variables sociales dans l'écologisation des comportements (Comby & Grossetête, 2013), ce premier degré de « résistance ordinaire » laisse toutefois émerger d'autres regards sur l'écologie et ses cultures plus populaires (Brugvin, 2014). Cette divergence cognitive avec les principes du marché est majoritairement induite par les discours des habitants de Bel Air-Grands Pêchers[20].

	Clichy-Batignolles	Bel Air-Grands Pêchers
Actifs de 15-64ans	76,3 %	74,2 %
Taux de chômage	13,25 %	22,63 %
Part des non-diplômés	15,1 %	37,6 %
Part des hauts niveaux de formation	51,75 %	18,97 %
Part des ouvriers/ employés	26,45 %	65,7 %
Part des cadres et professions intellectuelles supérieures	43,95 %	10,13 %

20. Cf. tableau 1 pour comparer les contextes sociodémographiques entre Clichy-Batignolles et Bel Air-Grands Pêchers.

Revenu médial fiscal par UC	22 935 €	10 271 €
Nombre d'habitants	7519	7486
Nombre moyen de personnes par ménage	2,2	2,5
Part des ménages composés d'une personne seule	41,65 %	35,6 %
Part des familles monoparentales	21,19 %	28 %
Part des familles nombreuses	11,6 %	16,2 %

Sources : données IRIS issues de Géoportail (calculées sur la moyenne de Batignolles 14 et Epinettes 6 pour Clichy-Batignolles/calculées sur la moyenne de Bel Air-Grands Pêchers 1, 2 et 3). Réalisation personnelle.

Leurs représentations écologiques se distinguent par une nette opposition aux écogestes. Jean-Christophe partage ce point de vue, comparant l'écologie politique actuelle à une « dictature. Il ne faut plus rouler en voiture, il faut faire du vélo, il faut ceci et cela… » et engage un discours politisé, qui lie implicitement l'écologie à un problème social, en prenant l'exemple des réformes gouvernementales de la SNCF alors en cours en mars 2018 :

> L'écologie s'adresse aussi aux milliers de camions qui traversent la France, qui polluent tout le monde, on en parle pas tant que ça. Le gouvernement veut casser la SNCF. Il ferait mieux de la développer mais il répond aux intérêts de lobbys routiers ! Puis quand vous voyez comment les salariés et les chauffeurs routiers sont payés ?!

Ce problème de *dumping* social corrélé indirectement à une problématique environnementale constitue un moyen de reconsidérer l'écologie comme un problème public et un enjeu démocratique au centre de débats et de confrontations d'idées.

Cependant, l'écologie semble bien trop souvent perçue comme une norme sociale, complexe à déconstruire et à critiquer. Les individus sont inégalement dotés de « clairvoyance normative » vis-à-vis d'elle ce qui ne prédispose pas pour autant à son adhésion dans sa manière d'être et de se comporter (Becker & Félonneau, 2008). Cette clairvoyance peut néanmoins s'illustrer par plusieurs réprobations rattachées aux politiques publiques écologiques, comme celle menée par la Ville de Paris, qui semble dévoyer l'écologie en l'écartant de toute perspective démocratique :

> Je ne suis pas d'accord avec tout ce que fait la ville de Paris au nom de l'écologie[, explique Jean-Christophe,] il n'y a pas de concertation. En plus, la maire de Paris a décidé de mener une politique de transition écologique mais la banlieue prend tous les impacts négatifs en retour, il ne faut pas se leurrer. Quand la mairie freine l'accès aux voitures en ville, la pollution est externalisée en périphérie. On devrait déjà réfléchir à une politique écologique à l'échelle de la région, nationale puis internationale. L'Europe actuelle a été réalisée pour les capitalistes et la finance, non pour les citoyens.

La politisation ou plutôt la récupération politique du sujet de l'écologie représente un danger envers la démocratie car sa restructuration autour d'une éthique normative rend complexe sa réappropriation par les citoyens. En outre, elle renforce son discrédit car elle est majoritairement appréhendée sous cet angle politicien, et donc, pour une multitude d'individus, sous sa forme dirigiste.

Enfin, dans une moindre mesure, l'écologie est comprise dans un tout autre schème, au-delà d'une conception cartésienne occidentale. Gabriel, un habitant originaire du Cameroun, détient une conception de la relation de l'homme à son environnement différente de la philosophie écologique européenne. Son discours souligne ici le poids de la culture sur l'attitude et le comportement écologique. Comme il le remarque :

> je suis pour l'écologie, mais c'est quoi l'écologie au juste ? Moi je suis écologiste de naissance parce que j'ai toujours mangé ce qu'il y avait à proximité de chez moi. Quand on m'explique l'écologie, il faut manger selon le terroir et non des produits de l'autre bout du monde, c'est ce que j'ai toujours fait. Vous ne m'apprenez rien. Mais en ville, je conçois que c'est difficile de l'appliquer. On ne peut pas avoir chacun un jardin pour faire son potager. On est dans un monde citadin et les mondes villageois disparaissent.

Le fait de percevoir l'environnement comme intrinsèquement lié à son mode de vie, contrairement à notre vision dichotomique entre la nature et la culture, confère à l'écologie son sens profondément social. Il s'agit d'une définition de l'écologie qui implique l'adaptation de l'homme à son environnement, non par souci d'une défense de celui-ci mais plutôt par une appartenance totale à l'écosystème qui l'entoure. Ce type de pensée offre des perspectives d'ouverture intéressantes sur les spécificités de l'écologie, ouverte ici à des considérations plus anthropologiques et donc à une approche occidentalo-centrée moins ancrée (Descola, 2005).

Des préférences affirmées dans le choix des valeurs sociales revendiquées

L'écologie et l'écocitoyenneté sont également au centre d'un système axiologique commun, basé sur des traits comme la solidarité, l'entraide et le respect. Ces projections sociales sur l'écologie traduisent bien la complémentarité entre l'homme et son environnement, qui n'est d'ailleurs pas compris que dans son sens « naturel » mais plutôt relatif au lieu de vie. C'est la définition proposée par Marcel, résidant à Bel Air-Grands Pêchers, qui associe l'écologie au souci de préserver son milieu de vie :

> L'écologie, c'est déjà le respect de l'environnement, que les gens arrêtent de balancer leur papier par terre, de balancer leurs trucs par les fenêtres, que les habitants se responsabilisent et soient conscients des dégradations qu'ils peuvent occasionner. Quand on arrivera à ce respect mutuel, je pense qu'on aura fait un grand pas. Pour moi, c'est ça l'écologie, c'est que les individus respectent l'endroit où ils vivent.

Ce rapprochement sémantique permet d'induire un lien entre l'écologie et des thématiques plus sociales, soulignant d'ailleurs le caractère socialisant de l'écoquartier au sein duquel sont établies plusieurs règles de vie favorisant le bien-vivre ensemble.

Ces valeurs sont retranscrites dans l'espace urbain local à partir de la configuration des espaces publics et de la présence d'équipements collectifs, nécessaires à la consolidation du lien social. Elles structurent un regard qui dépasse l'élément naturel de l'environnement et qui appréhende l'espace physique comme un pilier du lien social :

> Nous essayons d'en faire un espace convivial – affirme Marcel, à propos de sa conception de l'environnement –, et que les gens se parlent. De créer des espaces de lien, pour que les riverains puissent se rencontrer, discuter, jouer. Donc pour nous c'est cela, nous ne sommes pas contre l'écologie mais quand cela nous accapare du terrain comme pour le stationnement, nous sommes réticents. Des espaces verts, nous en avons suffisamment. Nous n'avons pas besoin de noues[21] qui nous pompent les places de parking et qui nous

21. Une noue est un fossé végétalisé qui permet de recueillir les eaux de ruissellement et donc de limiter localement les effets de sécheresse et d'inondation. Elle est présentée comme une solution écotechnique au faible impact environnemental par rapport à d'autres

> pourrissent un peu la vie. Pour nous, l'environnement signifie qu'il faut fidéliser l'espace pour que les gens puissent se rencontrer.

Cette caractéristique sociale inhérente à l'environnement et à l'écologie se manifeste également de manière plus informelle, à travers des relations basées sur la réciprocité et sur un système de don, loin du modèle comportemental de l'*homo œconomicus* :

> Ce n'est pas dans le calcul des besoins individuels qu'on trouvera la méthode de la meilleure économie. Nous devons rester autre chose que de purs financiers. La poursuite brutale des fins de l'individu est nuisible aux fins et à la paix de l'ensemble, au rythme de son travail et de ses joies et – par l'effet en retour – à l'individu lui-même. (Mauss, 1968, 109)

Ces scènes d'interactions dénuées d'utilité purement économique se déroulent notamment à Clichy-Batignolles, où la qualité des relations de voisinage facilite l'entraide, notamment pour se prêter à tour de rôle une place de parking ou bien s'échanger des petits conseils pratiques au quotidien.

Enfin, ces valeurs s'expriment par une forme de solidarité intergénérationnelle chez certains ménages plutôt aisés, qui disposent de ressources symboliques et financières leur permettant de se projeter plus facilement sur le long terme. Ce trait d'esprit se caractérise par une réflexion sur l'impact des modes de vie actuels sur l'environnement et sur leurs répercussions directes dans les décennies à venir, ce dont témoigne l'inquiétude de Jean-Charles : « Je suis sensible à ça, je trouve que notre génération va léguer à nos enfants et petits-enfants une planète beaucoup plus pourrie. » Cette capacité d'anticipation ne constitue qu'un trait parmi tant d'autres d'une attitude écologique. Cette dernière dépend d'un ensemble de variables structurelles et sociales, que ce soit à l'échelle individuelle ou collective, relatives à des processus synchroniques et diachroniques. Ces convictions et valeurs personnelles demeurent d'ailleurs déterminantes dans l'évolution écologique des pratiques (Vincent, 2009).

---

dispositifs classiques d'évacuation et de traitement des eaux de pluie. Elle contribue en théorie à maintenir la qualité et le réapprovisionnement des nappes phréatiques grâce aux capacités d'absorption et de dépollution de certaines plantes.

Les ressorts effectifs de la sensibilité environnementale en écoquartier

L'analyse de l'écologisation des modes de vie nécessite de prendre en compte la diversité des réalités sociales individuelles actualisées à la fois dans leur contexte de vie routinier mais également par leur construction sur le temps long (Dunlap & Van Liere, 1980). De cette manière, cette étude permet de révéler l'étendue des champs des possibles de chacun et donc de sa prédisposition à orienter son comportement vers une intégration d'enjeux environnementaux. Les valeurs conditionnent l'apparition d'une forme de conscience écologique, notamment quand elles sont axées sur l'altruisme (Agyeman & Kollmuss, 2002). La préoccupation liée à la préservation de l'environnement traduit le soin de protéger l'ensemble de l'écosystème, dans une approche plus ou moins anthropocentrique.

D'un point de vue conjoncturel, correspondant à un instant bien précis des parcours biographiques des habitants, la composition du ménage représente un élément sociographique majeur, inclinant substantiellement les modes de vie vers l'écologisation. Le fait d'être en couple ou célibataire, d'avoir plusieurs enfants ou non, influence le rythme de vie et le niveau d'opportunité pour développer une conscience environnementale. Jean-Christophe rappelle les contraintes de vie qui peuvent peser sur les ménages. Toutefois, il souligne que ces contraintes varient en fonction des revenus à disposition des ménages :

> C'est un quartier avec des familles monoparentales donc les personnes ont peut-être d'autres soucis que de venir. Ce n'est pas la priorité disons quand on a des enfants. Cela s'adresse avant tout aux personnes les moins contraintes et qui viennent sur ces parcelles.

Cette situation objective de vie, qui induit une hiérarchisation des besoins d'une famille, structure profondément le degré d'intérêt porté à l'environnement. La mise en place de politiques relatives à la petite enfance peut indirectement faire évoluer ces schémas de contrainte, en offrant par exemple plus de places en crèches municipales, ce qui délestent les parents au quotidien.

Une des variables, cette fois-ci diachronique, demeure la socialisation primaire et secondaire d'un individu. Elle repose sur un processus de structuration qui

> ne se limite pas à ce qui est commun à tous les membres d'une société mais s'étend à ce qu'il y a de plus individuel chez chacun. Elle constitue ainsi un outil d'analyse particulièrement bien ajusté à l'ère de l'individu. La notion de socialisation mérite donc d'autant moins d'être mise au banc des accusés par ces trois types de critiques qu'elle offre une perspective sur la genèse des individus

> à la fois politiquement ouverte, épistémologiquement ambitieuse et historiquement consciente de la dimension individuelle des processus sociaux. (Darmon, 2010, p. 125)

La famille et l'école demeurent les deux instances capitales de socialisation, et jouent donc un rôle majeur dans la formation d'une sensibilité environnementale chez des enfants. L'éducation et la sensibilisation aux enjeux environnementaux sont deux moyens d'inculcation de normes et de valeurs, comme le remarque Rébecca, qui déclare que « plus on l'est jeune, plus on a acquis un comportement respectueux de l'environnement ». L'écologisation des modes de vie dépend donc de processus qui se jouent sur le long terme et non pas seulement au moment de l'installation résidentielle dans l'écoquartier.

En outre, même si ces effets sont moindres par rapport à l'école ou la famille, la profession participe à structurer une cohérence cognitive et pratique relative à l'environnement, particulièrement dans des secteurs d'activité impactés par ce sujet. Le domaine agricole en est un exemple emblématique, secteur dans lequel travaille Étienne, qui déclare que la notion d'environnement lui « évoque beaucoup de choses » et lui permet de dresser un riche panorama de ce que cela représente pour lui, à la fois sous son aspect naturel et urbain. La socialisation, qui modèle ainsi la sensibilité écologique, repose sur la trajectoire prise par les parcours de vie et donc sur l'origine géographique, notamment à propos du rapport à la nature. Le fait de grandir en ville ou dans un milieu moins minéralisé, peut expliquer l'émergence et la continuité de pratiques apparues dans l'enfance et l'adolescence. Thibaut, membre très engagé dans l'association du Jardin des Perlimpinpin, s'y accomplit complètement. Il discerne bien l'influence de son milieu social et géographique sur son intérêt écologique, parlant de sa passion du jardinage :

> Je n'ai pas grandi à Paris mais dans les Yvelines, plutôt en campagne et assez loin de Paris. C'était vraiment la campagne et du coup mon rapport à la nature est très développé. J'y ai grandi jusqu'à l'âge de 18 ans, dans une maison avec un jardin et c'est vrai que pour moi c'est quelque chose de relativement significatif. C'est pourquoi la présence du parc ici est centrale.

Il rajoute d'ailleurs à quel point cet épanouissement dans l'association lui parait aller de soi, alors qu'il n'est en réalité pas un hasard au regard de sa trajectoire biographique :

> Il y avait le parc et les jardins partagés et dès qu'on a acheté l'appartement, j'ai adhéré à l'association en me disant tiens, il y a une

> perspective. J'ai tout de suite jardiné et les adhérents de l'association m'ont proposé une petite parcelle avec un groupe donc ça s'est fait naturellement.

La sensibilité environnementale repose également sur la rencontre entre des contraintes de vie objectives et le rapport subjectif à celles-ci (Grendstad, Olli & Wollebaek, 2001). La localisation de son habitat par rapport au lieu de travail ou aux lieux d'achats conduit à un certain type de mobilité, qui dépend aussi de la situation sociale et économique d'un ménage. Cette disposition à se déplacer plus ou moins facilement s'exprime notamment à travers les migrations pendulaires et la multimodalité des ménages. C'est un point qui importe à Jean-Charles, retraité de 75 ans, qui expose les bénéfices personnels et écologiques à se situer à Clichy-Batignolles :

> On n'est pas loin du centre de Paris. On va à pied à St Lazare. Il y aura bientôt la ligne 14 du métro qui sera à 150 mètres de chez nous et le tramway qui va passer. Il y a déjà le RER et la ligne 13 à proximité, on est très bien desservi.

Cette contrainte territoriale et géographique n'est donc pas négligeable dans les habitudes quotidiennes des habitants et influe directement sur leur impact environnemental. Une desserte en TC à proximité représente un véritable contrepoids à l'usage de la voiture, dans une perspective moins contrainte :

> J'ai toujours été écolo sans le savoir – précise Ronan avant de rajouter –, quand j'ai acheté mon appart' à Vincennes, j'étais au pied du métro. Le prix du m² était un tiers plus élevé à ce que je pouvais avoir ici mais cela me coutais 800 francs d'essence par mois parce que je travaillais la nuit. Mais je n'arrivais jamais à trouver une place de parking dans le coin.

La dimension économique, surtout pour des populations précaires, oriente également le rapport à l'écologie, n'ayant dans ce cas, ni les ressources financières ni le temps pour intégrer des enjeux environnementaux dans leur rythme quotidien (Demarque, 2011). Il s'agit d'une situation sociale bien réelle à Bel Air-Grands Pêchers, qui n'est pas forcément connue et reconnue par les élus locaux :

> Quand on informe les gens sur telle ou telle chose – déclare Ronan –, ils sont épuisés et tellement préoccupés. Je suis allé à une réunion un jour avec l'ancienne équipe municipale qui nous

> avait réunie, nous les riverains du parc des Beaumont. Et comme il y a eu beaucoup de mécontentements exprimés, l'adjointe au maire chargée de l'environnement a estimé que les gens présents n'étaient pas suffisamment représentatifs des riverains du parc des Beaumont. Elle voulait refaire une réunion mais je lui ai répondu : « Madame, vous savez la préoccupation des gens d'ici ce n'est pas le parc des Beaumont mais leur fin de mois. Si vous organisez une nouvelle réunion, vous allez avoir exactement les mêmes gens qui ont du temps et déjà un peu de conscience sur ces enjeux environnementaux ».

Les modes de vie traduisent également l'impact des représentations sociales et des imaginaires générationnels sur les enjeux environnementaux. L'apparition progressive de la thématique environnementale dans la sphère universitaire puis élargie à l'ensemble de la société civile – par le biais des médias et sa mise à l'agenda public à partir des années 1970 (Cobb & Elder, 1972) – a provoqué une transformation incrémentale des manières de penser l'environnement. C'est ce que relate par exemple Étienne à partir des effets générationnels sur les modes d'alimentation :

> Contrairement à ce que certains pensent, il y a de vrais changements en place, sur les mentalités. On est passé d'un système tout chimique de synthèse parce qu'il fallait nourrir les gens après la 2ème Guerre mondiale à aujourd'hui un truc entre les deux, on est passé à une culture plus raisonnée [...]. Je pense que tous autant que nous sommes, entre la consommation de nos parents et nous, il y a un fossé énorme. Parce qu'on consomme plus de la viande de la même façon, on consomme d'autres aliments qui nous apportent des protéines, on a une consommation plus différenciée et plus réfléchie qu'il y a des années.

Mais ce type de représentations sociales ne se diffuse pas uniformément dans la société, notamment en ce qui concerne les façons de s'alimenter. Elles n'impactent donc pas de la même façon l'ensemble des couches sociétales.

Tous ces éléments sociographiques, conjoncturels et structurels, concourent à forger un rapport et un degré d'attachement au lieu de vie et au territoire vécu. Le sentiment d'appartenance territoriale est basé sur un sentiment d'intégration à une communauté d'habitants qui investit plus ou moins un territoire local (Moser, 2009). Ce sentiment peut hypothétiquement avoir une répercussion sur la sensibilité environnementale en s'appuyant justement sur

cette communauté partagée de sens, prédisposant à des engagements locaux collectifs. Si l'écologie n'est pas au centre des préoccupations de la population rencontrée à Chandon-République, il n'en demeure pas moins que certains traits sociodémographiques entrainent l'émergence de ressentis d'intégration à une communauté, ici caractérisés par le rôle intégrateur de l'islam. Les jeunes familles, habitant dans le parc social locatif, disposent d'un certain capital social, économique et culturel, en adéquation avec l'offre municipale culturelle et sportive variée, tournée vers la jeunesse et garantissant son accessibilité à l'ensemble des citoyens.



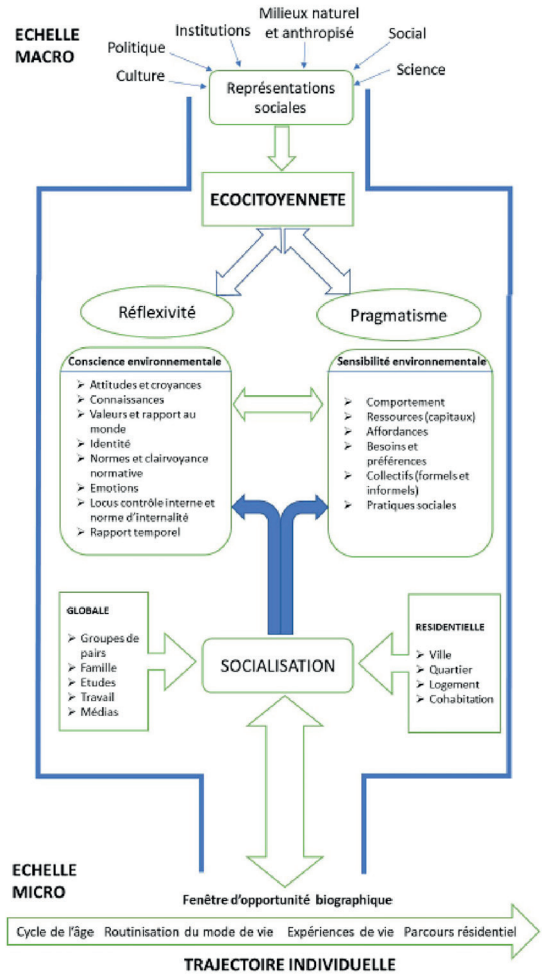
Photo 5
Entrée du jardin des Perlimpinpin située dans le parc Martin Luther King à Clichy-Batignolles

Ces prédispositions sociales et culturelles vont donc renforcer l'ancrage au territoire de Gennevilliers, d'autant plus s'il s'agit d'anciens habitants. En effet, ils ont pu développer un savoir-usager urbain (Sintomer, 2008) qui contribue à étendre la toile de leurs relations sociales tissées dans cet espace. L'investissement individuel à l'échelle locale peut donc s'expliquer par ce sentiment d'intégration à un territoire et à une population, sur lequel peuvent s'appuyer les pouvoirs publics municipaux en soutenant des initiatives habitantes, comme dans le cas du jardin partagé des Perlimpinpin, qui présente explicitement un caractère écologique[22].

22. Cf. photo 5 ci-dessus.

Au-delà des clés de lecture que peut offrir ce type d'analyse sociologique sur l'écologisation des modes de vie[23], l'appropriation collective du local souligne un souhait partagé de démocratiser l'écocitoyenneté, en vue de son émancipation effective.

Figure 2 : Schéma général des ressorts sociaux de l'écocitoyenneté



Source : réalisation personnelle.

23. Cf. figure 2.

À la recherche d'une écocitoyenneté décloisonnée et démocratisée, de l'assiette du consom'acteur à l'agora de la cité

L'idéal de la citoyenneté est ainsi profondément rattaché à l'écologie selon les habitants, qui lui donnent une définition enrichie à partir des principes de l'écologie sociale[24] dont la prise de conscience des déterminants de la sensibilité écologique est l'un de ses principes émancipateurs. Au-delà de la connaissance du poids des structures sociales sur le champ des possibles en vue de cet accomplissement personnel, l'écocitoyenneté inclue plusieurs acceptions, qui se décomposent en plusieurs degrés d'ouverture par rapport au consumérisme et au système marchand dans son ensemble. La préoccupation des ménages, quelles que soient leurs conditions de vie, reste axée sur les moyens d'accessibiliser l'écologie et l'écocitoyenneté à l'ensemble de la population. Cette démocratisation est à entendre au sens à la fois économique mais également informationnel, collectif et politique, les enjeux écologiques et sociaux devant être au centre de délibérations publiques, ainsi exposés comme de véritables préoccupations publiques.

En premier lieu, ce souhait d'élargissement de l'écologie à toutes et tous est affiché à travers le prisme de son coût économique, particulièrement autour des modes d'alimentation. Il s'opère actuellement une exclusion des ménages défavorisés, aux budgets les plus restreints, qui ne peuvent accéder à une alimentation biologique et locale, jugée meilleure pour la santé et pour l'environnement :

> C'est une question d'argent, c'est clair que ça coûte de l'argent de faire ce genre de choses ne serait-ce que faire le choix – indique Arnaud, soulignant le manque d'alternatives offertes à ces ménages, tout en ajoutant –, c'est une question essentielle aujourd'hui, l'écologie coûte chère et a un coût élevé. Il faudrait se débrouiller pour que le ticket d'entrée soit plus abordable et il y aura plus de gens satisfaits par la suite d'entreprendre ce type de démarches d'achat.

En réalité, l'acte de consommation dans un régime capitaliste productiviste, même s'il peut paraître isolé, est véritablement perçu comme une pratique de résistance face aux dérives d'un tel système économique sur l'environnement. La

24. Définie ici comme l'ensemble « des communautés humaines et naturelles distinctes, et des facteurs sociaux et biologiques dont les interrelations forment la base d'une communauté écologiquement complète et équilibrée », Bookchin, 2012, p. 24-25.

« consom'action » se révèle être une arme et un outil de revendication contre les effets délétères de la marchandisation sur la nature. Elle constitue un moyen d'orienter son pouvoir d'achat pour exprimer ses idées politiques (Hirschman, 1970) même si l'écologie reste ancrée dans un schème économique. Elle suppose une forme d'éveil critique pour le citoyen, qui va avoir des répercussions non négligeables pour des habitants en haut de l'échelle sociale, les plus adaptés au référentiel du développement durable, comme le décrit Thibaut :

> L'appropriation écologique se réalise dans des actes marchands et on est face à des centaines de choix en réalité. Pour un citoyen, le choix d'aller vers des modèles de consommation qui lui correspondent lui offre la possibilité de changer véritablement les choses, c'est pour le coup ultra significatif. Dans une société capitaliste, l'achat est le seul procédé individuel avec le vote qui soit multi puissant.

Ce type d'écocitoyenneté donne donc à voir une première forme de comportement politique par le biais de la consommation. Il matérialise un affranchissement des contraintes de production industrielles qui dénaturalisent notamment les manières de se nourrir, ne s'adressant toutefois qu'aux seuls individus aux ressources suffisantes. Cette « consom'action » repose avant toute chose sur le niveau du pouvoir d'achat.

L'accès à toutes et tous à des produits de première nécessité de qualité demande selon certains une restructuration plus aboutie des conditions de production, et notamment une échelle plus globale. Selon eux, le changement individuel inhérent à la consommation alternative ne suffit pas à enrayer la logique marchande propre au néolibéralisme. C'est ce que pense Jean-Christophe, dont l'idéal démocratique ne peut se cristalliser que dans un système en rupture avec le libéralisme actuel :

> Ce que je constate c'est celui qui a les moyens peut se payer des produits sains mais celui qui ne les a pas va s'acheter de la merde pour ainsi dire. Et l'écologie on devrait pouvoir monter le niveau, que ce ne soit pas qu'une question de moyens, que les producteurs vivent correctement de leur production. Il faut voir tous les financiers, le capital, les lobbys qu'il y a derrière. Tant qu'il y aura tous ces intérêts particuliers, ça ne changera pas.

À la volonté de démocratiser les biens de consommation dits écologiques s'articule celle de conscientiser des individus aux enjeux environnementaux.

L'accès à l'information représente une des pierres angulaires de l'écocitoyenneté émancipée et donne à réfléchir aux conditions de sa réception par les habitants.

Selon Jean-Christophe, ce travail d'information génère une « formation » des citoyens qui procure ainsi aux individus des outils et des instruments de compréhension de leur environnement dans sa dimension globale et leur permettent d'interagir dans un monde dont la portée leur échappe moins. Il s'agit d'un point majeur défendu par Thibaut, qui entame une réflexion qui supplante celle menée sur le rôle joué par les pratiques d'achat :

> S'il y a bien une conclusion, c'est de vitaliser des actes citoyens mais c'est de la fouette si ça n'implique pas la conscience du citoyen. Il faut de l'incarnation, c'est par un maniement éclairé de l'information parcellaire que se trouve le principal enjeu qui reste pourtant le plus dur à mettre en place.

Cette vulgarisation des enjeux environnementaux et leur ouverture à l'ensemble de la population ne doit pas seulement être le fait d'une sensibilisation des associations de quartier. En effet, elle doit pouvoir transiter par d'autres canaux, tel le champ universitaire, qui peut impacter la sphère politique et donc conduire à une réorientation de certaines politiques publiques écologiques :

> Il faudrait des personnes comme vous pour les mettre en forme dans le champ académique et théorique – complète Thibaut –, et que ça inspire les décideurs, qu'ils aient un substrat réflexif, que ce ne soit pas juste tiens je vais verdir les murs, j'envoie des associations de quartier. C'est bien de le faire, il n'y a rien sans ça. Mais plus que le citoyen, l'élu responsable est celui qui s'attaque aux racines qui font que le capitalisme dérive.

La portée politique relative à la démocratisation de l'information est primordiale dans la diffusion pragmatique de comportements écocitoyens. Elle transfère la responsabilité culpabilisante découlant des écogestes aux hommes et femmes politiques qui doivent être en mesure de laisser exprimer les opinions et les points de vue personnels de chaque citoyen sous forme de débat. En se saisissant de ce manque d'information sur l'environnement comme un véritable problème public[25], les élus délesteraient ainsi les ménages en remplissant pleinement leurs fonctions politiques :

25. L'incendie de l'usine Lubrizol à Rouen survenu le 26 septembre 2019 montre à quel point cet accès à l'information est primordial face au manque de cohérence du traitement médiatique et des discours tenus par différents membres du gouvernement sur ses conséquences sanitaires et environnementales.

> C'est là où le politique a un rôle à jouer – indique Étienne –, avoir une vision de long terme, globale, essayer d'être sur une échelle de temps et géographique plus grande que celle que le citoyen peut avoir parce qu'il est trop pris dans ses problèmes quotidiens.

La mise en débat de l'écologie, loin d'être effective au regard de la quasi-inexistence de processus de concertation locaux sur ce sujet, suppose que l'on confère une légitimité renouvelée aux habitants.

Conclusion

La démocratisation de l'écocitoyenneté est atteignable à la condition de placer le savoir citoyen sur son piédestal. Ceci pourrait alors enrichir la vision des porteurs de projet d'écoquartier, comme le relatait déjà John Dewey :

> C'est la personne qui porte la chaussure qui sait le mieux si elle fait mal et où elle fait mal, même si le cordonnier est l'expert qui est le meilleur juge pour savoir comment y remédier. [...] Une classe d'experts est inévitablement si éloignée de l'intérêt commun qu'elle devient nécessairement une classe avec des intérêts particuliers et un savoir privé – ce qui, sur des matières qui concernent la société, revient à un non-savoir. (Dewey, 1927, p. 207)

Cette participation directe du citoyen aux affaires de la cité suggère une forme de réapprentissage de cet exercice politique primordial, éloignée de la citoyenneté passive et dont la signification apportée par Jean-Christophe s'en rapproche :

> Le citoyen, c'est la personne qui s'occupe aussi de sa ville, de son quartier, qui prend part aux décisions, qui discute, qui peut amener des propositions, des débats, participer. Nous n'avons pas toujours la science infuse mais c'est dans le débat que naissent les idées.

L'émancipation de l'écocitoyenneté est garantie par ce droit d'émettre des propositions au sein d'assemblées et réunions délibératives, qui font déjà vivre l'écologie dans les idées et dans sa richesse sémantique institutionnelle et individuelle. Elle se joue également sur le terrain d'une *infrapolitique* (Faburel, 2015), de mobilisations de l'ordinaire qui découlent d'initiatives habitantes sous forme communautaire, des collectifs informels constitués face aux malfaçons présentes dans leur logement jusqu'aux associations de jardins partagés. Elle traduit en filigrane plusieurs interrogations sur les manières d'investir, de participer collectivement un projet et de se réapproprier les espaces publics-privés

(Carimentrand *et al*., 2015), en montrant plus que jamais la pertinence de suivre une posture semblable à l'écologie sociale[26] (Bookchin, 2012, p. 24-25), actualisant le « droit à la ville » (Lefebvre, 1968) au prisme des défis environnementaux contemporains.

L'appropriation de l'environnement local induit la socialisation en cours dans l'espace urbain, comme par exemple l'apprentissage de normes et de valeurs telles que le respect ou la solidarité, qui s'éloignent d'un paradigme hiérarchisé des hommes et de l'environnement et convergent plutôt vers l'*empowerment* (Bacqué & Biewener, 2015). Un projet lié à une association comme celle du jardin des Perlimpinpin à Clichy-Batignolles symbolise ces pensées philosophiques, à l'instar de celle de Thibaut :

> Je pense que la première interrogation qu'il faut avoir en tête quand on parle d'écocitoyenneté c'est se demander quel est le projet concret. La citoyenneté est l'engagement d'une personne dans la vie commune. Donc comment est-ce qu'on règle les difficultés d'organisation ? Cela débouche sur des interrogations optimales sur le projet. C'est le débat institutionnaliste versus communautariste. Mais ça va marcher ici parce qu'il y a déjà du communautaire qui se gère par l'immeuble et il y aura une pression par les pairs, surtout dans un immeuble avec un peu de fric. Et dans l'asso', c'est un peu la même chose si ce sont des communautés qui savent se parler. Par contre, si cela concerne le composteur de tout un quartier, ça va devenir plus compliqué. Le rapport citoyenneté à l'écologie, c'est déjà un rapport à un projet et à la manière avec laquelle une communauté gère le projet. Quel degré de proximité ? Quelle émulation des comportements ? Pas déviants mais divers et variés ? Quelle ambition ? C'est intéressant et c'est très concret. Il y a un effet communautaire qui s'est créé. Je pense que c'est autour de ces actions pratiques que peut se créer la théorie de la relation citoyenne à l'écologie, sur des trucs très concrets parce que le reste du temps nous sommes pris par nos contraintes.

26. Elle « ne propose pas qu'une critique de la rupture entre humanité et nature ; elle pose aussi l'exigence d'y remédier et même de son indispensable et radical dépassement (...). Elle est la science des rapports naturels et sociaux au sein de communautés ou écosystèmes. L'écologie sociale cherche à démêler les formes et les modèles de relations qui rendent intelligibles une communauté, qu'elle soit naturelle ou sociale ».

L'écocitoyenneté semble s'apparenter plus globalement à une philosophie conjointe à l'écologie sociale selon les habitants interrogés. Au-delà de leur regard critique sur les répercussions des modes de fabrique des écoquartiers, ils restent animés par les idéaux d'une lutte pour la démocratisation de l'écologie et contre les inégalités socio-environnementales (Theys, 2007). Cette lutte implique ainsi un renouvellement de la socialisation écocitoyenne, propice à l'accomplissement de l'homme par ses relations affranchies aux autres et à son environnement, et la revendication d'une reconnaissance politique de cultures populaires écologiques. Ainsi, l'écocitoyenneté émancipée, à savoir une

> citoyenneté critique, compétente, créative et engagée à l'égard des questions socioécologiques, capable et désireuse de participer aux débats publics, à la recherche de solutions et à l'innovation écosociale (Sauvé, 2013, 21)

arrive ainsi à éclore à travers l'écologie sociale, sublimée par une aspiration populaire à sa démocratisation.

Bibliographie

Agyeman Julian & Kollmuss Anja, 2002, "Mind the Gap: Why do People Act Environmentally and What Are the Barriers to Pro-Environmental Behavior?" in *Environmental Education Research*, vol. 8 (3), pp. 239-260.

Authier Jean-Yves, Collet Anaïs, Giraud Colin, Rivière Jean & Tissot Sylvie (dir.), 2018, *Les Bobos n'existent pas*, Presses universitaires de Lyon, Lyon, 208 p.

Bacqué Marie-Hélène & Biewener Carole, 2015, *L'Empowerment, une pratique émancipatrice ?*, La Découverte, Paris, 176 p.

Bareau Hélène, 2016, *Être Écocitoyen à la maison. Toutes les solutions pour un logement économe et facile à vivre*, ADEME/Agir !, Paris, 17 p.

Becker Maja & Félonneau Marie-Line, 2008, "Pro-Environmental Attitudes and Behavior: Revealin Perceived Social Desirability" in *Revue internationale de psychologie sociale*, n° 21, pp. 25-53.

Beslay Christophe, Gournet Romain & Zelem Marie-Christine, 2015, « Le "Bâtiment économe" : utopie technicienne et « résistance » des usages » *in*

Boissonade Jérôme (dir.), *La Ville durable controversée. Les dynamiques urbaines dans le mouvement critique*, Éditions Petra, Paris, p. 335-364.

Beslay Christophe & Zelem Marie-Christine, 2009, « Le paradoxe du consommateur moderne. Modérer ses consommations d'énergie dans une société toujours plus énergivore » *in* Dobré Michelle & Juan Salvador (dir.), *Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, L'Harmattan, Paris, p. 277-296.

Biga Chris & Stets Jan, 2013, "Bringing Identity Theory into Environmental Sociology" in *Sociological Theory*, vol. 21, n° 4, pp. 398-423.

Bihouix Philippe, 2019, *Le Bonheur était pour demain*, Seuil, Paris, 384 p.

Boissonade Jérôme (dir.), 2015, *La Ville durable controversée. Les dynamiques urbaines dans le mouvement critique.* Éditions Petra, Paris, 487 p.

Bookchin Murray, 2012 [1982], *Qu'est-ce l'écologie sociale ?*, Atelier de création libertaire, Lyon, 56 p.

Bozonnet Jean-Paul, 2012, « La sensibilité écologique » *in* Barbier Rémi, Boudès Philippe, Bozonnet Jean-Paul, Candau Jacqueline, Dobré Michelle, Lewis Nathalie & Rudolf Florence (dir.), *Manuel de sociologie de l'environnement,* Presses universitaires de Laval, Laval, p. 147-162.

Brugvin Thierry, 2014, « Écologie, culture populaire et culture de la pauvreté » in *Journal du MAUSS*, 13 p., http://www.journaldumauss.net/?Ecologie-culture-populaire-et.

Carimentrand Aurélie, Ndiaye Abdourahmane & Tozzi Pascal, 2015, « La participation habitante dans les écoquartiers : un enjeu de (re)politisation ? » in *Développement durable et territoires*, vol. 6, n° 2, 8 p.

Cobb Roger & Elder Charles, 1972, *Participation in American Politics : The Dynamics of Agenda-Building*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 196 p.

Comby Jean-Baptiste & Grossetête Matthieu, 2013, « La morale des uns ne peut pas faire le bonheur de tous. Individualisation des problèmes publics,

prescriptions normatives et distinction sociale » *in* Coulangeon Philippe & Duval Julien (dir.), *Trente ans après La Distinction*, La Découverte, Paris, p. 341-354.

Darmon Muriel, 2010 [2007], *La Socialisation*, Armand Colin, Paris, 128 p.

Demarque Christophe *et al.*, 2011, « Socialisation, perspectives temporelles et implication personnelle : une étude dans le champ de l'environnement » in *Les Cahiers internationaux de psychologie sociale,* n° 92, p. 351-369.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 640 p.

Dewey John, 2010 [1927], *Le Public et ses problèmes*, Gallimard, Paris, 336 p.

Dobré Michelle & Juan Salvador (dir.), 2009, *Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, L'Harmattan, Paris, 317 p.

Dobré Michelle, 2002, *L'Écologie au quotidien : éléments pour une théorie sociologique de la résistance* ordinaire, L'Harmattan, Paris, 352 p.

Dunlap Riley & Van Liere Kent, 1980, "The Social Bases of Environmental Concern: A Review of Hypotheses, Explanations and Empirical Evidence" in *Oxford University Press on Behalf of the American Association for Public Opinion Research*, The Public Opinion Quarterly, vol. 44, n° 2, p. 181-197.

Faburel Guillaume, 2015, « Les écoquartiers comme construction infrapolitique d'un habiter ? Expériences sensibles et paysagères, modes de vie et valeurs socio-environnementales » in *Développement durable et territoires*, vol. 6, n° 2, 22 p.

Fijalkow Yankel (dir.), 2017, *Dire la ville, c'est faire la ville. La performativité des discours sur l'espace urbain*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 194 p.

Fischer Gustave-Nicolas, 2011, *Psychologie de l'environnement social*, Dunod, Paris, 204 p.

Grendstad Gunnar, Olli Eero & Wollebaek Dag, 2001, "Correlates of Environmental Behaviors. Bringing Back Social Context" in *Environment and Behavior*, vol. 33, n° 2, p. 181-208.

Hennion Antoine, 2004, « Une sociologie des attachements. D'une sociologie de la culture à une pragmatique de l'amateur » in *Sociétés*, n° 85, p. 9-24.

Hirschman Albert, 1970, *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Harvard University Press, Cambridge, 162 p.

Jacqué Marie, 2016, « L'éducation à l'environnement : entre engagements utopistes et intégration idéologique » in *Cahiers de l'action,* n° 47, p. 13-19.

Lefebvre Henri, 1968, *Le Droit à la ville*, Éditions du Seuil, Paris, 164 p.

Mauss Marcel, 1968 [1923-1924], « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » in *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 482 p.

Mormont Marc, 2013, « Écologisation : entre sciences, conventions et pratique » in *Natures sciences sociétés*, vol. 21, n° 2, p. 159-160.

Moser Gabriel, 2009, *Psychologie environnementale. Les relations homme-environnement*, De Boeck, Bruxelles, 298 p.

Pautard Eric, 2015, « La rhétorique pédagogique au service de l'acceptabilité sociale. Le verdissement des conduites individuelles en question » *in* Boissonade Jérôme (dir.), *La Ville durable controversée. Les dynamiques urbaines dans le mouvement critique*, Éditions Petra, Paris, p. 105-140.

Renauld Vincent, 2014, *Fabrication et usage des écoquartiers. Essai critique sur la généralisation de l'aménagement durable en France*, Presses polytechniques et universitaires romandes, Lausanne, 122 p.

Sauvé Lucie, 2013, « Au cœur des questions socioécologiques : des savoirs à construire, des compétences à développer » in *Éducation relative à l'environnement : regards-recherches-réflexions*, vol. 11, p. 19-40.

Sintomer Yves, 2008, « Du savoir d'usage au métier de citoyen ? » in *Raisons politiques*, vol 31, n° 3, p. 115-133.

Theys Jacques, 2007 « Pourquoi les préoccupations sociales et environnementales s'ignorent-elles mutuellement ? Un essai d'interprétation à partir du thème des inégalités écologiques » *in* Bauler Tom, Cornut Pierre &

Zaccaï Edwin (dir.), *Environnement et inégalités sociales*, Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 23-35.

Vincent Stéphanie, 2009, « De l'adoption d'un mode altermobile sur le trajet domicile-travail. Mise en évidence des processus amenant à des usages de déplacements plus durables » *in* Dobré Michelle & Juan Salvador (dir.), *Consommer autrement. La réforme écologique des modes de vie*, L'Harmattan, Paris, p. 129-137.

Vulbeau Alain (dir.), 2011, *De l'écoquartier à la ville durable. Des clefs pour (re)penser la question sociale*, FORS recherche sociale, Paris, 107 p.

Younès Chris, 2017, « Des milieux qui font monde » *in* Pacquot Thierry (dir.), *Repenser l'urbanisme*, Infolio, Gollion, p. 131-140.

Résumé : Cet article découle d'un travail de recherche empirique centré sur les ressorts socio-spatiaux de l'écologisation des modes de vie et la diffusion-réappropriation de l'écocitoyenneté. Il s'appuie sur une dizaine d'entretiens semi-directifs et 93 entretiens par questionnaire auprès d'habitants d'écoquartiers franciliens (Clichy-Batignolles, Bel Air-Grands Pêchers et Chandon-République). L'analyse des modes de vie révèle la pluralité des rapports à l'écoquartier, lieu agréable à vivre mais également catalyseur de désagréments quotidiens freinant l'intégration des habitants à leur environnement local. Les retours d'expérience des habitants font état de la diffusion généralisée des écogestes dans l'ensemble des représentations liées à l'écologie. Cependant, ils témoignent de la richesse des relations subjectives à l'écocitoyenneté, oscillant entre la défense et l'opposition au référentiel du développement durable. Ces discours vernaculaires sont à l'origine d'une réappropriation sémantique et pragmatique de l'écocitoyenneté qui va ainsi être modelée en fonction des contraintes de vie et des valeurs personnelles, autant de variables susceptibles d'avoir une influence effective sur la conscience et la sensibilité environnementales. Les résultats de recherche font apparaître des attentes plurielles quant à la démocratisation de l'écologie, variables en fonction des (dis)positions sociales personnelles. La reconnaissance de ces déterminants, expliquant également les phénomènes d'inertie-renforcement des comportements pro-environnementaux, renouvelle la grammaire de lecture liée à l'écocitoyenneté. Cette dernière semble affiliée à une éthique proche de l'écologie sociale, porteuse de sens à l'échelle locale et levant le voile des effets aliénants du capitalisme sur l'individu, notamment à partir de sa matérialisation institutionnelle et urbaine.

Mots-clefs : démocratie, développement durable, écologie, écoquartier, écocitoyenneté, géographie, identité, modes de vie, sensibilité environnementale, socialisation, sociologie, territoire.

The Plurality of Relationships with the Ecodistrict and Ecocitizenship: a Common Attachment to the Local and the Democratization of Ecology?

This article is the result of empirical research focused on the socio-spatial drivers of the greening of ways of life and the diffusion-reappropriation of ecocitizenship. It is based on a dozen semi-directive interviews and 93 interviews by survey with residents of ecodistricts in Ile-de-France (Clichy-Batignolles, Bel Air-Grands Pêchers and Chandon-République). The analysis of ways of life reveals the plurality of relationships with the ecodistrict, a pleasant place to live but also a catalyst for daily inconveniences that hinder the integration of residents into their local environment. Feedback from the inhabitants shows that ecogests are widespread in all representations related to ecology. However, they testify to the richness of subjective relationships to ecocitizenship, oscillating between defence and opposition to the standards of sustainable development. These vernacular discourses are at the origin of a semantic and pragmatic reappropriation of ecocitizenship, which will thus be shaped according to life constraints and personal values, all variables likely to have an effective influence on environmental awareness and sensitivity. The research results reveal plural expectations regarding the democratization of ecology, fluctuant according to personal social (dis)positions. The recognition of these determinants, which also explains the phenomena of inertia-strengthening of pro-environmental behaviour, renews the framework related to ecocitizenship. The latter one seems to be affiliated with an ethic close to social ecology, which makes sense at the local level and lifts the veil of the alienating effects of capitalism on the individual, particularly from its institutional and urban materialization.

Keywords: democracy, sustainable development, ecology, ecodistrict, ecocitizenship, geography, identity, way of life, environmental sensitivity, socialization, sociology, territory.

La pluralidad de las relaciones con el ecobarrio y la ecociudadanía: ¿un apego común a lo local y la democratización de la ecología?

Resumen: Este artículo es el resultado de una investigación empírica centrada en los factores socioespaciales que impulsan la ecologización de los estilos de vida y

la difusión y apropiación de la eco-ciudadanía. A través una decena de entrevistas semidirectivas y 93 entrevistas por cuestionario a los habitantes de los eco-barrios de Île-de-France (Clichy-Batignolles, Bel Air-Grands Pêchers y Chandon-République). El análisis de los estilos de vida revela la pluralidad de las relaciones con el eco-barrio, un lugar agradable para vivir, pero también un catalizador de los inconvenientes cotidianos que dificultan la integración de los residentes en su entorno local. La retroalimentación de los habitantes muestra que los ecogestos están muy extendidos en todas las representaciones relacionadas con la ecología. Sin embargo, atestiguan la riqueza de las relaciones subjetivas con la eco-ciudadanía, oscilando entre la defensa y la oposición al punto de referencia del desarrollo sostenible. Estos discursos vernáculos están en el origen de una reapropiación semántica y pragmática de la eco-ciudadanía, que se configurará en función de las limitaciones de la vida y de los valores personales, variables que pueden tener una influencia efectiva en la conciencia y la sensibilidad ambiental. Los resultados de la investigación revelan expectativas plurales con respecto a la democratización de la ecología, que varían según las personales (des)posiciones sociales. El reconocimiento de estas determinantes, que también explica el fenómeno de la inercia -refuerzo del comportamiento pro-ambiental-, renueva la gramática de la lectura relacionada con la eco-ciudadanía. Este último parece estar afiliado a una ética cercana a la ecología social, que tiene sentido a nivel local y que levanta el velo de los efectos alienantes del capitalismo sobre el individuo, particularmente de su materialización institucional y urbana.

Palabras claves: democracia, desarrollo sostenible, ecología, ecobarrios, ecociudadanía, geografía, identidad, estilos de vida, sensibilidad ambiental, socialización, sociología, territorio.

HAL
archives-ouvertes.fr

L'autisme à l'épreuve des normes sociales : ville-carcan et nature-liberté

Anna-Livia Marchionni

▶ **To cite this version:**

Anna-Livia Marchionni. L'autisme à l'épreuve des normes sociales : ville-carcan et nature-liberté. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02507028

HAL Id: hal-02507028
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02507028

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

L'autisme à l'épreuve des normes sociales : ville-carcan et nature-liberté

Anna-Livia Marchionni

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

L'autisme à l'épreuve des normes sociales : ville-carcan et nature-liberté

Anna-Livia Marchionni
Doctorante, Université libre de Liège,
Laboratoire d'anthropologie sociale et culturelle

Introduction : autisme et socio-anthropologie

Dans le cadre de mon doctorat, j'ai voulu porter sur l'autisme un regard socio-anthropologique en m'intéressant aux processus subjectifs déployés par des adultes porteurs du syndrome d'Asperger et en recueillant leurs témoignages lors d'entretiens semi-directifs à propos de leur relation à la nature, afin de questionner leurs représentations des environnements naturels ainsi que leurs expériences sensorielles quotidiennes et les processus subjectifs qu'elles déploient en fonction de leur environnement. Vingt-quatre entretiens d'une moyenne d'une heure ont été réalisés avec des personnes autistes diagnostiquées comme porteuses du syndrome d'Asperger, âgées de neuf à soixante-trois ans, en France et en Belgique, ainsi qu'au Québec[1]. À ceci s'ajoute un volet ethnographique : je me suis rendue au domicile de deux personnes autistes pour m'immerger dans leur milieu de vie.

On a généralement des autistes Asperger l'image d'enfants surdoués (rarement d'adultes et rarement de filles), obnubilés par les chiffres ou l'informatique,

1. Rencontrées par l'intermédiaire d'associations crées par des personnes autistes : Autisme-Asperger-Québec et l'association des Asperger du Nord Pas-de-Calais, l'Ass des As, basée à Lille, aux forums de discussions : Rencontres entre Aspergers, Asperansa, Asperger Aide France, et aux groupes Facebook réservés aux autistes : Alliance Autistes, Aspies rateurs et boîtes à outisme, autisme et adaptation.

capables de prouesses intellectuelles mais coupés du monde relationnel car sans compétences sociales, sans empathie, froids et distants. Or, les rencontres que j'ai faites avec des personnes autistes Asperger et leurs familles n'ont cessé de me démontrer l'écart entre un portrait de l'autisme dressé à partir d'une liste de symptômes ou inspiré par les médias, et la réalité d'un autisme vécu au quotidien, ou plutôt la réalité *des personnes autistes* qui toutes, à leur manière, réinventent une manière d'être autiste qui leur est propre. L'autisme se trouve alors tiré hors de son état de syndrome circonscrit, et l'on voit se déployer une variété de manières d'être autiste.

On parle aujourd'hui de *spectre de l'autisme*, ou de *constellation autistique* (Gepner, 2014). Les multitudes de formes que peut prendre l'autisme se situent en effet sur un continuum allant du non-autisme à l'autisme de Kanner avec retard ou absence persistante de langage, en passant par le syndrome d'Asperger, avec des individus tout à fait capables d'être indépendants, d'avoir un métier et de fonder une famille (Mottron, 2004). Cependant, le DSM-V (2013)[2] a fait disparaître le syndrome d'Asperger de sa nomenclature, et les différentes formes d'autisme font à présent partie de la catégorie générale des « troubles du spectre autistique » et diffèrent les unes des autres de par leur *sévérité* ; par ailleurs, le DSM-V classe l'autisme parmi les troubles neurodéveloppementaux et retient les critères diagnostiques suivants : déficit de la communication et des interactions sociales, caractère restreint et répétitif des comportements, intérêts ou activités ; les particularités de perception sensorielle sont enfin prises en compte[3]. La CIM-10[4] continue quant à elle à mentionner le syndrome d'Asperger qu'elle classe dans la catégorie des « troubles envahissants du développement » aux côtés de l'autisme infantile, de l'autisme atypique et du syndrome de Rett.

La question de savoir s'il faut continuer ou non de parler de syndrome d'Asperger mérite d'être posée mais déborde du cadre de cet article. Si je décide de continuer ici de parler d'autisme d'Asperger et de personnes autistes Asperger, c'est parce que c'est ainsi que les participants que j'ai rencontrés pour cette étude se définissent et ont été diagnostiqués. Par ailleurs, si le diagnostic de syndrome

2. Cinquième édition du Manuel diagnostic et statistique des troubles mentaux, établi par l'Association américaine de psychiatrie.

3. Si je cède ici à la facilité du recours au DSM pour introduire l'autisme de manière concise, c'est parce que je reviendrai plus précisément tout au long de l'article sur les spécificités de l'autisme telles qu'elles sont présentées par des personnes autistes dans les témoignages que j'ai recueillis.

4. Classification internationale statistique des maladies.

d'Asperger pourrait tendre à être délaissé dans les années à venir, il s'avère que l'appellation de syndrome d'Asperger est utilisée par les personnes autistes elles-mêmes pour créer des communautés et se fédérer, en se définissant comme *Aspies*.

Brigitte Chamak, sociologue et neurobiologiste, a étudié les transformations des représentations sociales de l'autisme (2009a, 2009b, 2011) et s'est interrogée sur l'expérience subjective de l'autisme à travers des témoignages (2005). Elle relève une redéfinition de l'autisme, conçu désormais comme différence et non plus comme maladie. Cette nouvelle tendance s'appuie sur la découverte des bases neurologiques de l'autisme sous-tendant la manière dont les personnes autistes réfléchissent et perçoivent autrement, comme nous allons le voir par la suite.

Ces revendications sont l'œuvre de personnes autistes qui, se fédérant, créent des associations[5] afin de parler au nom des personnes autistes qui ne peuvent pas s'exprimer, et pour proposer d'autres représentations de l'autisme : « une identité collective se construit et les mouvements activistes redéfinissent l'autisme comme un autre mode de fonctionnement cognitif » (Chamak, 2011, p. 2). Émergent alors des mouvements sociaux défendant le droit des personnes autistes qui demandent à ne plus se voir attribuer un statut de patient mais de personnes compétentes en matière d'autisme : il est selon elles nécessaire de prendre en compte les aspects positifs de l'autisme et de mettre en valeur leur fonctionnement différent et les compétences qui en découlent (Chamak, 2009a, 2009b), en cessant de se focaliser uniquement sur les déficits et la correction systématique des symptômes autistiques.

Hugo Horiot, fils de l'écrivain Françoise Lefèvre[6], comédien et écrivain porteur du syndrome d'Asperger, demande à ce que l'autisme soit intégré dans la catégorie de la neurodiversité :

> La neurodiversité désigne l'ensemble des variétés cognitives humaines. En tant que mouvement social, elle vise à défendre les minorités cognitives afin de les rendre éligibles aux mêmes droits que ceux qui présentent un profil cognitif majoritaire, à savoir les « neurotypiques[7] ». (Horiot, 2018, p. 64)

5. Par exemple : Satedi, Asperansa, AFFA, etc.

6. Auteur du *Petit Prince cannibale*, récit de l'enfance de son fils.

7. Le terme de « neurotypique » désigne toute personne qui n'est porteuse d'aucune particularité neurologique suffisamment marquée pour faire l'objet d'un diagnostic, telles que l'autisme, la dyslexie, la surdouance, etc. (définition personnelle Marchionni, 2019, p. 3, *à paraître*).

On voit se dessiner, dans cette citation, deux aspects intéressants pour notre propos : d'abord, cette question de mouvement social dont nous avons esquissé préalablement quelques traits élémentaires, et qui ouvre sur la question d'une approche alternative de l'autisme, à savoir une approche qui ne serait pas centrée sur la symptomatologie de l'autisme en tant qu'entité psychopathologique et neurologique ; ensuite, le concept de minorités cognitives présenté comme une catégorie définie de par sa distinction d'avec la catégorie neurotypique : dans cette confrontation est introduite un jeu de force où les *neurodivers* (ici, les autistes) subiraient les pressions exercées par une majorité souveraine, représentante de la norme humaine, les *neurotypiques*.

Depuis plusieurs années, des chercheurs d'horizons différents (Bagatell, 2007, 2010 ; Chamak, 2005, 2009a, 2009b, 2011 ; Grinker, 2010 ; Ochs et Solomon, 2005 ; Solomon & Bagatell, 2010 ; Solomon, 2010, 2015) ont pressenti la possibilité et la potentielle richesse d'un abord sociologique, anthropologique et ethnographique de l'autisme, où les personnes ne sont pas les objets du regard scientifique mais les sujets et interlocuteurs (verbaux ou non) d'une construction en commun d'un savoir. L'enjeu est ici de rendre compte d'un vécu subjectif et d'observations patientes et approfondies du quotidien des personnes autistes, et ainsi pourvoir proposer de l'autisme un tableau intime, plus proche des choses du réel vécu par ces personnes et leur entourage.

Je vous propose ici d'articuler mon propos autour des témoignages des personnes autistes porteuses du syndrome d'Asperger que j'ai rencontrées. J'ai tenté de développer une réflexion à partir de ce qu'ils disent de leur manière d'habiter leur environnement et de composer avec les différents espaces qu'ils traversent. À la question de l'importance cruciale de leur hyper sensorialité dans leur rapport à l'environnement, avec les difficultés d'habitabilité et d'adaptation que cette hypersensibilité entraîne, s'ajoute celle, plus profonde, de la stigmatisation et d'un vécu de rejet. Ces expériences conduiraient les personnes que j'ai rencontrées à se tourner vers la nature, perçue comme un espace libéré du poids des normes sociales, ressenties comme des injonctions auxquelles elles se sentent fondamentalement incapables de répondre.

Nature et ville : une dichotomie sensorielle

La nature et la ville sont en premier lieu comparées et opposées en tant qu'environnements sensoriels distincts, ces environnements sensoriels déterminant le vivable ou l'invivable d'un milieu. « En pleine forêt, tout est à sa place, tout est aussi un peu rond, ça fait un peu cocon, alors qu'en ville tout est carré, tout est gris », explique l'une des enquêtées, dont le regard, en ville, ne peut pas

« couler », doit sans cesse sauter d'une forme à l'autre. « J'ai l'impression que quand les formes sont un peu plus arrondies, mon regard est moins agressé. » Ce témoignage rappelle Aristote pour qui la nature relève de la circularité du cosmos et du mouvement parfait des astres, contrairement à l'imperfection de la ligne et du mouvement local et heurté[8]. « J'étouffe, je ne suis pas bien, j'ai l'impression de rétrécir, j'ai mal aux yeux », m'explique une autre à propos de son expérience de la ville. « Je pense que ça doit fonctionner par le sensoriel, mais ça se répercute, mon *corps*[9] me le dit. J'ai du mal à respirer, j'ai mal aux yeux, en un quart d'heure je suis fatiguée comme si je m'étais concentrée pendant huit heures... Je ne peux pas. » Bien que n'étant pas nommé comme tel, le ressenti décrit par cette personne par le truchement des manifestations physiques correspondent à l'expression de l'angoisse, d'une anxiété forte qui prend son corps en otage dans un mouvement de rétrécissement de l'espace vital.

Nous retrouvons à travers ces témoignages différentes théories qui prennent en compte l'importance centrale de la sensorialité dans l'autisme et leur perception particulière. Selon Tony Attwood (2010), certains adultes autistes Asperger considèrent même leur sensibilité sensorielle comme une source de plus de difficultés quotidiennes que les questions de socialisation. Pour Bruno Gepner, psychiatre et pédopsychiatre spécialisé dans l'autisme à l'université d'Aix-Marseille, « le monde apparaîtrait à la fois comme *temporellement trop rapide* et *spatialement (trop) morcelé* pour les personnes autistes » (2014, p. 115). Les Makram (2007 ; 2010) proposent quant à eux leur théorie du monde intense, et expliquent comment le surfonctionnement perceptif, attentionnel et de la mémoire que l'on retrouve chez les personnes autistes structurerait un rapport au monde pouvant être douloureusement intense. Par ailleurs, ces particularités dans le traitement

8. Une étude de Belin *et al.* (2017) étudie l'effet de formes tantôt arrondies tantôt dentelées sur la réponse émotionnelle d'adultes et d'enfants neurotypiques ou autistes. Elle démontre la préférence des enfants neutrotypiques pour les formes arrondies que les enfants autistes, qui tendaient à préférer les formes dentelées ou anguleuses. Malheureusement, l'étude ne donne pas d'indications précises sur la nature et le degré d'autisme présenté par les participants, et il serait intéressant de voir les différences entre autisme d'Asperger et autisme de Kanner, étant donné les différences existant au niveau des compétences visuo-spatiales et de l'attrait pour les formes visuelles entre ces deux groupes (Mottron *et al.*, 2006 ; Dawson *et al.*, 2007 ; Soulières *et al.*, 2011). Par ailleurs, les personnes autistes peuvent manifester un comportement jugé comme neutre alors même qu'elles ressentent une émotion positive ou négative (Schovanec, 2012).

9. Dans les citations des participants, les italiques indiquent lorsqu'un terme est accentué par le locuteur.

de l'information, notamment sensorielle, entraîneraient « en cascade » (Gepner, 2014) certains symptômes centraux de l'autisme, tels que perception en détails, stéréotypies corporelles, évitement relationnel, troubles du comportement, de l'imitation, de l'expression et de la communication verbale et émotionnelle.

La profusion sensorielle des environnements humains est souvent évoquée par les personnes autistes comme une cause de l'invivable du milieu citadin ou des espaces trop densément fréquentés par la gent humaine. Elles nous décrivent un sentiment de submersion, d'envahissement impossible à endiguer. Nombreux sont les chercheurs ayant mis en évidence le fait que les personnes autistes portent préférentiellement leur attention sur les parties plutôt que sur le tout (Frith, 1996 ; Mottron *et al.,* 2006 ; Baron-Cohen, 2009) ; il en résulte alors une perception fragmentée, le monde est perçu de manière plus analytique qu'holistique, d'où des difficultés pour l'interprétation d'images en un tout global et cohérent[10]. À cela s'ajoute des hypersensibilités sensorielles au bruit, à la lumière, aux mouvements, ou encore du toucher et de l'odorat. Elles expliquent leurs difficultés à recevoir et traiter comme un tout cohérent la multitude d'informations sensorielles qui fusent dans des environnements décrits comme chaotiques, et qui demandent un effort constant, à la fois pour s'en protéger (ce qui nécessite souvent de recourir à des outils tels que lunettes de soleil à l'intérieur des bâtiments éclairés aux néons ou casques anti-bruit), et pour se frayer un chemin dans le chaos sensoriel décrit : « Je dois reprendre, tout trier, tout reranger », dit l'une d'elles. « J'ai besoin de classer ça sinon je me fais submerger », explique une autre. « Nous, vous savez, les autistes Asperger, l'ordre ! Faut que ce soit rangé. La nature, elle est sauvage et rangée. Dans la nature, tout est à sa place, ce qui n'est pas à sa place meurt. » Le récit que cette personne fait de son expérience lors de son entrée dans un magasin de tissus illustre bien comment la sensation de la profusion d'un espace créé par l'humain peut être vécue lorsque l'on est porteur d'autisme : « L'accumulation de couleurs non-harmonisées [...] je me suis aperçue que ça me... J'avais la tête qui tournait, en quelques secondes ! Comme si la connexion entre mes yeux et mon cerveau ne se faisait pas normalement. Y en avait trop. Tout en même temps. » Et elle ajoute : « L'environnement humain est très souvent disharmonique. Et ça fatigue beaucoup. »

L'environnement sensoriel des villes, ou plus généralement des milieux humains, apparaît comme non-congruant, non-harmonisé, de ce fait agressif et épuisant ; il est vécu comme un espace inconfortable mais incontournable à cause

10. Théorie de la faible cohérence centrale [*Weak central coherence*], proposée en 1996 par Utta Frith.

des exigences de la vie quotidienne dont on ne décide pas : travail, logement, et, parfois, famille. Souvent, c'est le bruit qui est invoqué comme première cause d'expérience sensorielle invasive : il est impossible de boucher ses oreilles comme on ferme les yeux pour fuir une lumière trop forte, et aucune cloison ne semble suffisamment étanche pour parer aux bruits des voisins, de la circulation, des vrombissements en tous genres.

Muray Shafer (1979), qui a étudié l'évolution des paysages sonores, parle de paysages sonores *hi-fi,* où le rapport signal/bruit permet aux sons de moins se heurter et d'être perçus clairement, contrairement aux environnements *lo-fi,* où les sons s'entremêlent et se perdent dans une « surpopulation de sons ». Cela rappelle ce que l'équipe de Laurent Mottron, composée de personnes autistes, appelle « effet cafétéria » (Mottron, 2004, p. 188) : les personnes autistes ayant généralement du mal à démêler les sons les uns des autres, il leur devient difficile, dans un environnement avec un fond sonore complexe comme celui d'une cafétéria, de départager les sons entre eux, et donc par exemple de percevoir les paroles qui leurs sont adressées, celles-ci se mêlant à ladite « surpopulation de sons ». Ainsi, une enquêtée explique que : « l'équivalent de ces bruits de fond-là dans la nature, je n'ai pas besoin de les filtrer », qu'elle ne « force pas », et que « c'est très confortable ». L'environnement sonore *hi-fi* de la nature ne nécessite pas d'efforts de filtrage des sons qu'elle décrit comme « en fond de toile », et il n'est plus besoin de déployer les efforts de défense sensorielle nécessaires en ville.

À la profusion envahissante de la ville est opposée la profusion douce de la nature. Laurent Mottron explique que l'autisme relève d'un surfonctionnement perceptif. Dans son ouvrage justement intitulé *Une autre intelligence*, il écrit que « les personnes autistes sont vis-à-vis de leur perception dans un rapport de proximité psychologique très particulier. Elles sont à la fois esclaves de leur perception (elles ne peuvent y échapper) et en retirent des émotions dont les non-autistes n'ont que peu idée » (2004, p. 185). « Ça m'éveille, ça me porte », « ça m'accroche les yeux », explique un participant à propos de la multiplicité des détails perçus dans la nature ; « ça me fait me sentir vivante », raconte une autre concernant ses expériences sensorielles dans la forêt. Chacun parle à sa façon d'une impression de vivre, de se remplir d'une énergie vitale, et d'un éveil jouissif des sens lorsqu'ils se trouvent dans un environnement naturel. « J'ai toujours le radar qui part partout », explique l'un d'eux avant d'évoquer ses immersions dans la forêt au cours desquelles il raconte comment il disparaît mentalement dans la sensation.

C'est souvent le corps qui est décrit comme première interface sensible avec le monde, sorte de caisse de résonance où la perception sensorielle est ressentie et amplifiée. « Pour les oiseaux », explique une enquêtée, « je pourrais presque vous décrire le circuit que ça fait dans mes bras, ou dans mon dos, ça dépend comme

je suis positionnée et d'où vient le son ». La sensorialité ressentie dans le corps semble déterminer un type de rapport à l'espace et au temps par une connexion directe avec l'environnement ; ainsi, cette même personne explique qu'elle n'utilise pas de montre et connaît l'heure en fonction du chant des oiseaux, de la lumière, et parle de l'évolution sonore selon le rythme des saisons. « Toute sensation est spatiale[11] », écrit Merleau-Ponty dans sa *Phénoménologie de la perception*. Une forme de corps-à-corps, rendu possible avec l'environnement naturel, semble alors tracer les contours d'un rapport au monde sensorio-spatial, où les sens parlent de l'espace, en tissent la trame.

Selon Jean-Marc Besse, spécialiste dans l'histoire et l'anthropologie de la géographie, « il existe aussi dans le paysage une spatialité du proche, du contact et de la participation avec l'environnement extérieur qui est compris lui-même comme complexe, c'est-à-dire comme une ambiance composée de plusieurs dimensions sensorielles (sonores, tactiles, olfactives, visuelles, etc.) qui interagissent en réalité et dans laquelle le corps est comme plongé » (2010, p. 267). Il explique l'importance du corps sensible « comme le centre et la condition de possibilité des expériences du paysage » (*ibid.*), traçant les contours d'une « géographie affective », (ceci n'allant pas sans rappeler la notion d' « Umwelt » théorisée en éthologie par Jacob von Uexküll (1956)).

« Le bruit des motos, c'est comme si je l'avais eu là », raconte une participante en désignant son ventre. « C'est comme si ce son m'avait envahie ! Mais envahie physiologiquement, vraiment ! Ça donne l'impression qu'on gonfle, et qu'on est habité par une espèce de, de truc nauséabond, quoi. » Elle ajoute : « Peut-être que parce que c'était renvoyé par les murs ou par l'asphalte, c'était un son que je ne supportais pas. En plus, ça sort d'un tuyau métallique, donc probablement que les résonances, alors c'est peut-être pas le son en lui-même ! C'est peut-être aussi sa résonance. »

Cette réflexion illustre bien l'idée exprimée ci-dessus par Jean-Marc Besse d'un environnement conçu comme un complexe, un système polysensoriel. Il émerge de ces différents témoignages une représentation biomécanique et systémique de l'environnement, avec une interdépendance étroite des éléments sensoriels et des matières qui, dans les environnements naturels, s'auto-régulent

11. « Toute sensation est spatiale, nous nous sommes rangés à cette thèse non pas parce que la qualité comme objet ne peut être pensée que dans l'espace, mais parce que, comme contact primordial avec l'être, comme reprise par le sujet sentant d'une forme d'existence indiquée par le sensible, comme coexistence du sentant et du sensible, elle est elle-même constitutive d'un milieu de coexistence, c'est-à-dire d'un espace. », Merleau-Ponty, 1976, p. 266.

de manière harmonieuse : « Il y a un coussin de basses », « il pourrait y avoir une sorte d'amortissement par la biomasse, par le feuillage, les troncs d'arbres », comme l'exprime une participante. Cette auto-régulation harmonieuse fait défaut dans les environnements humains, qui apparaissent dans le discours des personnes autistes rencontrées comme des systèmes dérégulés, avec un jeu de répercussions et d'amortis artificiels, sensoriellement violent et impropre à la vie, d'où une sensorialité douloureuse, heurtée, « carrée », nécessitant des efforts de protection et de triage constants et épuisants.

Mais est-ce que les personnes autistes, du fait de leur perception sensorielle particulière, ne seraient pas tout simplement plus sensibles (donc deviennent *consciemment* sensibles), à un phénomène qui concerne tous les êtres humains à divers degrés ? Selon Gullone (2000), le mode de vie induit par les sociétés modernes industrialisées compromet le bien-être mental des individus et entraînerait une augmentation de la prévalence de certaines maladies mentales, telles que la schizophrénie et la dépression. Tandis qu'on assiste à l'essor des thérapies assistées par l'animal, Hinds (2011) rappelle quantité d'études ayant mis en évidence les effets bénéfiques de la présence d'un élément naturel sur la cognition, la réduction du stress, le sentiment de sécurité et la facilitation des interactions sociales. Kahn (2009) rapporte quant à lui l'importance du lien à une nature véritable plutôt qu'artificielle, telle que relayée par des écrans ou des enregistrements, mais rappelle qu'en tant qu'espèce, l'humain s'adaptera à la perte de l'environnement naturel malgré les souffrances physiques et psychologiques que cette coupure engendrerait immanquablement. Enfin, Wilson (1984) a élaboré une hypothèse, celle de la biophilie, qui postule une tendance innée chez l'être humain à se focaliser sur ce qui relève du vivant. Il s'agirait d'une nécessité fondamentale, génétique, et qui s'expliquerait par l'évolution de l'espèce humaine et par ses origines de chasseur-cueilleur : les systèmes cognitif, émotionnel et sensoriel des humains ont été structurés dans un environnement naturel, et leur cerveau actuel est issu de ce processus de coévolution gènes-culture.

Être-soi-autiste, stigmatisation et port du masque

Cependant, si la nature apparaît comme un refuge sensoriel, un espace de sécurité et de repos, et la ville comme un espace jalonné d'imprévus sensoriels potentiellement douloureux qui demandent une vigilance constante, un autre axe d'opposition entre ces deux environnements émerge : celui que j'ai appelé « l'être-soi-autiste » confronté à la nécessité de porter un masque dans les environnements humains.

En plus de leurs hypersensibilités sensorielles et de leurs particularités d'intégration perceptive pouvant être difficiles à vivre dans certains contextes, les

personnes autistes se heurtent toutes à leur manière aux exigences associées à la socialisation : même lorsqu'elles se servent du langage pour communiquer, leurs difficultés de communication sont souvent placées, avec leurs hypersensibilités sensorielles (Attwood, 2010), en tête de la liste des sources de difficultés, voire de souffrances quotidiennes.

Il est important de préciser que les personnes autistes dites de « haut niveau » et celles porteuses du syndrome d'Asperger peuvent passer inaperçues ; on parle dans leur cas de *handicap invisible*[12] même si la plupart présentent ce qui est généralement décrit par les non-initiés à l'autisme comme des bizarreries dont l'origine est ignorée et attribuée souvent à une anomalie ou à une maladie mentale. Elles décrivent leurs problèmes pour comprendre les sous-entendus, les expressions faciales, le langage non-verbal, les attentes non-formulées, les codes relationnels qui régissent les conversations, les manières de se présenter physiquement, de s'habiller, de s'exprimer avec les intonations correctes et les gestes adéquats (Grandin, 1995, 2011 ; Schovanec, 2012).

Temple Grandin, qui n'a pas parlé avant l'âge de 5 ans et à qui on promettait un avenir en hôpital psychiatrique, mais qui aujourd'hui est devenue une sommité dans son domaine d'expertise, l'équipement pour le bétail et la compréhension des animaux (plus de la moitié des abattoirs d'Amérique du Nord est conçue selon ses modèles), se décrit comme « un anthropologue sur Mars » (Sacks, 1995), entourée d'extra-terrestres (les humains) dont elle tente de comprendre les us et coutumes. Mais ça peut-être l'inverse : les personnes autistes que j'ai rencontrées racontent comment elles se sentent, elles, les aliens parmi les humains, qui, soit dit en passant, leurs renvoient volontiers cette image d'elles-mêmes : incompréhension, rejet, mise à l'écart, évitement, moqueries et insultes, violences sociales, harcèlement scolaire entraînant tentatives de suicide et hospitalisations en psychiatrie[13], c'est ce que presque toutes disent avoir vécu (et vivent encore). L'une d'elle m'écrit, avant notre rencontre : « Dans le monde officiel, je dois être en minuscule. »

Il ne s'agit plus seulement ici de l'environnement citadin, mais de l'environnement humain au sens élargi : le travail et souvent la famille, ou tout espace de socialisation potentielle, qui nécessite de leur part une forme d'auto-observation obsédante de leurs moindre gestes, regards et paroles pour se conformer aux codes sociaux. Il s'ensuit un enfermement intérieur par la pensée, une constante

12. La bande-dessinée *La Différence invisible* de Julie Dachez (2016), qui est autiste Asperger, illustre très bien cet aspect de l'autisme d'Asperger.

13. Le risque pour les enfants et adolescents autistes de subir du harcèlement scolaire est multiplié par trois (Humphrey & Lewis, 2008 ; Humphrey & Simer, 2010).

maîtrise de soi lors des interactions, associée à la conscience d'une différence ressentie comme une anomalie, surtout lorsque leur autisme est diagnostiqué tardivement, les plongeant dans un état d'incompréhension d'eux-mêmes et de culpabilité. « Il faut vraiment être carrée », dit une participante, rejoignant alors sa description de la sensorialité carrée des villes. Une autre parle de « faire le deuil de la normalité » face à ses difficultés irréductibles en situation sociale ; « il faut bien correspondre à ce qui est attendu, toutes ces choses-là qui sont pas naturelles pour moi. Je fais semblant, je dois y penser, c'est pas naturel », et elle se réfère à la notion de représentation théâtrale de Goffman.

On pourrait justement lire l'ouvrage *Stigmate* (1963) de Goffman comme une description très précise du vécu des personnes autistes. Il écrit (1963, p. 110) :

> C'est ainsi qu'un individu discréditable en vient à vivre en laisse [...], en sorte qu'il reste toujours à proximité d'une retraite où il peut défriper son déguisement et se reposer de l'obligation de le porter, qu'il ne s'en éloigne jamais tant qu'il ne saurait y revenir.

L'une des participantes m'explique qu'elle doit fuir aux toilettes pour recharger ses batteries au cours de situations de relation trop prolongées. Les enquêtés expliquent alors la nécessité de porter un masque socialement acceptable. Voici comment l'une des enquêtés, très attachée aux plantes, me décrit le processus du port du masque : « Je suis un peu comme ça justement ! Les plantes, il y a beaucoup de plantes qui utilisent des couleurs pour attirer les insectes ou pour se fondre dans l'environnement. Je pense que je fais la même chose. Je mets un masque, parce que je sais que ça marche, alors je mets un masque pour vivre au quotidien. Mais si je devais vraiment vivre pleinement ce que j'appelle ma facette autistique, je sais que je serais pas comprise par les personnes de mon entourage ». Il faut « se domestiquer pour être acceptable », explique une autre.

« Mais tout le monde en fait autant ! » se voit-on souvent objecter lorsqu'on tente d'expliquer ces difficultés aux non-autistes. « On est tous un peu autistes, on doit tous faire des compromis. » Certes, mais il existe un fossé entre les (quasi-) inévitables difficultés d'interactions vécues par les non-autistes et celles vécues par les autistes. Bref : ou le port du masque ou le rejet. Le choix n'en est plus un lorsqu'il s'agit de travailler pour vivre décemment (quand l'épreuve de l'entretien d'embauche a été remportée), pour ne plus être considéré comme déviant.

Becker, dans *Outsiders* (1963) définit la déviance « comme la transgression d'une norme acceptée d'un commun accord » (*ibid.,* p. 32). Il ajoute que « les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance, en appliquant ces normes à certains individus et en les étiquetant comme des déviants » (*ibid.*), expliquant comment le regard porté

par les autres sur un acte peut fixer, confirmer cet acte dans son caractère déviant. Pour ne pas faire partie du groupe des outsiders du fait du regard porté sur elles, les personnes autistes seraient donc poussées à se parer des apparences de la normalité avec toutes les souffrances que cela induit et qu'elles décrivent toutes.

Le prix à payer peut en effet être élevé. Une participante raconte : « Si je mets trop le masque, j'explose. Je suis pas du tout en adéquation avec ce que je suis ». Elle décrit le masque comme « trop serrant et brûlant » et elle ajoute : « Il me fait mal ce masque, à force. J'ai envie de casser mon image, ça déclenche beaucoup trop de violence. » Elle raconte ses crises de violence et d'automutilation lorsque le masque est porté trop longuement. Les personnes autistes, notamment non-verbales, ont souvent recours à des automutilations pour libérer un excès interne trop extrême pour que sa verbalisation suffise à le liquider. « J'ai l'impression qu'il y a toujours moi au fond de moi, et que si je peux pas sortir j'étouffe, je suis brûlée, et complètement enfermée dans un petite cage, je vais être claustrophobe ! », explique-t-elle. Elle fait par ailleurs référence à ses fugues d'enfance dans la forêt, afin, dit-elle, de « pouvoir être et faire ce que je voulais. Pas forcément ce que je voulais, mais ce que je devais aussi : être moi-même. C'était pouvoir être toute seule sans que ce soit un reproche. Les gens, ils communiquent, et moi je communiquais pas ! »

La nature en tant qu'espace de solitude et de non-socialisation représente pour chacun des enquêtés un refuge pour s'extraire des sollicitations constantes, qu'elles soient sensorielles ou sociales, du monde civilisé. La nature sauvage, c'est-à-dire si l'on s'en tient à la définition qu'ils en donnent, non-domestiquée, indépendante et non-marquée par l'humain, est un espace de liberté et d'être-soi avec ses particularités liées à l'autisme, un lieu où le hors-norme n'est pas stigmatisé, un espace de non-rejet où on peut se défaire de ses défenses et du sur-contrôle de soi associé à l'auto-observation obsédante. Le masque peut être ôté et leur véritable nature apparaître. Une participante raconte : « C'est pour ça que la nature était mon équilibre. Parce que la nature ne me rejetait pas. Et devant la nature j'avais pas à avoir honte. Et devant la nature je pouvais pas être coupable de rien du tout. La nature était ma seule alliée. La nature pouvait pas me faire de mal ». La liberté ainsi acquise semble, du fait du laisser-tomber du carcan associé au masque et à l'hyper-contrôle de soi, laisser émerger des compétences étouffées par des espaces trop étriqués, sur le plan à la fois des normes et des attentes sociales, et de l'environnement sensoriel : « J'arrive mieux à communiquer quand on me laisse être moi-même et qu'on me domestique pas », explique l'une d'elle[14], introduisant un jeu de miroir entre nature extérieure et nature intérieure.

14. Ce témoignage appelle des réflexions autour de la question des thérapies axées autour de la médiation animale proposées aux personnes autistes (enfants et adultes).

Conclusion : l'intégration sociale, des limites encore trop étroites ?

La question du rapport à la nature fait donc émerger deux problématiques : celle de l'adaptation aux environnements sensoriels humains ou citadins, et celle de l'intégration sociale.

Le traitement perceptif atypique des personnes autistes peut être une cause de souffrance, ou du moins d'inconfort majeur, lorsqu'elles doivent être confrontées à des environnements sensoriels qui heurtent d'une manière ou d'une autre leurs hypersensibilités sensorielles, les amenant à éviter, voire à fuir ces espaces. Cependant, il arrive que l'évitement soit impossible : les lieux scolaires, par exemple, sont des espaces sensoriels potentiellement délétères pour les élèves Asperger, sources supplémentaires d'anxiété (Humphrey & Lewis, 2008). C'est pourquoi de nombreuses réflexions sont menées, sur les écoles spécialisées et les institutions accueillant des autistes. Elles visent à créer des espaces « autiste-friendly » (Connor, 2000) : lumière naturelle indirecte, couleurs douces et neutres, sobriété, acoustique, etc. (Courteix, 2009 ; Demilly, 2014). Cependant, on imagine mal comment un espace « autiste-friendly » pourrait être aménagé dans un collège ou un lycée public, ni dans une ville ; le lieu de travail, par contre, pourrait être aménagé, dans la mesure cependant où les besoins spécifiques de certains employés sont respectés[15].

Remarquons enfin que, pour les personnes autistes rencontrées dans le cadre de cette recherche, la nature s'impose comme une sorte d'issue de secours sensorielle, tout en faisant office d'automédication, de baume aux blessures infligées par le rejet et la marginalisation. Les témoignages que j'ai recueillis mettent en lumière le décalage entre un discours valorisant la diversité et l'intégration, et les applications concrètes de ce discours qui semblent se heurter à des limites : le discours reste du discours, et l'expérience vécue par les personnes autistes que j'ai rencontrées révèle que l'acception de la diversité a d'étroites limites. Comment définir, en effet, qui relève de la diversité ? Il semblerait que certains individus ne sont pas reconnus comme faisant partie intégrante de la diversité, trop normaux en apparence pour être reconnus comme autistes, mais trop anormaux aussi pour échapper aux qualificatifs réducteurs et trop souvent utilisés à des fins dégradantes : « bizarre », « excentrique », « vieille folle » ou « arriéré », etc.

L'avis médical et le diagnostic s'imposent alors pour permettre de rejoindre les rangs de la diversité et jouir du privilège de l'acceptation sociale ; une étiquette, un

15. Voir à ce propos le témoignage d'une autiste Asperger qui s'est vue objecter, lors de sa demande d'adaptation de poste, le fait qu'elle avait l'air *trop normale* pour être autiste : https://femmesautistesfrancophones.com/2018/09/05/declarer-ou-ne-pas-declarer-son-handicap-temoignage/.

handicap défini, rejoindre un rang et une catégorie, en échange d'une protection relative, d'une attention empathique virant rapidement à l'infantilisation (Humphrey & Lewis, 2008). Le diagnostic devient une condition *sine qua non* de l'acceptation et de l'intégration[16]. On rejoint là ce qu'avait annoncé et dénoncé Michel Foucault dans son cours *Les Anormaux*, donné au Collège de France en 1974 et 1975 : la loi qui servait de carburant principal à la régulation sociale a peu à peu été remplacée par la norme (Hastings, 2011) et par ce qu'il appelle la « pensée médicale[17] ».

Les autistes Asperger se trouvent placés dans une situation paradoxale : leur capacité à se rendre indistinguables des non-autistes s'avère être un atout à double tranchant, puisque, si elle leur permet de s'adapter aux situations sociales, de suivre une scolarité *classique*, de trouver un emploi, d'être à peu près socialement acceptables, elle les place aussi face à la conscience de leur différence qui les pousse à se faire violence pour s'adapter. Cette contrainte peut porter atteinte à leur identité, aller à contre-courant de leur être-soi-autiste pour paraître normaux, passer inaperçus et ne pas payer le prix de leur différence.

L'autisme, et notamment l'autisme d'Asperger, place ainsi la société face au « dilemme de la différence » (Dyson, 2001, p. 25) : comment tenir compte de la différence sans affirmer cette différence ? Comment favoriser l'intégration des personnes au fonctionnement différent sans retrancher ces personnes dans leur condition particulière ? La bonne volonté et la bienveillance peuvent rapidement être ressenties comme de l'infantilisation et de la condescendance, surtout par des personnes qui ont connu le rejet social et pour lesquelles *faire l'objet* d'un traitement différent revient à être refoulées dans les marges du handicap. Une participante me disait ainsi : « Il nous bouscule, l'autiste, parce qu'il nous force à être créatifs et à s'adapter. »

On ne s'étonnera pas de la prégnance, chez une majorité de participants, d'un environnement naturel imaginaire et idyllique : espace où l'être-soi-autiste peut se déployer sans encourir le risque d'être confronté à la stigmatisation sociale, où le corps trouve la place qui lui est adéquate. L'idéal de vie serait pour certains de

16. Est-ce une des raisons pour lesquelles une hausse du nombre de diagnostics d'autisme est relevée ces dernières années ?

17. « Par pensée médicale, j'entends une façon de percevoir les choses qui s'organisent autour de la norme, c'est-à-dire qui exige de partager ce qui est normal de ce qui est anormal ; elle se donne, elle cherche aussi à se donner des moyens de correction qui ne sont pas exactement des moyens de punition, mais des moyens de transformation de l'individu. », Hastings,1976, p. 374.

vivre dans une cabane au milieu des bois ou bien dans une maison très proche de la nature et respectueuse de l'environnement naturel, et pour d'autres de travailler à l'extérieur en corps-à-corps avec la nature. L'une d'entre elles, qui vit seule dans une maison au milieu des bois, parle de faire entrer la nature dans sa maison grâce à de grandes baies vitrées ; une autre a vécu dans une yourte pendant plusieurs années pour être en osmose avec le rythme naturel. Nombreux sont ceux qui parlent de leur besoin de jardiner, de soigner les animaux ou les plantes mais, comme le précise l'une des participantes : « juste ce qu'il faut [...] Je ne supporte pas d'aller contre sa nature. Et je ne supporte pas qu'on aille contre la mienne. En fait, ce sont des partenaires ! Beaucoup plus que les humains ! » La nature est considérée par cette personne comme une partenaire à respecter, que l'on peut traiter comme on voudrait l'être soi-même, et avec laquelle une forme de réciprocité est envisageable, ainsi qu'une sorte d'identification impossible avec la gent humaine. Les plantes apparaissent comme des semblables de même niveau, d'où la présence forte, chez chacun des enquêtés, d'une conscience écologique qui ne serait pas issue d'un enseignement moral, mais d'un vécu à même la nature.

La nature éveille ainsi chez la plupart des enquêtés le désir de vivre un mode de vie alternatif, un peu à l'image du « Réseau », espace accueillant des enfants autistes non-verbaux mis en place par Fernand Deligny dans les Cévennes, à la fin des années soixante (Porge, 2010), et où des enfants autistes venaient pour des séjours temporaires. Il écrivait : « Par nature j'entends bien la base biologique de toute existence humaine, considérée indépendamment des effets que produit sur elle la socialisation. » (cité par Porge, 2010, p. 132). Ainsi, les enfants autistes mutiques qu'il accueillait appartenaient au pôle de « l'humain de nature », opposé au pôle du langage dans lequel les êtres humains non-autistes sont engagés ; est-ce à dire qu'il considérait ces enfants autistes mutiques comme non marqués par la socialisation, et donc plus adaptés à la vie sauvage et naturelle ? Nous ne savons malheureusement pas ce que sont devenus ces enfants, ni quel a été l'impact de leur séjour au Réseau.

Notons cependant que cet attrait pour la nature n'est pas toujours associé à un intérêt spécial pour celle-ci. Pour la plupart, les personnes autistes ont en effet (bien que cet aspect soit largement moins présent chez les femmes) ce qu'on appelle *intérêt spécial* dans un domaine particulier dans lequel elles deviennent spécialistes[18] et qui peut les orienter vers un métier à l'âge adulte (Attwood, 2010).

18. Ces domaines peuvent être extrêmement variés : de la littérature aux tracés du métro parisien, de la physique quantique à l'ébénisterie etc. ; par ailleurs, ils peuvent de même varier au cours de la vie de l'individu.

Par ailleurs, toutes les personnes autistes Asperger ne présentent pas un tel attrait pour la nature, et certaines s'accommodent très bien de leur vie en ville. Fait intéressant mais à l'état de lien de corrélation qui mériterait d'être approfondi, ces personnes ne souffraient pas particulièrement sur le plan sensoriel et n'avaient pas vécu de situations de rejet ou de stigmatisation. Les raisons de l'attrait de certaines personnes autistes pour la nature ne sont certainement pas intrinsèquement liées à la condition autistique. Cependant, les témoignages présentés ici font apparaître différents facteurs qui concourent à leur l'orientation vers un mode de vie en harmonie avec la nature : la sensorialité, l'éducation, un intérêt spécial pour les animaux ou la biologie, la fuite vers des espaces libérés de trop de présence humaine susceptible d'engendrer des situations de rejet.

Bibliographie

Attwood Tony, 2010, *Le Syndrome d'Asperger*, De Boeck, Bruxelles, 512 p.

Bagatell Nancy, 2010, "From Cure to Community: Transforming Notions of Autism" in *Ethos*, vol. 38, nº 1, pp. 35-55.

Bagatell Nancy, 2007, "Orchestrating Voices: Autism, Identity and the Power of Discourse" in *Disability & Society*, vol. 22, pp. 413-426.

Baron-Cohen Simon, 2009, "Talent in Autism: Hyper-Systemising, Hyper-Attention to Detail and Sensory Hypersensitivity" in *Phil. Trans. R. Soc. B*, nº 364, pp. 1377-1383.

Becker Howard, 1963, *Outsiders : Studies in the Sociology of Deviance*, Free Press, Glencoe, 179 p.

Belin Laurine, 2017, "Simple Shapes Elicit Different Emotional Responses in Children with Autism Spectrum Disorder and Neurotypical Children and Adults" in *Frontiers in Psychology*, vol. 8, nº 91, pp. 1-11.

Besse Jean-Marc, 2010, « Le paysage, espace sensible, espace public » in *Meta*, vol. 2, nº 2, p. 256-286.

Chamak Brigitte, 2005, « Les transformations des représentations de l'autisme et de sa prise en charge : le rôle des associations en France » in *Cahier de recherche sociologique*, nº 41-42, pp. 169-190.

Chamak Brigitte, 2009a, « Autisme et militantisme : de la maladie à la différence » in *Quaderni*, n° 68, p. 60-70.

Chamak Brigitte, 2009b, « Autisme, handicap et mouvements sociaux » in *Alter*, vol. 4, n° 2, p. 103-115.

Chamak Brigitte, 2011, « Autisme et stigmatisation » in *L'Information psychiatrique*, vol. 87, n° 5, p. 403-407.

Connor Michael, 2000, "Asperger Syndrome (ASD) and the Self-Reports of Comprehensive School Students" in *Educational Psychology in Practice*, vol. 16, n° 1, pp. 285-296.

Courteix Stephane, 2009, *Troubles envahissants du développement et rapports à l'espace*, *LAF-ENSAL*, Inédit, Lyon, 35 p.

Dachez Julie, 2016, *La Différence invisible*, Delcourt, Paris, 196 p.

Dawson Michelle *et al*., 2007, "The Level and Nature of Autistic Intelligence" in *Psychological science*, vol. 18, n° 8, pp. 657-662.

Demilly Estelle, 2014, *Autisme et architecture. Relations entre les formes architecturales et l'état clinique des patients*, Thèse de doctorat non publiée, Université Lumière Lyon II.

Dyson Alan, 2001, "Special Needs in the Twenty-First Century: Where We've Been and Where We're Going" in *British Journal of Special Education*, vol. 28, n° 1, p. 24-29.

Foucault Michel, 1976, *La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 211 p.

Frith Utta, 1996, "Cognitive Explanations of Autism" in *Acta Paediatrica*, vol. 85, pp. 63-68.

Gepner Bruno, 2014, *Autismes*, *ralentir le monde extérieur*, *calmer le monde intérieur*, Odile Jacob, Paris, 232 p.

Goffman Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps.* Les éditions de Midi, Paris, 176 p.

Grandin Temple, 1995, *Thinking in Pictures*, Doubleday, New York, 222 p.

Grandin Temple, 2011, *The Way I See It*, Future Horizons, Arlington, 339 p.

Grinker Roy Richard, 2010, "Commentary: On Being Autistic, and Social" in *Ethos*, vol. 38, n° 1, pp. 172-178.

Gullone Eleonora, 2000, "The Biophilia Hypothesis and Life in the 21st Century: Increasing Mental Health or Increasing Pathology?" in *Journal of Happiness Studies*, vol. 1, pp. 293-321.

Hastings Michel, 2011, « Moi, Michel Foucault, ayant interrogé la grande famille indéfinie et confuse des anormaux... » *in* Lavenue Jean-Jacques & Villaba Bruno (dir.), *Vidéo-surveillance et détection des comportements anormaux*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, p. 133-158.

Hinds Joe & Sparks Paul, 2011, "The Affective Quality of Human-Natural Environment Relationsips" in *Evolutionary Psychology*, vol. 9, n° 3, pp. 451-469.

Horiot Hugo, 2018, *Autisme : j'accuse !,* L'iconoclaste, Paris, 200 p.

Humphrey Neil & Lewis Sarah, 2008, "'Make Me Normal' : the Views and Experiences of Pupils on the Autistic Spectrum in Mainstream Secondary Schools" in *Sage*, vol. 12, n° 1, pp. 23-46.

Humphrey Neil & Symes Wendy, 2010, "Responses to Bullying and Use of Social Support among Pupils with Autism Spectrum Disorders (ASDs) in Mainstream Schools: a Qualitative Study" in *Journal of Research in Special Educational Needs*, vol. 10, n° 2, pp. 82-90.

Kahn Peter H. *et al.*, 2009, "The Human Relation with Nature and Technological Nature" in *Association for Psychological Science*, vol. 18, n° 1, pp. 37-42.

Lefevre Françoise, 1990, *Le Petit Prince cannibale*, Actes Sud, Arles, 160 p.

Makram Henry, *et al.*, 2007, "The Intense World Syndrome: An Alternative Hypothesis for Autism" in *Frontiers in Neuroscience*, vol. 1, pp. 77-96.

Makram Kamila & Makram Henry, 2010, "The Intense World Theory: a Unifying Theory of the Neurobiology of Autism" in *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 4, pp. 1-29.

Merleau-Ponty Maurice, 1976 [1945], *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 560 p.

Mottron Laurent, 2004, *L'Autisme : une autre intelligence. Diagnostic, cognition et support des personnes autistes sans déficience intellectuelle*, Mardaga, Sprimont, 240 p.

Mottron Laurent, *et al.*, 2006, "Enhanced Perceptual Functioning in Autism: an Update, and Eight Principles of Autistic Perception" in *Journal of Autism and Developmental Disorders*, vol. 36, pp. 27-43.

Ochs Elinor & Solomon Olga, 2005, "Autistic Sociality" in *Ethos*, vol. 38, n° 1, pp. 69-92.

Porge Erik, 2010, « Fernand Deligny, un style de vie avec les autistes y être entre les lignes » in *Enfances & Psy*, vol. 48, p. 130-136.

Sacks Oliver, 1996 [1995], *Un Anthropologue sur Mars*, Seuil, Paris, 432 p.

Schafer Murray R., 1979, *Le Paysage sonore*, J-C Lattès, Paris, 388 p.

Schovanec Josef, 2012, *Je suis à l'Est*, Plon, Paris, 288 p.

Solomon Olga & Bagatell Nancy, 2010, "Introduction Autism: Rethinking the Possibilities" in *Ethos*, vol. 38, n° 1, pp. 1-7.

Solomon Olga, 2010, "What a Dog Can Do: Children with Autism and Therapy Dogs in Social Interaction" *Ethos*, vol. 38, n° 1, pp. 143-166.

Solomon Olga, 2015, "'But-He'll Fall': Children with Autism, Interspecies Intersubjectivity, and the Problem of 'Being Social'" in *Cult Med Psychiatry*, vol. 39, pp. 323–344.

Soulieres Isabelle *et al.*, 2011, "The Level and Nature of Autistic Intelligence II: What about Asperger Syndrome?" in *Plos One*, vol. 6, n° 9, pp. 1-7.

Von Uexküll Jacob 1956, *Monde animaux et monde humain*, Gonthier, Hambourg, 167 p.

Wilson Edward O., 1984, *Biophilia*, Harvard University Press, Cambridge, 176 p.

Résumé : J'ai rencontré 24 personnes porteuses du syndrome d'Asperger afin d'explorer leur rapport à la nature en recueillant leurs témoignages et en réalisant des enquêtes ethnographiques au domicile de deux d'entre elles. À partir de ces témoignages et observations, j'articule mon propos autour de deux axes centraux : si l'importance de la sensorialité dans leur rapport à la nature et à l'environnement est mise en évidence, une deuxième problématique apparaît : la stigmatisation et un vécu de rejet qui inciteraient les personnes que j'ai rencontrées à se tourner vers la nature comme un espace libéré des normes sociales.

Mots-clefs : socio-anthropologie, autisme, syndrome d'Asperger, relation à la nature, sensorialité, norme, stigmatisation, différence.

City-Shackles and Nature-Freedom: Autism Challenged by Social Norms

Abstract: I met people with Asperger syndrome to explore their relationship to nature by collecting their testimony and conducting ethnographic surveys at the homes of two of them. From these testimonies and observations, I articulate my remarks around two central axes: if the importance of the sensoriality in their relationship with nature and environment is highlighted, a second axis emerges: that of stigmatization and experience of rejection, which would lead the people I met to turn to nature as a space freed from social norms.

Keywords: Socio-anthropology, Autism, Asperger Syndrome, Relationship to Nature, Sensoriality, Norms, Stigma, Difference

HAL
archives-ouvertes.fr

La lutte contre l'épidémie d'Ebola en Guinée et les difficultés liées aux identités professionnelles et communautaires

Abdoulaye Wotem Somparé

▶ **To cite this version:**

Abdoulaye Wotem Somparé. La lutte contre l'épidémie d'Ebola en Guinée et les difficultés liées aux identités professionnelles et communautaires. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02507041

HAL Id: hal-02507041
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02507041

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

La lutte contre l'épidémie d'Ebola en Guinée et les difficultés liées aux identités professionnelles et communautaires

Abdoulaye Wotem Somparé

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La lutte contre l'épidémie d'Ebola en Guinée et les difficultés liées aux identités professionnelles et communautaires

Abdoulaye Wotem Sompare
Sociologue, Université Julius Nyerere de Kankan

En mars 2014, l'OMS a déclaré l'existence de l'épidémie d'Ebola en Guinée, en donnant ainsi un nom à la mystérieuse maladie qui était en train de semer la panique et le désespoir dans la région forestière, située au sud du pays. Suite à cette déclaration, une structure parallèle au ministère de la Santé et rattachée directement à la présidence a été créée pour lutter contre l'épidémie : il s'agit de la Coordination nationale de lutte contre l'épidémie d'Ebola, appelée tout court la Riposte[1], présidée par Dr Sakoba Keita. La Coordination centrale, basée à Conakry, était composée par des hauts cadres du ministère de la Santé et des médecins guinéens et étrangers, consultants de l'OMS et de la Coopération française, parmi lesquels se distinguaient des professeurs français et congolais, spécialistes de la recherche en épidémiologie. En plus, le docteur Sakoba Keita était également entouré de plusieurs conseillers en communication. Dans cette coordination, on trouvait également tous les partenaires de la Guinée pour le développement, notamment l'Union africaine, l'Union européenne et les institutions internationales du système des Nations unies, ainsi que d'autres ONG nationales et internationales. Au niveau de chacune des cinq communes urbaines

1. On a désigné sous le terme de « Riposte » toutes les actions des institutions impliquées dans le cadre de la lutte contre l'épidémie, notamment la Coordination nationale de lutte contre Ebola et ses partenaires. Au début de l'épidémie on utilisait plutôt le terme « lutte » mais progressivement c'est le mot « riposte » qui a été retenu.

de Conakry il y avait une coordination communale de la Riposte, avec la même morphologie et composition en termes de représentativité institutionnelle et de catégories socioprofessionnelles. En dehors de la capitale, la coordination était également présente dans les préfectures particulièrement touchées par l'épidémie, où elle était logée au sein de la Direction préfectorale de la santé.

La littérature importante consacrée à l'épidémie d'Ebola en Guinée met en exergue surtout le fait que la lutte contre Ebola a déterminé la rencontre, et souvent l'affrontement, entre la démarche médicale de la santé publique et les valeurs sociales et culturelles des populations locales. Les populations guinéennes ont manifesté des comportements de résistance violente pendant les premiers mois de l'épidémie qui a duré pendant deux ans, et de réticence silencieuse par la suite. La rencontre des opérateurs de la Riposte et des populations guinéennes, qui sont porteurs de logiques différentes et souvent contradictoires, est constitutive et révélatrice de la pluralité des identités des acteurs impliqués, source de conflits latents et ouverts. Notre objectif dans cet article est de montrer comment l'épidémie d'Ebola a révélé, transformé ou parfois créé de toute pièce des identités communautaires et professionnelles. Cette situation d'urgence sanitaire montre, à notre avis, le caractère dynamique de l'identité, qui se modifie dans des conjonctures inédites : des catégories professionnelles peu connues ou dévalorisées dans le contexte guinéen, à l'image des sociologues[2], qui sont montées au-devant de la scène. De plus, de nouvelles figures professionnelles sont nées dans cette situation d'urgence : il s'agit des comités de veille (CVV ou CVQ), qui n'ont fait à notre connaissance, l'objet d'aucune réflexion scientifique. Les identités ethniques[3] se sont aussi transformées, dans la mesure où des préjugés et des stéréotypes sur les différentes ethnies ont ressurgi et ont été alimentés par de nouveaux exemples. Enfin, les individus concernés par l'épidémie ont été rangés forcément dans les

2. La sociologie est une discipline peu connue en Guinée. Selon les représentations les plus courantes, les sociologues sont des personnes éloquentes, capable de disserter de manière convaincante sur des problèmes de société, sans avoir pour autant des connaissances scientifiques précises. Les études de sociologie sont considérées peu utiles, peu rentables sur le marché du travail et conduisant, dans le meilleur des cas, à des occupations précaires et mal payées : les étudiants de sociologie sont souvent taxés de « futurs chômeurs »

3. L'utilisation du terme « ethnie » est souvent controversée en anthropologie. Dans cet article, nous proposons de considérer l'ethnicité comme une réalité empirique observée pendant notre recherche. Comme le disait Claude Rivière (1971), en Guinée tout le monde sait se classer ethniquement ; l'ethnie semble fonctionner pour les Guinéens comme « une catégorie d'auto-attribution et d'identification opérée par les acteurs eux-mêmes » (Barth, cité par Costey 2006, p. 107), qui permet d'établir l'identité et l'altérité.

deux catégories de « gens d'Ebola » et de « communautés », en ajoutant ainsi une nouvelle inscription sociale à leurs affiliations précédentes, fondées sur le genre, l'âge, le statut social et l'origine ethnique.

Pour notre démonstration, nous allons nous inscrire dans le cadre théorique de la socio-anthropologie du développement de Jean-Pierre Olivier de Sardan, que nous trouvons heuristique en raison de certaines analogies entre la situation de l'urgence sanitaire et la mise en place des projets de développement. Comme dans le cas des projets de développement, les actions contre l'épidémie d'Ebola ont mis en contact des opérateurs étrangers ou locaux, détenteurs d'un capital économique et culturel, représentants d'une élite urbaine et cosmopolite, et des populations pauvres et largement analphabètes (Olivier de Sardan, 1995). Ainsi, dans un rapport d'altérité où les deux parties prenantes se sont inscrites réciproquement, les acteurs de la Riposte ont désigné toutes les populations qui font l'objet de leurs interventions comme des « communautés ». Quant aux populations concernées, elles ont défini toutes les personnes impliquées dans les activités de la Riposte comme les « gens d'Ebola », en considérant que ces individus étaient concernés par « Ebola business », c'est-à-dire par la possibilité de tirer un intérêt économique de l'épidémie. En réalité, loin d'être homogènes, chacun de ces deux groupes est composé de plusieurs catégories d'individus, porteurs des sous-cultures variables en fonction de leurs milieux sociaux respectifs et de leurs statuts d'appartenance.

Si une abondante littérature sociologique et anthropologique a été consacrée aux réticences et aux résistances des populations pendant l'épidémie, il est beaucoup plus rare de lire des études consacrées à la pluralité des identités au sein de la Coordination de la riposte. Comme le constate Lavigne Delville (2011), tel est souvent le cas aussi des projets de développement, où l'analyse des réalités économiques et socioculturelles des développés est privilégiée par rapport à l'analyse des dispositifs d'intervention, des pratiques et des représentations des différents acteurs qui les composent. Il s'agit donc, comme le propose aussi Sylvain Faye (2015a) (qui, après cette proposition théorique, se concentre cependant davantage sur les représentations des populations victimes de l'épidémie), de choisir une approche d'anthropologie symétrique. Ce concept, emprunté à la sociologie des sciences de Bruno Latour, implique de prendre en compte le contexte socio-culturel, les croyances, les représentations et les identités non seulement des populations guinéennes, mais aussi des opérateurs de la Riposte. Il s'agit là d'un projet qui se recoupe avec la socio-anthropologie du développement de Jean-Pierre Olivier de Sardan, qui insiste également sur l'importance d'analyser les représentations et les identités qui traversent la « configuration développementiste ».

Cet article tente donc de montrer le caractère hétérogène de la Riposte, en termes de diversité identitaire des acteurs, des institutions et des différentes catégories socio-professionnelles impliquées dans le cadre de la lutte contre Ebola. Nous allons nous concentrer en particulier sur la manière dont les spécialistes des sciences médicales, des sciences sociales et de la communication ont été amené à travailler ensemble, même s'ils avaient des idées vagues de leurs disciplines respectives.

Dans la lancée de l'article de Sow et Desclaux (2016), c'est la posture du sociologue qui nous intéresse particulièrement, car cet article se base sur une recherche appliquée d'un peu plus d'un an, menée en tant que socio-anthropologue consultant de l'Organisation mondiale de la santé. Pendant cette recherche, qui a commencé en février 2015 et s'est terminée en avril 2016, j'ai été l'un des opérateurs guinéens de la MOSO, la cellule de mobilisation sociale de la Riposte. Notre travail de terrain, mené à un rythme très intense en raison de l'urgence, consistait à recueillir les discours et les représentations des populations guinéennes par rapport à l'épidémie et à la Riposte. Cependant, dans cet article, nous n'analysons que très partiellement le matériel recueilli pendant ces entretiens et qui a déjà fait l'objet d'autres publications. (Somparé 2017, Somparé & Botta Somparé 2015 et 2018). Nous nous appuyons plus ici sur des données dont la collecte ne relevait pas forcément de notre mandat officiel, mais qui ont frappé notre attention en tant que socio-anthropologue du travail. Les deux réunions journalières qui se tenaient dans les différentes coordination préfectorales et communales où nous avons travaillé, surtout dans les préfectures de Dubreka et dans la commune urbaine de Matoto, à Conakry, ont représenté pour nous l'occasion d'effectuer une observation participante visant à recueillir les représentations des acteurs de la Riposte sur leur propre travail et sur les populations guinéennes. Nous croyons que l'avantage de cette situation a été le fait qu'elle n'était pas biaisée par l'existence d'une relation d'enquête : nous étions simplement des collègues qui travaillaient ensemble et qui échangeaient quotidiennement leurs impressions liées au travail de terrain. Au-delà des réunions, les propos que je cite dans cet article ont été aussi recueillis pendant plusieurs occasions de contact avec les collègues, par exemple lors des déplacements en voiture, des moments de détente et surtout sur le terrain, lorsqu'ils commentaient, souvent avec énervement, les réactions de réticence des populations.

Les identités professionnelles de la Riposte et les conflits qui en dérivent : les sciences sociales contre les sciences médicales ?

La Riposte était composée d'acteurs ayant des identités professionnelles hétérogènes et des cultures du travail différentes, qui n'avaient pas, avant

cette épidémie, l'habitude de se côtoyer et de travailler ensemble. Certes, la pluridisciplinarité et les approches transversales sont de plus en plus encouragées, dans la communauté scientifique, pour une appréhension plus complète du social, dans toute sa complexité et ses multiples facettes. La lutte contre Ebola exigeait l'apport de plusieurs disciplines différentes : santé publique, médecine, communication, journalisme, anthropologie, sociologie, etc. Il fallait cependant associer et appliquer les apports de ces différentes disciplines, ce qui n'est pas sans difficulté, car il est plus facile de réunir les spécialistes de disciplines différentes autour d'une conférence, d'un débat scientifique abstrait, plutôt que de les associer directement sur le terrain, de surcroît dans une situation d'urgence.

Pour les acteurs du corps médical, lorsqu'il y a une épidémie il y a une démarche rationnelle, médicale, de santé publique, à appliquer à la lettre. Comme le soulignent Didier Fassin et Jean-Pierre Dozon (2000) cette démarche se veut universelle car fondée sur la rationalité scientifique, ce qui occulte qu'elle est, en fait, le produit d'une culture spécifique, celle de la civilisation occidentale. Des populations différentes, à des moments distincts de l'histoire, ont élaboré des manières différentes de se protéger des maladies. Hewlett et Anola (2003) montrent par exemple, dans l'étude de cas d'une épidémie d'Ebola en Ouganda, l'existence de pratiques prophylactiques locales, sur lesquelles les opérateurs sanitaires auraient pu s'appuyer pour lutter contre l'épidémie. Même si elle est fondée sur la rationalité scientifique, la démarche de la santé publique est donc un produit culturel de l'Occident, dont la transposition chez d'autres populations, qui conçoivent la maladie autrement, ne va pas de soi : d'où l'importance de la sociologie et de l'anthropologie. Elle participe du grand partage mis en lumière par Bruno Latour, qui remarque une diversité dans le traitement des savoirs produits à travers la méthode scientifique, qui s'érigent en vérité universelle, dont on questionne rarement les conditions de production, et les autres types de connaissances, rangées sous l'étiquette de « savoirs locaux ». Différents quant à leur modalité de production et de diffusion, à leurs objectifs et à leurs destinataires, ceux-ci sont analysés dans leur insertion dans les systèmes de pensée locaux et souvent relégués au rang de curiosités ethnographiques, de superstitions ou de croyances, destinées à s'écrouler devant les vérités scientifiques.

Le rôle de la cellule de mobilisation sociale (MOSO), qui réunissait les socio-anthropologues, les communicateurs et des journalistes, était d'appuyer les médecins afin d'amener les populations à collaborer. Pendant l'épidémie, certains médecins ont montré qu'ils avaient quelques préjugés par rapport aux sciences sociales, qu'ils ne considéraient pas comme des sciences, mais qu'ils assimilaient à de la littérature. Il n'était donc pas évident, pour eux, de comprendre la place de ces disciplines dans la gestion d'une épidémie. Beaucoup de sociologues et de communicateurs soupçonnaient les médecins d'avoir un « esprit de monopole »,

pour reprendre l'expression d'un collègue sociologue : une épidémie serait alors perçue comme un problème strictement médical. Comme le constate aussi Sylvain Faye, le fait de ranger sociologues, journalistes, communicateurs, dans le cadre de la même catégorie de « mobilisation sociale » (MOSO) témoignait déjà d'une distance et d'un manque d'attention aux différentes disciplines. Pourtant, si la frontière est mince entre anthropologie et sociologie, ces deux disciplines se distinguent cependant du journalisme et de la communication. D'ailleurs, en raison de la rareté des spécialistes en communication en Guinée, ce sont des journalistes qui ont été chargés de transmettre des messages, sans pour autant se soucier de leur compréhension par les récepteurs. C'est pourtant là l'un des objectifs principaux de la communication.

Les rôles et les identités professionnelles des différents spécialistes de la MOSO ont été souvent confondus, au point de leur demander de respecter le même programme de travail, alors que le temps demandé par l'enquête sociologique et celui de la sensibilisation sont différents. Ces problèmes variaient aussi selon l'esprit d'ouverture des responsables, notamment les directeurs préfectoraux de santé (DPS) et les médecins coordinateurs de la Riposte. De façon générale, les spécialistes de la MOSO ont joué un rôle plus important suite à la persistance des réticences, ce qui a quelque peu modifié le regard sur la sociologie et l'anthropologie. Souvent, les sociologues étaient appelés en dernier recours, lorsque les médecins se heurtaient à des réticences qui rendaient leur travail impossible. Ce qui était incompréhensible, c'est ce qui était du ressort des sociologues, les tenants de cette discipline mystérieuse qui semblait parfois résoudre des problèmes et « lever des réticences » de façon magique. Alain Epelboin note que c'est souvent dans des circonstances où les médecins et les spécialistes de la santé publique se sentent impuissants qu'ils ont recours à l'anthropologie. Il revient alors à l'anthropologue de prendre en compte à la fois la culture des soignés et des soignants, en agissant comme un traducteur culturel capable de permettre une meilleure compréhension réciproque (Epelboin 2009).

Les sociologues étaient également chargés de recueillir les discours et les rumeurs pour les déconstruire, afin de mieux comprendre le contexte socio-économique et culturel local. Ils ont privilégié une approche axée sur l'intégration au sein des communautés urbaines et villageoises, par exemple en évitant les uniformes voyants des institutions internationales et en préférant des habits traditionnels guinéens. Grâce à leur proximité avec les populations locales, ces consultants ont aussi joué le rôle de médiateur entre les opérateurs de la Riposte et les populations manifestant leurs réticences. Les sociologues guinéens avaient aussi la possibilité de s'appuyer sur leurs étudiants, ressortissants des différentes localités, pour entrer en contact avec les populations locales. En présentant leur famille, en reconstruisant

des rapports de parenté, de voisinage et d'amitiés, ils avaient plus de chance d'être acceptés. C'est d'ailleurs cette démarche méthodologique, visant à créer un lien social avec les enquêtés pour éviter de se placer dans un rapport d'altérité, voire d'étrangeté, qui a souvent été suggérée par les sociologues aux autres professionnels. Comme le notent Sow et Desclaux (2016), les socio-anthropologues se sont ainsi retrouvés dans une position inhabituelle, puisqu'ils ont dû agir dans une situation d'urgence en endossant de multiples rôles à la fois : experts, acteurs, chercheurs et intervenants sociaux. Comme ils ont travaillé dans un contexte de crise sanitaire, ils n'ont pas eu le temps d'effectuer des études préalables à l'intervention des autres professionnels, afin que ceux-ci puissent mieux adapter leurs conduites. Du coup, il y a eu une simultanéité entre l'enquête sociologique et les interventions, ce qui représente pour le sociologue une situation vraiment exceptionnelle, où il ne pouvait pas s'offrir le luxe d'effectuer un terrain de longue durée.

Les sociologues étaient engagés par des institutions qui avaient besoin d'obtenir rapidement des résultats. Il fallait donc qu'ils travaillent rapidement sous une forte pression. Ils étaient d'ailleurs souvent accusés d'être lents. Lors d'une rencontre, le coordinateur national de la Riposte, Sakoba Keita, a déclaré avec humour : « Vous les sociologues, vous êtes importants. Vos études sont importantes, mais vous êtes trop lents. Quand vos résultats arrivent, le problème est déjà réglé. » La contrainte de temps est inhérente à beaucoup de recherches appliquées en socio-anthropologie du développement, qui obligent le chercheur à comprendre rapidement les dynamiques sociales de la localité ciblée par un projet. La nécessité, cependant, est encore plus forte dans le cadre d'une urgence sanitaire ou humanitaire. Certains rapports étaient critiqués car ils étaient longs et truffés de références théoriques, écrits par des chercheurs habitués au langage des articles scientifiques, qui avaient parfois du mal à s'adapter aux exigences de synthèse et schématisation requises par les institutions.

Il faut ajouter que l'équipe des socio-anthropologues était hétérogène, car elle regroupait de jeunes diplômés fraichement sortis des facultés de sociologie et des chercheurs plus expérimentés. Si ces derniers ont pu défendre leur autonomie professionnelle, il a été plus difficile pour les jeunes de résister aux pressions de la coordination qui souhaitait les cantonner dans des tâches de communication et de sensibilisation. Néanmoins, la présence des socio-anthropologues de l'OMS, dirigés par le Pr. Niang, et ceux du LASAG (Laboratoire d'analyses socio-anthropologiques de Guinée) financés par l'Unicef, ont permis à la Riposte d'être beaucoup plus attentive aux exigences des populations et donc moins contraignante ou coercitive qu'au Liberia et en Sierra Leone. (Somparé 2017)

Certes, Ebola a été éradiquée en Guinée grâce à la synergie de plusieurs spécialistes ayant des formations et relevant de catégories socio-professionnelles

différentes, mais les conflits latents issus des rapports de travail étaient omniprésents. Les sociologues, dans leur analyse, soulignaient les erreurs des opérations de la Riposte et des communicateurs, ce qui était ressenti comme une accusation par les autres professionnels, peu familiers avec la vocation critique et déconstructiviste des sciences sociales. Globalement, les sociologues avaient tendance à demander des efforts d'adaptation de la Riposte qui étaient ressentis, par beaucoup de médecins, comme une forme d'alourdissement de leur tâche. Les communicateurs et les médecins se sentaient plus exposés à des risques, davantage en première ligne, alors que les socio-anthropologues venaient souvent après leurs interventions, pour comprendre leurs impacts et critiquer leurs défaillances.

De plus, comme le souligne Olivier de Sardan (1990), les sciences sociales tendent à restituer la parole à des acteurs qui n'ont pas les ressources matérielles et symboliques pour se faire entendre. Les résultats qu'ils produisent, surtout dans le cas de la sociologie holiste, mettent constamment l'accent sur les mécanismes de domination, de production et de reproduction des inégalités sociales. C'est ainsi que, même dans le cadre de l'épidémie d'Ebola, les socio-anthropologues ont été toujours été très sensibles aux discours des communautés, au point de frôler parfois le populisme. Les résultats tendaient chaque fois à souligner les contraintes de la Riposte et leurs recommandations, selon certains médecins, allaient même à l'encontre de la démarche de la santé publique. C'est pourquoi certains collègues ont été successivement soupçonnés d'inciter les populations à la révolte et de vouloir, d'une certaine manière, prendre la place des médecins, à force d'insister sur l'adoption de mesures visant à humaniser les hospitalisations et les enterrements.

Vers la construction d'un rapport d'altérité : les gens d'Ebola et les communautés

Pour les populations guinéennes, tous les participants à la Riposte ont été qualifiés de « gens d'Ebola », sans distinction des différents rôles et postures. De la même manière, les réticences, les difficultés de communication ont été imputées par les opérateurs à une « communauté villageoise », un concept dépassé, désignant un groupe fondamentalement homogène, figé dans la tradition, isolé, incapable de s'ouvrir au changement, formé par des paysans superstitieux, ignorants et têtus. D'où le regard exotique et distant de la Riposte, qui a empêché de comprendre les conduites des populations en tenant compte de leur différenciation sociale. Cette vision négative de la communauté rurale, qui s'enracine en partie dans les théories de la modernisation des années 50, est révélatrice de toute la distance présente entre la culture des intellectuels citadins guinéens et celle des populations rurales peu alphabétisée. Elle est parfois teintée aussi de préjugés ethniques : telle ethnie

serait plus obstinée, telle autre plus prête à collaborer, les uns seraient menteurs, les autres trop belliqueux.

La communauté : un concept inadéquat pour appréhender les réalités sociales guinéennes.

Le concept de communauté a été forgé et utilisé par les fondateurs de la sociologie, notamment Tönnies et Durkheim, en opposant sans cesse la communauté à la société, conçues, dans une perspective évolutionniste, comme deux stades dans l'existence des formations sociales. Ces concepts ont été élaborés à une époque où les sociétés occidentales étaient en pleine mutation, en passant d'une société agricole précapitaliste à une société industrielle capitaliste. Durkheim a soutenu que les sociétés préindustrielles étaient des groupes sociaux fondamentalement homogènes, où il n'y avait pas de spécialisation professionnelle au-delà de la division du travail selon le sexe, où les rôles et les statuts étaient dictés par l'origine familiale et les solidarités étaient déterminées par la ressemblance. En commentant Tönnies, Durkheim oppose la communauté, « masse indistincte et compacte qui n'est capable que de mouvements d'ensemble » marquée par « l'accord, silencieux et spontané de plusieurs consciences qui pensent et sentent de même, [...], qui vibrent à l'unisson » à la société, règne de l'individualisme et des relations personnelles marquées par la recherche du profit (Durkheim 2013).

En s'inspirant de ces définitions, les tenants de la théorie de la modernisation ont théorisé, dans les années 1950, les conditions du passage de la société traditionnelle à la société moderne et les obstacles socio-culturels rencontrés pendant cette transition. Ils ont donc figé, dans leurs descriptions, une société traditionnelle ou une communauté qui serait universelle et homogène dans le temps et dans l'espace et qui, partout dans le monde, ressemblerait aux sociétés occidentales préindustrielles. C'est cette vision, évolutionniste et dépassée qui, tout en ayant été remise en cause par la communauté scientifique, a laissé des traces durables dans la conception du développement et des populations à développer. Il faut souligner aussi qu'une conception de la communauté en tant que groupe compact et homogène a été répandue, cette fois-ci avec une connotation positive, par des auteurs et philosophes africains[4], qui ont souligné entre autres la cohésion sociale, la prise de décision consensuelle et la protection offerte à l'individu par le groupe. Cette conception est aussi présente dans le sens commun : dans les

4. Parmi ces auteurs, nous pouvons citer à titre d'exemple W. Abraham (1962), K. Gyekye (1997), L.S. Senghor (1964) et J. Nyerere.

situations de la vie quotidienne, en Guinée, on oppose volontiers l'attachement à la famille et la solidarité qui règne en Afrique vis-à-vis de l'Occident, présenté comme le règne de l'égoïsme et de l'individualisme.

Lors de l'épidémie d'Ebola, l'une des difficultés de la Riposte a justement été de raisonner en termes de communautés villageoises ou urbaines, où les individus allaient obéir aux consignes des autorités traditionnelles. Or, la société guinéenne est de plus en plus complexe et différenciée : chaque individu n'est pas seulement membre de sa communauté, mais porteur d'identités liées au genre, à l'âge et aux identités professionnelles. Ses appartenances multiples l'exposent aussi à des influences différentes : un jeune, par exemple, n'écoute pas seulement les sages de sa communauté, mais aussi son enseignant, ou le maître de l'atelier où il apprend un métier, ou encore le *leader* du groupe de jeunes où il est inséré. D'ailleurs, les travaux d'Alain Marie et de ses collaborateurs (2008) partent justement de l'analyse de Durkheim pour lire les mutations liées à l'émergence de l'individu dans les sociétés ouest-africaines et la naissance de nouvelles sociétés, au sein de catégories socio-professionnelles ou d'une société civile embryonnaire.

Et si on raisonnait plutôt en termes de réseaux communautaires de résistance ?

Une telle représentation de la communauté villageoise a influencé la mise en place par la Riposte d'une stratégie de communication verticale, calquée sur la stratification sociale et fondée sur l'idée que la population écouterait les autorités politiques et morales et leur obéirait[5]. Or, nous pensons qu'une telle stratégie a été inadéquate, dans la mesure où elle a ignoré l'existence de réseaux communautaires de réticences reliant la ville à la campagne, et qu'elle n'a pas pris en compte l'identité hybride, à la fois villageoise et citadine, de beaucoup de Guinéens. La Riposte a ignoré, pendant longtemps, que la communauté villageoise n'est pas seulement constituée par les individus présents sur place, mais que ses frontières sont mouvantes et difficiles à définir.

La communauté villageoise a été appréhendée comme un ensemble homogène, qui pense et agit ensemble, en ignorant qu'elle est composée par des groupes différents, ayant des intérêts souvent conflictuels et réagissant différemment à la mise en place d'un projet de développement ou à l'imposition de mesures de santé publique. Par exemple si les femmes, déjà habituées à vivre dans l'espace

5. La délégitimation des autorités locales a d'ailleurs représenté une difficulté importante dans cette stratégie de communication ; Somparé & Botta Somparé, 2018.

domestique, acceptent facilement les mesures de quarantaine, les hommes, surtout les plus jeunes, sont confrontés à un bouleversement de toutes leurs habitudes et tendent à résister à cette contrainte.

Or, la vision de la communauté comme groupe homogène a aussi empêché d'identifier les quelques individus qui, dans les différentes localités, ont été les responsables de la diffusion des rumeurs et des résistances qui ont entravé l'éradication rapide de l'épidémie. Une telle difficulté n'est pas non plus indépendante de l'existence d'une culture d'impunité, qui amène toujours à attribuer les défaillances de quelques individus à toute leur communauté d'appartenance ou catégorie socioprofessionnelle, au lieu de situer les responsabilités individuelles.

De plus, les villages guinéens ne sont plus enclavés comme ils l'étaient auparavant : ils sont désormais connectés à la ville grâce à la diffusion de biens nouveaux, tels que des moyens de transports au prix accessible (par exemple les taxi-motos, qui ont été d'ailleurs très utilisées dans le transport illégal des malades) et des téléphones portables. Ainsi, les paysans sont insérés dans des réseaux qui comprennent les habitants des villages, les ressortissants citadins et tous ceux qui font la navette entre les différentes localités, par exemple les chauffeurs de taxis et les femmes commerçantes. Ils sont donc exposés à beaucoup d'informations différentes. Les rumeurs et les stratégies de résistance sont passés à travers ces canaux de communication : nous pensons donc qu'il aurait été utile d'aborder le problème en le posant en termes de réseaux communautaires de résistance et de sabotage de la Riposte contre Ebola.

Les réseaux communautaires de résistance regroupaient des membres des communautés réticents, mal informés ou mal intentionnés, vivant au village ou en ville et interconnectés par les moyens de transport et de communication. Parmi ces individus, il y avait des paysans, des membres des élites religieuses et politiques, des ouvriers, des cadres, des chômeurs désœuvrés et des délinquants. Il y avait également des jeunes qui saisissaient cette opportunité liée à l'épidémie d'Ebola pour exprimer leur mécontentement et leur frustration dans un contexte de chômage et d'exclusion sociale. Les réticences, les résistances et les soulèvements contre la Riposte n'étaient pas indépendants des diffusions de rumeurs et des agissements, voire des incitations à la révolte de certains ressortissants. En particulier, les villageois qui ont émigré en ville, ou ceux qui ont étudié, étaient particulièrement écoutés, car ils étaient considérés comme plus éveillés et informés.

Nous avons constaté que, à chaque fois qu'Ebola est apparue dans une localité rurale, les villageois ont été inondés d'appels téléphoniques, visant à s'enquérir de leur santé, mais aussi à leur indiquer le comportement à tenir face aux acteurs de la Riposte. Comme nous l'a dit, une fois, un vieil homme du village de Dembaya,

dans la sous-préfecture de Tanene, dont la grande sœur et les petits enfants ont été contaminés : « J'ai fermé mon téléphone, car je n'en peux plus. Depuis qu'on a déclaré Ebola ici, nos parents en ville n'ont fait que nous appeler. On est même embrouillé comme ça. Mais j'ai fermé le téléphone, et je me remets à Dieu maintenant. »

Ebola est apparue en Guinée dans un contexte d'interdépendance entre le milieu urbain et le milieu rural, caractérisé par une forte mobilité des populations qui circulent sans cesse entre les villages et les principales villes du pays. Certes, les paysans demeurent dépendants du milieu urbain, dans la mesure où ils sont souvent contraints de se rendre en ville afin d'accéder à certains services et biens, que ce soit au niveau de la santé ou de l'instruction.

Dans cette perspective, comme l'a déjà souligné Pelissier (2000), les habitants des villes africaines pourraient avoir un statut hybride, à la fois citadin et villageois, car ils sont inscrits dans des réseaux socio-économiques reliant la ville à la campagne. Cette interdépendance a rendu difficile d'éviter la propagation rapide de l'épidémie tout en maintenant sur place les personnes contacts, susceptibles de développer la maladie et de contaminer les autres, qui se déplaçaient sans cesse entre les deux milieux.

Les préjugés ethniques des acteurs guinéens de la Riposte

Les opérateurs guinéens de la Riposte portaient sur les populations rurales un regard d'altérité qui était parfois teintées de préjugés à caractère ethnique. Comme le disait Claude Rivière (1971), en Guinée tout le monde sait se classer ethniquement. On peut compter, en Guinée, près d'une trentaine d'ethnies, mais suite à des processus d'assimilation et de brassage et pour des raisons politiques, nous pouvons distinguer quatre groupes ethniques principaux, repartis dans les quatre régions naturelles. Les ethnies minoritaires s'intègrent dans les groupes majoritaires pour revendiquer leur identité ou défendre leurs intérêts. Chacun des quatre grands groupes ethniques (Soussou, Malinké, Peul, Forestiers) a des préjugés stéréotypés sur les autres ethnies. Or, les discours à propos d'une ethnie ou d'une autre, varient selon le contexte d'énonciation. Par exemple, lorsqu'on veut critiquer l'orgueil, le comportement ostentatoire des Soussous, on les compare souvent aux Peuls discrets, humbles et économes. Mais lorsque les Guinéens membres des autres ethnies veulent critiquer les Peuls, ils se réfèrent aux mêmes jugements pour les qualifier d'opportunistes et de sournois. Ces préjugés influencent profondément les relations interethniques, caractérisés par la méfiance, la rivalité, les conflits latents et ouverts (Somparé 2009 :112). Il y a lieu de souligner aussi que de tels préjugés ont été créés ou renforcés par la colonisation. Comme l'explique Sow (1989), les colonisateurs ont porté sur les ethnies africaines des jugements

largement dépendants de leurs relations avec l'administration coloniale. Les Peuls guinéens, par exemple, ont fait l'objet d'opinions ambivalentes : tantôt considérés par les Européens comme une race intermédiaire entre les Européens et les Africains, dotée d'une supériorité morale et intellectuelle par rapport aux autres ethnies, tantôt critiqués pour leur duplicité et leur propension à mentir lorsqu'ils refusaient de payer les impôts.

Nous avons constaté que dans les villages de Forecariah, de Dubreka dans certains quartiers de Conakry, lors des réunions, plusieurs acteurs de la Riposte avaient des préjugés sur les populations soussous. Ils les désignaient comme des populations qui mentent, qui ne respectent pas les engagements, qui manquent de sincérité ou qui sont même hypocrites, en particulier lorsque les femmes, dans une logique de réticence silencieuse, affichaient avec des danses et des chants leur adhésion aux actions de la Riposte, qu'elles ne partageaient pas en réalité. En Guinée Maritime, les opérateurs de la Riposte étaient choqués de voir les populations, en majorité soussou, ne pas respecter les engagements qu'ils avaient tenus. Par exemple des sages, qui avaient pourtant garanti leur adhésion, déclaraient avoir « oublié » de respecter les mesures nécessaires pour l'enterrement d'un défunt, ou d'alerter par rapport à un cas de maladie. Cela était interprété comme un manque de « honte », une valeur fondamentale dans l'éducation des hommes libres, en particulier des strates supérieures en opposition avec les esclaves qui, par peur du maître, peuvent être amenés à mentir. Il était donc particulièrement choquant de voir des personnes âgées en train de mentir, puis de s'excuser par rapports à des « erreurs » présentées comme des omissions, mais traduisant en réalité une résistance silencieuse. Comme l'a dit un jour un jeune de la Croix rouge, appartenant à l'ethnie Conyanké, énervé par rapport à la conduite d'un vieux sage : « Ces gens-là ne font que s'excuser. Finalement, s'excuser tout le temps, ça veut dire ne pas avoir honte ». C'est dans le même ordre d'idées que le coordinateur s'est exclamé un jour, à Dubreka : « Eh, les sages de Forecariah, ils se sont engagés à respecter nos consignes, on a organisé des prières ensemble, mais ils ont continué à enterrer clandestinement la nuit. Il a fallu l'apport d'un jeune ressortissant pour nous montrer tout ça ! »

Ensuite, à l'occasion des micro-cerclages[6] ou des quarantaines, lors de la distribution des vivres et de l'argent de la dépense, le fait que les populations aient eu tendance à demander davantage avec enthousiasme était interprété comme le comportement typique des populations soussous. Les opérateurs originaires du Fouta et de la Haute Guinée ou de la Guinée forestière opposaient sans cesse les conduites de leurs communautés aux comportements des populations soussous, stigmatisés comme des gens qui n'aiment pas travailler. L'un des responsables s'est exclamé par exemple, face aux demandes croissantes des populations de la Guinée maritime : « Ah, nos parents soussous aiment trop l'assistanat ! »

Ce comportement s'enracine dans l'histoire politique de la Guinée. À force d'avoir soutenu les régimes successifs de Sékou Touré et Lansana Conté, les Soussous ont été stigmatisés comme une population prête à échanger son soutien politique contre des denrées alimentaires, par exemple des sacs de riz, ce qui s'est passé aussi pendant la dernière campagne présidentielle d'Alpha Condé. En même temps, ces populations n'ont jamais tiré de véritables avantages financiers de ce soutien : ils demeurent l'un des groupes les plus pauvres de Guinée, d'où les préjugés sur leur gourmandise, leur tendance à dépenser, leur incapacité à investir ou à épargner. De plus, lorsque les Soussous en situation de quarantaine obtenaient certaines faveurs, comme l'achat de cartes de recharge téléphoniques mais ne collaboraient pas pour autant, ils étaient taxés d'ingrats.

Ces discours teintés de préjugés se retrouvent dans tous les aspects de la vie sociale, par exemple à l'école ou dans le monde du travail. Ici, ils ont particulièrement visé les Soussous car la crise sanitaire et les résistances qui en résultent ont plus persisté en Guinée maritime. Nous sommes convaincus que, si Ebola avait frappé le Fouta, nous aurions assisté à des commentaires sur les caractéristiques des Peuls, teintés d'autres préjugés à caractère ethnique. En ce qui concerne la Forêt où l'épidémie est apparue, les Forestiers ont été stigmatisés et rendus responsables de l'épidémie. Dans ce cas, nous n'avons pas recueilli des propos teintés des préjugés de la part des opérateurs, mais plutôt auprès des populations de la Guinée maritime et de la ville de Conakry, qui imputaient aux habitants de la Forêt et à leurs habitudes alimentaires l'arrivée d'Ebola dans la capitale. Ainsi, des gens nous ont conseillé d'éviter de serrer la main aux Forestiers

6. On parle de micro-cerclage lorsqu'on intensifie les opérations de la Riposte dans un village ou un quartier où il y a eu des cas d'Ebola. Au cours des micro-cerclage, la liberté de mouvement est limitée : les membres des familles touchées doivent rester chez eux, alors que les autres ont la possibilité de circuler, sans quitter pour autant le village. En même temps, la surveillance s'intensifie, un hôpital de campagne est installé, des sensibilisations sont organisées afin de détecter des cas suspects.

et d'éviter certaines gares routières, où arrivent les autocars en provenance de ces zones. Les Forestiers ont été stigmatisés comme des gens « qui mangent tout », qui n'ont pas de goûts raffinés, mais qui se nourrissent d'espèces animales, telles que les singes, que les autres n'oseraient pas manger. À l'occasion des affrontements de Womey, un village où une délégation de la Riposte a été massacrée, la violence dont les habitants de ce village ont fait preuve a été interprétée par certains comme le résultat de leur manque d'adhésion aux religions révélées, porteuses de certaines valeurs morales. En effet, à cause de leur enclavement et de leur attachement à leurs traditions, les populations de la Forêt sont peu islamisées et peu christianisées, mais demeurent plus fidèles aux religions traditionnelles africaines.

La lutte contre Ebola constitue donc une entrée pertinente pour étudier les relations interethniques en Guinée. Les préjugés ethniques ont entravé l'action des opérateurs de la Riposte, dans la mesure où ils empêchaient une bonne compréhension des raisons véritables des comportements des populations, qui s'étaient placés, comme à la période coloniale, dans une posture de refus silencieux, de guerre non déclarée, où les « gens d'Ebola » étaient des ennemis plus forts à combattre à travers la ruse et la cachotterie. Pour citer un autre exemple, en Guinée maritime l'attitude des jeunes qui refusaient d'obéir aux consignes des sages étaient souvent qualifiée d'impolitesse et attribuée aux caractère des jeunes soussous qui ne seraient pas éduqués au respect, contrairement aux Peuls ou aux Malinkés. Or, ce préjugé empêchait de comprendre que les autorités politiques et morales de la Guinée maritime étaient de plus en plus délégitimées, pour des raisons complexes renvoyant à l'histoire politique de la Guinée.

Les CVV et les CVQ : entre les « gens d'Ebola » et les « communautés », ou le marteau et l'enclume

Pour favoriser l'adhésion des communautés aux stratégies de lutte contre Ebola, on a recruté des membres des comités villageois de veille (CVV) et des comités de veille de quartier (CVQ), qui recevaient une prime. Ces comités ont souvent été critiqués par les acteurs de la Riposte, qui soulignaient leur manque de formation et de collaboration sincère. Il y avait à Conakry des CVQ qui réclamaient violemment leur prime, sans pour autant jouer réellement leur rôle dans la surveillance communautaire. Ces comités ont aussi essuyé beaucoup de menaces, d'insultes et de tentatives de lynchage au sein de leur communauté. Même s'il y avait sûrement des défaillances dans les comportements des CVV et des CVQ, leurs difficultés résidaient surtout dans leur position structurelle très délicate entre la Riposte et les populations. Pour la Riposte, les Comités étaient des acteurs peu actifs et souvent complices des stratégies de réticence silencieuse ; pour les populations, ils étaient

des traîtres, prêts à dénoncer leurs amis et parents pour les livrer, en échange d'une prime, à des agents soupçonnés de vouloir les tuer. Leur situation était aggravée par le fait que, selon des rumeurs, ils percevaient de l'argent pour chaque « alerte », perçue plutôt comme une dénonciation.

En fait, les CVV étaient tiraillés entre les valeurs sociales et la conscience collective de leurs communautés, dont ils étaient porteurs, et les exigences ou les contraintes des rôles pour lesquels ils étaient payés. D'une part, ils devaient appliquer les consignes et les principes de la démarche rationnelle de la santé publique visant à éradiquer l'épidémie. D'autre part, l'application de ces consignes se heurtait aux réticences et résistances de leurs communautés, parce qu'elles étaient perçues comme une transgression des coutumes et des principes religieux de l'islam, dans lesquels les membres des comités ont été socialisés depuis leur enfance.

En subissant les pressions des deux parties, qui relevaient de logiques différentes et concurrentes, ils se retrouvaient souvent « entre le marteau et l'enclume » comme ils le répétaient eux-mêmes. En collaborant avec les institutions et les acteurs de la Riposte, ils étaient considérés comme des déviants, c'est-à-dire des individus qui s'éloignent de la route tracée par leur société et sur laquelle ils ont été engagés, en transgressant les règles, ce qui correspond à une blessure de la conscience collective. Pris au piège dans le rapport d'altérité entre les « gens d'Ebola » et les « communautés », ils se sont trouvés dans la position la plus difficile et ambiguë, justement à cause de leur appartenance aux deux camps en même temps. C'est ainsi que, surtout en milieu rural, les CVV se sont souvent ralliés à la résistance silencieuse, en faisant semblant de travailler pour la Riposte, mais en transgressant, en réalité, les mesures de la santé publique. C'est pourquoi les opérateurs de la Riposte ont été désagréablement surpris de constater qu'il y a eu des cas d'Ebola dans des villages où il y avait des CVV, tel que le village de Dembaya, dans la sous-préfecture de Tanene sans que les CVV ne donnent l'alerte. Comme nous l'avions souligné dans nos rapports pendant l'épidémie, de telles attitudes sont révélatrices d'une défaillance dans leur formation. S'ils ont compris les aspects pratiques de leur travail, les CVV n'ont pas intériorisé la déontologie et le savoir-être liés à leur rôle. Ils n'ont pas vraiment réalisé l'ampleur de leur responsabilité, en comprenant que leurs défaillances pourraient constituer un danger pour la santé publique de tout un village. La formation des CVV n'a pas mis en lumière non plus les aspects juridiques de leur tâche, en les amenant à comprendre qu'ils pourraient s'exposer à des sanctions. Il faut cependant constater que leur courte formation professionnelle était inspirée par une déontologie en porte-à-faux avec les normes et les valeurs intériorisées tout au long de leur enfance, au cours de leur socialisation primaire au sein de la famille et dans le cadre de l'école coranique. Il n'est pas étonnant que, pris entre le marteau et l'enclume, attirés par

la volonté de gagner de l'argent mais aussi craintifs des réactions de leur parents et voisins, la plupart des membres des CVV aient finalement choisi de respecter les valeurs de l'environnement où ils baignaient depuis toujours. Il faut souligner aussi que les CVV souffraient aussi d'un manque de légitimité et faisaient l'objet de contestations de la part de la population, car ils étaient presque toujours recrutés dans l'entourage des chefs de quartier et de districts, dans un contexte de népotisme et de corruption.

Conclusion

Dans cet article, nous avons cherché à montrer que l'épidémie d'Ebola a créé des identités inédites, en forgeant une dichotomie entre les « gens d'Ebola » et les « communautés ». Certes, une telle division est calquée sur la séparation entre développeurs et développés, déjà soulignée par la sociologie et l'anthropologie du développement (Olivier de Sardan 1995). Cependant, les circonstances dramatiques de l'urgence sanitaire et son ampleur ont rendu la relation entre les deux camps, hautement conflictuelle, dans un contexte de méfiance généralisée entre les populations et les élites qui caractérise la société guinéenne de ces dernières années (Somparé et Botta Somparé 2017). Notre analyse de la situation des CVV et des CVQ illustre cette conflictualité à travers la présentation d'une nouvelle catégorie professionnelle, qui aurait pu fonctionner comme médiatrice entre les deux groupes et qui, à cause de sa position ambiguë, a suscité l'hostilité et le mécontentement des deux camps.

Notre objectif a été, d'une part, de déconstruire cette dichotomie en montrant que ces deux camps opposés étaient en réalité très hétérogènes. D'autre part, nous constatons que, si les réticences des populations guinéennes ont été abondamment analysées par la littérature existante dans leurs aspects culturels, politiques et socio-économiques, la connaissance des opérateurs de la Riposte présente encore des lacunes. Notre contribution tente donc de montrer les interactions entre les différents opérateurs de la Riposte, mais elle interroge aussi leurs représentations des populations auprès desquelles elles ont été appelées à intervenir. Nous pensons que certaines erreurs commises pendant l'épidémie dérivent justement de l'excès de simplification, des préjugés et des stéréotypes dont les populations guinéennes ont fait l'objet. En particulier, au lieu de raisonner en termes de « communautés » en tant que groupes homogènes, nous avons proposé d'utiliser plutôt le concept de réseau communautaire de réticence ou de résistance.

Dans une posture compréhensive, nous pensons que certains préjugés observés pendant notre enquête, que ce soit entre les différents professionnels, les populations de la Guinée appartenant à des ethnies différentes, ou encore

entre citoyens et villageois, peuvent s'expliquer par l'ethnocentrisme, en tant que réalité anthropologique commune à tous les êtres humains. Ainsi, chacun est porté à juger les autres à partir de sa propre culture, de son mode de vie, de sa formation professionnelle érigée en référence. Il serait fondamental, à notre avis, que la formation des opérateurs vise à les rendre conscients de leur ethnocentrisme, afin qu'ils soient mieux préparés à être plus compréhensifs vis-à-vis des identités plurielles de leurs collègues et des populations auprès desquelles ils sont appelés à intervenir[7].

Bibliographie

Abraham Willie, 1962, *The Mind of Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 206 p.

Costey Paul, 2006, « Les catégories ethniques selon F. Barth » in *Traces*, n° 1, p. 105-112.

Dozon Jean-Pierre & Fassin Didier (dir.), 2001, « Introduction » in *Critique de la santé publique*, Editions Balland, Paris, p. 7-19.

Epelboin Alain, 2009, « L'anthropologue dans la réponse aux épidémies : science, savoir-faire ou placebo ? » in *Bulletin amades*, n° 78, http://journals.openedition.org/amades/1060 (consulté le 25 septembre 2019).

Durkheim Emile, 1889, « Communauté et société selon Tonnies » in *Revue philosophique,* n° 27, p 416-422

Fairhead James, 2016, "Understanding Social Resistance to Ebola Response in the Forest Region of the Republic of Guinea: an Anthropological Perspective" in *African Studies Review*, vol 59(3), pp. 7-31, DOI:10.1017/asr.2016.87.

Faye Sylvain, 2015a, « L'"exceptionnalité" d'Ebola et les "réticences" populaires en Guinée Conakry. Réflexions à partir d'une approche d'anthropologie symétrique » in *Anthropologie et santé*, n° 11, DOI : 10.4000/anthropologiesante.1796.

7. Je remercie Ester Botta Somparé pour son aide précieuse dans la préparation de cet article.

Faye Sylvain, 2015b, « Epidémie d'Ebola en Guinée : l'anthropologie dans l'urgence sanitaire » in *La Santé en action, dossier urgences sanitaires*, Revue INPES, nº 432, p. 37-40,

Gyekye Kwame, 1997, *Tradition and Modernity*, Oxford University Press, Oxford, 350 p.

Hewlett Barry S. & Amola Richard P., 2003, "Cultural contexts of Ebola in Northern Uganda" in *Emerging Infectious Diseases*, nº 9(10), pp. 1242-1248

Marie Alain *et al.*, 2008. *L'Afrique des individus*, Karthala, Paris, 442 p.

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1990, « Populisme développementiste et populisme en sciences sociales » in *Cahier d'études africaines*, nº 30, p. 475-492

Olivier de Sardan Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement*. Karthala, Paris.

Parsons Talcot, 1964, "Evolutionary Universals in Society" in *American Sociological Review*, nº 3, pp. 339-357.

Pelissier Paul, 2000, « Les interactions rurales-urbaines en Afrique de l'Ouest et centrale », *Bulletin de l'APAD*, nº 19, http://journals.openedition.org/apad/422 (consulté le 25 septembre 2019).

Rivière Claude, 1971, *Mutations sociales en Guinée*, Éditions Marcel Rivière, Paris, 415 p.

Senghor Léopold Sedar, 1964, *Liberté I. Négritude et Humanisme*, Seuil, Paris 448 p.

Somparé Abdoulaye Wotem, 2017, « La politique et les pratiques de santé en Guinée à l'épreuve de l'épidémie d'Ebola. Le cas de la ville de Conakry » in *Lien social et politiques* nº 78, p. 193-210.

Somparé Abdoulaye Wotem & Botta Somparé Ester, 2018, "Mistrust During the Ebola Epidemics in Guinea" *in* Muhlfried Florian (dir.), *Mistrust, ethnographic approximations*, Transcript, Bielefeld, pp. 129-145.

Sompare Abdoulaye Wotem, 2015, « Les concepts et les théories sociologiques de classes sociales, mobilité et reproduction sociales à l'épreuve des réalités du terrain africain : l'exemple des villes minières et ouvrières de Guinée » in *Méthodes*, n° 1-2, p. 59-72.

Sompare Abdoulaye Wotem, 2009, « Différenciation ethnique et construction de l'altérité dans les entreprises minières en Guinée » *in* Barry Alpha Ousmane (dir.), *Discours d'Afrique*, Presses universitaires de Franche Comté, Besançon, p. 111-125.

Sow Alpha Mohamed, 1989, « Conflits ethniques dans un État révolutionnaire. Le cas guinéen » *in* Chrétien Jean-Pierre & Prunier Gérard (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, p. 387-404.

Sow Koudia & Desclaux Alice, 2016, « Des anthropologues face à l'épidémie d'Ebola » in *Journal des anthropologues*, n° 144-145, p. 263-269.

Résumé : Cet article décrit les interactions entre les différents acteurs impliqués dans la lutte contre l'épidémie d'Ebola en Guinée, en se focalisant sur leurs identités communautaires et professionnelles. Il montre comment l'épidémie a contribué à forger de toute pièce des identités inédites, regroupées en deux camps opposés, « les gens d'Ebola » et les « communautés », ainsi que de nouvelles figures professionnelles. Dans une perspective de la socio-anthropologie du développement de Jean-Pierre Olivier de Sardan, l'article cherche à contribuer à une meilleure connaissance des opérateurs de la « Riposte », des interactions entre les spécialistes de disciplines différentes et de leurs représentations sur les populations locales.

Mots-clefs : socio-anthropologie du développement, Guinée, Ebola, réseaux communautaires de réticence, riposte, anthropologie symétrique, CVV, identités professionnelles, identités communautaires.

The Struggle Against the Ebola Epidemics in Guinea, and the Hardships Related With Professional and Community-Based Identities

Abstract: This article describes the interactions among different social actors involved in the fight against the Ebola epidemic in Guinea, focusing on their professional and community identities. It shows how the epidemic has contributed to create new identities, grouped into two different semantic fields: the "Ebola people" and

the "communities", but also new professional identities. In the theoretical framework of Olivier de Sardan's socio-anthropology of development, the article tries to provide a better knowledge about the experts of the "Riposte," belonging to different disciplinary fields and on their representations of local people.

Keywords: Socio-Anthropology of Dvelopment, Guinea, Ebola, Community Networks of Resistance, Riposte, Symmetric Anthropology, CVV, Professional Identities, Community Identities.

La lotta contro l'epidemia di Ebola in Guinea e le difficoltà legate alle identità professionali e comunitarie

Riassunto: L'articolo descrive le interazioni tra i vari attori impegnati nella lotta contro l'epidemia di Ebola in Guinea, concentrandosi sulle loro identità professionali e comunitarie. Mostra in che modo l'epidemia abbia contribuito a creare delle identità inedite, raggruppate in due campi opposti: la "gente di Ebola" e le comunità, ma anche a determinare la nascita di nuove figure professionali. Richiamandosi alla socio-antropologia dello sviluppo di Jean-Pierre Olivier de Sardan, l'articolo cerca di fornire una migliore conoscenza degli esperti della "Riposte", delle interazioni tra specialisti di diverse discipline et delle loro rappresentazioni sulle popolazioni locali.

Parole chiave: Socio-antropologia dello sviluppo, Guinea, Ebola, reti comunitarie di reticenza, Riposte, antropologia simmetrica, CVV, identità professionali, identità comunitarie.

HAL
archives-ouvertes.fr

La réalité virtuelle fait-elle plus de place au patient ? Retour sur un dispositif expérimental de recherche thérapeutique

Ivan Sainsaulieu, Anne Vega

▶ **To cite this version:**

Ivan Sainsaulieu, Anne Vega. La réalité virtuelle fait-elle plus de place au patient ? Retour sur un dispositif expérimental de recherche thérapeutique. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02508995

HAL Id: hal-02508995
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508995

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

La réalité virtuelle fait-elle plus de place au patient ? Retour sur un dispositif expérimental de recherche thérapeutique

Ivan Sainsaulieu & Anne Vega

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La réalité virtuelle fait-elle plus de place au patient ? Retour sur un dispositif expérimental de recherche thérapeutique

Ivan Sainsaulieu
Professeur de sociologie, Université de Lille, Clersé (UMR 8019)

Anne Vega
Chercheuse indépendante, Université de Nanterre, Sophiapol

Introduction

Sur fond d'évolution de la législation sur les droits du patient dans le monde (et notamment, en France, du fait de la loi du 4 mars 2002 relative aux droits des malades et à la qualité du système de soins), le thème de la participation du patient au sein « d'une démocratie sanitaire » et la rhétorique du « malade au centre » ont prospéré dans le discours public et managérial (Baszanger, 2010 ; Vega, 2018). Sur le plan plus circonscrit de la relation médecins-patients, l'information et le consentement éclairé du patient ont relancé la question de la « codécision » entre patient et médecin (Tabuteau & Martin, 2004 ; Pierron, 2007). Appuyée par des mobilisations associatives exceptionnelles, contre le sida (Barbot, 2002) puis la myopathie, l'idée s'est diffusée d'un patient moins soumis à l'autorité médicale qu'auparavant (Parsons, 1955), en mesure de vivre avec sa maladie en automédication, voire d'un « expert profane » et d'un « réformateur social » (Callon, Lascoumes & Barthe, 2001 ; Epstein, 2007 ; Dodier, 2007 ; Bataille, Bretonniere, 2016). L'expérience de la maladie chronique a constitué un autre support, le patient devenant au fur et à mesure « expert » de sa maladie

et potentiellement en capacité de discuter l'avis du médecin (Holman & Lorig, 2000 ; Prior, 2003 ; Ziebland, 2004), notamment sur la question de la sécurisation des patients (Mougeot *et al*., 2018).

Automédication, codécision, expertise : la notion d'autonomie du patient est parfois avancée pour résumer ce processus, mais cette dernière est fortement polysémique. La critique a souligné les contradictions des discours sur l'autonomie du malade (Fainzang, 2012 ; Ménoret, 2015) : il s'agit d'un partage des savoirs et des pouvoirs dans une perspective autant d'émancipation sociale que d'autodétermination libérale (Rabeharisoa, 2007 ; Bureau, Hermann-Mesfen, 2014 ; Linhart, 2015). De plus, la responsabilisation individuelle des soignés, c'est-à-dire la prise de conscience de leur rôle individuel mais non collectif, les empêche de devenir acteurs de leur santé (Fassin, 2000 ; Stengers, 2002 ; Guchet, 2016). Enfin, la recherche d'*empowerment* du patient (participation, implication, autonomie), donc la volonté de le rendre plus capable de maîtriser sa maladie et sa vie, tend à « occulter le renforcement de la ségrégation des personnes les plus vulnérables, celles qui précisément ne s'adaptent pas à ce qui est attendu d'elles » (Bellahsen, 2016).

Nous examinons ici la participation du patient à un dispositif expérimental au sens de sa capacité d'agir, en prenant en compte à la fois son épaisseur sociale, son droit à l'information, son expertise médico-technique, le dépassement de son handicap mais aussi le coût humain de ce dernier (douleur, effets secondaires).

La technologie convoquée pour développer le pouvoir d'automédication du patient

Le dispositif étudié se référait explicitement à cette capacité d'agir du patient. Alors que l'Organisation mondiale de la santé recommande l'inclusion des patients dans l'élaboration des protocoles de recherche (OMS, 2003), l'intention clinique déclarée du projet était précisément d'augmenter le pouvoir d'automédication du patient via la technologie, soit l'affichage d'une thérapie par auto-apprentissage. L'inclusion de nouvelles technologies augmente souvent la promesse de résultats, selon la logique propre au discours sur l'innovation technologique (Sainsaulieu & Saint-Martin, 2017 ; Schaad *et al*., 2017) : en l'occurrence, en se familiarisant à la technique de la réalité virtuelle, autrement dit en s'entraînant à maîtriser son stress phobique dans un environnement virtuel, le patient devait apprendre à se soigner tout seul, ultérieurement chez lui, avec un casque de réalité virtuelle. Ici, ce n'est ni la logique de l'action collective, ni celle de l'idéologie néolibérale, ni la seule expérience de la maladie chronique qui activent un processus d'augmentation de la capacité d'agir du patient. Il s'agit plutôt du discours sur le « progrès technique » appliqué à la santé, qui concerne le recours à la réalité virtuelle (Mestre, 2006) ou

d'autres expérimentations en cours en hôpital, de la robotisation de la chambre du patient à la numérisation des dossiers, ou encore au développement, plus avancé, de l'imagerie médicale (Gaillard, 2017). Mais les pratiques effectives dans la santé sont parfois en deçà des espérances réelles ou supposées, en particulier dans le cadre d'essais cliniques dits « innovants » (Amsellem, 2016).

Qu'en est-il de ces thérapies à la fois nouvelles et d'une nature très particulière, que sont les thérapies virtuelles ? Nous nous sommes d'abord demandé si les contraintes rencontrées n'étaient pas « exogènes » au dispositif expérimental, autrement dit si elles n'étaient pas imposées à l'équipe de recherche. Des facteurs exogènes (pour autant qu'on puisse totalement les séparer de facteurs endogènes) pèsent bien entendu sur ce dispositif comme sur la recherche en général : la course à la publication, le manque d'argent et de temps, la lenteur administrative, les aléas de la technique, les rapports de pouvoir entre acteurs dominants et dominés (chercheurs et techniciens, médecins et patients). Les équipes courent après les financements pour faire vivre leur centre, leur laboratoire, entretenir les équipements et trouver les rémunérations de collaborateurs contractuels indispensables au bon déroulement du travail et en attente de titularisation. On répond de ce fait à la demande sociale et l'on mène plusieurs projets de front, sous pression. L'équipement technique de la réalité virtuelle exige de rentabiliser de lourds investissements (le *Cave Automatic Virtual Environment* ou CAVE), voire d'anticiper le développement d'*un kit portatif* (le passage du ludique au thérapeutique commercial[1]). Dans ce cadre, le temps manque pour finaliser les recherches, au besoin on développe des outils pertinents, mais « avec une application pour quelques patients, et chacun repart sur d'autres travaux » (Garani, cf. *infra*[2]). Autrement dit, les temporalités de ces projets collaboratifs ne sont pas de nature à ancrer et pérenniser l'action, qu'ils soient d'ordre thérapeutique ou pas, que l'on affiche de l'*empowerment* ou pas.

En même temps, si nous voulions observer les particularités de ce dispositif, nous étions incités à privilégier au moins méthodologiquement la recherche de facteurs internes à cette situation, soit le poids des représentations des acteurs et leur adéquation à ce que nous pouvions observer. Nous avons donc cherché par où

1. Manuel Boutet a contribué à l'enquête et à des versions antérieures de ce texte.

2. Nous citons avec leur surnom les acteurs interrogés, dont la liste est détaillée plus bas. Les entretiens ont eu lieu sur site, concentrés pour l'essentiel entre hiver 2015 et l'automne 2016, dans deux laboratoires (psychiatrie et imagerie médicale) dans deux hôpitaux, un centre de recherche en neurologie, les bureaux de la société de gestion, le site du CAVE où ont lieu les expérimentations thérapeutiques avec la réalité virtuelle (dans un campus universitaire).

passe la capacité d'agir du patient, comment elle est pensée, mise en œuvre et si elle devient effective, le cas échéant – en restant conscients du contexte actuel de la recherche.

Nous verrons donc ici d'abord comment des patients sont recrutés pour participer à une expérimentation de thérapie virtuelle, les opérations nécessaires, du côté des patients et du côté de ceux qui les accompagnent, pour que l'expérimentation puisse se dérouler, autrement dit les difficultés rencontrées par l'équipe pour sélectionner des patients et les biais méthodologiques entourant cette sélection. Il s'agira ensuite d'analyser les difficultés rencontrées dans le dispositif expérimental par les chercheurs et les patients sélectionnés, en particulier la manière dont ces derniers ont participé au dispositif thérapeutique.

La méthodologie de notre enquête socio-anthropologique

Nos données sont qualitatives. Nous avons réalisé, de 2014 à 2017, treize entretiens semi-directifs auprès de deux administrateurs du CNRS (Mission interdisciplinaire), une gestionnaire du projet (PME Gestion), une stagiaire en médecine sur le projet, le médecin psychiatre utilisant la réalité virtuelle dans le traitement des phobies (Virtus), le professeur de médecine qui dirige le service de psychiatrie qui accueille le nouveau traitement (Luc), deux neurobiologistes (Mala qui est chercheuse CNRS et Garani qui est professeur de médecine et responsable du service d'IRM d'un hôpital), deux psychologues (Abeille, Mars), deux ingénieurs (Jean, David), un responsable d'une association de patients. Le guide d'entretien comprenait six thèmes : le parcours professionnel et de recherche, les liens avec les membres de l'équipe, les représentations du concept d'interdisciplinarité.

Parallèlement, des séries d'observations ont été menées en groupe ou seul, lors des réunions entre chercheurs (6) et lors de séances de thérapie au cabinet psychiatrique en vue des recrutements de patients (2), puis au CAVE (7) et au cours d'examens d'imagerie et de scanner (2). Les observations ont été accompagnées d'entretiens informels avec les patients, et nous ont conduit à rencontrer également une représentante d'association de patients.

Enfin, nous avons élaboré un questionnaire en vue de recueillir les données sociodémographiques des patients, en complément du questionnaire médical, mais les données recueillies sont trop faibles, même si elles sont suggestives : seuls quinze questionnaires se sont avérés utilisables, en lien avec les difficultés d'insertion des patients dans l'expérimentation. Cette enquête socio-anthropologique s'est réalisée en effet dans le cadre d'une recherche plus large.

Le contexte d'une recherche interdisciplinaire

Notre positionnement dans la recherche fut un peu dérogatoire, par rapport à une enquête qualitative classique, malgré nos entretiens et observations en bonne et due forme (cf. *supra*). Comme dans certaines recherches appliquées, nous étions en effet « embarqués », à la fois associés et observant, des participants observant donc, dans la situation à la fois de faire avancer une recherche thérapeutique, en procurant des données sociodémographiques sur le patient, et d'en faire l'observation critique.

L'histoire de ce projet de recherche commence sans nous. Pour répondre à l'appel d'offre « Grand défi » de la Mission interdisciplinaire du CNRS en 2013, des spécialités médicales et neuroscientifiques se sont en effet d'abord réunis pour mettre au point un dispositif thérapeutique en utilisant la technique de la réalité virtuelle (RV). Lors de séances répétées, les patients revivent leur traumatisme dans des environnements virtuels et apprennent peu à peu à mieux les appréhender. En psychiatrie, la RV a été d'abord utilisée pour le traitement de l'acrophobie (la peur des lieux situés en hauteur), exactement comme ici : *via* des séances d'expositions progressives à différents environnements virtuels représentant des scènes de vide.

En même temps, le projet a une dimension neurobiologique « pure » : il s'agit d'effectuer une photographie du cerveau du patient avant, pendant et après les expériences, pour mesurer l'évolution des émotions et donner ainsi la preuve « neuronale » de la réduction de l'anxiété du patient au cours de l'expérimentation.

Notre équipe a été associée par la Mission interdisciplinaire du CNRS à ce projet X dans le cadre d'un atelier Y. Il s'agissait pour le commanditaire de stimuler des approches interdisciplinaires comprenant les sciences humaines et sociales. Pour obtenir le financement et par intérêt cognitif, nous avons donc accepté d'ajouter une dimension sociologique à une expérimentation et nos partenaires de s'adjoindre des sociologues, *a posteriori*.

Dès lors, nous avons pu fixer librement notre objectif. Pour analyser la participation des patients, il s'agissait pour nous de prendre à la fois les patients et nos partenaires comme objets d'étude, pour saisir l'ensemble des acteurs et des interactions de l'expérimentation : les patients en cours d'inclusion, les divers professionnels à l'origine ou autour du projet (chercheurs, gestionnaires, une association de malades), les accompagnant à l'hôpital (soignants) ou en CAVE (médecins et ingénieurs). Ces acteurs se distribuaient surtout entre trois pôles de recherche (la recherche fondamentale en neurobiologie humaine, l'expérimentation en psychologie du comportement, le traitement psychiatrique des phobies par la thérapie cognitivo-comportementale). Nous rendons compte

ici de notre observation des collaborations entre soignants et soignés et des interactions entre patients et ingénieurs-techniciens au sein du CAVE.

Dans l'expérimentation thérapeutique que nous relatons ici, des patients en CAVE tentent donc de maîtriser leur acrophobie puisque qu'ils sont placés (« immergés ») dans des situations virtuelles déclenchant leurs symptômes d'anxiété. La technologie virtuelle utilisée offre au patient la possibilité d'appuyer sur un bouton pour changer lui-même certains paramètres de son exposition à des stimuli anxiogènes (degré de proximité du vide, bruits, hauteur), à son rythme et à sa manière. Par contre, l'efficacité médicale est mesurée par le médecin, via un questionnaire qu'il fait remplir au patient tout au long du dispositif. Et l'évaluation scientifique des progrès du contrôle de ses émotions par le patient est réalisée à partir d'images cérébrales (le patient sera placé avant et après l'exposition dans un Tep-scan et une IRM). Il reste dans ce cadre un cas témoin, il n'intervient pas dans la comparaison des mesures récoltées sur son groupe de patients avec des mesures effectuées sur un groupe de volontaires sains.

La sélection de « bons patients »

Le déroulement de nos résultats suit celui de la chronologie de l'expérimentation, du recrutement du patient à sa participation expérimentale proprement dite. Or, en amont, la manière d'envisager le patient comme un patient idéal, disponible et « bon patient » (Sainsaulieu, 2009), a conduit à des logiques de tri des « bons » sujets, contribuant à une réduction importante du nombre de patients espérés pour garder des patients « actionnables » (Guchet, 2014). Cela tient d'abord à la double nature d'un dispositif expérimental, où la clinique est dominée par la recherche fondamentale.

L'affichage d'une thérapie par auto-apprentissage

Avant le recrutement des patients, à la question des apports de la recherche pour ces derniers, les chercheurs et les médecins partageaient le même point de vue. Le projet était certes centré sur *l'empowerment* de patients, cependant, pour les chercheurs, l'acrophobie était assez explicitement un prétexte pour faire avancer la recherche fondamentale : la clinique devait « donner des arguments » pour faire valider la recherche. « C'est probablement ce qu'on a essayé de vendre » (réunion avec des médecins). « Si vraiment on arrive à trouver des innovations thérapeutiques [...], si l'on trouve pour améliorer la vie des gens, l'aspect clinique, c'est le bénéfice supplémentaire » (Abeille). En outre, « les patients auront moins de chance d'aller mieux » que s'ils suivaient une thérapie « complète » en consultation (le protocole médical ordinaire étant altéré pour les besoins de

l'expérimentation), même si c'est plutôt l'inverse qui leur était dit lors de leur recrutement.

Autrement dit, d'emblée, une certaine instrumentalisation était assumée : les malades traités par RV ne devaient pas tout savoir sur le dispositif, sur leurs chances de guérison, « il ne faut pas donner aux patients des raisons de se poser trop de questions » (Garani). Or, cet adage a été aussi celui des promoteurs du projet concernant le recrutement des personnes phobiques : implicitement, l'intéressement « du » patient allait de soi. Car son inclusion dans une recherche c'était gratifiant, *a fortiori* entouré de toute cette « armada scientifique » avec « des techniques uniques » (Mala). L'adhésion semblait une évidence : « ils savent qu'on essaye de faire au mieux, c'est-à-dire de faire avancer des connaissances » (Garani). Aussi, aucun patient phobique ni aucun représentant n'a été consulté dans la conception et la mise en œuvre du dispositif en amont. D'où un premier écueil dans le recrutement, souligné d'emblée par la responsable d'une association locale de personnes souffrant de phobies : « Ce sont souvent des personnes qui restent enfermées, qui se limitent au quotidien [...], déjà nous on ne voit que le haut du panier, on ne voit pas les cas les plus difficiles, je pense que vous ne le verrez pas non plus. » De fait, seules les personnes présentant des troubles atténués prennent le risque de s'exposer en public (de peur d'être jugées), *a fortiori* pour donner à voir une image défavorable d'elles-mêmes.

Des « héros de l'adaptation » (Goffman, 1975)

Un second présupposé, récurrent dans les milieux de la santé, a aggravé la situation. Implicitement, il était attendu « du » patient qu'il soit combatif, affronte ses émotions (qu'il soit endurant), qu'il soit prêt à agir rapidement en suivant les directives et sans contestation de l'autorité médicale. De fait, parmi les premiers patients inclus, la personne sélectionnée pour être présentée aux média (par Virtus) s'est révélée être conforme au modèle du bon patient. Obéissante, confiante, et « battante », de milieu populaire, elle faisait aussi partie comme retraitée des patients les plus disponibles et les plus « immergés » : « eux, ils mordent bien », « c'est un bon sujet pour les journalistes car il a les mêmes sensations que dans la réalité » (Pierre). Ce qui n'a pas été le cas pour d'autres, notamment parce qu'un sujet ne peut s'immerger vraiment dans un monde virtuel que s'il est capable de dépasser le rappel à la réalité du monde physique qui s'exprime au travers de la pérennisation du conflit sensoriel (Le Gall & Allain, 2001).

Faire « entrer la personne dans un nouveau monde avec des règles à accepter » (Mala) est la principale difficulté de tous les protocoles de recherche cliniques, puisque par définition la personne est une abstraction et que régulièrement les règles sont pensées par les professionnels (sans être soumises auparavant aux

patients). De fait, les professionnels ont été ici confrontés petit à petit à une multitude de « problèmes scientifiques » causés par « les sujets humains ». Outre les difficultés à recruter des patients, il s'est avéré ensuite complexe « de contrôler leur conditionnement » (Pierre) car les patients exprimaient avant chaque séance des états différents, de « forme » comme d'humeur. Et nombre d'autres « biais » dans le protocole sont apparus aux yeux des professionnels du CAVE, comme par exemple une présence à l'environnement virtuel « très variable selon les sujets », avec des temps différents « d'habituation » ; ou encore l'incompréhension par des personnes de certaines phrases du questionnaire, comme de consignes passant « trop vite » pendant leur IRM (observé aussi par nous-même).

Le sujet humain étant jugé tout sauf « fiable », les promoteurs en viennent souvent à passer par la sélection implicite de sujets via leurs réseaux d'interconnaissances : pour assurer « malgré tout » le recrutement, en respectant le *timing*. Or les soignants « se tournent plus facilement vers les patients suivis qu'ils jugent les plus proches de leurs milieu social et culturel » (Bascougnano, 2013, p. 108). Ainsi, outre la participation importante d'étudiants, et de retraités, on note celle d'ingénieurs et de professeurs d'université du campus : soit des personnes plutôt bien dotées socialement.

Pour finir, tous milieux sociaux confondus, les patients observés souffraient de phobies atténuées : ils étaient donc davantage acteurs de leurs soins. Ainsi, la plupart étaient par exemple capables, avant l'essai, de faire de la randonnée et de passer des ponts avec une aide. Et inversement, des patients souffrant d'acrophobie plus grave n'ont pas pu finaliser leurs 8 séances d'exposition à temps, mis en difficulté par les émotions suscitées par la 3D (cf. *infra*). Ces patients visiblement plus introvertis et/ou apeurés, ayant un niveau de « stress basal » jugé trop important, ont été qualifiés de « lents », voire de « récalcitrants », faute de pouvoir dépasser leurs peurs rapidement, c'est-à-dire d'être des « héros de l'adaptation » (Goffman, 1975).

L'abstraction des difficultés sanitaires et sociales endurées par le patient

Tous les sujets n'ont pas été impliqués dans le dispositif jusqu'au bout. Ainsi, des personnes volontaires durent être écartées parce qu'elles n'avaient pas, ou pas assez, ressenti le vide aux tests initiaux de réalité virtuelle avec le casque : « elle n'y a pas cru », autrement dit, le critère d'une « présence » à l'environnement virtuel n'était pas rempli. Et des sujets éligibles au recrutement se sont eux-mêmes écartés du protocole en raison de la toxicité des examens préalables (des risques d'irradiation en Pet scan) ; à quoi sont venus s'ajouter des refus de réaliser l'IRM pour cause de claustrophobie, ou une impossibilité de réaliser cet examen (IRM fermé).

Cependant, la plupart des désistements et des exclusions des sujets ont été causés d'une part par les effets indésirables liés à la 3D, largement référencés dans la littérature, à savoir des vertiges et des malaises (nausées, vomissements), des douleurs oculaires, des désorientations et des ataxies – y compris chez des sujets sains. Ces symptômes sont causés par des dissonances en termes d'équilibre. Ainsi, le fait de se retourner ou de se déplacer physiquement, alors qu'il s'agit de se mouvoir de façon virtuelle, occasionne souvent ces troubles, déjà observés par les ingénieurs du CAVE « dans environ 40 % des cas » (Jean). Ceci a expliqué leur extrême vigilance à chaque nouvelle exposition : des personnes non malades (en l'occurrence des étudiants du campus à proximité du CAVE) avaient été déjà « impressionnées » par les environnements pourtant conçus pour les patients (Jean) ; « c'est quand même un choc lors de la première session [...], on essaye de les éliminer le plus vite possible » (Mars).

D'autre part, les équipes n'avaient pas non plus pris la mesure des contraintes tant physiques que sociales qui allaient finir par entraver la participation des patients au dispositif, écueil pourtant soulevé par Guarani (« ce sont des procédures qui sont lourdes »). Le dispositif a eu en effet un coût important pour les patients. Ainsi, des abandons furent occasionnés non seulement par la hantise mais aussi par la fatigue due aux déplacements (à organiser soi-même), et par des difficultés à pouvoir se rendre disponible : du fait du l'éloignement du lieu de l'expérimentation du centre-ville, du nombre conséquent de séances nécessaires et d'examens à réaliser dans des endroits parfois peu accessibles en transports en commun et distants entre eux. Même si, ici, certains avaient déjà souligné les limites de leur autonomie au cours des consultations de recrutement, surtout en raison de charges de travail contraignantes (ils ne pouvaient venir qu'après le travail et se voyaient imposer par leurs employeurs des heures supplémentaires au dernier moment). Suivre le protocole présentait également le risque majeur de dévoiler leur pathologie à des employeurs et/ou à des proches. Le recrutement des populations à handicap défavorisées se heurte à une difficulté culturelle soulignée par les associations (manque d'informations, d'habitudes, complexes d'infériorité) qui rend délicat tout processus d'insertion sociale et médicale et requiert des médiations – accompagnements, intermédiaires et porte-paroles. Elle est freinée aussi par les médecins eux-mêmes, habitués à la fréquentation de volontaires philo-médicaux, voire craintifs à l'égard des classes populaires. Ainsi, à notre proposition de publiciser davantage l'expérimentation pour pallier au déficit de recrutement, un médecin nous a fait part de sa crainte de voir débarquer « des jeunes de cité » dans le dispositif.

Pour toutes ces raisons, malgré l'indemnisation de cent euros pour participer à l'expérimentation et un important battage médiatique, seuls 20 volontaires sains

et 18 patients ont été finalement recrutés (en demandant un rallongement du temps du financement de l'étude). Et parmi eux, 4 ne sont finalement pas entrés dans l'étude, 5 ont arrêté volontairement l'étude en cours de route – sans compter 4 patients qui n'ont pas pu faire les examens finaux (IRM fermé) et un patient inscrit comme « loupé »…

Si donc la participation des patients à des dispositifs médicaux expérimentaux devait pouvoir toucher l'ensemble des citoyens, la sélection sociale qui s'opère ici concrètement ne pourrait certes pas être érigée en modèle… De plus, ces patients ne sont pas non plus représentatifs de la population cible atteinte d'agoraphobie : il s'agit du « haut du panier », souffrant de troubles légers, souvent proche du milieu médical lui-même et sélectionné aussi pour son aptitude à surmonter les épreuves proposées.

Cette sélection sociale et médicale d'une population sur-adaptée n'est pourtant pas le seul biais cognitif manifeste dans le dispositif. Un autre biais, inverse, est apparu ensuite : celui de la sous-évaluation des capacités d'agir du patient au cours de l'expérimentation.

La sous-estimation du rôle du patient conscient

Le patient entre dans le protocole à partir de mai 2015. Il suit un parcours protocolaire. Après le passage en imagerie (IRM et pet Scan), chaque patient est préparé à la confrontation aux environnements virtuels. Une présentation orale des environnements doit lui permettre de les classer selon le danger perçu – qui varie d'un patient à l'autre – afin de construire un parcours de difficulté progressive. Ensuite, guidé par le médecin recruteur ou par un accompagnateur, il se familiarise avec la réalité virtuelle au sein d'une scène dite « neutre » (c'est-à-dire ici plate, sans hauteur). Enfin, il est confronté aux environnements à visée d'exposition thérapeutique. La consigne est de se confronter le plus progressivement possible à l'angoisse ; et le patient est appelé à « insister » – c'est-à-dire à faire face, de façon répétée mais sans forcer, à son angoisse. Après chaque séance, le patient remplit (seul) un questionnaire médical.

Autour du patient, c'est toute une prise en charge qui s'invente au CAVE, le lieu où se déroulent les séances. Les patients engagés s'y sentent portés par l'ensemble de l'équipe, dont l'accueil « sans façons », chaleureux, contribue à abolir les hiérarchisations habituelles entre « profanes » et « scientifiques », *a fortiori* chez les personnes issues de milieux populaires. Les patients restant sont félicités pour leurs efforts – souvent considérables – et pour les progrès qu'ils accomplissent.

La partie n'est pas facile pour les techniciens. Les quatre ingénieurs-techniciens présents au CAVE sont impliqués sur bien d'autres projets que celui-ci et ils n'ont pas le même statut (1 CDD, 2 CDI, un responsable technique). Les ingénieurs-techniciens subissent un cumul d'aléas administratifs (comme tous les collaborateurs du projet), d'aléas commerciaux sur d'autres projets, d'aléas cliniques ou organisationnels, du fait de patients déclinant leur visite au CAVE au dernier moment, mais aussi du médecin (Virtus), dont le comportement n'est pas toujours prévisible : si tous ont apprécié la collaboration avec lui au départ dans la réalisation des décors virtuels, en revanche au cours de la mise en œuvre du protocole son rôle de coordinateur entre la médecine et la technique a fait l'objet de critiques.

Des attentes de rôle contradictoires

Dans ce contexte, ces patients phobiques et volontaires pour travailler, parviennent, via la réalité virtuelle et leur socialisation au CAVE, non seulement à devenir des acteurs de l'environnement virtuel aménagé pour eux, mais aussi à ressentir les effets de leur travail dans la « vraie vie » : « c'est un grand pas », « je suis étonnée moi-même : je peux maintenant me promener au bord d'une piscine, toucher l'eau... Je pourrais peut-être même prendre les escalators ». Ils parviennent donc, s'ils triomphent d'un parcours d'obstacles, à gagner en maîtrise de leur propre vie, via un processus d'automédication. Cependant, c'est alors leur capacité d'expertise et de codécision qui se voit minimiser.

Encadré n° 1 : le patient dans le CAVE
La machine par laquelle le patient est plongé dans l'environnement virtuel est un CAVE, situé en banlieue, au Centre de la réalité virtuelle, où le patient côtoie un(e) thérapeute et une équipe d'ingénieurs responsables du bon déroulement technique des séances. Il est équipé de lunettes 3D, d'électrodes pour le rythme cardiaque, ainsi que de boules de ping-pong aux poignets et aux genoux pour l'analyse des pertes d'équilibre. Dans le CAVE, le patient se tient debout entre trois écrans, plus le sol sur lequel est également projeté une image – il peut donc voir le vide sous ses pieds. Il doit alors apprendre à se déplacer dans ces quatre mètres carrés. Lorsque les environnements sont plus vastes, il ne peut plus se déplacer à pied et doit utiliser un *flystick* muni de plusieurs manettes. En outre, un bouton permet de modifier certains paramètres, qui changent selon le scénario – par exemple : remplir ou vider l'eau d'une piscine, élever ou abaisser une barrière, augmenter ou diminuer l'altitude d'un pont.

En sus des difficultés décrites de recrutement et d'assiduité, le dispositif développe en effet ses propres exigences à l'encontre du patient. C'est le patient qui doit palier à l'absence d'unité des sollicitations qui lui sont faites, en s'adaptant aux

diverses exigences. Dans les termes indigènes, trois attentes de rôle contrastées se sont formulées :

. le patient « se sent présent ». Le patient doit être passif, impressionné par la simulation réaliste qui lui est présentée, ce que les psychologues nous décrivaient ainsi : « c'est comme si le cerveau se laissait prendre, sans que le sujet puisse n'y rien faire ». Pour que l'expérience marche, il faut qu'il endure cette épreuve avec aplomb, sans être malade mais sans être trop à l'aise, sans indifférence, mais sans panique. Il doit avoir peur ;

. le patient suit « une thérapie d'exposition ». Le patient doit être actif, et mettre à l'épreuve calmement et sans impatience son angoisse, s'y confronter de façon répétée et réfléchie. Il doit travailler activement ses émotions ;

. le « contrôle » est donné au patient. Le patient doit être réflexif, et lorsqu'il s'est acclimaté à la simulation en cours, il doit être capable de décider d'appuyer sur un bouton pour augmenter le caractère angoissant de l'environnement. Il doit décider du bon moment d'appuyer sur le bouton.

Ces attentes de rôles contradictoires posent d'autant moins problème, pour un patient volontaire et motivé, qu'un déroulement des séances lui est présenté et qu'un accompagnant se tient prêt à l'assister. Néanmoins, ce « bon patient » reste largement une abstraction.

En effet, les professionnels sont confrontés petit à petit, avant l'échéance des huit séances d'exposition, à une multitude de « problèmes scientifiques » causés par « les sujets humains ». Outre les difficultés à recruter des patients, il s'est avéré complexe « de contrôler leur conditionnement » selon Pierre, au sens tout simplement où les patients expriment avant chaque séance des états différents, de forme comme d'humeur. De plus, les sensations ressenties en CAVE, autrement dit leur réalisme, « est très variable selon les sujets », tandis que les femmes âgées maîtrisent moins l'usage du *flystick*. En sus des temps différents « d'habituation » à l'environnement virtuel, d'autres « biais » sont apparus dans le protocole, comme l'incompréhension de certaines phrases du questionnaire, ou de consignes passant « trop vite » pendant leur IRM.

La maîtrise de ses émotions

L'activité patiente et volontaire du patient est au cœur du dispositif. Elle se manifeste particulièrement, pour l'observateur ou l'accompagnant, par une

certaine lenteur du rythme, par des séances qui lui semblent interminables, alors qu'elles ne durent que trois quarts d'heure. Tandis que l'accompagnant attend, consultant souvent son *smartphone*, le patient se confronte, encore et encore, à son angoisse. Ce qui frappe, c'est l'intensité des émotions des patients : respiration (inspirations et expirations thoraciques, soupirs), crispation des mains, de la bouche et du dos, sursauts. Outre ces gestes, des postures signalent cette implication : ils penchent le buste en avant vers le vide, tout en conservant le poids du corps sur un pied gardé bien en arrière ; ils font des séries de pas chassés ou décomposent minutieusement leur marche. Et si une chaise virtuelle est renversée ou s'ils chutent dans le vide (tout aussi virtuel), un cri de stupeur accompagne l'événement. Enfin, les patients nous demandent après, tout à leur excitation : « vous l'avez vécu ? ». Après chaque séance, les patients apparaissent à la fois soulagés et exténués ; l'un d'eux dira même : « je ne sais pas ce que vous allez me faire la prochaine fois… » ; « tant qu'il y a de l'eau ça va, mais sans l'eau et avec la hauteur ça promet de bons moments !» ; « ah ! Ça va être dur ».

Ce sont ces gestes et expressions, ces postures, ces moments forts qui sont évoqués par les chercheurs en neurosciences lorsqu'ils veulent illustrer le fait que la « présence » est au rendez-vous, laquelle est une condition nécessaire pour un traitement efficace du point de vue des médecins, comme nous l'avons vu.

L'accompagnement est important dans la conversion de l'intensité de l'émotion en travail sur ses émotions. D'abord, l'accompagnant fait intérioriser au patient les « trois règles d'exposition » : « Répéter – prolonger – agir progressivement ». Il incite à revenir en arrière en cas de blocage, par exemple lorsque les patients cherchent à passer l'obstacle vertigineux le plus vite possible. L'accompagnant arrête aussi les séances quand l'anxiété reprend le dessus, ou suite à une panne technique, comme par exemple lorsque des patients se retrouvent d'un coup sans barrière, exposés au vide : « J'ai eu peur, c'est impressionnant le vide total ! » Inversement, l'accompagnateur incite à aller de l'avant lorsque la personne n'a plus peur. Ainsi, au cours de chaque exposition, lorsque l'angoisse est descendue à un niveau très bas, le patient avance dans le programme pour se confronter à une situation plus ardue. Le patient le prend parfois à témoin, ce qui lui permet de verbaliser son expérience.

Les deux thérapeutes en charge de l'accompagnement ont des styles différents : l'un est remercié régulièrement par les patients pour sa patience, l'autre apprécié pour son usage de la plaisanterie en début et en fin de séance. La prise en charge d'une partie du guidage du patient par le dispositif facilite le travail d'accompagnement, mais cet accompagnement reste bien présent et apprécié par les patients.

Grâce à cet accompagnement, le moment fugitif du surgissement de l'émotion est remplacé par une déambulation, en des déplacements très limités avec des gestuelles décomposées qui répètent interminablement les mêmes séquences : l'approche du vide est jouée et rejouée pour être apprivoisée. Ce déroulement de la séance est régulé par le patient lui-même et s'appuie sur sa capacité à reconnaître ses émotions. Cette reconnaissance de ses propres émotions est facilitée par le dispositif : le patient sait ici qu'il ne court aucun danger, l'ambiguïté des situations réelles est levée et il peut donc constater de la façon la plus claire que la peur qu'il ressent vient (seulement) de lui. Dans cette situation, l'introspection va permettre au patient de reconnaître ses émotions, et de se guider ainsi dans son exploration de ses propres limites, dans un tâtonnement d'une position à l'autre. Il ressemble alors parfois à un mime s'appuyant contre un mur invisible, parfois à un contorsionniste spécialiste de *Tai chi*, parfois encore à un guerrier en position de combat. L'interaction avec l'environnement est prolongée, en insistant sur certaines scènes, une fois la peur subjective localisée.

Un patient plus réflexif que prévu

Dans le cadre des *scénarii*, en présence de l'accompagnant, l'activité émotionnelle qui forme la trame de l'intervention thérapeutique repose sur l'appropriation du dispositif : « je vais essayer au-dessus » ; « il me semble qu'il faut que je répète l'opération » ; « je ne m'habitue pas trop ». Cette appropriation passe par des moments de pause que les patients s'accordent (occasions de s'essuyer les mains, de respirer un bon coup, ou encore d'ôter son pull) et par une certaine capacité de distanciation au rôle. En effet, les patients sont bien conscients que tout cela n'est pas réel, ils savent qu'ils ne sont pas en danger.

Ils peuvent d'ailleurs s'appuyer sur les propriétés du dispositif pour réactiver leur sens et se rappeler au réel, comme on peut détourner le regard durant un film d'horreur : ils sentent qu'ils sont en chaussettes (pour ne pas abîmer l'écran au sol), ils font des gestes tactiles (toucher ses lunettes, attraper le bras de l'accompagnatrice), ou se retournent vers le médecin placé à l'arrière du dispositif. Ils parlent aussi, ils rappellent souvent le caractère simulé de la situation, en s'extasiant sur « le décor », en répétant « vous voyez », en s'excusant quand ils font une erreur (« pardon ! »), en confrontant les décors au réel expérientiel (« dans la réalité, je ferais pas une fête sur ce balcon, même pas en rêve !! (*Rires)* ») ou aux réalités temporelles (« il me tarde de voir comment ça se passe en vrai, dans la réalité [...]. Maintenant on va concrétiser, passer de la 3D à des choses plus réalistes »).

Autrement dit, les patients s'approprient le dispositif et l'engagement émotionnel proposé, avec réflexivité (« ouf, quelle émotion quand même, c'est pas

facile : c'est un apprentissage… »), y compris de façon rétrospective : « la dernière fois, ça m'avait énormément remuée ». Les séances ont en effet parfois réveillé « des souvenirs d'autres situations de peurs oubliées », des traumatismes enfouis.

Cette espèce de lucidité sur l'expérience et la situation virtuelle n'est pas décrite par les professionnels, qui s'attachent surtout à vérifier que le critère technique de « présence » soit réalisé : « aucune personne n'a dit ne pas se sentir dans la réalité », affirme ainsi une accompagnante. Mais du coup, une ressource du traitement proposé ici n'est jamais discutée : à force d'affirmer qu'il s'agit de « thérapie par exposition », que c'est « aussi réaliste que possible », on ne considère pas le fait que ce n'est pas réel. Or il semble évident qu'il s'agit d'une ressource pour le traitement : avoir peur dans une situation virtuelle ne présente aucun danger. Dans toute exposition réelle aux hauteurs, le patient doit réfléchir pour se convaincre qu'il ne craint rien… Tandis que dans le CAVE, il constate qu'il ne craint rien et que pourtant il a peur. Le caractère mécanique et inadapté de ses angoisses n'en est que plus évident pour lui. Il y a donc on le voit de bonnes raisons de penser que la réflexivité que développent les patients, cette conscience qu'il s'agit d'une situation simulée, bien qu'elle fasse sentir des émotions réelles, fasse partie du traitement.

Un a priori *techniciste : l'exemple du sens donné au terme « contrôle »*

La maîtrise semble donc meilleure que prévue. Ainsi, la différence entre le déroulement des séquences avec les patients « avec contrôle » et avec les patients « sans contrôle » devient de moins en moins grande.

Lorsqu'un environnement est maîtrisé, lorsque l'angoisse qu'il suscite a suffisamment diminué, il faut, pour continuer à progresser, augmenter la difficulté de cet environnement – ascenseur montant d'un étage, diminution de la taille de la rambarde, pont plus haut, etc.

Les patients « sans contrôle » (donc sans bouton de contrôle) doivent alors demander au médecin, tandis que les patients « avec contrôle » ont juste à appuyer sur un bouton. Mais dans les faits, après avoir longuement déambulé dans l'environnement jusqu'à voir leur angoisse diminuer, le patient traite ce moment où se pose la question du changement de difficulté comme une occasion pour ré-ouvrir le dialogue avec l'accompagnant. Pour les patients « avec contrôle » comme « sans contrôle », le changement de difficulté comme le changement de scénario font l'objet d'une discussion avec le médecin : ce sont des moments de réflexion et de dialogue, et il semble donc douteux que l'appui direct ou indirect sur un bouton fasse encore une différence quant à la mobilisation de son lobe frontal par le patient.

De même, il est demandé toutes les cinq minutes au patient de mesurer par un chiffre de 1 à 100 son angoisse (à quoi il répond : « 100 », « 80 », « 60 », « 40 », « 20 », etc). La succession de ces auto-évaluations chiffrées en vient ainsi à rythmer les séances, et la plupart des dialogues entre accompagnant et patient ont lieu à ce moment-là. Or cette demande au patient, qui suppose qu'il a accès à ses émotions et qu'il peut les évaluer, l'amène à mobiliser sa raison. On peut donc se demander si cette auto-évaluation n'entraîne pas de la part du patient la mobilisation de son lobe frontal plus fréquemment que l'appui sur le bouton… autrement dit, si tous les patients assaillis par l'angoisse ne sont pas incités à solliciter leur raison – et non pas seulement le groupe de patients dit « avec contrôle ». Nous revenons sur les conséquences à tirer de cette expérience en conclusion.

Conclusion : l'inclusion des patients dans la recherche en neuroscience

Le retour du patient réel dans l'expérimentation scientifique voit les figures du « bon patient » se fissurer : le « patient endurant et héroïque » résulte d'une sélection sévère, au cours de laquelle ont disparu toutes sortes de patients inaptes, tandis qu'ensuite, une fois installé aux manettes, le « patient rendu autonome par la technique » s'est fortement humanisé. En effet, il dépend encore largement de son entourage social, en l'occurrence de son guide accompagnant, dont la bienveillance, voire la bonne humeur, sont essentielles à sa progression dans l'expérience thérapeutique. Ce qui fait douter de la possibilité future d'une thérapie automatique, d'une automédication virtuelle en solitaire.

Plus globalement, le rapport d'adéquation entre machine et patient s'inverse : ce n'est pas le patient qui est « bon » pour la machine, donc éprouve bien les émotions « réalistes » données par le virtuel et prend le contrôle de ses émotions par la machine (le bouton de contrôle sur les niveaux d'exposition au vide), mais c'est la machine qui permet au sujet de faire preuve d'une réflexivité, au-delà du simple contrôle de ses émotions. Le patient s'engage, participe, réfléchit et s'approprie le dispositif, il « raisonne » l'expérience en cours, au-delà de son utilisation du bouton de contrôle, à laquelle il préfère le dialogue avec l'accompagnateur. Il acquiert une expertise qui le hisse au niveau du chercheur encadrant, mais que celui-ci n'est pas forcément disposé à prendre en considération – comme il n'a pas pris en compte l'avis du patient en amont, lors de la mise en place du dispositif expérimental. Le patient reste conscient, il n'est pas « pris » par la technique virtuelle au sens où il oublierait la mise en scène à laquelle il participe ; il n'est pas différent de son cerveau, ou si une partie du cerveau se laisse prendre (le cerveau émotionnel), une autre partie qui permet le contrôle des émotions permet également de prendre de la distance sur l'expérience en cours.

Si le dispositif thérapeutique est guidé par des principes humanistes de recouvrement par le sujet de son intégrité, le dispositif expérimental de recherche prête le flanc à la critique : il n'est pas exempt de réductionnisme technologique. Or la recherche est prédominante dans l'intérêt des chercheurs, tandis que la clinique prédomine dans l'intérêt du patient. Illustration du contraste, la finalité et la fin de l'expérimentation thérapeutique ne sont pas les mêmes pour les deux types d'acteurs. Pour les chercheurs, la fin du traitement expérimental est marquée par un dernier passage en IRM : *in fine*, l'imagerie cérébrale doit permettre de mesurer l'effet du traitement neuropsychiatrique comme un effet matériel. Pour le patient au contraire, l'incertitude domine sur la fin du traitement et la guérison : « j'arrive à voir les effets… c'est peut-être un effet ? », « si on s'exerce, ça va durer ? », « j'arrivais à maîtriser mon stress […]. Après, je ne sais pas ce que ça va donner au niveau supérieur et il faut voir sur les passages inconnus ». Le travail continue, et on ne cesse de leur répéter qu'il leur faut (et faudra) « s'entraîner » ; alors que pour les chercheurs et les médecins, les mesures prises pendant l'expérience et l'imagerie cérébrale en marquent la clôture.

Malgré l'affichage d'une thérapie par auto-apprentissage, la place du patient – sa participation – dans le dispositif de recherche expérimental en neurosciences reste donc ambivalente, notamment en neurobiologie (Gaillard, 2017 ; Schaab *et al.*, 2017). Dans une perspective d'objectivation des troubles et du cerveau du patient, au sein de laquelle trônent les neurosciences en général et la neurobiologie en particulier, la clinique et le patient occupent en effet une place réduite. Il ne s'agit ni de maltraitance, ni de mépris social : les équipes font ce qu'elles peuvent pour accueillir et accompagner. On peut donc supposer l'existence d'un biais cognitif, en sus des contraintes matérielles et du *timing*.

On peut faire le parallèle entre le défaut de codécision avec le patient et le défaut d'inclusion de la démarche socio-anthropologique en amont du projet. L'équipe de socio-anthropologues a été rajoutée en cours de route, du fait de la procédure d'appariement en vigueur dans l'appel d'offre « Grand défi de la Mission interdisciplinaire du CNRS ». Intégrée plus tôt, elle aurait peut-être pu contribuer à changer le profil des patients et améliorer leur participation, en mettant en place des médiations d'accompagnement supplémentaires.

Surtout, on peut faire le lien entre efficacité de la recherche et intégration des patients. Si la faible codécision entre chercheurs et patients est corrélée avec les difficultés de recrutement de patients volontaires pour l'expérimentation, ainsi qu'avec la juste appréciation de leur contrôle et de leur présence lors de l'expérimentation, alors la fiabilité (et donc la publication) des résultats de la recherche dépendent de cette codécision. C'est donc l'intérêt des chercheurs en neurosciences d'inclure des patients en amont de la recherche et de ne pas sous-estimer leur rôle en aval.

Éléments de bibliographie :

Amsellem Norbert, 2016, « Innovations thérapeutiques et processus de subjectivation en cancérologie » *in* Derbez Benjamin, Hamarat Natasia & Marche Hélène, *La Dynamique sociale des subjectivités face au cancer*, Erès, Paris, p 133-150.

Barbot Janine, 2002, *Les Malades en mouvements. La médecine et la science à l'épreuve du sida,* Balland, Paris, 307 p.

Bascougnano Sylvie, 2013, « Les inégalités dans les parcours de santé des individus » *in* Ertul Servet, Melchior Jean-Philippe & Widemer Éric (dir.), *Travail, santé, éducation, individualisation des parcours sociaux et inégalités*, L'Harmattan (Coll. Logiques sociales), Paris, p. 108-123.

Baszanger Isabelle, 2010, « Une autonomie incertaine. Les malades et les systèmes de soins » *in* Hirsch Emmanuel, *Traité de bioéthique*, Erès, Paris, p. 191-209.

Bataille Philippe & Bretonniere Sandrine, 2016, *Vivre et vaincre le cancer*, Autrement, Paris, 256 p.

Bellahsen Mathieu, 2016 « Les pièges de l'*empowerment* » in *Santé mentale*, n° 212, p. 46-53.

Bergeron Henri & Castel Pierre, 2014, *Sociologie politique de la santé*, PUF, Paris, 480 p.

Bureau Eve & Hermann-Mesfen Judith, 2014, « Les patients contemporains face à la démocratie sanitaire » in *Anthropologie & Santé*, n° 8, URL : http://journals.openedition.org/anthropologiesante/1342 (consulté le 24 septembre 2019).

Callon Michel, Lascoumes Pierre & Barthe Yannick, 2001, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 358 p.

Dodier Nicolas, 2007, « Les mutations politiques du monde médical. L'objectivité des spécialistes et l'autonomie des patients » in *La Gouvernance des innovations médicales*, PUF, Paris, p. 127-154.

Dubet François, 1994, *Sociologie de l'expérience*, Seuil, Paris, 288 p.

Epsein Steven, 2007, "Patient Groups and Health Movements" in *Handbook of Sciences and Technology Studies*, MIT Press, Cambridge, pp. 499-539.

Fainzang Sylvie, 2012, *L'Automédication ou les mirages de l'autonomie*, PUF, Paris, 192 p.

Fassin Didier, 2000, « Entre politiques de la vie et politiques du vivant. Pour une anthropologie de la santé » in *Anthropologie et sociétés*, nº 24/1, p. 95-116.

Gaillard Maxence, 2017, « L'innovation technologique en neurosciences » *in* Sainsaulieu Ivan & Saint-Martin Arnaud (dir.), *L'Innovation en eaux troubles. Sciences, techniques et idéologies*, Éditions du croquant, Vulaines-sur-Seine, p. 167-188.

Goffman Erving, 1975 [1963], *Stigmate. Les usages sociaux du handicap,* Les Éditions de Minuit, Paris, 176 p.

Guchet Xavier, 2014, « Le patient "actionnable" de la médecine personnalisée » in *Socio-anthropologie*, nº 29, p. 31-51.

Lazarus Ronald S. & Folkman Susan, 1984, *Stress, Appraisal and Coping*, Springer, New York, 456 p.

Le Gall Didier & Allain Philippe, 2001, « Applications des techniques de réalité virtuelle à la neuropsychologie clinique » in *Champ psychosomatique*, nº 22 (2), p. 25-38.

Linhart Danièle, 2015, *La Comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la sur-humanisation managériale*, Érès, Paris, 158 p.

Menoret Marie, 2015, « La prescription d'autonomie en médecine » in *Anthropologie & Santé*, nº 10, DOI : 10.4000/anthropologiesante.1665.

Mestre Daniel, 2006, « Interactions entre réalité virtuelle et sciences du comportement » *in* Fuchs Philippe, Moreau Guillaume, Berthoz Alain & Vercher Jean-Louis (dir.), *Traité de la réalité virtuelle, volume 1, L'homme et l'environnement virtuel*, École des Mines de Paris, Paris, p. 363-380.

Mougeot Frédéric *et al.*, 2018, « L'émergence du patient-acteur dans la sécurité des soins en France : une revue narrative de la littérature entre sciences sociales et santé publique » in *Santé publique*, vol. 30 (1), p. 73-81.

Parsons Talcott, 1955, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Plon, Paris, 353 p.

Pierron Jean-Philippe, 2007, « Une nouvelle figure du patient ? Les transformations contemporaines de la relation de soins » in *Sciences sociales et santé*, vol. 25, n° 2, p. 43-66.

Prior Lindsay, 2003, "Belief, Knowledge and Expertise" in *Sociology of Health and Illness*, vol. 25 (3), pp. 41-52.

Rabeharisoa Vololona, 2007, « En quoi l'engagement des associations de malades dans la recherche renouvelle-t-il les formes de participation et de contestation sociale ? » *in* Tournay Virginie (dir.), *La Gouvernance des innovations médicales*, PUF, Paris, p. 203-220.

Rizzo Albert A. *et al*, 2009, "Virtual Reality Exposure Therapy for Combat Related PTSD" *in* Shiromani Peter, Keane Terrence & Le Doux Joseph E. (dir.), *Post-Traumatic Stress Disorder: Basic Science and Clinical Practice*, Humana Press, New York, pp. 375-399.

Sainsaulieu Ivan, 2009, « Le bon patient est sous contrôle » in *Revue suisse de sociologie*, vol. 35 (n° 3), p. 551-570.

Schaad Béatrice *et al.*, 2017, « Patients sujets avant d'être partenaires » in *Revue médicale suisse*, vol. 13 (n° 566), p. 1213-1216.

Stengers Isabelle, 2002, *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, La Découverte, Paris, 126 p.

Tabuteau Didier & Martin Dominique, 2004, « Les droits des personnes malades » *in* Bourdillon François, Brucker Gilles & Tabuteau Didier (dir), *Traité de santé publique*, Flammarion, Paris, p. 13-23.

Vega Anne, 2018, « Le terrain du cancer, lieu d'expression d'inégalités sociales et d'idéologies de progrès » *in* Amsellem Norbert & Bataille Philippe (dir.), *Le Cancer : un regard sociologique. Biomédicalisation et parcours de soins*, La Découverte, Paris, 352 p.

Ziebland Sue, 2004, "The Importance of Being Expert: the Quest for Cancer Information on the Internet" in *Social Science & Medicine*, vol. 59 (9), pp. 233-247.

Résumé : Nous suivons d'un point de vue socio-anthropologique les tenants et les aboutissants d'une expérimentation en neurosciences, affichant une volonté d'augmenter l'efficacité thérapeutique d'un dispositif de réalité virtuelle (RV) dans le traitement de phobies. La participation du patient, pourtant au cœur de la promesse thérapeutique et du recours à la technologie de la réalité virtuelle, s'avère partielle et relativement impensée. Les acteurs priorisent la recherche sur la clinique et partagent la représentation classique du « bon patient » (actionnable, sans contraintes sociales, disponible), voire d'un patient héroïque, capable d'une endurance et d'une capacité d'adaptation peu ordinaires. Cette représentation va de pair avec la sous-estimation des épreuves thérapeutiques inhérentes à l'usage de la réalité virtuelle et avec la sous-évaluation des capacités d'analyse du patient durant l'expérimentation elle-même.

Mots-clefs : Sociologie, anthropologie, démocratie sanitaire, participation du patient, médecine, neurosciences, recherche interdisciplinaire, nouvelles technologies, réalité virtuelle.

Does Virtual Reality Make More Room for the Patient? A Look Back at an Experimental Therapeutic Research System

Abstract: We follow from a socio-anthropological point of view the ins and outs of an experiment in neuroscience, showing a desire to increase the therapeutic effectiveness of a virtual reality device (VR) in the treatment of phobias. Patient participation, which is at the heart of therapeutic promise and the use of virtual reality technology, is partial and relatively unthinking. The actors prioritize research on the clinic and share the classic representation of the "good patient" (actionable, without social constraints, available), or even of a heroic patient, capable of an unusual endurance and adaptability. This representation goes hand in hand with the underestimation of the therapeutic tests inherent in the use of virtual reality and with the underestimation of the patient's analytical capacities during the experiment itself.

Keywords: Sociology, anthropology, health democracy, patient participation, medicine, neuroscience, interdisciplinary research, new technologies, virtual reality.

HAL
archives-ouvertes.fr

Pejoska Frosa, 2018, L'Émigration, du fait social à la coutume, P.I.E. Peter Lang, Bern/Bruxelles, 188 p.

Corina Iosif-Sîrbu

▶ **To cite this version:**

Corina Iosif-Sîrbu. Pejoska Frosa, 2018, L'Émigration, du fait social à la coutume, P.I.E. Peter Lang, Bern/Bruxelles, 188 p.. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506919

HAL Id: hal-02506919
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506919

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Pejoska Frosa, 2018, *L'Émigration, du fait social à la coutume*, P.I.E. Peter Lang, Bern/Bruxelles, 188 p.

Corina Iosif

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Pejoska Frosa, 2018, *L'Émigration, du fait social à la coutume*, P.I.E. Peter Lang, Bern/Bruxelles, 188 p.

Corina Iosif
Musée national du Paysan roumain, Bucarest

Dans les vingt dernières années, le nombre de travaux sur les phénomènes migratoires concernant l'Europe a considérablement augmenté. Mais dans toute cette abondance de publications, le livre de Frosa Pejoska parvient à surprendre en se saisissant du sujet à partir d'une perspective inédite. Déjà note-t-elle en introduction de son ouvrage : « Je m'intéresse exclusivement à l'émigrant, au lieu de départ et à l'acte du départ ; et non à l'immigrant, au lieu d'arrivée, à sa vie dans le pays d'accueil » (p. 29). Cette posture n'a rien de gratuit et prend toute sa pertinence dès lors qu'elle la rattache à un autre aspect qui renforce le caractère original de l'ouvrage. Il existe, en effet, beaucoup de textes qui alimentent le débat autour de la difficulté qu'éprouvent les ethnologues contemporains des pays d'Europe centrale et des Balkans à relier la pratique des ethnographies locales classique (ancrées jusqu'à la fin du XX^e^ siècle dans l'héréditarisme) à une démarche plus actuelle, capable d'intégrer des phénomènes tels que l'émigration, l'immigration ou la mondialisation. Alors que la première avait pour objectif l'inscription de l'oralité dans des formes textuelles de référence (les typologies, les monographies, les atlas ethnographiques notamment), la seconde semble se désintéresser de l'héritage des études de folklore au profit d'une démarche plus à même de rendre compte de la dynamique et des mouvements qui caractérisent les modes de vie contemporains. Or, cette sorte d'inadéquation ou de dualisme est annulée dans le livre de Frosa Pejoska. L'auteure parvient en effet à relier de manière précise et raffinée une production de textes résultant de l'investigation de la culture orale à la problématique complexe et actuelle de l'émigration. Ce faisant,

elle confère à cette problématique une perspective historique et une dimension culturelle qui contribuent à la fois à complexifier et à clarifier les phénomènes d'émigration étudiés. Cet objectif est d'ailleurs énoncé par l'auteure dès les premières pages de l'ouvrage :

> Pour penser l'oralité comme objet d'étude permettant la compréhension de phénomènes, en l'occurrence sociaux, il fallait se départir de la représentation archéologisante, patrimonialiste de la tradition orale pour la repenser comme expression testimoniale des « faits naissants » et vivants. (p. 13)

Le livre propose un retour sur une étude de cas exemplaire pour la compréhension socio-historique de l'émigration en Europe balkanique, celui des Macédoniens, « [l]'histoire du Macédonien [étant] celle d'un être qui sans cesse s'étrangéise, se rend étranger à lui-même. L'étrangéisation permanente de lui-même en fait un être étrange » (p. 17) note l'auteure. Ce point de vue est en lui-même un défi mais également le moyen privilégié de faire une lecture particulièrement nuancée de l'émigration macédonienne et en particulier dans ses conséquences culturelles. Frosa Pejoska propose une approche à la fois historique et ethnologique mais surtout la vérification culturelle de cette construction historique et ethnologique à travers la production littéraire :

> Á l'approche historique et ethnologique, j'ajoute, en décentrement, l'approche proprement littéraire, ici orale, autrement dit la perspective d'une anthropologie de la littérature. [...] Une littérature portant le sens d'un phénomène humain essentiel : l'émigration. (p. 22)

Selon Pejoska, les significations culturelles de l'émigration macédonienne et la reproduction de la condition ou du sentiment d'émigrant qui caractériserait les communautés macédoniennes sont à rechercher du côté de leur histoire pendant la domination ottomane. La pratique de l'émigration serait ainsi circonscrite par le recours à des habitudes économiques acquises alors, et s'inscrit en tant que telle dans le langage :

> Il s'agit de penser l'émigration désignée sous le terme *pechalbarstvo* [migration temporaire économique], et non l'émigration désignée sous le terme *emigracija* ([émigration] qui n'est pas nécessairement économique; elle peut être politique, et surtout n'implique pas un retour obligatoire avec un gain), ni *iselenishtvo* [émigration définitive]. (p. 29)

De ce point de vue donc, l'émigration est considérée comme un élément structurel du système communautaire macédonien et l'analyse de son contenu est placée au centre de la démarche :

> L'objectif était de montrer comment se produit la transformation d'un fait social imposé par une situation historique, politique, économique et sociale en une coutume ritualisée, intégrée dans le système coutumier de la communauté macédonienne sous l'Empire ottoman et quel sens revêt alors le phénomène. (p. 15)

Le reversement des perspectives analytiques entre les causalités sociales et culturelles de l'émigration permet à l'auteure de mettre en évidence un système d'émigration en tant que source de normes coutumières organisatrices de la vie communautaire : « Cette démarche permettra de saisir l'inexpliqué et le permanent malgré les époques, les changements politiques, économiques et sociaux : le caractère coutumier et collectif de l'émigration » (p. 29).

L'histoire de l'émigration, son langage, s'expriment dans la culture orale, à travers des chants, des narrations, ainsi qu'à travers des récits de moments rituels ou cérémoniels, de diverses pratiques intégrées aux normes communautaires (mariages, passage à l'âge adulte). Le recours à ce répertoire de textes clarifie le sens culturel de la pratique migratoire et celui de sa pérennisation en tant que coutume. Les rôles des êtres impliqués dans l'émigration (époux, épouse, mère, fils, enfant), ainsi que les sortes de relations qui les unissent et qui donnent sa forme sociologique au phénomène (mari/femme, fiancée, mère/fils, parent/enfant) deviennent, à travers le texte écrit, objet d'analyse et système argumentatif pour étudier le processus de transformation d'un fait social en coutume.

Une telle lecture oblige à réexaminer les modèles d'analyse d'événements qui dominent dramatiquement l'actualité sociopolitique. Placer les implications culturelles exprimées sous forme de texte littéraire au centre du travail interprétatif ouvre la possibilité d'une compréhension beaucoup plus fine de certaines pratiques actuelles reliées aux phénomènes définis au sens large par mondialisation, localisme, voire « glocalisme ».

HAL
archives-ouvertes.fr

Cicchelli Vincenzo, 2019, Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World, Brill, Leiden/Boston, 228 p.

Camil-Alexandru Parvu

▶ To cite this version:

Camil-Alexandru Parvu. Cicchelli Vincenzo, 2019, Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World, Brill, Leiden/Boston, 228 p.. 2019. hal-02508997

HAL Id: hal-02508997
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508997

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Cicchelli Vincenzo, 2019, *Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World*, Brill, Leyde, 228 p.

Camil-Alexandru Parvu

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Cicchelli Vincenzo, 2019, *Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World*, Brill, Leyde, 228 p.

Camil-Alexandru Parvu
Associate Professor, University of Bucharest

Vincenzo Cicchelli's ambitious new book *Plural and Shared: The Sociology of a Cosmopolitan World* is a timely and erudite addition to the wider debate on the possible contours of a sociology for cosmopolitan times. As the book's title indicates, the author's main take on the potential for a cosmopolitan sociology lies in the very paradoxical traits that he attributes to the current globalized world: humanity's increasingly salient diversity is concomitant with its sharing more commonalities than ever before; we're both increasingly plural and yet we share ever more in common; our contemporary societies "are both opening up and closing off to an unprecedented degree" (p. 16). Therefore, Cicchelli's endeavor is to develop Kwame Anthony Appiah's definition of cosmopolitanism as "universality plus difference" into a full reflection on the necessary elements of a sociology of this globalized word, that is, a cosmopolitan sociology.

The book aims to characterize cosmopolitanism as an enduring and recurrent historical human trait, even while abandoning any naïve notion of "cosmopolitanization" being a linear and irreversible endpoint of human destiny. Rather, Cicchelli argues, cosmopolitanism is best understood through its cyclical comeback in human history, each time under different guises. The inherent complexity of contemporary globalized societies calls for interpretive sociological frameworks that articulate notions of cosmopolitanism which eschew easy generalizations and which at the same time account for the spatial-temporal coordinates of the lived individual experiences in a global society.

Cicchelli's cosmopolitan sociology departs from a purely normative reflection on the desirability of cosmopolitanism as a political theory, and rather centers on the "cosmopolitan imagination" (as articulated by Gerard Delanty) of a world that is characterized by openness and closeness at the same time. It does not aim to break free from all the historical traditions of sociological research, but to integrate and critically adapt previous disciplinary perspectives into the emerging elements of a cosmopolitan sociology that the author defines as combining the theoretical instruments of cosmopolitan theory and those of global studies. Crucially, the author aims to combine a broader theoretical understanding of the new cosmopolitan social imaginaries that shape our understanding of networks, identities, borders, and risks in a globalized world, with an examination of the new forms of socialization that shape the lives of individuals today.

These two levels of inquiry inform Cicchelli's cosmopolitan sociology (emerging global social imaginaries and individual experiences) and determine the analytical choice of structuring the book into two parts: the first examines the advent of the shared and plural world though the transformations of the nation-states that were the central institutions of modernization, the shifting meanings of sovereignty and borders, the emergence global risks as well as of new paradigms in social sciences that challenge the default methodological nationalism and lay the groundwork for methodological cosmopolitanism; this part follows not only the evolution of social institutions, globalized networks, transnational processes, and of new scientific paradigms from a cosmopolitan perspective, but also of the corresponding shift in the social imaginaries of the contemporary world; the second part proposes, on the other hand, an exploration of the empirical attributes of the transformations in the individuals' own experience of globalized societies. It furthermore articulates a four-fold classification of ways in which individuals inhabit a globalized world and builds upon existing empirical research to suggest the broad directions of a more programmatic systematization of cosmopolitan sociology.

The first part begins with an overview of the wide-ranging changes in the nature of the nation-states, the evolving nature of their sovereignty and corresponding political agency. State sovereignty is precisely not dissolved by the dynamic of globalization, the author claims against earlier accounts that predicted it, but instead reattributed and redefined. For instance, borders are repurposed from their earlier modern function of defending territory to their new critical role, that of selectively controlling human movement. This capacity for control is selective since the same physical border may be invisible and innocuous to some category of individuals while at the same time it becomes an unbreachable, deadly obstacle for others. Moreover, borders—and border regimes—become increasingly

de-territorialized when European states, for instance, set up border controls on other states' territory, marking a profound shift in the understanding of the central modern notion of sovereignty as grounded on the primacy of the territorial dimension of the border.

The state's sovereignty is not the only element undergoing a massive re-negotiation. Our capacity, as social scientists, to make sense of the globalized phenomena is also at stake. Here, Cicchelli inscribes his account within the broader project of reconsidering, in the global age, some of the basic theoretical frameworks of contemporary social science. In particular, the critical analysis of the role that methodological nationalism has played in shaping our understanding of social phenomena in general, is now—in the aftermath of Ulrich Beck's seminal work on it—a necessary element of any sociological approach to cosmopolitanism. It is Beck's powerful insight that the modern methodological bias in sociology—and social sciences in general—was to frame social phenomena as coextensive with nation-state's territorial limits as defined by borders. Equating society with the nation-state's borders led generations of social scientists to implicitly treat social phenomena as analytically confined within, and intelligible only though, the institutions of the nation-state. Such methodological nationalism is not reasonable to maintain in a globalized world where global risks, for instance, clearly defy not only the states' capacity to regulate and control, but more profoundly their borders, sovereignty, class distribution, etc. Global risks are transnational by nature and therefore they are the privileged revealers of the limits of the theoretical framing assumptions governed by methodological nationalism. While Cicchelli is broadly in agreement with the imperative of developing the theoretical instruments of methodological cosmopolitanism, he is also reluctant to borrow Beck's description of methodological nationalism as a unique and monolithic paradigm of classical sociology, and points to ways in which the classical authors were already offering the nuanced tools for a more complex understanding than the nationalism described by Beck.

The author furthers the debate on how methodological cosmopolitanism might operate and extends the reflection towards the cosmopolitan awareness shaped by the shared imaginaries and shared repertoires of a global society. Yet the effects of such global trends on collective identities is not univocal. Indeed, some identities become entrenched and closed, reifying "the other" in complete antithesis; other identities subjected to the dynamic of globalization, on the other hand, become open, or "cosmopolitan." Cicchelli's contribution here is to aptly insist on the third phenomenon at play in these times—the accelerated hybridization of identities, *i. e.* the production of new identities that borrow and adapt elements from multiple identities. Indeed, the debates around identity tend often to be

marred by simplifying binary understandings that oscillate between polarized figures of the open or closed self. Hybridization, though, is at least as relevant for any meaningful project of cosmopolitan sociology, and it is also as enduring and recurrent a phenomenon as cosmopolitanization itself—the syncretism developed historically since ancient times across the maritime port cities on the shores of the Mediterranean is a valid illustration.

What then, of the impact of these globalized processes on the everyday experiences of individual lives? Cicchelli devotes several chapters to the articulation of the new spatio-temporal dimensions of individual experiences that a cosmopolitan sociology needs to account for. In the last part of the book he aims to move the research of cosmopolitan socialization away from an idealized image of an openminded, tolerant mindset that acknowledges deep moral obligations towards others and forms of responsibility that transcend traditional allegiances. Defining cosmopolitan socialization as "the process by which individuals learn how to navigate the transnational dimensions of the world around them" (p. 83), Cicchelli focuses instead on a more empirical perspective that surveys the different modalities through which individuals learn to rethink their own identities as well as others' in a cosmopolitan vein.

The author examines the impact of globalization on everyday life in several settings. Herein lies however the main inherent limitation and at the same time the theoretical development brought by the volume: there is a conspicuous absence of systematic empirical studies on the production of cosmopolitan subjectivity amidst globalized intersections. While there are abundant accounts on the more abstract and idealized notions of cosmopolitan normativity, only disparate studies examine the different concrete, situated environments where actual experiences and individual encounters with transnational flows generate specific, complex forms of cosmopolitan subjectivity. This empirical research has for instance already been present in recent social movements scholarship, in research on the impact of Erasmus programs on European students, and in several other settings, but it remains overall still marginal in cosmopolitan research. Cicchelli proposes a systematization of current empirical research on lived cosmopolitan experiences by examining the different "scales of belonging" (p. 112) where cosmopolitan socialization emerges—not only local and national, but also supra-national and transnational.

Building on studies by Pleyers, Castells and others, Cicchelli articulates a more systematic program for a cosmopolitan sociology that follows four "fieldworks"—cosmo-aesthetic, cosmo-culturalist, cosmo-ethical, and finally cosmo-political. Each corresponds to orientations developed in individuals' global encounter with difference and can be discerned through empirical research on specific mediums.

This volume's great merit is that it helps ground future study of cosmopolitanism within a more definite and quantifiable research program that Vincenzo Cicchelli appropriately deems essential, namely that of a cosmopolitan sociology that connects the interpretative level concerned with making sense, in a cosmopolitan vein, of global transformations—with the level of the empirical analysis of the lived individual experiences of contact with a globalized world. There are still inevitable missing spots in the book—as an example, the varying experiences and perceptions of social inequality at national or global scales, or perhaps the different declinations of the climate change crises in recent years, but such is the nature of a "program" for cosmopolitan sociology, that of delineating the main categories for examining the processes of socialization that have been shaped by globalization.

HAL
archives-ouvertes.fr

Demoule Jean-Paul , Garcia Dominique et Schnapp Alain (dir.), 2018, Une Histoire des civilisations. Comment l'archéologie bouleverse nos connaissances, La Découverte/INRAP, Paris, 605 p.

Christophe Darmangeat

▶ To cite this version:

Christophe Darmangeat. Demoule Jean-Paul , Garcia Dominique et Schnapp Alain (dir.), 2018, Une Histoire des civilisations. Comment l'archéologie bouleverse nos connaissances, La Découverte/INRAP, Paris, 605 p.. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506923

HAL Id: hal-02506923
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506923

Submitted on 10 Apr 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Jean-Paul Demoule, Dominique Garcia et Alain Schnapp (dir.), 2018, *Une Histoire des civilisations. Comment l'archéologie bouleverse nos connaissances*, La Découverte/INRAP, Paris, 605 p.

Christophe Darmangeat

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

SP3_CR3.indd 2 10/04/2020 14:56:49

Jean-Paul Demoule, Dominique Garcia et Alain Schnapp (dir.), 2018, *Une Histoire des civilisations. Comment l'archéologie bouleverse nos connaissances*, La Découverte/INRAP, Paris, 605 p.

Christophe Darmangeat
Université de Paris

Cet ouvrage constitue une réalisation d'une ampleur et d'une ambition inhabituelles. En un peu plus de 600 pages de grand format, richement illustrées, plusieurs dizaines d'archéologues contribuent à un tour d'horizon qui embrasse de la manière la plus large qui soit l'état actuel des connaissances de la discipline.

La structure proposée tente de dépasser la traditionnelle opposition entre les livres individuels ou écrits par un nombre restreint de spécialistes – qui, par la force des choses, peuvent éprouver quelques difficultés à s'avancer hors de leur domaine d'expertise – et les ouvrages collectifs, qui restituent souvent un savoir érudit, mais fragmenté. L'organisation du texte fait donc le pari de l'hybridation : chacune des cinq grandes parties qui le composent est ouverte par une longue introduction à caractère synthétique, rédigée par l'un des éditeurs (à l'exception de la préhistoire la plus ancienne, signée de Jean-Jacques Hublin), avant d'être suivie par une série de contributions individuelles plus ciblées et concises. Le résultat, qui parvient à un agréable équilibre, est incontestablement convaincant.

Ce choix n'est pas la seule originalité de l'ouvrage. Les trois premières parties, de manière assez classique, se proposent en effet de traiter de « l'hominisation et les sociétés de chasseurs-cueilleurs », des « premières sociétés agricoles » et de « l'origine et l'extension des États centralisés ». La quatrième, en revanche, titrée « des empires à la mondialisation » aborde de plain-pied l'ère historique

SP3_CR3.indd 3 10/04/2020 14:56:49

et s'avance jusqu'à la période contemporaine, soulignant ainsi les apports de l'archéologie y compris pour l'étude des sociétés connues par ailleurs via leurs documentations écrites. Enfin, la cinquième et dernière partie, davantage centrée sur l'état de la discipline elle-même, procède à l'inventaire des méthodes et des champs dans lesquels elle se déploie aujourd'hui.

À l'ampleur du propos dans le temps s'ajoute son étendue dans l'espace : c'est bel et bien une fresque globale – sinon exhaustive, à l'impossible nul n'est tenu – des sociétés humaines que s'attache à brosser le texte, même s'il évite, ce que l'on pourra regretter, de s'avancer ouvertement sur le terrain d'une théorie explicative de cette évolution. Loin de se limiter à la seule séquence de l'Europe et du Proche-Orient, le livre rassemble de nombreux matériaux venus du monde entier, qui illustrent tout à la fois le mouvement général des sociétés humaines et la diversité des trajectoires locales.

Au souci d'un langage clair qui marque l'ensemble des contributions, évitant toute technicité superflue et tout jargon obscur, s'ajoutent des frises chronologiques qui offrent au lecteur une vision synoptique, sur l'ensemble des continents, des principaux marqueurs archéologiques et des grands ensembles sociaux qui s'y sont succédés. Les courtes bibliographies proposées à la fin de chaque contribution sont autant de portes ouvertes à tous ceux qui souhaiteront aller plus loin.

Nul ne saurait prétendre – et l'auteur de ces lignes pas davantage que quiconque – posséder les compétences pour discuter l'ensemble des données et des raisonnements contenus dans une telle somme. Les brefs commentaires qui suivent se limiteront donc aux thèmes sur lesquels je me sens en droit d'intervenir.

Une première remarque concerne ces sociétés qui, tout en ignorant peu ou prou toute pratique d'agriculture ou d'élevage (le cas particulier du chien mis à part), ont connu une trajectoire socialement similaire à celle que l'on associe traditionnellement à la « révolution néolithique », évoluant vers une sédentarité prononcée, généralement accompagnée de stockage et, surtout, d'inégalités socio-économiques plus ou moins marquées. Celles-ci sont certes abordées dans la contribution de Thomas Perrin qui, dans l'espace restreint dont elle dispose, procède à un tour d'horizon aussi informé qu'équilibré. Il est bien entendu que chacun, en fonction de ses propres centres d'intérêt, aura tendance à considérer que le livre passe trop vite sur tel ou tel aspect ; à moins d'allonger le texte dans des proportions déraisonnables, il a bien fallu procéder à des choix. Néanmoins, parce que ces sociétés constituent pour la vision classique de l'évolution sociale un défi dont elle n'a sans doute pas toujours pris la mesure, peut-être auraient-elles mérité des développements un peu plus amples.

Ce regret est encore plus vif concernant la question des courants théoriques en archéologie, qui n'est abordée que très succinctement, notamment par les

interventions d'Alain Schnapp et d'Anick Coudart. Mais pour bien des lecteurs, un exposé plus systématique des clivages qui ont traversé la discipline depuis son apparition et, en particulier, des divers débats qui l'ont animée durant les dernières décennies, aurait sans nul doute été un apport précieux, tant leurs enjeux dépassent de loin les considérations méthodologiques pour toucher à l'idée même que l'on se fait des sociétés et de leur évolution.

Sur un autre plan, concernant le cas plus particulier de l'Australie, une littérature récente a entrepris de contester l'affirmation traditionnelle selon laquelle ce continent, lors du contact, était dénué de toute pratique se rapportant à l'agriculture. Fait unique parmi les chasseurs-cueilleurs observés à l'époque moderne, l'arc était inconnu et même le chien local, s'il était apprivoisé et élevé, n'était qu'incomplètement domestiqué ; au demeurant, ce fait était semble-t-il beaucoup moins dû aux déficiences supposées des pratiques des Aborigènes qu'aux spécificités génétiques de cette sous-espèce. Quoi qu'il en soit, dans un mouvement dont on peut se demander dans quelle mesure il n'est pas en partie inspiré par les préoccupations politiques de la société australienne actuelle, plusieurs travaux ont récemment voulu insister sur les différentes techniques par lesquelles les Aborigènes géraient leur environnement et s'apparentaient à un certain degré à des cultivateurs. C'est dans cet esprit que s'inscrit la contribution de Tim Murray qui, tout en insistant à juste titre sur l'importance des pratiques de mises à feu du territoire, ainsi que sur les réalisations pérennes tels que les vastes pièges à poissons dans certaines zones du sud-est, s'aventure peut-être un peu trop en suggérant que les haches polies des Aborigènes du Kimberley servaient au défrichage ou en écrivant sans ambages que les poissons pêchés par les communautés semi-sédentaires du Victoria constituaient un surplus formant la base d'échanges réguliers avec les tribus avoisinantes – en tout cas, c'est en vain que j'ai cherché des éléments qui permettraient de tenir cette affirmation pour autre chose qu'un pur raisonnement.

Enfin, sur la question de la violence et de la guerre, on peut regretter que la contribution de Marylène Patou-Mathis, qui défend l'idée d'une apparition tardive du phénomène guerrier sur la base de son invisibilité archéologique dans les périodes les plus anciennes, ne laisse pas davantage place aux arguments qui contestent cette thèse, fût-ce pour les réfuter. Bien des archéologues et des ethnologues, notamment dans le monde anglo-saxon, ont en effet souligné à quel point les traces dont nous disposons peuvent biaiser notre connaissance, à commencer par le fait que les armes destinées au combat, avant qu'elles soient faites de métal, ont pu s'évanouir sans laisser de traces ou nous parvenir sans pouvoir être identifiées comme telles. Sur ce sujet controversé, les écueils méthodologiques sont légion et il paraît difficile de soutenir fermement quelque position que ce soit sans

les évoquer, de même que les débats qu'ils ont entraînés. Il existe en tout cas de sérieuses raisons de se méfier des apparences et de soupçonner que celles-ci tendent à pacifier rétrospectivement des sociétés de chasseurs-cueilleurs du Paléolithique, qui ont sans doute pu connaître des conflits qui dépassaient largement la simple violence interpersonnelle.

Quoi qu'il en soit, et au-delà des éventuelles interrogations ou réserves que peut soulever telle ou telle contribution, par l'ampleur de sa perspective et la qualité des synthèses qu'il propose, ce vaste travail collectif est incontestablement destiné à rester une référence. Indispensable à l'historien ou au préhistorien professionnel ou en devenir, il sera plus généralement utile à tout esprit curieux, souhaitant se familiariser avec l'état actuel des connaissances sur les multiples sentiers qu'a empruntés l'aventure humaine.

HAL
archives-ouvertes.fr

Garbati Giuseppe, Pedrazzi Tatiana (eds.), 2016, Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE, Suppl. Rivista di studi fenici, xliv, CNR Edizioni, Roma, 300 p.

Anna Angelini

▶ **To cite this version:**

Anna Angelini. Garbati Giuseppe, Pedrazzi Tatiana (eds.), 2016, Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE, Suppl. Rivista di studi fenici, xliv, CNR Edizioni, Roma, 300 p.. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506928

HAL Id: hal-02506928
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506928

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Garbati Giuseppe, Pedrazzi Tatiana (eds.), 2016, *Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE*, Suppl. Rivista di studi fenici, xliv, CNR Edizioni, Roma, 300 p.

Anna Angelini

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Garbati Giuseppe, Pedrazzi Tatiana (eds.), 2016, *Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 8th-5th Centuries BCE*, Suppl. Rivista di studi fenici, xliv, CNR Edizioni, Roma, 300 p.

Anna Angelini
Université de Zurich

Le volume édité par Giuseppe Garbati et Tatiana Pedrazzi présente les résultats d'un projet de recherche mené par ces deux archéologues au sein de l'Instituto di Studi sul Mediterraneo Antico du CNR de Rome. Le projet a démarré en 2013 et est actuellement en cours. Son objectif est d'analyser certains contextes historiques et culturels où des processus d'auto-identification ont été mis en place par différentes communautés de la Méditerranée antique, ainsi que de mettre en lumière les dynamiques complexes d'interaction entrainées par de tels processus entre lesdites communautés et les populations environnantes.

Une première publication s'était focalisée sur la période comprise entre le XII^e^ et le VIII^e^ siècle (*Transformations and Crisis in the Mediterranean: "Identity" and Interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th Centuries BCE*. Proceedings of the International Conference Held in Rome [May 8-9, 2013], Suppl. Rivista di Studi Fenici, xlii, Pisa-Roma, 2015). Ce volume représente la continuation de l'enquête, en prenant en compte la période successive jusqu'au V^e^ siècle av. J.-C. Une troisième publication étudiera enfin les dynamiques propres à l'époque hellénistique.

Le volume se compose de 14 contributions reparties en deux sections, qui correspondent aux deux volets géo-historiques de la recherche : la première est centrée sur le Levant et la deuxième sur la Méditerranée occidentale, et notamment sur les territoires concernés par l'expansion phénicienne. La civilisation phénicienne représente le véritable fil rouge qui assure la cohérence de la collection, autrement très riche et comprenant des communications sur des sujets assez variés. Le choix n'est pas dû au hasard, car il s'agit de la civilisation qui permet le mieux de questionner la notion d'identité culturelle dans l'antiquité, et qui révèle plus que d'autres la nature « fictive » d'une telle notion, par ailleurs souvent construite et nourrie par les modernes. Chaque section commence par une introduction (écrite respectivement par Pedrazzi et Garbati). Pedrazzi interroge notamment la relation complexe entre archéologie et ethnicité, en soulignant que la culture matérielle n'est jamais un pur et simple reflet de l'identité ethnique, mais un élément actif de sa négociation. Elle insiste en outre sur la nécessité d'intégrer l'étude des objets dans leur réseaux de production, d'usage et de transmission plus larges. Pedrazzi exemplifie cette démarche dans son article "The Levant as Viewed From the East: How the Achaemenids Represented and Construed the Identity of the Phoenicians and Other Levantine People", qui analyse la perception des populations étrangères par les Perses, à partir de l'étude de l'architecture achéménide et de ses modèles de référence. Cette section comprend en outre une étude des assemblages domestiques et de leur rôle dans la construction d'une identité syro-hittite par Marina Pucci ("Material Identity in Northern Levant during the 8th Century BCE: The Example from Chatal Höyük") et une interprétation des tendances archaïsantes dans l'iconographie des sceaux Levantins par Vanessa Boschloos ("Phoenician Identity through Retro-Glyptic. Egyptian Pseudo-Inscriptions and the Neo-"Hyksos" Style on Iron Age II-III Phoenician and Hebrew Seals"). Fabio Porzia (« Acheter la terre promise : les contrats d'achat de la terre et leur rôle dans la définition ethnique de l'ancien Israël ») étudie le lien entre ethnicité et possession du territoire dans la Bible hébraïque ; Anja Ulbrich ("Multiple Identities in Cyprus from the 8th to the 5th Century BCE: The Epigraphic and Iconographic Evidence from Cypriot Sanctuaries") analyse le dossier chypriote portant sur les divinités grecques et phéniciennes qui partagent le même sanctuaire et sur l'identité de leur fidèles. Bärbel Morstadt ("Identity and Crisis: Identity in Crisis? A Look into Burial Customs") présente les changements et les continuités dans les pratiques funéraires de Carthage, Sidon et Cadès par rapport à la période antérieure. Cette contribution prépare ainsi le passage à la section suivante, dédiée à « l'Ouest phénicien » et introduite par Garbati. L'auteur illustre les principaux points du débat portant non seulement sur l'idée d'une « colonisation » phénicienne – aujourd'hui désormais abandonnée par la recherche – mais également sur la distinction entre

des éléments phéniciens et puniques, voire sur l'existence d'une « identité » phénicienne tout court. L'effort d'équilibrer la prise en compte de la spécificité de chaque contexte étudié (en se focalisant à chaque fois sur la relation entre l'élément phénicien et l'apport indigène) avec l'interprétation des éléments supra-locaux et des relations entre les nouveaux centres phéniciens et leur respectives « mère-patries », est le principal objectif des contributions de cette section. L'étude de Valentina Melchiorri («Identità, identificazione sociale e fatti culturali: osservazioni sul mondo della diaspora fenicia e alcune sue trasformazioni»), qui propose d'interpréter la concentration des *tophets* dans la Méditerranée centrale comme résultat d'une sélection territoriale, relevant donc d'un acte identitaire, est un bon exemple de cette démarche. Les autres articles passent en revue les principales régions de l'expansion phénicienne en Occident, à savoir l'Afrique du Nord et notamment Carthage (Iván Fumadó Ortega, « Qui êtes-vous ? Où habitez-vous ? Données sur l'architecture et la morphologie urbaine de la Carthage archaïque : apports et limites pour l'étude des phénomènes identitaires »), la Sicile (Rossana De Simone, «Identità e scrittura : *phoinikazein* in Sicilia e nell'Occidente fenicio? Per una metodologia della ricerca»), la Sardaigne (Giuseppe Garbati, "'Hidden Identities' : Observations on the 'Grinning' Phoenician Masks of Sardinia" et Carla Perra, «Tradizione e identità nelle comunità miste. Il Sulcis (Sardegna sud-occidentale) fra la fine del VII e la prima metà del VI sec. a. C.»), l'Étrurie (Vincenzo Bellelli, «L'interazione culturale etrusco-fenicia nell'area medio-tirrenica: il caso agylleo»), la péninsule Ibérique (Edouardo Ferrer Albeda, "Ethnicity and Cultural Identity among Phoenician Communities in Iberia" et Elisa Sousa, "Tagus Estuary (Portugal) during the 8th-5th Century BCE: Stage of Transformation and Construction of Identity").

Dans l'ensemble, ce volume apporte une contribution importante à la recherche sur les interactions culturelles dans le Levant antique. Il combine l'étude des dynamiques locales avec un regard plus global, ce qui est essentiel pour approcher un espace en même temps « fragmenté » et « connecté » comme la Méditerranée antique, en proposant une étude critique, mais non exclusivement déconstructiviste, de la notion d'identité culturelle. En outre, sur le plan méthodologique il montre de manière excellente les potentialités offertes par l'étude de la culture matérielle dans la reconstruction des processus historiques, sociaux et religieux de l'antiquité. De telles potentialités se réalisent notamment lorsqu'on arrive à intégrer l'analyse archéologique dans un horizon plus large d'histoire culturelle : de ce point de vue le volume représente sans doute un exemple réussi.

HAL
archives-ouvertes.fr

Lucken Michael, 2017, Le Japon grec. Culture et possession, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 256 p.

Andrea Taddei

▶ To cite this version:

Andrea Taddei. Lucken Michael, 2017, Le Japon grec. Culture et possession, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 256 p.. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506933

HAL Id: hal-02506933
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506933

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Lucken Michael, 2017, *Le Japon grec. Culture et possession*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 256 p.

Andrea Taddei

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Lucken Michael, 2017, *Le Japon grec. Culture et possession*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 256 p.

Andrea Taddei
Professeur Associé en Langue et littérature grecque à l'Université de Pise

Entre 1950 et 2010 ont été publiés au Japon neuf cents livres et articles sur la Grèce antique, 1069 sur Rome et 149 sur les royaumes hellénistiques. Cette donnée statistique rapportée par M. Lucken dans son beau livre qui vient de paraître aux éditions Gallimard, en dit réellement long sur l'intérêt du monde académique japonais pour les cultures et les civilisations classiques. Il s'agit de deux aires de civilisation qui, juxtaposées, « suscitent un sentiment d'étrangeté, une impression de chimère », comme l'auteur affirme en tout début du livre, mais dont les entrelacements posent des questions fort intéressantes d'un point de vue historiographique mais aussi épistémologique et anthropologique au sens large.

Pour analyser ce *Japon grec* qui « est pourtant une réalité » (p. 1), il faut en même temps comprendre les façons dont la civilisation grecque archaïque, classique et hellénistique (sa littérature, son architecture, son imaginaire) a pénétré dans la civilisation et la culture japonaise et de quelle façon cette pénétration a été forgée, adaptée, mais aussi tenue à l'écart par ceux qui en ont fait une occupation professionnelle.

De quelle façon l'hellénisme a-t-il été reçu, élaboré et discuté au Japon, depuis l'introduction des savoirs liés à la Grèce antique par les Jésuites au XVI^e^ siècle et jusqu'à nos jours où la présence de professeurs de grec dans l'enseignement supérieur est plus importante au Japon qu'en Grande-Bretagne (p. 117) ? Qu'en est-il de ce processus dans une Nation où la *Bibliothèque des classiques occidentaux* des Presses de l'Université de Tokyo compte plus de cent-trente volumes traduisant la poésie d'Alcman, les plaidoyers attiques ou les œuvres intellectuelles

d'Athénée de Naucratis ou de Denys d'Halicarnasse vers une langue qui compte environ deux-cents noms et qualificatifs construits à partir de racines grecques (*sairen* [sirène, alarme], *aidea* [idée], *doguma* [dogme]) ou sous forme de calques linguistiques (*marason* [marathon], *arufabetto* [alphabet]) ?

Utiliser, comme je viens de le faire, les catégories de « pénétration » et d'« introduction » pour décrire les rapports multiples et bidirectionnels entre l'antique civilisation grecque et le Japon, est certainement pertinent tant sur un plan général que d'un point de vue historiographique. L'auteur nous invite pourtant à utiliser la catégorie de « possession », définie et discutée dans son double sens de domination et de force extérieure (p. 23), pour décrire ce complexe réseau de relations : pour le regard occidental, il s'agit, en effet, d'accepter que la Grèce détienne une place significative dans l'imaginaire d'une civilisation autre et différente, et de parcourir un processus de *dessaisissement* par rapport à un patrimoine dont l'Occident se sent propriétaire presque dans un sens juridique.

Le livre se compose d'une *Introduction* qui pose les problèmes et les décrit dans leur substance historiographique et épistémologique (p. 11-26), suivie de trois chapitres consacrés, respectivement, à la dimension de l'imaginaire (Chapitre 1 : *De l'imagination des origines*, p. 27-74, articulé à son tour en deux parties : *Le modèle biblique* et *Contre propositions*), à l'identification des parcours historico-culturels de la réception de la Grèce dans l'Archipel (Chapitre 2 : *L'élaboration des savoirs,* p. 75-125, articulé en trois parties : *Premiers contacts*, *Le temps du mythe*, *Démocratie et liberté*) et à l'illustration par des exemples destinés à observer comment l'imaginaire dans sa progressive construction historique a contribué à l'élaboration d'une relation déterminée entre les différentes formes d'expression et les formes de pensée (Chapitre 3 : *Incorporations*, p. 126-182, articulé en quatre parties : *Le miroir, ou les formes de la mimesis* ; *Transpositions* ; *Les métamorphoses du désir* ; *Logiques structurelles*). La fabrication de trois « Dialogues » (p. 183-218 : avec Fukada Yasukazu et Kanokogi Kazunobu, à propos de l'art ; p. 183-193 : avec Nakai Masazaku et Tanaka Michitaro à propos de la technique ; p. 193-205 : avec Yoshimoto Takaati et Karatani Kōjin à propos du marxisme, p. 205-218), conversations imaginaires entre un lecteur et des savants autour de *topoï* spécifiques, achèvent ce parcours et débouchent sur dix pages (p. 219-228) de *Conclusions* où l'auteur récupère tous les fils qui tissent son essai. Deux annexes très utiles contiennent une liste d'ouvrages de référence occidentaux traduits en japonais entre 1920 et 1945 et les sommaires des premiers numéros de la revue *Seiyo koten kenkyu* [Études classiques occidentales].

La notion d'*imagination* est centrale dans le raisonnement construit par l'auteur, qui insiste à plusieurs reprises sur sa fonction herméneutique dans l'élaboration d'hypothèses liant plus ou moins directement la civilisation grecque

et la civilisation japonaise. Ce lien passe par les arts plastiques et, plus précisément, par l'hypothèse d'une continuité formelle indirecte entre l'art grec et l'art japonais due à une origine gréco-bouddhique de celui-ci. L'idée d'une connexion entre la Méditerranée antique et plusieurs régions du monde colonisé (Asie centrale, mais aussi le Bénin, le monde arabe, certaines civilisations précolombiennes) répond avant tout à la tentative de trouver une justification à la politique colonialiste du XIX^e^ siècle. Pourtant, ce « cas limite qui tire la continuité des cultures à son maximum » (p. 41) permet aussi d'observer, derrière une imagination débordante, une variation de ce paradigme en rapport avec la science anthropologique naissante, mais qui n'abandonne pas l'idée d'une Europe source et point de départ de chaque phénomène. Fabriquée sur des bases fragiles, l'idée des contacts et des continuités entre ces aires de civilisation est construite selon un modèle tripartite (causalité directe, indirecte, conjecturale, p. 48), où le rôle joué par une causalité conjecturale est évidemment prépondérant. Cette recherche de continuités se mue progressivement en rapport de force et de compétition. C'est ce qui arrive, par exemple, dans l'œuvre intellectuelle de Taguchi Ukichi (discutée aux pages 50-54), qui commence un effort de recentralisation appuyé sur une analyse de type linguistique : il existerait – affirme-t-il – une connexion entre, d'un côté, le système en grec, latin ou sanscrit de déclinaison et, de l'autre, les particules qui, en japonais, s'accolent aux substantifs pour préciser leur fonction.

Taguchi ouvre cette nouvelle phase de recentralisation des rapports de force et où l'idée d'un Occident seul héritier de la tradition gréco-romaine est de multiples manières contestée : si Hozumi Yatsuka (p. 51-54) insiste sur un type de société fondé sur la tradition familiale (sous l'influence du modèle de Fustel de Coulanges), Kimura Takatarō (p. 54-60) revendique un héritage grec direct de la tradition politique et philosophique nippone, tandis que Watsuji Tetsurō construit un modèle tripartite (p. 65) selon lequel le Japon serait le véritable héritier de la Grèce originelle, très différente de la Grèce idéalisée, christianisée et occidentalisée qui a pourtant pénétré au Japon depuis la moitié du XIX^e^ siècle. Dans l'analyse de la succession des civilisations proposée par Kōyama Iwao (p. 67-71), le Japon est considéré comme un « dépassement dialectique de tous les stades antérieurs », qui reconstruit une harmonisation du monde face au déclin de l'occident décrit par O. Spengler, dont l'œuvre avait été traduite en japonais en 1926.

L'histoire est au cœur du deuxième chapitre du livre (*L'élaboration des savoirs*), dans lequel le complexe réseau fondé sur l'imagination, discuté au chapitre premier, est encadré dans les trois phases de pénétration de la culture grecque au Japon : les Jésuites depuis le XIV^e^ siècle jusqu'à l'ère Meiji (p. 76-80), l'ouverture aux savoirs occidentaux des années 1770-1810 (p. 80-82), l'« ouverture à la civilisation » après la signature des traités commerciaux des années 1850.

Il s'agit d'un chapitre qui permet au lecteur de situer les phénomènes discutés jusqu'ici dans le processus historique et de mieux apprécier les différentes phases et les chemins tortueux qui ont permis au patrimoine grec d'arriver au Japon. On comprend mieux ainsi le rôle des Jésuites dans l'introduction de la culture grecque (les traductions d'Ésope, par exemple, à partir de la traduction publiée en 1593 à Amakusa, ou la diffusion du mythe d'Ulysse qui laisse sa trace dans la légende de Yuriwaka) et de la philosophie, en particulier la pensée d'Aristote et de Thomas d'Aquin.

Tout au long du chapitre, le lecteur peut aussi observer les différentes étapes de l'introduction de la langue grecque au Japon : si le premier collège jésuite (1580, à Funai) renonce à l'enseignement du grec, on peut néanmoins reconstituer ce long parcours qui va de l'introduction des termes dérivés du grec à la construction de termes calqués sur cette langue (*shin-gaku* pour *philo-sophie*, *min-shu* pour *démo-cratie*, p. 83), à travers l'enseignement occasionnel donné par des missionnaires chrétiens (p. 84). On énumère plusieurs étapes différentes allant de l'intérêt pour la langue manifesté vers 1790 chez Tsuji Ranshitsu, à l'adaptation par Udagawa Yōan de l'alphabet grec à la phonologie japonaise, autour de 1830, en passant par le phénomène capital de l'envoi à l'étranger de boursiers en études classiques (surtout dans les universités américaines, britanniques, allemandes, françaises, p. 85), pour aboutir au rôle majeur joué par Raphael von Koeber. Professeur de philosophie à l'Université impériale de Tokyo entre 1893 et 1914, il accorda une place fondamentale à l'apprentissage de la langue : « c'est lui qui a introduit pour de vrai l'étude du grec dans nos universités », pour reprendre un passage de Kubo Masaru cité à la page 96.

Alors qu'en Europe de grands orientalistes sont très actifs, on assiste au Japon, vers la fin du XIX^e^ siècle, à l'affirmation d'une relation intellectuelle continue avec la culture gréco-latine. Ce rapport existe en dehors du monde académique, impliquant « la classe politique, l'armée et la bourgeoisie industrielle » (p. 87). Tout cela malgré le fait que les relations entre le Japon impérial et la Grèce ont été peu soutenues, si l'on considère que l'ouverture des délégations diplomatiques date de 1922 et que le nombre des citoyens grecs installés au Japon oscille entre dix en 1902 et dix-sept en 1945. On peut même ajouter que dans la première mappemonde japonaise (1853) la Grèce n'existe même pas, étant considérée comme une partie de la Pologne.

La phase qui s'ouvre vers la moitié des années 1880 marque un intérêt croissant et un nombre élevé de publications qui évoquent le monde grec et romain. Les premières histoires de la Grèce (traduites de l'anglais) contribuent à la diffusion de personnages grecs comme Euclide, Ésope, Socrate, ainsi qu'à la figure d'Épaminondas, grâce surtout au livre sur les *Histoires édifiantes sur*

la conduite d'un pays, publié par Yano Ryūkei en 1884. Le récit de la bataille de Leuctres rencontre un véritable succès et la position de Thèbes vis-à-vis de Sparte et Athènes, devint pour les étudiants un symbole de la position du Japon vis-à-vis des puissances occidentales et de la Chine impériale.

Car l'intérêt pour l'Antiquité sert, certes, à connaître les Occidentaux, mais aussi à marquer des différences au sein de l'Orient, avec la progressive identification, d'une part, de la Chine (centralisée, fondée sur le rite et l'ordre) avec l'empire de Rome et, de l'autre, du Japon avec un modèle grec tout-à-fait décentralisé et basé sur les liens de sang.

La Grèce devient ainsi un modèle qui cristallise les ambitions des intellectuels et favorise l'élaboration d'un romantisme japonais et une sorte d'hellénisation de l'imaginaire nippon : « Plus le Japon s'est rêvé grec, plus il l'est devenu, construisant ainsi une modernité hybride dont la langue est l'une des manifestations les plus évidentes » (p. 95). C'est la convergence de ces deux forces, l'une imaginaire et l'autre ancrée dans la connaissance directe des textes dont l'œuvre intellectuelle de R. von Koeber est une partie essentielle (p. 96-101), qui détermine les conditions pour la fondation de revues spécialisées, la création en 1924 de la *Société japonaise des études grecques*, et le commencement du recrutement des spécialistes dans les universités au début des années 1920 (p. 103). Pendant la même période, un travail systématique de traduction d'ouvrages sur l'antiquité classique (l'annexe 1 offre un exemple très utile) favorise l'entrelacement entre l'intérêt pour la Grèce antique, d'une part, et l'attention portée au débat *sur* la Grèce antique tel que ce dernier se déroule en Europe à cette époque, de l'autre : l'œuvre de Fustel de Coulanges (trois traductions différentes de la *Cité antique*, l'une parue en 1923, l'autre en 1928, et puis encore en 1948) joue un rôle essentiel, à côté de la réception de l'*Altertumswissenschaft* allemande (avec la traduction de *La Philosophie à l'époque tragique* de Nietzsche en 1935). Outre la traduction de travaux critiques, la traduction systématique des œuvres grecques et latines constitua le principal moyen de s'approprier la culture classique, avant et après la Deuxième Guerre mondiale, par exemple avec l'inauguration, en 1949, de la *Société classique du Japon*.

L'auteur multiplie les exemples et montre très bien les différents degrés, les itinéraires et les conséquences de toute cette entreprise, en montrant de façon très claire comment la Grèce antique est entrée dans l'imaginaire, la culture, la vie académique japonaise, mais aussi jusqu'à quel point le travail des savants japonais n'est pas une simple reprise des thèses occidentales, mais correspond à l'élaboration d'un horizon de réflexion autonome (p. 124). Il s'agit là d'un passage très important montrant la complexité du réseau historico-culturel soulevée par les questions posées dans le livre.

Le chemin épistémologique et historique tracé dans les deux premiers chapitres trouve son aboutissement, dans un certain sens, dans le troisième chapitre (*Incorporations*) qui présente des « exemples et citations », pour reprendre les mots de l'auteur. Placé après les discours complexes développés dans les pages précédentes, le chapitre se lit facilement et montre de façon claire les quatre étapes de la réception de l'architecture grecque dans l'architecture japonaise (classicisme, néoclassicisme, modernisme, postmodernisme, p. 129-141).

Les trois sections qui suivent au sein du même chapitre sont encore plus intéressantes pour les historiens de la culture :

. les « transpositions » des pages 141-155 sont illustrées, par exemple, à travers l'analyse des relations entre stoïcisme et bushido et mises en rapport avec l'élaboration d'un modèle de stoïcisme universel qui légitime l'idée d'une force civilisationnelle du Japon analogue à celle qui est attribuée à la Grèce (p. 145). Ces phénomènes de transposition sont aussi illustrés à travers l'analyse des analogies entrevues entre l'expansion maritime des Grecs et l'expansion coloniale du Japon vers les mers du Sud, une véritable conquête du Pacifique (p. 148-149) ;

. dans la section consacrée aux « métamorphoses du désir » (p. 155-168), la notion de corps fait l'objet d'une analyse à la fois formelle et symbolique permettant à l'auteur d'identifier les apports de l'art grec (la section sur l'adaptation du canon de Polyclète est remarquable : p. 159) et aussi les apports liés au potentiel symbolique des Olympiades ;

. la dernière des trois sections, consacrée aux « logiques structurelles » (p. 168-182), montre les formes de réception, de réélaboration et d'adaptation des expériences tragiques grecques dans le théâtre et dans l'imaginaire japonais, par exemple avec les adaptations des drames grecs à l'histoire locale, comme il arrive avec *Les Troyennes* de Suzuki (p. 173) .

Le *Sommaire des premiers numéros* de la revue *Études classiques occidentales* (Annexe 2 : p. 232-235) illustre bien un corollaire des thèses soutenues dans ce livre, c'est-à-dire la mise en discussion perpétuelle de la construction de l'imaginaire classique par, et dans, l'Occident euro-centrique, ainsi que l'effort d'assimilation de ce débat par les intellectuels japonais.

L'ampleur des sujets traités dans ces articles (la philosophie, surtout, mais aussi le droit et un intérêt constant pour les éléments des civilisations grecque et romaine) et le travail de compte-rendu des ouvrages scientifiques parus montrent

bien un double niveau sur lequel M. Lucken insiste à plusieurs reprises : il ne s'agit pas seulement, pour les intellectuels japonais, d'établir une relation de plus en plus directe avec les documents, mais aussi de se confronter avec le débat scientifique contemporain et d'élaborer un chemin tout-à-fait autonome pour la compréhension de la langue et de la civilisation grecques.

On apprend beaucoup sur l'histoire de la culture japonaise, en lisant les pages de ce beau volume, et des nouvelles perspectives s'ouvrent au niveau de la (ré)élaboration incessante des savoirs antiques par les civilisations dites occidentales, qui tendent à établir une relation de filiation presque directe avec la Grèce et Rome. Il s'agit pourtant du même « Occident » qui réduit de plus en plus l'enseignement du grec dans les lycées, car l'étude du monde classique est considérée inutile et, pour ainsi dire, hors-temps par rapport à la contemporanéité : l'image cristallisée d'une Grèce « racine de la démocratie dite occidentale » est souvent là pour être admirée comme un monument sous le soleil méditerranéen, immuable dans le temps et insensible aux différents moments du devenir historique. Un volume comme *Le Japon grec* permet au lecteur occidental de remettre en question cette idée, et de mieux apprécier la façon dont elle ait été construite dans l'imaginaire européen depuis la Renaissance jusqu'à nos jours.

HAL
archives-ouvertes.fr

Lewandowski Tadeusz (ed.), 2018, Zitkala-Ša, Letters, Speeches, and Unpublished Writings, 1898-1929, Brill, Leiden/Boston, 270 p.

Marine Le Puloch

▶ To cite this version:

Marine Le Puloch. Lewandowski Tadeusz (ed.), 2018, Zitkala-Ša, Letters, Speeches, and Unpublished Writings, 1898-1929, Brill, Leiden/Boston, 270 p.. 2019. hal-02508999

HAL Id: hal-02508999
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508999

Submitted on 16 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Compte rendu

Lewandowski Tadeusz (ed.), 2018, *Zitkala-Ša, Letters, Speeches, and Unpublished Writings*, *1898-1929*, Brill, Leiden/Boston, 270 p.

Marine Le Puloch

Sociétés Plurielles*, n° *3
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Lewandowski Tadeusz (ed.), 2018, *Zitkala-Ša, Letters, Speeches, and Unpublished Writings, 1898-1929*, Brill, Leiden/Boston, 270 p.

Marine Le Puloch
Maîtresse de conférences, Université de Paris

Avec la parution de *Zitkala-Ša, Letters, Speeches, and Unpublished Writings, 1898-1929*, Tadeusz Lewandowski publie une série d'écrits inédits d'une des figures féminines les plus importantes du militantisme panindien à l'ère dite Progressiste (1890-1920). Gertrude Bonnin, née Simmons (1876-1938), plus connue sous son nom de plume Zitkala-Ša (« Oiseau rouge » en Lakota), autochtone Sioux-Yanton, a consacré sa vie à la défense des droits des Amérindiens aux États-Unis. Les écrits publiés dans ce recueil se déploient des années 1890 jusqu'en 1929 juste après la réception du Rapport Meriam (1928) commandité par le gouvernement fédéral, qui condamnait vigoureusement l'Administration des affaires indiennes et ses conséquences désastreuses sur les populations autochtones du pays. C'est l'époque du *Vanishing Indian*, des photos couleur sépia de Curtis, portraits d'Indiens sortis de l'imaginaire collectif de la société dominante, lorsque la population amérindienne, ayant atteint son nadir par suite des guerres, des épidémies, des déportations et désormais des conditions de vie misérables, est reléguée dans des réserves étroites et inadaptées, parcellisées en application de la « loi de lotissement général », ou *Dawes Severalty Act* (1887), qui contraint les Indiens à passer de la propriété collective de la terre à la propriété individuelle afin de les assimiler à la société dominante, les terres « en surplus » non allouées aux Indiens étant vendues aux colons par un gouvernement américain pourtant responsable des intérêts des autochtones mis sous sa tutelle. Comme il en ressort clairement des écrits publiés dans cet ouvrage, Zitkala-Ša soulignera constamment l'hypocrisie d'un gouvernement et de ses agents du Bureau des affaires indiennes (BIA) à la fois tuteurs des amérindiens et représentant les intérêts des colons Américains.

Tous inédits, les lettres, discours et autres écrits publiés dans cet ouvrage illustrent le combat de Zitkala-Ša contre la politique assimilationniste du gouvernement fédéral, dénoncent la corruption et la « tyrannie absolue » (*absolute tyranny*, p. 199) – dont elle fut témoin et victime avec son mari, des agents du BIA qui avaient remplacé les gouvernements tribaux traditionnels sur des réserves désormais fractionnées. Au cours de sa vie, Zitkala-Ša a défendu les causes les plus diverses : de son combat contre la famine sévissant sur les réserves et contre la malnutrition dans les écoles indiennes à sa prise de position contre l'usage du *peyote*, de sa lutte pour l'abolition du BIA et pour le droit de vote des Indiens aux élections fédérales, obtenu en 1924 pour leur participation à la Première Guerre mondiale, *a sham* [une imposture] (p. 241) selon l'auteure qui, deux ans plus tard, déplorait des conditions de vie et un système inchangés. Patriote, elle avait en effet soutenu l'enrôlement des soldats amérindiens dans la Première Guerre mondiale, tout en défendant sans relâche l'autonomie et la souveraineté des peuples autochtones.

Eduquée par les Quakers, dans un pensionnat Indien puis dans une université de même confession, Zitkala-Ša enseigne brièvement au pensionnat de l'École technique indienne de Carlisle, fondée en 1879 par le Général Richard Henry Pratt qui la dirige alors. Comme les Quakers et autres Progressistes de l'époque, Pratt préconise de « tuer l'Indien pour sauver l'homme » [*kill the Indian and save the man*]. Zitkala-Ša en tirera ses premiers écrits sur la cruauté et la brutalité des pensionnats et autres écoles indiennes, dénonçant ce dont elle accusera le gouvernement américain tout au long de sa vie : ce qu'on appelle aujourd'hui l'ethnocide des peuples autochtones. Reprochant aux États-Unis en des termes violents d'être la cause de la déchéance et de l'extinction imminente des nations indiennes – dont on estime aujourd'hui qu'elles comptaient près de 10 millions d'individus en 1492, elle conclut dans un des discours publiés dans l'ouvrage : "Is there any wonder that the number of Indians decreased from 403.000 in 1910 to 320.497 in 1924?" (p. 235).

Zitkala-Ša milite d'abord sur le terrain dans les réserves de « l'Ouest » américain, puis à Washington D.C. où elle tente de peser sur les lois relatives aux Indiens et débattues au Congrès ou qu'elle souhaite voir débattre. Elle y poursuit aussi sa mission éducative en publiant les lois sous une forme simplifiée, adressée aux Indiens peu alphabétisés des réserves. Depuis son séjour dans un pensionnat indien où pour la première fois elle fut mise en présence d'une population panindienne, Zitkala-Ša a su cultiver un réseau d'amis et d'alliés, Indiens et « Blancs ». Très attachée à sa nation Sioux, comme le montrent les deux premiers écrits publiés dans la seconde partie de ce volume, elle prône l'union et déclare : "The time is NOW when Indians must unite in their efforts to gain justice for

our race" [Il est temps pour les Indiens de s'unir MAINTENANT dans leurs efforts pour que notre race obtienne justice] (p. 183). Même si elle se convertit au catholicisme et regrette en 1918 la fermeture de Carlisle, "the most successful school for Indian education" (p. 175), Zitkala-Ša dénonce encore farouchement l'assimilationnisme en 1929 dans le dernier discours publié dans ce recueil et conclut : "I don't know what you mean by civilization" (p. 257).

Les textes publiés pour la première fois dans cet ouvrage sont classés par catégorie et par ordre chronologique : épistolaire de 1898 à 1919, et *varia* – collection de discours et d'écrits, de 1923 à 1929. Zitkala-Ša a entretenu une large correspondance avec plusieurs acteurs clefs de la « question indienne » de son temps, et le livre propose dans une première partie une collection inédite de ces lettres. Elles sont adressées notamment à Carlos Montezuma, médecin Apache, fiancé quelque temps à Zitkala-Ša, le plus célèbre Indien en son temps qui en viendra lui aussi à dénoncer le système des réserves et le BIA ; à Richard Henry Pratt, demeuré un ami malgré ses différends idéologiques avec l'auteure ; à Arthur C. Parker, archéologue Seneca, membre éminent de la Society of American Indians (SAI, 1911-1923) dans laquelle Zitkala-Ša jouera un rôle important pendant plusieurs années, jusqu'à l'élection d'un président pro-*peyote* malgré l'objection de Zitkala-Ša.

La seconde partie de ce recueil comprend deux discours et six écrits, tous inédits également, dont les deux premiers sur l'histoire de la dépossession territoriale de la nation Sioux font doublon pour plus du tiers ; un autre choix aurait sans doute mieux éclairé la pensée de l'auteure, qui s'adresse notamment dans cette seconde partie, d'une part en juriste au Sénat américain au nom du National Council of American Indians qu'elle avait fondé après son départ de la SAI, d'autre part en historienne engagée dans ses écrits sur la nation Sioux, et enfin en militante aux « amis des Indiens » Progressistes de l'Indian Rights Association, un groupe de pression d'activistes « Blancs », comme il en existait à cette époque de revendications pour une réforme de la société de « capitalisme sauvage ».

Outre l'intérêt d'accéder à des sources encore inédites, cet ouvrage jouit d'une qualité scientifique incontestable : l'appareil critique, dans la deuxième partie, et les *Notes on the Archival Material* en début ont bénéficié d'un travail d'archive méticuleux. Une biographie (placée en introduction du recueil), les nombreuses notes de bas de page dans la première partie de l'ouvrage et surtout les *Notes* ainsi que la chronologie éclairent les relations de l'auteure des lettres avec leurs récipiendaires, et replacent les textes dans un contexte historique plus large, permettant une lecture fluide et une meilleure approche critique des documents. Une bibliographie sélective de cinq pages et un index des noms viennent compléter l'ouvrage.

Le choix chronologique (lettres de 1898 à 1919 puis *varia* de 1923 à 1929) s'explique d'abord par la rareté des lettres adressées avant 1920 déjà publiées. D'où l'intérêt que cette correspondance présente pour le chercheur, car elle raconte l'histoire de Zitkala-Ša, dans ses propres termes, pendant les vingt premières années de sa vie d'adulte et de son travail au service des Indiens. On y découvre un portrait intime de Zitkala-Ša : amoureuse avec Montezuma "dearest heart of hearts" (p. 60), furieuse contre les agents des affaires indiennes, convaincante et décidée dans ses requêtes auprès de Parker lorsque celui-ci était président de la SAI. Il faut souligner également la qualité littéraire des lettres, parfois même supérieure à leur intérêt historique, et les traits d'humour de l'auteure, un *Indian humor* d'auto-dérision que Vine Deloria a immortalisé dans *Custer Died For Your Sins* (1969). Les *varia* quant à eux offrent un panorama de la pensée politique de l'auteure, femme déterminée, cultivée, et versée dans l'histoire et le droit, qui présente des qualités intellectuelles supérieures et un fort pouvoir de persuasion, puisqu'elle fut à l'origine du Rapport Meriam et des changements radicaux opérés dans l'administration indienne sous Roosevelt.

La publication de ces sources primaires inédites apporte un éclairage nouveau sur une intellectuelle de caractère, indépendante, qui a travaillé sans relâche pour les droits des peuples autochtones aux États-Unis et qui a su influencer la politique indienne des États-Unis en sachant s'allier à ses opposants idéologiques – le général Pratt, pourtant assimilationniste, dans sa lutte contre l'usage du peyote qu'elle estimait elle aussi néfaste, et en persuadant son fiancé Montezuma, grand ami et admirateur de Pratt, de la nocivité du BIA. Le livre s'adresse ainsi non seulement aux indianistes et aux spécialistes de la période, mais à toute personne intéressée par une facette peu connue de la naissance des mouvements sociaux minoritaires, militants et pacifistes. Ce recueil offre un panorama de la « question indienne » au tournant du XX^e^ siècle, analysée par une autochtone lettrée et fidèle à ses racines, militante du pan-indianisme. Depuis la période originelle où dominent les doctrines juridiques fondées sur un droit suprême autoproclamé des États-nations colonisateurs sur les peuples autochtones "on the theory that Indian sovereignty never existed" (p. 188), jusqu'à la période précédant immédiatement le changement radical de politique indienne marqué par le New Deal, avec la nomination de John Collier aux affaires indiennes et l'adoption de l'*Indian Reorganization Act* qui d'ailleurs n'emportera pas le soutien de Zitkala-Ša (p. XIX), l'auteure argumente et démontre que, pour les Indiens, la reconquête de la liberté passera par une refonte totale de la relation entre le gouvernement américain et les nations autochtones.

HAL
archives-ouvertes.fr

“ Expat’ ” à Abu Dhabi. Blanchité et construction du groupe national chez les migrant×e×s français×es

Claire Cosquer

▶ **To cite this version:**

Claire Cosquer. “ Expat’ ” à Abu Dhabi. Blanchité et construction du groupe national chez les migrant×e×s français×es. Sociétés Plurielles, Presses de l’INALCO, 2019. hal-02506734

HAL Id: hal-02506734
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506734

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

« Expat' » à Abu Dhabi. Blanchité et construction du groupe national chez les migrant·e·s français·es

Calire Cosquer

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

« Expat' » à Abu Dhabi. Blanchité et construction du groupe national chez les migrant·e·s français·es

Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Mirna Safi, soutenue le 29 novembre 2018, Observatoire sociologique du changement, Sciences Po, Paris, 513 pages.

Claire Cosquer

Cette thèse repose sur une enquête ethnographique menée pendant près de neuf mois à Abu Dhabi, combinant des observations participantes dans le milieu « expatrié » français et 70 entretiens semi-directifs.

Elle s'intéresse d'abord aux rapports entre migrations privilégiées et globalité. Ce rapport se cristallise d'une part dans le rôle des États vis-à-vis des groupes migrants et de leur constitution, plus précisément dans la rencontre entre politiques migratoires émiriennes et État français transnational.

Décrire les structures émiriennes de l'expérience migratoire apporte ainsi un premier ensemble de réponses à une question centrale de la thèse : quels sont les mécanismes qui façonnent et organisent la mobilité ? En l'occurrence, le chapitre II rappelle que, si les flux migratoires sur lesquels j'ai enquêté sont d'abord des flux de main-d'œuvre et répondent en cela à des déterminations économiques, ils sont gouvernés par des modes émiriens de gestion migratoire qui s'inscrivent dans une colonialité spécifique excédant ces déterminations économiques. La réduction même des migrations à l'importation de main-d'œuvre, via la figure des migrant·e·s contractuel·le·s, travailleuses et travailleurs invité·e·s, ou *guest workers*, fait constitutivement partie de cette gestion migratoire cherchant à préserver la nation indépendante et à associer émirianité et arabité. En s'adossant à la construction

de la nation indépendante, ces politiques de gestion migratoire ménagent une position ambivalente pour les migrant·e·s des Nords. Incarnation d'une certaine continuité coloniale, leur présence se déploie pourtant dans un relatif renversement des rapports de pouvoir entre ancien·ne·s colonisé·e·s et colons européens.

Le chapitre III investit la notion d'État transnational[1] pour décrire et analyser le côté français de cette rencontre. Par là, il forme un contre-point à la littérature qui associe le transnationalisme, comme phénomène général, au déclin des États et de leur souveraineté. Par la mobilisation du concept d'État transnational, ce chapitre approfondit la démonstration entamée au début de cette première partie, relative aux structures de la mobilité : en l'occurrence, celle-ci est conditionnée, favorisée tout autant que régulée, par un réseau d'institutions liant le corps étatique français (armée, lycée, Alliance française, ...) à des ramifications plus diffuses des intérêts étatiques français (notamment ses intérêts commerciaux, dans les secteurs de l'énergie ou de la défense). En argumentant que les concepts d'État et de souveraineté ne perdent pas toute pertinence pour l'analyse des migrations les plus privilégiées et les plus mobiles, ces deux chapitres contribuent à situer la migration française à Abu Dhabi dans un cadre bilatéral, marqué par la postcolonialité singulière des Émirats tout autant que de leur relation à la France.

Davantage qu'une structure de la mobilité et un arrière-plan de la distinction, la globalité infuse aussi les performances locales dans la constitution du groupe et la rentabilisation de l'expérience migratoire. Le chapitre IV montre que le fort maintien de la francité, conditionné, organisé et institutionnalisé par les structures discutées dans le chapitre précédent, s'accompagne cependant d'une conscience stratégique de l'espace transnational.

Cette conscience prend corps dans un répertoire que j'ai désigné comme cosmopolite, qui rassemble des pratiques stratégiques et distinctives troublant encore la réduction des migrations privilégiées à leurs motivations économiques – montrant notamment que la rentabilisation de la migration s'opère par des capitalisations culturelles, symboliques et sociales spécifiques à l'expérience migratoire. Tout en engageant un travail de moralisation de la migration privilégiée, ces pratiques stratégiques et distinctives contribuent à racialiser les frontières entre groupes migrants et consacrent une certaine proximité entre migrant·e·s des Nords, délimitant finalement des « migrations blanches[2] ».

Sans pour autant délaisser le thème de la globalité, la thèse s'intéresse ensuite à des mécanismes davantage internes de construction du groupe. Sa deuxième partie

1. Lacroix, 2018.

2. Lundström, 2014.

montre comment l'intrication du genre, de l'intimité et de la domesticité intervient de façon décisive dans la constitution du groupe migrant.

Le chapitre V décrit l'ambivalence des conditions migratoires des « femmes d'expat' » comme un chiasme migratoire, désignant par là un croisement dans leur agentivité. La migration privilégiée recèle des inégalités de mobilité qui transparaissent dès l'examen des asymétries genrées dans les motivations migratoires. De façon plus générale, la migration privilégiée étudiée se caractérise par une élévation du niveau de vie et du statut social qui se conjugue au renforcement des assignations genrées et de la domination masculine. Ce chiasme est cependant compliqué par les espaces émancipatoires ménagés par l'hétéronormativité des migrations privilégiées elles-mêmes, en l'espèce par des espaces et des temps d'homosociabilité (association de femmes françaises, *Coffee Mornings, Ladies' Nights...*) qui permettent aux migrantes françaises de se soustraire aux attentes masculines blanches. Ces espaces homosociaux articulent féminité et blanchité, définissant une féminité blanche qui se distingue par altérisation des masculinités non blanches, notamment musulmanes.

Ces espaces de résistance sont aussi permis par l'exploitation d'autres femmes, analysée dans le chapitre VI. Celui-ci dépeint un tableau de la stratification et de l'interdépendance des flux migratoires : il montre comment le travail domestique à demeure lie ces flux par des rapports sociaux de classe, de genre et de race. La relation de classe inhérente à la relation d'emploi se double d'un rapport de genre, spécifique au travail domestique, et se redouble d'un continuel jeu du soi et de l'altérité qui racialise ce même rapport. Le travail domestique donne lieu à des assignations spécifiques des groupes de femmes migrantes et travailleuses domestiques et à une protection distinctive de l'intimité blanche, réinvestissant des angoisses coloniales de « contamination » – par exemple des enfants, exposés à la langue et aux normes éducatives des employées, mais aussi de l'intérieur, exposé aux « odeurs » et à la supposée mauvaise hygiène de certaines employées. Ce chapitre montre par ailleurs que la blanchité migratoire ne se caractérise pas seulement par une position d'employeuse ou employeur, mais également par une distinction discursive qui justifie et moralise cette position, revendiquant le monopole blanc du progressisme patronal tout en stigmatisant des « mauvais·es » employeuses et employeurs, « locaux » ou « arabes ».

Enfin, la thèse explore les dynamiques relationnelles de la construction du groupe migrant en s'intéressant, au-delà du cas spécifique du travail domestique, aux rapports engagés avec deux autres groupes : migrant·e·s des Suds et citoyen·ne·s nationales et nationaux.

Le chapitre VII délaisse le trouble des intimités et espaces domestiques blancs présenté au chapitre précédent pour analyser la distance ordinaire qui sépare

migrant·e·s des Suds et migrant·e·s des Nords, montrant que cette distance se caractérise par sa dimension ségrégée et hiérarchique. J'y développe l'examen d'une tension entre une certaine invisibilité – moins de l'existence et des conditions d'existence des migrant·e·s des Suds que de la nature de la relation qui les lie aux migrant·e·s des Nords – et un maniement opératoire des catégories nationales racialisées dans des contextes de management du travail. Ce chapitre souligne que ces assignations ciblent les corps, dans les mondes du travail et en dehors : la sexualité tantôt menaçante, tantôt déviante des migrants des Suds vivant « entre hommes » définit, par correspondance, une féminité blanche à la fois fragile, vulnérable et désirable. Surtout, les discours sur les corps alignent corps blancs et corps sains, corps non blancs et corps laborieux ou infectieux. Tout en rappelant que les tropes de biologisation sont moins éloignés que certaines analyses des rapports sociaux de race contemporains peuvent laisser à penser, ce chapitre montre l'importante continuité coloniale dans laquelle s'inscrit la migration française à Abu Dhabi. Elle révèle un ordre global qui aligne position raciale et position de classe, blanchité et appartenance aux classes supérieures, tout en reposant sur la racialisation des positions de classe et des groupes nationaux. Comme cherche à le retranscrire l'image de la triade entre classe, nation et race, les positions de classe ne sont jamais simplement interprétées en termes de classe, pas plus que les catégories nationales n'engagent exclusivement la nation : leur alignement fait qu'elles sont souvent maniées comme synonymes, alors que la hiérarchisation qui sous-tend cet alignement contribue à l'investir d'une dimension racialisée.

Ce tableau d'une solide reconduction postcoloniale serait cependant incomplet sans l'analyse de la relationalité spécifique qui lie le groupe français à l'émirianité, laquelle introduit une série de déplacements de la postcolonialité. Le chapitre VIII montre que le déplacement principal a lieu dans la confrontation migratoire de la blanchité à la domination relative de nationales et nationaux anciennement colonisé·e·s. Mise en crise, vulnérable, la blanchité fait l'objet de réaffirmation par l'assignation des « locaux » à une altérité éloignée. Ces assignations empruntent deux modes contestés, que j'ai désignés sous les termes de différentialisme conservateur et de progressisme distinctif. Le différentialisme conservateur engage une version pacifiée du choc des civilisations huntingtonnien, postulant que le monde se divise en aires civilisationnelles cohérentes. Blanchité française et arabité émirienne sont par là définies comme deux entités devant chacune œuvrer à préserver son authenticité, ses traditions, associant finalement la perspective du « métissage » à celle de l'impureté. Le progressisme distinctif assigne, par contraste, l'arabité émirienne à une arriération culturelle et morale. Alors que le différentialisme conservateur loue les techniques de pouvoir et l'autorité émiriennes, exprimant même le souhait que la France s'en inspire, le progressisme

distinctif les stigmatise comme le signe d'une incapacité culturelle à la démocratie. Un deuxième déplacement, tout en s'articulant à la structuration du différentialisme conservateur et du progressisme distinctif, concerne spécifiquement l'orientalisme : alors que l'orientalisme migrant rencontre les fictions nationales arabes, cet orientalisme engendre certaines déceptions conduisant parfois à la stigmatisation des Émirats comme espace inauthentique. Un troisième déplacement associé a trait, enfin, à la représentation de l'arabité, qui semble se fracturer entre arabité émirienne et arabité domestique (nord-africaine et française), posant la blanchité comme le troisième terme d'une triangulation racialisée.

Bibliographie

Lacroix Thomas, 2018, *Le Transnationalisme : espace, temps, politique*, Mémoire d'habilitation à diriger des recherches, Géographie, Université de Paris Est, 165 p.

Lundström Catrin , 2014, *White Migrations. Gender, Whiteness and Privilege in Transnational Migration*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 202 p.

HAL
archives-ouvertes.fr

Vivre la révolution de 2011 à distance. Sociologie des migrations en France

Celia Lamblin

▶ To cite this version:

Celia Lamblin. Vivre la révolution de 2011 à distance. Sociologie des migrations en France. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506744

HAL Id: hal-02506744
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506744

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

Vivre la révolution de 2011 à distance. Sociologie des migrations en France

Célia Lamblin

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Vivre la révolution de 2011 à distance. Sociologie des migrations en France[1]

Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Sylvie Bredeloup et Sylvie Mazzella, soutenue le 27 novembre 2018, Aix-Marseille Université, Marseille, 544 p.

Célia Lamblin

Les modalités et les raisons des déplacements des migrants égyptiens ne sont pas homogènes. Cette diversité favorise, dans le pays d'arrivée, la construction de mondes distincts aux frontières souvent étanches. Toutefois, les dix-huit jours d'intenses mobilisations qui ont précédé le départ de Moubarak ont permis à des Égyptiens installés en France de se rencontrer et de nouer des alliances de circonstances. À cet égard, l'événement révolutionnaire a été un événement à la fois révélateur, fédérateur et distributeur. L'enquête de terrain multi-située (Paris, Marseille et plusieurs localités égyptiennes) inscrit cette recherche dans la lignée des travaux portant sur les formes de politisation par l'événement et contribue aux études sur la participation politique à distance.

1. Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10-LABX-0090. Ce travail a bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la recherche au titre du projet Investissements d'Avenir A*MIDEX portant la référence n°ANR-11-IDEX-0001-02.

L'identification des acteurs de la migration par la catégorisation étatique

La première partie décrit la pluralité des routes empruntées par les migrants égyptiens pour mieux rendre compte de la complexité des « mondes » fréquemment évoqués par les premiers concernés. Malgré une appartenance nationale commune, les étudiants francophones issus des grands centres urbains et les travailleurs, souvent sans-papiers, originaires des espaces ruraux ne se côtoient que très peu en migration. Cette observation conduit à l'idée que les fractures sociales au sein des mondes en migration sont déterminées par le type de parcours migratoires, eux-mêmes largement déterminés par les États. C'est déjà dans le pays d'origine, lorsque la décision de partir est prise et lorsque les ressources sont mobilisées pour y parvenir, qu'une large part des trajectoires et des modalités d'insertion dans le pays d'installation se dessinent.

Un premier chapitre s'attache à décrire les politiques migratoires entre l'Égypte et la France afin de saisir le cadre dans lequel les déplacements s'opèrent. Les migrations des élites francophones – valorisées par les États – sont exposées dans un second chapitre, permettant de repérer un contraste dans le chapitre 3, avec les migrations de travailleurs, discrètes et majoritaires, au cours desquelles les acteurs traversent une multiplicité de situations administratives. Il en ressort un double constat. D'une part, les migrations sont surtout appréhendées par les États sous le prisme économique, ce qui influence le quotidien des migrants et la perception qu'ils ont d'eux-mêmes. D'autre part, malgré l'élaboration de cadres migratoires, les migrations égyptiennes demeurent profondément hétérogènes. Les étudiants et les travailleurs égyptiens, installés en France depuis des durées variables, connaissent des réalités distinctes en fonction de leur situation d'emploi et de leurs réseaux de sociabilité.

Mobilisations autour de la révolution

La deuxième partie s'attache à décrire les mobilisations déployées autour du processus révolutionnaire engagé en 2011 et les modes de participation politique à distance. Cette partie interroge l'image sociale des Égyptiens en France en portant l'attention sur les deux terrains de Paris et Marseille. L'analyse des répertoires d'action mis en œuvre dans ces deux villes permet d'exposer les enjeux sous-jacents aux mobilisations à distance : les événements survenus en Égypte n'ont pas produit les mêmes effets. Alors que certains voulaient asseoir leur légitimité en France ou favoriser la structuration d'un espace contestataire à distance, d'autres assuraient la permanence des liens avec le pays d'origine.

Les faibles effectifs d'Égyptiens présents dans la cité phocéenne expliquent en grande partie les difficultés à dépasser les cadres collectifs tels qu'ils avaient été construits préalablement. Pour autant, l'absence de mobilisation contestataire ne signifie pas l'absence d'espace politique structuré sur la base d'organisations collectives.

> Comme le contexte historique, l'espace géographique influence l'action collective, de ses conditions d'émergence à son issue, et explique grandement les engagements individuels, de leur irruption à leur déclin en passant par les raisons de leur maintien[2].

Les facteurs temps et lieux comptent autant que les initiatives des acteurs.

Les dynamiques collectives qui ont favorisé l'émergence du groupe des Égyptiens vivant en France ont fait naître un espace contestataire égyptien en France. Élaboré par une coalition d'acteurs hétérogènes, l'espace associatif, investi jusqu'alors par des individus proches du régime, s'est vu en grande partie renouvelé en région parisienne par l'arrivée de nouveaux acteurs, plus jeunes, exprimant ouvertement un point de vue politique. La mouvance interclassiste, intergénérationnelle et interpolitique existante a progressivement disparu, laissant la place à une constellation de collectifs d'action participant à la transformation de l'espace associatif. Au-delà d'un cadre de rencontre, les mobilisations ont permis l'émergence de coalitions hors affinités politiques. Le processus de simplification identitaire porté par une population socialement mixte a permis de donner une existence au groupe des « Égyptiens en France ».

Expériences révolutionnaires

La troisième partie se situe à une échelle microsociale – celle de l'individu. Alors qu'il s'agissait préalablement d'observer comment les acteurs s'efforçaient de gommer les pluralités et les luttes pour produire des discours homogénéisants, cette partie donne à voir les manières dont ils se sont appropriés les identifications ou les représentations pour formuler de nouvelles appartenances. Entendues comme des socialisations à la fois productrices et produites par les mobilisations[3], les appartenances sont présentées au travers de cas individuels laissant apparaître combien la participation politique à distance peut être un point de bifurcation dans les trajectoires individuelles. Les incidences biographiques de l'engagement sont

2. Hmed, 2009.

3. Avanza & Laferté, 2005.

multiples et s'observent dans une pluralité d'univers investis à des degrés divers par les acteurs. Parce qu'ils acceptent, ou au contraire parce qu'ils produisent et construisent eux-mêmes d'autres manières d'être dans les espaces dans lesquels ils s'inscrivent, les acteurs choisissent d'accepter ou de refuser plus largement encore les cadres et les normes sociales qui s'imposent à eux en France et en Égypte. Dans la sphère professionnelle, certains ont ainsi reconfiguré leur équipe de travail pour échapper aux conditions d'exploitation en vigueur dans le secteur du bâtiment et favoriser des pratiques d'entraide et de solidarité.

Dans cette dernière partie, nous interrogeons également les manières dont les acteurs se sont appropriés les événements, et comment ces appropriations ont donné lieu à des transformations dans les pratiques quotidiennes. L'espace social des individus qui se lit dans les espaces physiques qu'ils traversent[4] fait l'objet d'une attention particulière. Sans construire de causalité directe et univoque entre les dynamiques observées et le soulèvement égyptien, nous notons néanmoins des transformations dans divers domaines : sur l'espace médiatique dédié aux événements en Égypte d'abord, puis sur les sociabilités quotidiennes et les rapports construits dans les sphères domestique et professionnelle. Par le renouvellement des lieux fréquentés et la modification des cercles de sociabilité, les Égyptiens engagés repensent leurs projets migratoire, professionnel et intime. Enfin, les relations construites avec les Égyptiens restés au pays sont investiguées, certains s'étant rapprochés parfois physiquement du pays d'origine. Ces retours ne sont pas uniquement la conséquence des événements politiques, mais ont été d'autant plus envisagés qu'un regain d'intérêt pour l'Égypte était perceptible dans l'espace public.

Quand la grande Histoire marque les petites histoires

En conclusion, alors que de nombreuses investigations ont été menées sur les populations immigrées en provenance de nombreux pays du Sud, rares sont les travaux portant sur les migrations égyptiennes en France. Cette thèse vient en premier lieu combler ce vide. À partir d'une combinaison de méthodes (observations, entretiens, archives, analyse de données statistiques secondaires) en France et en Égypte, l'hétérogénéité de ces migrations est présentée.

La migration comme l'engagement politique sont des processus qui conduisent les individus à se positionner ou à être positionnés différemment. Les migrants produisent et reproduisent les sociétés qu'ils habitent et qu'ils traversent par des

4. Bourdieu, 1993.

pratiques quotidiennes sans nécessairement y mettre un sens politique. De même, ceux qui se sont engagés à distance ne l'ont pas toujours fait avec l'idée de pérenniser cet engagement. La participation politique à distance vient remettre en cause l'idée selon laquelle l'éloignement physique impliquerait un désintérêt pour le devenir du pays. Les pratiques militantes s'articulent ou se confrontent à des pratiques migratoires.

Enfin, indépendamment de l'existence d'une révolution, la migration est subversive. Les migrants réévaluent leur trajectoire au gré des rencontres et des expériences qu'ils vivent. Le reclassement social impliquant des renégociations identitaires, la modification des sociabilités puis la découverte et l'intériorisation de nouvelles normes sociales sont des processus récurrents en migration, accentués par la participation politique à distance. La migration en tant que « fait social total[5] » questionne les sociétés de départ comme celles d'installation et, de la même manière, l'engagement politique à distance interroge les espaces, les relations et les trajectoires individuelles.

Bibliographie

Avanza Martina & Laferté Gilles, 2005, « Dépasser la "construction des identités" ? Identification, image sociale, appartenance » in *Genèses*, n° 61, p. 134-152.

Bourdieu Pierre, 1993, « Effets de lieu » in *La Misère du Monde*, Seuil, Paris, p. 249-262.

Hmed C., 2009, « Espaces géographiques et mouvements sociaux » *in* Fillieule Olivier, Mathieu Lilian & Péchu Cécile (dir.), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Presse de Sciences Po, Paris, p. 220.

Sayad Abdelmalek, 2006 [1991], *L'Immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Raisons d'agir, Paris, 205 p.

5. Sayad, 2006, p 17.

HAL
archives-ouvertes.fr

La fabrique d'une communauté transnationale, les Jummas entre France et Bangladesh

Paul Nicolas

▶ **To cite this version:**

Paul Nicolas. La fabrique d'une communauté transnationale, les Jummas entre France et Bangladesh. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019, Varia. hal-02506756

HAL Id: hal-02506756
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506756

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

La fabrique d'une communauté transnationale, les Jummas entre France et Bangladesh

Paul Nicolas

Sociétés Plurielles, n° *3*
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La fabrique d'une communauté transnationale, les Jummas entre France et Bangladesh

Thèse de doctorat en géographie, sous la direction de Virginie Baby-Collin, soutenue le 1er juin 2017, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence, 432 p.

Paul Nicolas

Rares sont les études qui permettent de retracer, dès l'origine, la fabrique d'une communauté transnationale. C'est le défi que relève ma thèse. En 1987, 72 jeunes garçons jummas (minorité opprimée du Bangladesh), âgés de six à seize ans, arrivent en France, exfiltrés des camps de réfugiés en Inde et sont placés dans des familles d'accueil dispersées sur le territoire national. Trente ans plus tard, existe en France une communauté de près de 400 Jummas ou Franco-Jummas, en lien avec leur région d'origine, les Chittagong Hill Tracts (CHT) au Bangladesh. Étant une des familles d'accueil, j'ai pu suivre de manière privilégiée l'évolution de ce groupe. Ma motivation était d'une part de rendre visible l'histoire des Jummas du Bangladesh marginalisés et invisibilisés dans leur pays, par ailleurs très peu couverte par la recherche, en particulier francophone, mais surtout de comprendre, en utilisant les outils des sciences humaines, les processus qui ont conduit à la fabrique progressive de ce que j'appelle une « communauté transnationale » entre France et Bangladesh.

Pour atteindre cet objectif, j'ai mené une enquête de terrain aboutissant à une connaissance précise de ce qu'était devenu chacun des 72 enfants par le biais de questionnaires et aussi d'entretiens approfondis auprès de beaucoup d'entre eux, de leurs conjointes et de leurs familles d'accueil. Le caractère limité du groupe offrait donc la possibilité d'en faire une étude exhaustive. Pour certains d'entre eux, des entretiens répétés ont permis la construction, à différents moments de leur histoire personnelle, de leurs réseaux sociaux, et de leurs espaces de vie qui ont permis de rendre compte des temporalités de leurs rapports sociaux et spatiaux au monde. J'ai

enfin rencontré certains acteurs clés pour décrypter le processus à l'origine de la venue de ces enfants en France.

Impossible de comprendre cette histoire sans une vision précise de la situation des Jummas au Bangladesh. C'est l'objet de la première partie de la thèse. Pour cela, j'ai confronté ce qu'ont écrit sur le sujet des chercheurs (bangladais ou anglo-saxons) en sciences humaines. Je me suis appuyé sur l'analyse de documents officiels (textes juridiques, recensements, etc.). La compréhension de ces informations m'a été facilitée par un séjour en 2009 dans les CHT (région dont l'accès est sévèrement contrôlé) et par mes liens privilégiés avec les membres de la communauté jumma de France et avec quelques activistes jummas du Bangladesh. L'analyse de ces données m'a permis de comprendre que la minorité jumma était le produit d'un processus historique de mise à l'écart de groupes divers dénommés, au XIXe siècle, *Hill Tribes* [Peuples des collines]. À l'œuvre dans cette fabrique, le colonisateur britannique (1860-1947), le Pakistan (1947-1971) puis le Bangladesh. Chacun a accaparé les richesses des Hill Tracts où vivaient ces peuples tout en les tenant à l'écart. Cette attitude est en lien avec l'image que ces acteurs ont construite de ces populations : pour les Anglais des tribus sauvages à isoler, pour les Pakistanais des peuples attardés, rétifs au développement. Dans les années 1980, ces peuples divers trouvent dans la lutte armée une unité et s'affirment comme Jummas. Ils s'opposent à l'arrivée planifiée de 400 000 colons bengalis, imposée par la force. Cela provoque vingt ans de guerre (1977-1997) contre l'armée du Bangladesh. C'est au cœur de cette guerre qu'en 1987, les 72 jeunes jummas, guidés par les moines, ont fui leur orphelinat bouddhiste dans les Hill Tracts, pour se diriger vers des camps en Inde avant d'être exfiltrés en France. Les rapports de domination ont donc eu (et ont encore) un poids décisif dans la mise à l'écart de ces peuples. Peu de place donc, dans ce processus, pour les différences religieuses entre cette minorité d'un million de bouddhistes et la majorité musulmane du Bangladesh.

Dans la deuxième partie de la thèse, j'analyse les conditions de l'arrivée en France des 72 et la manière dont ils ont trouvé place en France. Éclairer ces deux points constituait un préalable nécessaire à la compréhension du processus de fabrication de la communauté transnationale jumma.

L'arrivée en France de ces 72 garçons pose bien des questions. Au-delà du choix de l'exil vers l'Inde, quelle situation vivaient-ils dans les camps qui pouvaient justifier leur déracinement et leur transfert ? D'autres enfants étaient enfermés dans ces camps comme partout ailleurs dans le monde. Pourquoi et comment des associations françaises et leur relai bouddhiste au Bangladesh en sont venus à imaginer une telle solution ? Comment ont-ils réussi à la faire valider par les diplomaties française, indienne et bangladaise. Impossible de comprendre cela sans replacer cet épisode dans le contexte géopolitique de l'époque. Quant aux enfants,

dans quel état d'esprit sont-ils partis ? Quelle était l'attitude de leur famille et quelle part d'espoir explique leur attitude ? La suite de la thèse montre que la réponse à ces dernières questions a été déterminante pour comprendre la fabrique de la communauté transnationale.

En ce qui concerne leur intégration, il est remarquable de constater que tous sont encore aujourd'hui en France. Les données que j'ai pu recueillir montrent que la moitié d'entre eux ont atteint un niveau bac et que les trois quarts ont une situation professionnelle stable. Ces chiffres sont globalement positifs surtout si on les compare, avec les précautions qui s'imposent, avec d'autres enquêtes : les données issues de l'enquête « Trajectoires et Origine », celles concernant les enfants adoptés à l'étranger ou le cas des orphelins de la Creuse. Cela pose la question des conditions qui ont permis cette bonne intégration structurelle. L'âge des enfants, le lieu de leur arrivée et la possibilité de maintenir des liens avec ceux des 72 qui leur étaient proches, les comportements divers des familles d'accueil et de l'école ont été interrogés pour rendre compte, par-delà la réussite globale de l'intégration, de la diversité des parcours au sein de ce groupe. La question a été aussi d'évaluer les liens conservés par chacun avec sa culture d'origine tout en mesurant l'empreinte de la culture française. Répondre à cette question impliquait de comprendre avec quelle intensité ce groupe a renoué avec sa région d'origine, ce dont il est question dans la dernière partie de la thèse.

Dans celle-ci, j'analyse donc le processus qui a conduit le groupe initial à former d'abord une communauté en France et à rétablir ensuite des liens forts avec les CHT au Bangladesh.

Ces 72 enfants, au départ profondément déstabilisés par l'exil, ont eu besoin de se retrouver. Le rôle des familles d'accueil, confrontées au déracinement de ces enfants, a été décisif, en particulier celles qui ont pu constituer des réseaux de proximité. Le rôle des aînés de ces enfants, majeurs et mobiles à partir des années 1995 est aussi essentiel. Ils y ont réactivé la culture jumma conformément à la mission confiée par les moines ou leurs parents au départ des camps. À leur majorité, gagnant en mobilité, une quarantaine d'entre eux se sont régulièrement retrouvés autour de quelques pôles en France. Cela leur a permis, à des degrés divers, de maintenir l'usage de la langue, des pratiques culinaires, voire des pratiques religieuses. En cela, il se différencie nettement de la plupart des enfants adoptés à l'étranger.

Plus tard, quand la guerre prend fin dans les Hill Tracts (1997) permettant le retour de leurs parents biologiques au Bangladesh, tous font, au moins une fois, le voyage au pays. À l'instar de beaucoup d'enfants adoptés, ils éprouvent le besoin de retrouver leurs origines. Des effets de dynamique de groupe expliquent aussi ces voyages de retour. Les témoignages recueillis montrent comment le choc

des retrouvailles et la confrontation avec la pauvreté les ont, à des degrés divers, transformés. J'ai pu aussi répertorier les multiples formes d'aide, sur place ou à distance, mises en place par beaucoup d'entre eux. Ils ont par la suite créé des associations en France, organisant et amplifiant l'aide qui a pris parfois aussi une dimension politique de soutien aux Jummas du Bangladesh. Cela éloigne ce groupe du comportement habituel des enfants adoptés à l'étranger et les rapproche davantage de ce que font de jeunes migrants. Ces aides ont renforcé les liens transnationaux et réactivé les attaches de ce groupe à la culture jumma.

Par ailleurs, les trois quarts d'entre eux se sont mis en couple avec des femmes jummas. C'est surprenant pour des garçons marqués par 10-15 ans de contacts avec des jeunes Français de leur âge. Les entretiens ont permis de démêler les facteurs contextuels et culturels qui ont abouti à ce résultat. À leur tour, les jeunes épouses revitalisent les éléments de la culture d'origine. Dans le même temps, elles trouvent leur place en France, même si ce fut parfois difficile. Cela enracine plus fortement la communauté dans ce pays.

Pour finir, ce groupe a servi de tremplin à de nouveaux réfugiés jummas, en particulier après les années 2000. Ils représentent aujourd'hui la moitié de la communauté jumma. J'ai cherché à comprendre leurs parcours migratoires, leur insertion en France et les rapports entretenus avec le groupe issu des 72.

Ainsi, les 72, au carrefour de plusieurs catégories : migrants, exilés, réfugiés, enfants adoptés, ont construit un territoire commun, développé un sentiment d'appartenance à leur groupe d'origine et retrouvé des éléments de leur culture initiale. Pour l'ensemble du groupe, la diversité des parcours d'intégration peut se lire en référence à la théorie de l'assimilation segmentée définie par A. Portes et M. Zhou en 1993. À l'heure où l'accueil de migrants mineurs en France pose beaucoup de questions, cette recherche, au carrefour de plusieurs sciences sociales, permet de réfléchir sur les processus pas forcément contradictoires d'intégration et de maintien des liens avec l'origine et sur les effets positifs d'un accueil de qualité.

HAL
archives-ouvertes.fr

Les mobilisations familiales et/ou individuelles pour la réalisation de projets d'émigration clandestine de la Casamance vers l'Europe

Abdoulaye Ngom

▶ To cite this version:

Abdoulaye Ngom. Les mobilisations familiales et/ou individuelles pour la réalisation de projets d'émigration clandestine de la Casamance vers l'Europe. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506768

HAL Id: hal-02506768
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506768

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

Les mobilisations familiales et/ou individuelles pour la réalisation de projets d'émigration clandestine de la Casamance vers l'Europe

Abdoulaye Ngom

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Les mobilisations familiales et/ou individuelles pour la réalisation de projets d'émigration clandestine de la Casamance vers l'Europe

Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Catherine Delcroix, soutenue le 13 décembre 2017, Université de Strasbourg, 400 p.

Abdoulaye Ngom

Problématique et méthodologie

Nous avons voulu rendre compte dans le cadre de notre thèse des migrations clandestines sous l'angle des mobilisations familiales et individuelles préparant les départs depuis la Casamance. Il s'agissait de reconstituer le budget des familles et des candidats à la migration à travers une analyse des stratégies et des mécanismes qu'ils mettent en œuvre pour tenter d'améliorer et/ou de sortir de leur situation. Les analyses ont porté sur la Casamance, une région essentiellement riche du Sud du Sénégal qui par ailleurs est plongée dans une situation de « ni guerre ni paix » à cause d'un conflit armé vieux de plus de trois décennies qui a contribué à la détérioration du tissu politico-économique et social de cette région et donc amené certains de ses habitants à se lancer dans l'aventure périlleuse de la migration clandestine. Concrètement, nous avons tenté de montrer dans cette recherche que les mobilisations familiales ou individuelles pour le départ migratoire observées en Casamance intègrent une bonne part de calcul rationnel de la part des acteurs qui s'y engagent. En effet, ceux qui participent à leur financement – les parents, la famille étendue et les candidats eux-mêmes, n'ont pas d'argent à perdre. Ils ne sont pas des acteurs irrationnels, bien au contraire ; il s'agit sans doute pour eux d'un investissement – certes à haut risque – dont ils/elles espèrent un retour :

d'autres jeunes ont réussi à gagner l'Europe et renvoient au pays des sommes mensuelles qui permettent à leur famille d'améliorer nettement leurs conditions de vie. Il faut souligner qu'en Casamance, une famille de deux personnes vit en moyenne avec 3 ou 4 € par jour, soit une centaine d'euros par mois ; cela donne une idée de l'importance des « rémittences », les envois périodiques d'argent par un fils qui aurait trouvé, en France par exemple, un emploi salarié. Notre travail examine également les déterminants qui sont à l'origine des départs, les acteurs impliqués, l'organisation des voyages, le rapport au risque, les itinéraires suivis par les candidats à la migration, la place des tontines dans ces voyages, et enfin les politiques de prévention des départs en Casamance et leurs effets sur les migrations en provenance de cette région. Enfin l'examen des mobilisations familiales et individuelles dans la migration clandestine et des mobilisations familiales dans la migration pour études permet d'introduire une dimension comparative à ce travail. Pour atteindre les objectifs de notre recherche, nous avons opérer une triangulation méthodologique. D'abord, nous avons procédé à un examen du contexte spécifique de la Casamance mais également du contexte individuel dans lequel s'inscrivent les parcours des « candidats » et de leur famille. Ensuite, nous avons pris appui sur un corpus d'entretiens semi-directifs, de récits de vie croisés, de discussions informelles recueilli auprès de candidats à la migration et de leur famille suivis dans la durée (4 ans) sur plusieurs sites en Casamance (plus précisément dans les régions de Ziguinchor et de Kolda). Enfin, nous avons effectué des entretiens avec les protagonistes et autres « autruis significatifs » qui interviennent dans ces voyages : promoteurs de voyage, capitaines de pirogues, pêcheurs, marabouts, ...

Structure de la thèse

Alors que la thèse s'ouvre sur une première partie qui revient sur le contexte économique, politique et social dans lequel se déploient ces mobilisations pour le départ migratoire, une deuxième partie met l'accent sur les différents types de mobilisation des ressources pour la réalisation des projets d'émigration de la Casamance vers l'Europe et examine les différentes stratégies et tactiques mises en œuvre par les candidats à la migration et/ou leur famille pour réaliser leur projet migratoire. Une troisième partie s'attache enfin à l'étude de la migration clandestine en Casamance sous plusieurs de ses facettes en mettant d'abord l'accent sur les déterminants économiques, politiques, sociaux, culturels mais aussi symboliques qui sont à l'origine des départs. Cette troisième partie présente également une typologie des acteurs de la migration clandestine et plonge le lecteur dans l'expérience vécue des voyages par la mer à travers une description détaillée des conditions de la traversée en mer. Elle met enfin en lumière l'organisation de

ces voyages en pirogue depuis les côtes casamançaises, les risques de la traversée en mer, mais aussi les phénomènes de démence et de folie qui se manifestent chez les candidats : car ils se retrouvent soudain dans un milieu totalement inconnu, continuellement mouvant et d'autant plus effrayant, l'océan (de jour et plus encore de nuit), à la merci de la providence.

Principaux résultats

L'étude des budgets servant à financer les voyages migratoires de candidats à la migration et de leur famille a révélé que la migration clandestine par la voie terrestre est beaucoup plus chère que celle par la voie maritime. Nous sommes arrivé à une telle conclusion en ayant constaté que la migration par la voie terrestre nécessite plusieurs étapes de transit dans des villes et des pays jusqu'à la destination finale, alors que le passage par la voie maritime est ponctué de peu ou pas d'étapes de transit. Les candidats à la migration qui empruntent la voie terrestre dépensent donc beaucoup plus d'argent que ceux qui tentent le passage par la voie maritime. Il semblerait également que le temps nécessaire pour mobiliser l'argent par la voie terrestre soit beaucoup plus long ; temps qui peut s'étaler sur plusieurs mois, voire plusieurs années.

Quant aux diverses stratégies et tactiques mises en œuvre par le candidat à la migration et/ou sa famille, elles sont de l'ordre de quatre catégories : l'épargne, la vente des biens, les tontines et les emprunts. L'épargne s'effectue sur plusieurs mois, voire plusieurs années alors que les tontines correspondent à la mise prélevée par le candidat à la migration ou sa famille dans une tontine dans laquelle ils participent. Les emprunts de leur côté se font de manière générale au sein de l'entourage familial ou d'amis proches du candidat. Certains candidats à la migration, soucieux de financer leur projet migratoire font ainsi un emprunt auprès de leur entourage et s'engagent à le rembourser sur un an, deux ans, trois ans voire plus. Le problème est que pour disposer de cet emprunt, le candidat doit instaurer une relation de confiance avec son créancier. Relation de confiance basée en quelque sorte sur une sorte de *contrat moral* qui contraint le candidat à rembourser cet argent, que son voyage ait réussi ou échoué.

Il est également utile de préciser que ce ne sont pas uniquement les ressources financières qui sont échangées dans ces voyages mais que certains candidats à la migration qui empruntent la voie maritime paient leur voyage grâce à des tâches manuelles qui leur sont confiées durant toute la traversée : c'est le cas des candidats qui écopent l'eau de la pirogue ou de ceux qui cuisinent en cours de route. Cette découverte enrichit considérablement la sociologie des mobilisations en contexte migratoire.

Par ailleurs, la comparaison des budgets dans la migration clandestine avec ceux effectués dans le cadre de la migration pour études laisse apparaitre en filigrane que la migration pour études est beaucoup plus chère que la migration clandestine. En outre, comme nous l'avons observé chez les candidats à la migration et leur famille, des stratégies ingénieuses et inédites sont également mises en œuvre par les étudiants. Par exemple, lors de leurs démarches consulaires relatives à la demande du visa, certains étudiants soucieux de justifier leurs ressources et leur capacité à se loger une fois sur place, ont recours, mais pas tous bien évidemment, à des « garants » et « baux fictifs ». Le « garant fictif » est une personne qui se charge de fournir une attestation de prise en charge pour l'étudiant, en contrepartie d'une somme qui se situe entre 457 € et 609 €. Quant au « bail fictif », c'est un document ayant toutes les caractéristiques d'un vrai bail et qui est fourni par une tierce personne pour un montant qui varie entre 152 € et 304 €. Le temps nécessaire pour mobiliser les ressources dans la migration pour études est également plus court que celui dans la migration clandestine. Il y a enfin la constitution de « tontines privées » dans la famille de l'étudiant pour soutenir son projet migratoire, comme c'est le cas dans la migration clandestine.

Pour conclure, nous revenons sur l'existence d'un phénomène passé jusqu'ici inaperçu que révèle nos analyses : c'est la notion de « tontine privée » qui permet de mettre en évidence l'importance des liens de solidarité, très forts dans des familles peu pourvues de ressources économiques. C'est ce qui nous a amené par la suite à affirmer l'existence de mécanismes puissants de solidarité et d'entraide dans les familles en Casamance. La mise en évidence de cette notion de « tontine privée » a été établi à travers une distinction avec la tontine publique. Cette dernière représente un système d'épargne informelle basé sur des cotisations de chaque participant qui prélève à tour de rôle la totalité de la mise, jusqu'à ce que tous les participants aient eu leur tour. Elle est en quelque sorte rotative, et les règles (et les cotisations) sont définies dès le début de sa constitution.

A contrario de la tontine publique, la « tontine privée » est basée sur des cotisations qui se font de manière récurrente selon une certaine temporalité dans la sphère familiale, ce qui implique une cotisation de chaque membre de la famille. Elle se distingue de la tontine publique par son caractère non rotatif et au fait que les cotisations ne correspondent pas à un montant bien défini mais sont perçues seulement comme une contribution (à la fois matérielle et symbolique) de chaque membre de la famille en fonction de son revenu. C'est la volonté de participer ainsi à un projet commun au sein de la cellule familiale qui est mise en avant et qui y occupe une place centrale.

HAL
archives-ouvertes.fr

La puissance des genres fictionnels de l'imaginaire, sociologie d'une mouvance sociétale

Frédérique Réguant

▶ To cite this version:

Frédérique Réguant. La puissance des genres fictionnels de l'imaginaire, sociologie d'une mouvance sociétale. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506778

HAL Id: hal-02506778
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506778

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

La puissance des genres fictionnels de l'imaginaire, sociologie d'une mouvance sociétale

Frédérique Réguant

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

SP3_RT5_REGUANT.indd 2 10/03/2020 11:41:39

La puissance des genres fictionnels de l'imaginaire, sociologie d'une mouvance sociétale

Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Patrick Tacussel, soutenue le 28 novembre 2017, Université Paul Valéry – Montpellier III, 520 p.

Frédérique Réguant

En explorant les mutations de notre société, nous avons étudié, durant nos années de doctorat, un nouveau phénomène, celui que nous avons nommé « les années folles » de l'imaginaire. En réponse aux changements, crises et bouleversements dont notre société a fait face, la société et les individus qui la composent se sont tournés vers d'autres mondes, d'autres univers entièrement construits par l'imagination des Hommes. Sous les titres « fantasy », « fantastique » et « science-fiction » un nouvel engouement s'est formé. Depuis une quinzaine d'années, se dresse un constat indéniable : qu'il s'agisse de littérature ou de cinéma, les fictions de l'imaginaire se multiplient, touchant un public de plus en plus étendu. L'importance grandissante des loisirs et leur reconnaissance comme élément primordial de la vie de l'individu sont des phénomènes qui nous ont conduits, en tant que chercheur, à nous interroger sur cette évolution. Des fans d'*Harry Potter* aux passionnés du *Seigneur des Anneaux*, des *gamers*[1] aux *rôlistes*[2], nous avons étudié le nouvel engouement que ces œuvres suscitent au sein de la vie quotidienne des individus. *Harry Potter*

1. Du terme anglais *Game* signifiant « jeu », il désigne les individus s'adonnant à cette pratique et notamment celle des jeux vidéo.

2. Individu pratiquant le jeu de rôle ou « JdR ».

SP3_RT5_REGUANT.indd 3 10/03/2020 11:41:39

est l'exemple type, son succès a permis à l'imaginaire fictionnel de retrouver une place de choix dans le quotidien des Hommes. À sa suite, de multiples œuvres surfant sur cette même vague merveilleuse firent leur apparition sur le marché littéraire et cinématographique, conduisant les épris à se constituer sous la forme de communautés de fans. Les effets de ces genres sur les visions du monde contemporain, peu examinés dans notre champ disciplinaire, ont ouvert la voie à cette recherche. En s'impliquant à travers une sociologie multiple : de la culture, de la littérature, de l'imaginaire, du quotidien, de la réception, notre recherche s'est centrée sur la place qu'occupe l'imaginaire (en tant que genre) tant au niveau collectif qu'individuel, son rapport au quotidien et l'intensité qu'il provoque. Notre travail de recherche s'est appuyé sur l'étude d'un corpus d'œuvres littéraires reflétant le marché de l'imaginaire, d'une enquête par questionnaire menée sur un échantillon représentatif de la population[3] française et d'une série d'interview menée sur des fans. Notre projet de thèse a ainsi porté sur les émotions véhiculées par l'imaginaire de notre temps, en liaison avec les besoins sociaux que renouvelle la société actuelle : envie d'aventure, quête d'évasion, d'étrangeté, associées à un besoin de réenchantement du monde social.

Autrefois considérés de manière négative, promesse illusoire d'un monde meilleur, les genres fictionnels de l'imaginaire se sont émancipés. Dans une période de mouvance, ils ont su s'adapter aux diverses évolutions de notre société. L'histoire de cette dernière se caractérise par plusieurs phases, chacune ayant ses propres caractéristiques, ses propres traits. Période prémoderne, où le seul rapport à la réalité connaissable ne pouvait être que théologique. Période moderne, impulsée par les philosophes des lumières où raison et progrès en était les égéries. Puis aujourd'hui, période où l'ère de la modernité semble s'être achevée à l'instant où le mythe du progrès s'est lui-même effondré. Cette nouvelle période socio-historique dans laquelle nous nous situons se caractérise à la fois par la notion d'abandon des idées de progrès et de sens de l'histoire et, à la fois, par une remise en cause du projet de connaissance rationnelle du monde. D'un point de vue sociologique, l'opposition entre modernité et postmodernité est devenue marquante en 1979 à l'écriture du livre *La Condition postmoderne* de Jean-François Lyotard. Cette opposition s'inscrit dans une oscillation entre le « désenchantement » et le « réenchantement » du monde. Le désenchantement du monde apparaît dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*[4] à plusieurs reprises. Il désigne la rationalisation de la vie, mise en œuvre

3. Agée de 15 à 54 ans

4. Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, paru en 1904 et 1905 dans les Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.

par la révolution industrielle, il est propre à la modernité. Désenchanter c'est chasser la magie et rationaliser. Ce phénomène coïncide avec le recul de la vision du monde primitif, propre à la magie, qui concevait l'univers comme une réalité habitée par des esprits, où s'exerçait la puissance d'individus dotés de pouvoirs extraordinaires[5]. Le processus de rationalisation reste toutefois insatisfaisant. En effet, la science ne peut donner un « sens à la vie » en donnant des principes d'existence aux hommes comme le faisait la religion. Suite au désenchantement du monde, caractéristique de la société moderne, se succéderait donc un réenchantement du monde faisant référence à la nouvelle période dans laquelle baigne notre société. L'homme était pensé comme un être entièrement fait de raison, ce qui n'est pas le cas, il se relie au monde par son imaginaire, son désir, sa sensibilité, se nourrissant de rêves autant que d'explication logiques, de poésies et de légendes.

> Carl Gustav Jung en avait donné l'explication il y a un demi-siècle : l'être humain a autant besoin de raison que d'émotion, de science que de mythe, d'arguments que de symboles[6].

C'est ici même que réside le paradoxe de « l'ultra modernité » : plus la science progresse, plus nous avons besoin de mythes, d'abandon de rationalisation. D'après Charles Nodier, la modernité et le progrès ne sont que des machines ayant pour but d'éradiquer toute forme de singularité. Dans cette optique, le repli et l'évasion vers l'imaginaire n'est pas pensé en tant que fuite. Certes, « le penchant au merveilleux demeure peut-être la seule compensation vraiment providentielle des misères inséparables de la vie sociale[7] », mais, il est surtout, synonyme de retour euphorique vers l'insouciance : « Grâces soient rendues à Musoeus, à Tieck, à Hoffmann dont les heureux caprices [...] renouvellent, pour les vieux jours de notre décrépitude, les fraîches et brillantes illusions de notre berceau [...], c'est la fontaine de jouvence de l'imagination[8]. » Après l'ère moderne, empreinte de science et de progrès, la domination de la raison semble s'éteindre entrainant avec elle un bouleversement. La société au sein de laquelle nous évoluons aujourd'hui est faite d'affect, de sentiments. C'est ici que nous arrivons au fondement même de notre recherche : les plus grands succès littéraires et cinématographiques de la dernière décennie ont un point commun, ils répondent à notre besoin de merveilleux. Dans un monde

5. Rossi, 1995, p. 87.
6. Lenoir, 2005.
7. Nodier, 1879.
8. *Ibid.*

en constante évolution, où tout va toujours plus vite, les genres fictionnels de l'imaginaire représenteraient une échappatoire, un espace hors du temps (mais utilisé paradoxalement dans le temps présent), où l'homme changerait de « peau », deviendrait qui il souhaiterait être et se remplirait d'émotions diverses. Ayant pris de grandes distances avec la religion, les individus en quête de l'ailleurs, en recherche d'autres univers et de fortes émotions vont se ressourcer dans ces œuvres. Nous assistons à un retour du refoulé, un réenchantement du monde car celui-ci a été désenchanté.

Héroïsme, magie, amour, violence, surnaturel, représentent les points d'ancrages de ces différents genres. Le fantastique provoque un sentiment de peur ; la science-fiction fait émerger une forme de réflexion et la fantasy émerveille. Grâce aux romans et aux images (cinématographiques et séries télévisuelles), les actes imaginaires ont pris sens. Le cinéma a permis de mettre en image le fabuleux conté dans les romans. Il a offert « aux yeux et au cœur des hommes de tous pays et de toutes cultures les grands archétypes du récit "éternel" racontés de façon telle que chacun peut s'y reconnaître et s'y retrouver aussitôt[9] ». Les genres de l'imaginaire permettent évasion, émotions, dans un univers plus ou moins magique. Les héros nous ressemblent, c'est ce qui permet au public de s'insérer pleinement et de ressentir profondément. Pour Edgar Morin[10], l'homme possède deux polarités, il y a l'*Homo sapiens* (l'homme doté de raison) et *Homo demens* (l'homme de délire, la folie n'est pas maladive, elle apparaît dans la démesure, la colère, la passion incontrôlée). L'individu vit entre ses deux axes et, dans chacun d'eux, il y a l'affectivité, le sentiment, même les actes les plus rationnels mobilisent le centre émotionnel du cerveau. Il n'y a pas de raison sans émotions. Dans ces fictions fusionnent le réel et l'irréel. Cette idée d'ancrage dans la réalité, va créer cet intense aspect séducteur. L'individu a besoin de (re)connaître notre réel à travers l'irréel pour s'y immerger pleinement et ressentir cette intensité émotionnelle. Il ne s'agit pas d'une fuite, l'usager quitte la réalité sans (corporellement) la quitter, seul son esprit vagabonde, il ne cherche plus à contrer la vie, à la changer, il s'investit dans une autre, dans d'autres possibles, il cherche à atteindre le bonheur immédiat :

> Alors pour « changer le monde » symboliquement, illusoirement, et mieux supporter notre impuissance individuelle (et notre fatigue d'avance à même essayer) devant l'incapacité collective à en détourner les apocalypses annoncées – férocité du capitalisme financier,

9. Lipovetsky & Serroy, 2007, p. 333.
10. Morin, 12 décembre 2013.

> inégalités mondiales, désastres écologiques –, on « augmente » la réalité d'autres possibles, bifurcations alternatives comme autant de promesses qui martèlent « c'est possible », on en réinvente le passé et l'avenir, en y privilégiant les « merveilles »[11].

La fiction va permettre d'augmenter les possibles et de les expérimenter. Au sein de ces nouvelles manières de vivre, l'imaginaire, en tant que genre fictionnel, obtient alors une place privilégiée.

Bibliographie

Besson Anne, 2015, *Constellations : des mondes fictionnels dans l'imaginaire contemporain*, CNRS Éditions, Paris, 560 p.

Rossi P., 1995, « Max Weber : politique et histoire » in *Revue Européenne des sciences sociales*, Tome XXXIII, N°101, p. 87.

Lenoir Frédéric, 2005, « Faut-il avoir peur d'Harry Potter » in *Le monde des religions*, éditorial.

Lipovetsky Gilles & Serroy Jean, 2007, *L'Écran global. Culture-médias et cinéma à l'âge hypermoderne*, Seuil, Paris, 361 p.

Morin Edgar, 12 décembre 2013, « Amour Poésie Sagesse », interview à l'Université de Nantes, https://www.youtube.com/watch?v=dfSFGMBSWvg.

Nodier Charles, 1879, Contes fantastiques, G. Charpentier, Paris, p. 25.

Weber Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, paru en 1904 et 1905 dans les Archive für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. ?

11. Besson, 2015, p. 483.

HAL
archives-ouvertes.fr

La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique

Camille Riverti

▶ To cite this version:

Camille Riverti. La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506807

HAL Id: hal-02506807
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506807

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique

Camille Riverti

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

La farce verbale quechua. Une ethnographe en pays burlesque et érotique

Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, sous la codirection d'Emmanuel Désveaux et de César Itier, soutenue le 21 février 2019, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 596 p.

Camille Riverti

« Étrangère, je vais te nourrir et te rassasier » : ce sont ces paroles, accompagnées de francs éclats de rire, qui m'accueillirent dans les Andes centrales du Pérou lors d'une veillée funéraire et qui rythmèrent le quotidien de mon travail de terrain. Initiées autant par des hommes prétendant être l'époux de l'ethnographe que par des femmes jouant à en être la belle-mère, les farces se déployaient de façon burlesque et érotique grâce à l'intervention de souffleuses qui me soufflaient en quechua les réparties attendues.

La thèse s'attache en conséquence à esquisser les contours de la farce verbale quechua telle qu'elle est pratiquée par les membres de la communauté de San Juan de Dios. De prime abord, l'objet semble extrêmement classique. Dialogue rituel explorant l'alliance burlesque, il correspond au concept anthropologique de « parenté à plaisanterie ». Mais la façon dont je l'aborde est inédite. Cible de l'humour verbal érotique, j'ai activement participé aux farces. Forts de cette position interactionnelle, j'ai mis en place les outils de l'anthropologie linguistique en enregistrant *in situ*, en transcrivant et en interprétant les textes avec mes interlocuteurs. La thèse propose ainsi une lecture nouvelle de la « parenté à plaisanterie » à partir d'une position interne au phénomène, en prêtant une oreille attentive à ce qui est dit et à la façon dont c'est dit.

Le terrain. Un combat épistémologique

Le point de départ fut s'essayer à ce qui est le propre de l'anthropologie, le fait de partir sur le terrain. Cette ethnographie peut avoir, à certains égards, des airs d'ethnographie classique : de longue durée (2015-2017), elle fut conduite dans une communauté éloignée, agropastorale, de taille réduite et difficile d'accès qui aurait pu autrefois être qualifiée d'« exotique ». S'essayer à l'ethnographie, ce fut se frotter à la matière ethnographique qui est avant tout une matière linguistique. En effet, ce sont les mots de ceux et de celles qui nous accueillent sur le terrain qui constituent, le plus souvent, le point d'entrée de nos enquêtes.

En l'occurrence, il s'agissait d'une matière humoristique et réflexive : des farces qui prenaient l'ethnographe comme cible. Cet alliage d'humour et de réflexivité est loin d'être anodin : la forme conversationnelle même de l'humour – évanescente – fait que soit on y participe et elle nous affecte, soit elle nous échappe. Je défends du reste l'idée que cette thèse sur l'humour verbal quechua aurait pu difficilement exister autrement, c'est-à-dire, sans l'engagement interactionnel de l'ethnographe. De par sa nature cet objet est la proie de nombreux *a priori* : j'ai précisément cherché à démontrer la valeur heuristique de la posture interactionnelle dans le terrain, et de l'humour verbal comme objet anthropologique. Enfin, si cette thèse s'inscrit dans une forme de militance ou de combat, c'est bien dans un combat épistémologique. À savoir, un combat visant à démontrer la nécessité de parler les langues vernaculaires pour l'anthropologue et, plus amplement, la nécessité de l'anthropologie linguistique pour l'anthropologie.

Ce travail de terrain – fondateur pour la thèse – peut paraître curieux en ce qu'il est en même temps très lointain, par sa position géographique, et très intime, par mon engagement en tant qu'ethnographe dans le sujet. C'est une position épistémologique délicate mais heuristique. Délicate, car le travail de recherche qui en a directement découlé était ardu : c'est une matière lourde pour le chercheur celle dont il fait partie. Mais heuristique si on parvient à la fois à interroger la participation de l'ethnographe et à la dépasser pour questionner le matériau en tant qu'un matériau culturel, c'est-à-dire, susceptible de dire quelque chose des habitants de San Juan de Dios. À ce basculement je m'y suis employée en restituant la polyphonie à l'intérieur de l'écriture, en insérant les voix des habitants quand ils farcent et quand ils expliquent pourquoi ils le font, pourquoi ils ne le font pas.

Valorisation de la langue, création d'un objet

À côté de l'entreprise épistémologique, il y a aussi, même si moins pleinement assumée, une entreprise de valorisation. Celle-ci se manifeste dans le choix d'une

langue amérindienne. Car si le quechua est parlé dans cinq pays d'Amérique latine par une quantité considérable de personnes (évaluée à dix millions), c'est une langue qui ne jouit pas, au Pérou, du même degré de reconnaissance que l'espagnol. C'est une langue qui n'est pas enseignée de la même façon, qui ne circule pas dans les mêmes sphères et qui se trouve marginalisée des principaux espaces de pouvoir. Pour ma recherche de mémoire, je m'étais occupée de la richesse littéraire de cette langue en allant chercher des nouvelles écrites en quechua et en espagnol par des écrivains bilingues contemporains. Pour ma thèse, je me suis occupée de la richesse du quechua non plus dans ce qui s'écrivait en milieu urbain mais dans ce qui se disait dans une communauté rurale.

Or, cette manifestation linguistique – la farce – n'avait jamais fait l'objet de recherche systématique dans le champ andin, à la différence des contes, des chants ou des devinettes qui sont, à proportion distincte, des objets anthropologiques relativement stabilisés. C'est pourquoi il paraissait primordial de constituer un véritable corpus de farces et de l'intégrer à la thèse. L'objectif était d'introduire au mieux un objet de recherche quasi-inexistant jusqu'alors et, dans la perspective de la science ouverte, de faire en sorte que ce corpus soit accessible, lisible et susceptible d'être réapproprié par d'autres chercheurs.

La farce était un objet non seulement quasi-inexistant mais aussi déstabilisant. En effet, au début de l'enquête, ces manifestations verbales se dérobaient à toute tentative de classification et contraignaient à cumuler les qualificatifs. Je disais alors que l'objet était tout à la fois « humoristique », « agonistique », « burlesque », « érotique » et « théâtral ». Cet objet encourageait, par conséquent, à croiser quantité de champs d'étude :

. l'anthropologie, notamment le domaine de la parenté à plaisanterie ;

. les lettres ;

. la linguistique ;

. les *Humour Studies* ;

composant au total une anthropologie linguistique basée sur la méthode de transcription de l'analyse de conversation.

Emprise et points d'accroche

Le point de départ fut de se poser les questions : qu'est-ce que c'est ? Et par quels chemins définir ce que c'est ? Il s'agissait d'un effort d'emprise sur un objet labile afin d'en tracer les contours. L'entreprise s'est avérée d'autant plus ardue qu'elle

était prise en tenaille entre divers silences : celui de l'ethnographie andiniste ; celui de la théorie de la parenté à plaisanterie qui s'était détourné des interactions ; et celui, plus général, de l'anthropologie sur l'humour. Il y a donc un triple objectif à cette thèse. D'abord, documenter un objet dans une aire géographique donnée. Ensuite, conduire une lecture pragmatique et linguistique sur ladite parenté à plaisanterie. Enfin, proposer une façon de faire de l'anthropologie de l'humour.

Il fallait, pour cela, trouver des points d'accroche pour s'« agripper » à la farce. Le pari consista à dire que le détail interactionnel serait un chemin d'enquête fructueux. La réflexion est donc partie de ce qu'on avait dit en anthropologie (autour du thème de la parenté à plaisanterie), de ce qu'on en disait sur le terrain (la métalinguistique) et de ce qu'on disait en farçant (les façons de farcer). Le fil directeur est apparu dans le rapport entre les hommes et les femmes. L'argument central est que les farces jouent sur le plan de l'affinité burlesque : elles constituent un théâtre parodiant les routines d'alliance ordinaires. En effet, de par leur cadre participationnel, les performances rendent compte d'un régime d'affinité par défaut dans lequel est compris l'étranger (en l'occurrence, l'ethnographe). C'est pourquoi les farces se trouvent au cœur d'une controverse métalinguistique brûlante interrogeant le rapport entre la parole érotique et l'action sexuelle. Transformant en même temps que reproduisant, les farces sont à même de montrer la façon différenciée dont les hommes et les femmes travaillent le rapport à l'autre sexe sur le plan humoristique.

Un objet exigeant en termes de créativité analytique

Au cours de la réflexion, la farce est apparue non seulement comme une manifestation de créativité linguistique vernaculaire mais aussi comme un objet exigeant une créativité analytique chez le chercheur. De la créativité, d'abord, pour nommer l'objet. J'ai proposé le mot « farce » : je défends ce choix sur un plan ethnographique puisqu'il s'appuie sur les métadiscours vernaculaires (notamment le terme *burla*). Je le défends sur un plan opérationnel puisqu'il engage les notions du « bon tour » et du « faire croire ». Enfin, je le défends sur un plan analytique car il permet de considérer en parallèle l'humour et le théâtre.

De la créativité ensuite, pour composer un appareillage conceptuel et analytique : divers outils et concepts ont pris forme au cours de l'analyse. En termes de participation, le concept d'« affinité burlesque » permet de cibler cette marge ambiguë sur laquelle joue la farce, entre l'affinité réelle et l'affinité potentielle. En termes métalinguistiques, ceux d'« aperformativité » et d'« hyperparole », outre filer la métaphore vernaculaire du poids du langage (la *broma pesada*), servent à désigner ces paroles à la fois lourdes et suspendues, dont l'effet se retrouve en

quelque sorte mis en apesanteur. Le « farcème », en clin d'œil au célèbre mythème de Claude Lévi-Strauss, permet de considérer le contenu de cet humour érotique. Enfin, le « métapersonnage », construit à partir de la distinction goffmanienne entre « personne » et « personnage », est utile pour définir un engagement burlesque spécifique, à la marge de l'alliance mais au cœur de la farce, investi essentiellement par les femmes andines. Au cours de cette démarche, la recherche est apparue comme une entreprise de perpétuelle redéfinition des objets dont elle s'occupe, des méthodes qui la guident et des outils qu'elle mobilise pour l'analyse.

Il s'agit, en somme, d'une thèse qui regarde de très près un objet précis. C'est pourquoi la conclusion a cherché à l'ouvrir en tissant des passerelles avec d'autres objets, en comparant la farce à d'autres parodies locales, à d'autres événements de parole, comme la parole politique, et à d'autres représentations du rapport sexuel, comme la farce médiévale européenne et le genre pornographique contemporain.

Un objet fécond

Enfin, la thèse a souhaité montrer combien la farce constitue un objet de recherche fécond. Complexe, la farce met au travail à la fois la relation ethnographique ; le rapport à la langue ; le rapport à l'autre sexe ; et, de façon plus large, le rapport réflexif d'une société à elle-même. En effet, en farçant, la société joue à s'imiter, à se détourner, à se regarder et à réfléchir sur elle-même. C'est un objet qui se prête d'autant mieux à la recherche anthropologique qu'il est parodique, c'est-à-dire, qu'il reproduit et transforme en même temps. Car en ce qu'elle reproduit, la farce ouvre un espace où la société se redouble et s'expose à son propre regard. Elle donne ainsi à voir à l'ethnographe des routines autrement intimes qui échapperaient probablement à son observation. Et en ce qu'elle transforme, la farce informe de ce qui fait problème dans la société.

HAL
archives-ouvertes.fr

Les usagers des campus universitaires marseillais face à la délinquance et aux incivilités

Pierre Olivier Weiss

▶ **To cite this version:**

Pierre Olivier Weiss. Les usagers des campus universitaires marseillais face à la délinquance et aux incivilités. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02506829

HAL Id: hal-02506829
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02506829

Submitted on 12 Mar 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Résumé de thèse

Les usagers des campus universitaires marseillais face à la délinquance et aux incivilités

Pierre-Olivier Weiss

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous creative commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

Les usagers des campus universitaires marseillais face à la délinquance et aux incivilités

Thèse de doctorat en sociologie, sous la direction de Laurent Mucchielli, soutenue le 3 décembre 2018, Aix-Marseille Université, Maison méditerranéenne des Sciences de l'Homme, 331 p.

Pierre-Olivier Weiss

La question de la sécurité et du sentiment d'insécurité à Marseille se résume trop souvent à la problématique des « cités » et à l'image des trafics de drogue et des règlements de compte qu'ils évoquent[1]. Ces sujets sont certes réels et importants, mais ils ne doivent pas occulter les problèmes de « délinquance » et d'« incivilités » plus classiques et autrement plus nombreux qui se posent dans toutes les grandes villes, de multiples manières. La thématique sécuritaire s'exprime régulièrement dans le débat public et politique avec l'annonce de chiffres auxquels ont fait dire à peu près tout et n'importe quoi. La délinquance est un concept qui évolue au cours du temps (dimension historique) mais aussi dans l'espace (comparaison sociospatiale). Marseille est de ce point de vue un exemple intéressant car ce territoire urbain concentre particulièrement les visions négatives en termes de délinquance et de sentiment d'insécurité. Les médias viennent en permanence réactiver les questions criminelles et délinquantes à Marseille, érigeant de fait la délinquance comme « problème public ». Au final, ces représentations, assises sur une part de l'histoire politique et migratoire de Marseille, ses liens avec le grand banditisme américain, les thèses culturalistes, font que cette ville est

1. Allaria, Mucchielli & Weiss, 2016.

regardée depuis des siècles comme une ville dangereuse. Ce phénomène renvoie à la réputation qui peut être définie comme une représentation sociale partagée, provisoire et localisée, associée à un nom et issue d'évaluations sociales plus ou moins puissantes et formalisées. Elle possède une consistance sociale reposant sur son caractère partagé par une communauté d'acteurs.

Les années 1980, sous l'influence des recherches anglo-saxonnes, marquent un tournant majeur puisque, conscient des limites de la statistique administrative, on commence à mesurer ces phénomènes sociaux du point de vue de la victime[2]. Alors que des enquêtes en population sont réalisées en France depuis plusieurs années, aucune d'entre elles ne s'intéresse aux usagers des campus universitaires quand bien même les effectifs d'étudiants explosent dans le dernier quart du XX^e^ siècle. En effet, aujourd'hui, l'université représente un passage obligé pour une part importante de la jeunesse. À ce titre, Aix-Marseille Université, la plus vaste de France et la plus grande université du monde francophone, constitue un terrain de recherche privilégié.

À l'intérieur de la ville de Marseille, la thèse s'intéresse à ces lieux spécifiques de la vie sociale, les campus universitaires, sous les aspects de la victimation et du sentiment d'insécurité (en passant des concepts aux indicateurs, approche multifactorielle) en posant l'hypothèse que ces deux aspects entretiennent un lien avec leur insertion sociospatiale. Comment, les campus universitaires, des espaces sociaux similaires au premier regard, laissent-ils apparaître des différences en termes de victimation et de sentiment d'insécurité ? Quelle est le volume des victimations recensées et qui sont les victimes ? Peut-on comprendre l'origine des peurs éventuelles des usagers de l'université ?

Les campus français sont des espaces d'études et de travail de taille variable, de plus en plus présents en périphérie des grandes villes. Ce qui rassemble les usagers étudiants est plutôt leur mode de vie, c'est-à-dire l'ensemble des pratiques et/ou des représentations propres à un groupe social (marqué par une sociabilité particulièrement exacerbée et une fréquentation intense de lieux culturels dans la ville). Mais nous recherchions ce qui les différenciait en termes de sentiment d'insécurité et de victimation. Les personnels des universités sont quant à eux une population socioéconomiquement et sociodémographiquement plus hétérogène au moins du point de vue de leur catégorie socioprofessionnelle d'appartenance et de la fonction qu'ils occupent sur un campus. Cette recherche a commencé une année après le processus de fusion des universités (2012) induisant une réorganisation administrative et technique conséquente des services. À ce premier

2. Robert, Pottier & Zauberman, 2003.

événement insécurisant s'ajoutaient des modifications de la voirie et des projets de transport autour des sites universitaires accentuant certaines peurs.

Cette recherche sur la délinquance et le sentiment d'insécurité s'inscrit dans l'héritage des travaux de l'École de Chicago, des *victimization surveys* (à partir des années 1960), puis du Centre de recherches sociologiques sur le droit et les institutions pénales qui met en place les premières enquêtes de victimation en France de manière régulière, un outil de mesure qui s'appuie sur la technique de sondage à partir d'échantillons représentatifs. Ce travail de thèse se veut également compléter les études menées par l'Observatoire de la vie étudiante et par l'Observatoire de la délinquance et des contextes sociaux qui reprend et développe des enquêtes de victimation dans la région marseillaise[3].

La sélection des trois campus universitaires reposait sur les forts contrastes d'implantation sociospatiale. Axée sur une comparaison spatiale, l'étude a premièrement mesuré la prévalence des victimations (proportion d'usagers atteint au moins une fois par un type de victimation au cours de la période de référence) sur un échantillon d'étudiants et un échantillon de personnels (2024 répondants) et deuxièmement, a permis un recueil de données ethnographiques couplé d'entretiens (48). Les entretiens et observations ont permis d'analyser la manière dont la sécurité est appréhendée tant par les agents de terrain que par les personnels de bureau et certains enseignants. Une attention particulière a été portée au fonctionnement plus informel des agents de sécurité et autres personnels qui en ont la charge. Ils ont aussi démontré que l'organisation de la sécurité, les problèmes de délinquance locale ainsi que les représentations sociales sont un ensemble de phénomènes qui s'articulent, s'alimentent et se relient à l'encastrement urbain du campus.

Cette thèse, qui s'inscrit dans le double champ de la sociologie de la délinquance et de la sociologie de l'enseignement supérieur, est ainsi résolument tournée non pas vers les faits divers criminels spectaculaires, absents pour ainsi dire du paysage des campus, mais au contraire, vers les problèmes de la vie quotidienne des usagers des trois principaux campus de Marseille (touchés par la très petite délinquance et le plus souvent par des incivilités). Dans l'ensemble, les étudiants sont victimes de violences morales et psychologiques et non de violences physiques. Les deux campus périphériques comptent plus de victimes de dommage sur les biens motorisés (du fait de la surutilisation des véhicules). Les taux de report des victimations aux autorités sont généralement faibles. Cette invisibilité institutionnelle est dommageable à une éventuelle prise en charge des

3. Mucchielli & Raquet, 2016.

victimes au moins par les services centraux de l'université. Sur les trois terrains, une corrélation existe entre les victimes et la perception d'un environnement d'étude dégradé, mal entretenu et mal éclairé. Si l'on combine les indicateurs sur le cadre de vie dans l'optique d'une comparaison spatiale, on peut dire que, premièrement, plus le campus est situé en ville, plus la drogue est perçue comme un phénomène important par les étudiants. Deuxièmement, l'éloignement du campus vis-à-vis du centre-ville a une influence sur la qualité de l'éclairage perçue et rappelle surtout une dimension sociale de la nuit qui agit sur ces peurs. Troisièmement, l'environnement urbain augmente la fréquence des peurs des étudiants pendant les périodes diurnes et nocturnes aussi bien que lors de l'utilisation des transports en commun. Les résultats montrent aussi que les personnels subissent une exposition différentielle au risque de victimation en fonction du campus. On remarque tout d'abord que le campus central dans la ville est le terrain le plus « victimogène » (poids des injures, des menaces verbales et des discriminations) quand les plus périphériques (touchés par des actes de vandalisme sur le véhicule) cumulent des taux de victimes moins importants. Les personnels sont plus souvent que les étudiants en proie aux violences physiques (toutes choses égales par ailleurs, elles y sont quatre à cinq fois plus nombreuses au centre-ville que sur les deux autres campus périurbains). Les auteurs des incivilités envers les personnels sont en partie à rechercher parmi les usagers réguliers du site et non uniquement parmi des individus venant de l'extérieur, résultat qui contredit en partie la volonté politique de fermeture des campus. Les campus universitaires sont des lieux impossible à imperméabiliser puisqu'ils sont de fait des espaces ouverts sur la société et ne s'érigeront que difficilement en véritables sanctuaires.

À l'issue de ce travail, il apparaît y avoir des problématiques singulières au centre-ville et d'autres plutôt spécifiques à un environnement périurbain. Ensuite, la configuration spatiale des sites influence les peurs. Enfin, les représentations sociales plaquées sur un lieu au regard de son environnement immédiat et de sa réputation se reflètent dans les opinions des usagers. De plus, les personnels apeurés par les risques de la vie sociale sont plus présents en centre-ville. D'une manière générale, le sentiment d'insécurité est plus important chez les personnels que celui constaté auprès de la population étudiante.

La sécurité sur les campus possède différents visages et la médiation ainsi que l'anticipation prévalent dans l'action des personnels de tout type. Cette thèse met en exergue le fait que la demande sociale de sécurité est un phénomène complexe et polymorphe, une demande finalement assez homogène sur les campus. Ce qui est en jeu dans la plupart des discours est la demande sociale de sécurité de la part des acteurs : présence visible d'agents en uniforme, présence de rondes policières,

présence d'outils de sécurité visibles, recherche d'un interlocuteur tel qu'un policier référent.

Les campus qui se lisent dans une proximité des quartiers pauvres de la ville redoutent davantage les intrusions de non-usagers. En définitive, le sens caché des discours sur les intrusions est la défense de la communauté universitaire. Plus le campus est situé en milieu urbain plus il a mauvaise réputation et plus ce sentiment a tendance à augmenter, montrant ainsi un effet de territoire. Mais l'association des catégories « jeunes » ou « étrangers » et « délinquance » se retrouve sur les trois campus étudiés. Enfin, la contractualisation externe de la sécurité freine la construction d'un mouvement unifié d'individus qui partagent le même sentiment collectif sur le campus.

Il n'y a donc pas des campus pacifiés d'un côté, et une ville exacerbant la violence de l'autre.

Des études américaines ont d'ailleurs montré que les incidents hors campus sont relativement plus violents et plus fréquents que les incidents sur le campus, un élément qu'il serait possible de questionner dans le cadre d'autres enquêtes. Au final, on pourrait creuser cette idée que les délinquances et incivilités sur les campus sont pour partie le produit de l'anonymat qui caractérise ces espaces sociaux. Dans notre société, et les campus ne font pas exception, une large part des victimations est tue, surtout lorsqu'elles paraissent peu graves aux yeux de la victime ou difficile à verbaliser. Il existe bien des délinquances sur les campus. La délinquance accompagne fondamentalement les rythmes de la vie sociale en ce sens que les résultats à propos des victimations et du sentiment d'insécurité sont pour partie liés aux usages et habitudes des populations interrogées, renvoyant ainsi au mode de vie des étudiants et personnels des campus.

Pour conclure, au regard de la lenteur des décideurs pour comprendre et à la fois traiter les questions qui se rapportent à la délinquance, aux incivilités et au sentiment d'insécurité et surtout à l'articulation de ces phénomènes, on peut imaginer que les questions posées dans cette thèse vont continuer à être d'actualité encore longtemps et faire l'objet de futures recherches.

Bibliographie

Allaria Camille, Mucchielli Laurent & Weiss Pierre-Olivier, 2016, « Évaluation d'une politique de sécurité. La "méthode globale" des zones de sécurité prioritaires » *in* Mucchielli Laurent & Raquet Émilie (dir.), *Délinquances, police, justice : enquêtes à Marseille et en région PACA*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, p. 167-188.

Robert Philippe, Pottier Marie-Lys & Zauberman Robert, 2003, « Les enquêtes de victimation et la connaissance de la délinquance » in *Bulletin de méthodologie sociologique*, n° 80, p. 5-24.

Mucchielli Laurent & Raquet Émilie (dir.), 2016, *Délinquance, police, justice : enquêtes à Marseille et en région PACA*, Presses universitaires de Provence, Aix-en-Provence, 244 p.

HAL
archives-ouvertes.fr

L'insertion des Mozabites d'Algérie dans les territoires d'accueil. Organisation et solidarité de la communauté mozabite hors du M'Zab : l'exemple de la jma'a de Bordj Bou Arreridj

Nora Gueliane

▶ **To cite this version:**

Nora Gueliane. L'insertion des Mozabites d'Algérie dans les territoires d'accueil. Organisation et solidarité de la communauté mozabite hors du M'Zab : l'exemple de la jma'a de Bordj Bou Arreridj. Sociétés Plurielles, Presses de l'INALCO, 2019. hal-02508991

HAL Id: hal-02508991
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02508991

Submitted on 1 Apr 2020

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

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

inalco
PRESSES

Transmettre à tous, diffuser plus loin

Article

L'insertion des Mozabites d'Algérie dans les territoires d'accueil

Nora Gueliane

***Sociétés Plurielles*, n° 3**
Varia

Les **Presses de l'Inalco** publient des ouvrages scientifiques et des revues qui associent aires culturelles et champs disciplinaires.

Exigence de qualité avec des évaluations en double aveugle ;

Open Access : diffusion internationale et ouvrages toujours disponibles ;

Licences d'édition sous Creative Commons pour protéger les auteurs et leurs droits ;

Publications multisupports et enrichissements sémantiques et audio-visuels ;

Métadonnées multilingues : titres, résumés, mots-clés.

L'offre éditoriale s'organise autour de collections aires géographiques (AsieS, EuropeS, AfriqueS, MéditerranéeS, TransAireS, AmériqueS, OcéanieS) et de séries correspondant à des regroupements disciplinaires (langues et linguistique, sciences humaines et sociales, arts et lettres, sciences politiques, économiques et juridiques, oralité, traduction).

Les **Presses de l'Inalco** éditent de nombreuses revues : *Cahiers balkaniques*, *Cahiers de littérature orale*, *Cipango*, *Cipango – Japanese studies*, *Études océan Indien*, *Études finno-ougriennes*, *Mandenkan*, *Slovo*, *Sociétés Plurielles*, *Yod*.

https://www.pressesinalco.fr
2, rue de Lille - 75007 Paris

Sociétés plurielles

Varia

Numéro 3 – Année 2019

L'insertion des Mozabites d'Algérie dans les territoires d'accueil

Organisation et solidarité de la communauté mozabite hors du M'Zab : l'exemple de la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj

Nora Gueliane

Architecte, docteure en études urbaines, architecture et paysage, EHESS, Centre de recherches historiques/Centre des études des mouvements sociaux

Introduction : le M'Zab, les Mozabites et le déroulement de l'enquête de terrain

En Algérie, les Mozabites forment un groupe religieux et linguistique particulier. Ils sont, d'une part, des Berbères Zénètes parlant une variante de tamazight : le *tamzabt* (Ibn Khaldoun, 1999, p. 304). D'autre part, et contrairement à la majorité des Algériens adoptant l'islam sunnite[1], les Mozabites sont des ibadites : une branche minoritaire de l'islam appartenant au kharidjisme – celui-ci étant le résultat du conflit politique qui a tourmenté la *khilafa* musulmane après l'assassinat de 'Othman ibn 'Affan en 656 (Merghoub, 1972, p. 13)[2].

1. Tadeusz Lewicki, dans ses travaux sur l'ibadisme, soulève qu'en général, « la dogmatique et les théories politico-religieuses des ibadites wahbites se rapprochent dans quelques questions principales de celles des sunnites » (Lewicki, 1958, p. 76). De son côté, Ersilia Francesca explique que les similitudes entre le sunnisme et l'ibadisme comme systèmes juridiques peuvent facilement s'expliquer par le fait que les deux se réfèrent aux mêmes sources. Les divergences proviennent d'une interprétation diverse du Coran et de la sunna (Ersilia, 2015, p. 219).

2. L'arrivée de l'ibadisme au Maghreb s'est effectuée vers le début du II/VIII^e^ siècle

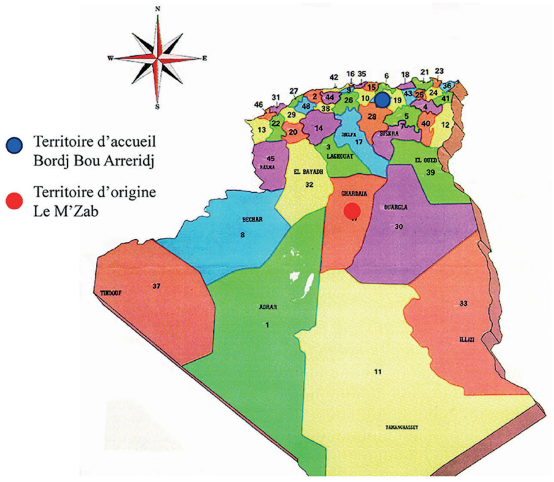


Figure 1
Situation du M'Zab (le territoire d'origine des Mozabites) et de Bordj Bou Arreridj (le territoire d'accueil dans notre cas d'étude) dans le territoire algérien actuel.
Source : carte fournie par la Direction d'hydraulique de Gardhaïa, retouchée par l'auteur, 2016.

Le foyer historique des Mozabites est *Ighzar n M'Zab* [la vallée du M'Zab], une région située dans la *Wilaya* [préfecture] de Ghardaïa, à 600 km d'Alger. Après l'édification, vers le x^e^ siècle, des villes fortifiées du M'Zab (*Igherman* ou *ksour*[3]), les Mozabites se sont implantés comme commerçants dans les villes du

(Atfayyaš, 1973, p. 48). Les ibadites ne tardèrent pas à créer une autorité politique, l'État rustumide, avec laquelle l'ibadisme a connu l'état de gloire [*imamat duhur*] – un état de suprématie politique dans laquelle les ibadites ont un imamat. À la destruction de l'État rustumide par les Fatimides (en 358/868-869), l'ibadisme passa à la clandestinité – l'état de secret [*kitman*]. Dans un monde qui lui a été hostile, l'ibadisme a trouvé refuge dans des enclaves territoriales réduites : le M'Zab (Algérie), l'Ile de Djerba (Tunisie), le Jebal Nafoussa (Libye).

3. *Kar* [Ksour], un village saharien souvent fortifié et/ou aggloméré (Gravari Barbas, 2005 ; Chekhab-Abudaya, 2012 et 2018 ; Côte, 2005 ; Mahrour, 2011 ; Gueliane, 2019). Au M'Zab, nous enregistrons l'emploi du mot *aghrem* pour désigner ces ensembles. En berbère, *aghrem* signifie à la fois ville et village fortifié (Dray, 1998 ; Delheure, 1984 ; Mercier, 1922 ; Capot-Rey, 1953 ; Gueliane, 2019). La vallée compte cinq *ksour :*

Nord algérien. Bien que l'idée d'une présence mozabite hors du M'Zab semble être contradictoire avec le stéréotype du M'Zab refuge, cet isolat géographique, religieux et ethnique enclavé dans le désert, réceptacle et témoin d'une antique communauté musulmane : telle est du moins l'image que Masqueray brosse du M'Zab[4], alors que, de son temps, nombre de ses habitants étaient déjà implantés comme commerçants dans les villes du Nord algérien. C'est d'ailleurs ce qu'Augustin Jomier démontre en soulignant que le M'Zab est une région connectée, depuis l'époque médiévale du moins, au reste de l'archipel ibadite, et cela à travers les migrations et les échanges reliant les différentes communautés de confession ibadite, celles du M'Zab, de Djerba (Tunisie) et du Jebel Nefoussa (Libye) pour le Maghreb, mais aussi celles d'Oman (dans la péninsule arabique) et de Zanzibar (Afrique de l'Est). En dehors de cet archipel ibadite, le M'Zab est aussi relié aux pôles majeurs du monde arabo-musulman, notamment aux lieux saints de l'Islam et au centre intellectuel de premier plan qu'est le Caire (Jomier, 2016, p. 17).

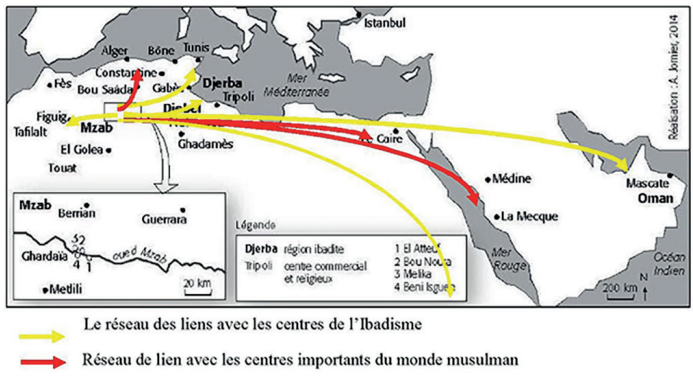


Figure 2

Réseau de liens entretenu par la vallée du M'Zab, dès le moyen-âge, avec le reste du monde ibadite et musulman. Un réseau alimenté par la circulation des lettrés, des étudiants, des pèlerins, mais également par l'activité commerciale.

Source : Jomier, 2016, retouché par Nora Gueliane (2018)

Taghardayt, At Yezjen, At Melichet, At Bounour, et Tagnint, classés patrimoine mondial de l'Unesco depuis 1982.

4. Dans ses travaux : *Chronique d'Abou Zakaria* (1878) et la *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aourâs, Beni Mezâ* (1886)

Les circulations mozabites hors du M'Zab sont anciennes.

> Dès la première moitié du XVI^e^ siècle, Léon l'Africain [Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Fasi (1494-1554)] insiste sur la fonction commerciale de la région. Il évoque la prospérité de ses habitants, spécialisés dans les échanges avec l'Afrique subsaharienne : le Mzab semble alors intégré aux circuits du grand commerce, accueillant des marchands d'Alger et de Bejaïa. À la fin du XVIII^e^ et au début du XIX^e^ siècle, les Mozabites demeurent présents dans le commerce saharien : selon Jean-Louis Miège, le Mzab fait partie d'une « zone centrale » qui va, d'ouest en est, du Touat à Ghadamès et au golfe de Gabès. Le lien entre les villes du réseau commercial transsaharien est assuré par des commerçants spécialisés appartenant pour la quasi-totalité d'entre eux à des minorités religieuses ou ethniques, parmi lesquelles se trouvent, pour le Maghreb, les ibadites. Daniel Holsinger insiste lui aussi sur l'ampleur du réseau commercial du principal bourg du Mzab, Ghardaïa, dans un réseau maghrébin et sahélien, puisque la ville est en communication avec Alger via Boussaâda et Laghouat, avec Tunis (distante d'environ 1000 km) via les oasis de l'est du Sahara algérien, ainsi qu'avec le Maroc via le Tafilalet et Figuig, et avec l'Afrique subsaharienne via Metlili et El Golea, à 260 km au sud[5]. (Jomier, 2016, p. 22)

Des documents indiquent également l'implication des Mozabites dans des migrations temporaires vers les villes du Nord algérien et du Maghreb. À Alger, « Emanuel d'Aranda de Bruges, capturé en 1641, signale l'existence d'une colonie mozabite. Thomas Shaw, clerc britannique qui a vécu à Alger entre 1720 et 1732, note que les Mozabites travaillent dans les abattoirs » (Jomier, 2016, p. 23). Venture de Paradis (1789) et le consul américain William Shaler (1826) ont tous les deux fait état des privilèges consentis aux Mozabites par les deys d'Alger. « Le premier indique que les Mozabites étaient les mieux avantagés des populations musulmanes, le second affirme que les Mozabites jouissaient de privilèges et leur commerce était protégé par des contrats écrits consentis par la Régence » (Cherifi,

5. Ersilia Francesca (Ersilia, 2002, p. 193) souligne que le choix de l'activité commerciale n'est pas dû au hasard. En effet, les communautés ibadites, originaires d'Afrique du Nord et d'Oman, ont combiné un succès entrepreneurial remarquable avec une austérité religieuse, d'une façon comparable à ce que Max Weber a analysé à propos de *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Weber, 2004).

2015, p. 130). Ces privilèges sont dus essentiellement à la puissance économique de la corporation des commerçants mozabites. Brahim Cherifi avance l'hypothèse que la présence des commerçants mozabites à Alger date du début de la Régence turque, avant la création de la ville de Guerrara[6], c'est-à-dire avant 1630 (Cherifi, 2015, p. 132).

On en conclut que, si le M'Zab est géographiquement excentré par rapport aux grands centres et aux voies stratégiques, les Mozabites eux, ont une longue histoire de circulation et de mobilité : flux financiers ; pèlerinages, migrations d'études ; commerce d'échange et de transit. Tout cela s'est ensuite développé en une immigration et une installation dans les villes de destination. Une installation qui a été très longtemps entravée par une loi [un *itifaq*][7] interdisant aux hommes de prendre avec eux leurs femmes (familles). « Ainsi les migrations ne seront jamais familiales, les femmes ne devant sous aucun prétexte quitter le M'Zab. Le retour périodique est une obligation » (Salhi, 2006, p. 43). Aujourd'hui, selon des données fournies par un responsable à l'office de protection du patrimoine de la vallée du M'Zab (OPVM), la migration concerne environ 50 000 personnes installées hors la région du M'Zab (Abderrezek, 2017, p. 45), un chiffre assez important relativement à la population mozabite qui ne dépasse pas les 600 000 personnes[8].

6. Guerrara : un des *ksour* mozabites situés en dehors de la vallée du M'Zab à 90 km de Ghardaïa

7. Les *itifaqats* sont des textes « juridiques » produits sur la base d'un consensus des *'azzabas* et de la *jma'a,* ou plus exactement des « comptes rendus de décisions consensuelles » (Oussedik, 2007, p. 23). Ils ont de ce fait une légitimité religieuse et coutumière et ont force de loi. Ces textes traitent de sujets variés, des plus simples – codification des mariages et le trousseau de la mariée – aux plus complexes – les vols, les viols et les meurtres.

8. Compte tenu de leur interdiction par la loi algérienne, aucune statistique d'ordre ethnique ou doctrinal n'est disponible. Néanmoins, la communauté dispose de ses propres statistiques, réalisées par les institutions traditionnelles (coutumières). Des statistiques auxquelles nous n'avons, malheureusement, pas eu accès afin de vérifier les chiffres avancés.

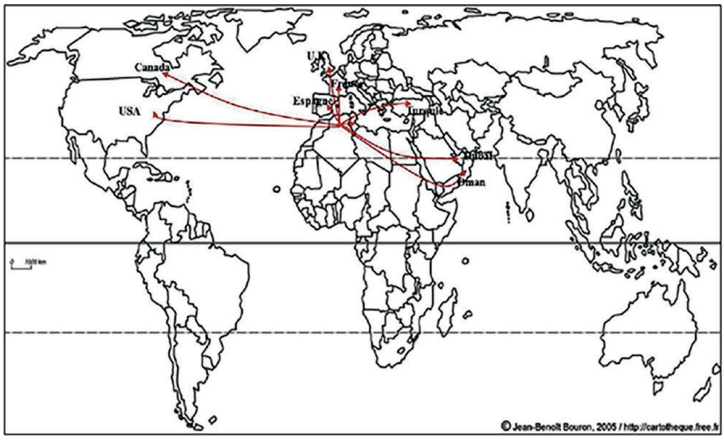


Figure 3
Implantation et localisation actuelle de la diaspora mozabite dans le monde.
Source : Abderrezek, 2017, p. 46.

La particularité de cette migration réside dans son encadrement par la communauté. Ainsi, dans les villes algériennes ou à l'étranger, là où les Mozabites sont implantés, un ensemble d'institutions les accompagne[9]. Ce réseau d'institutions garantit l'organisation et la coordination des membres de la communauté, entre eux et avec leur vallée. Un constat qui nous amène à nous interroger sur les institutions mozabites hors du M'Zab, et à poser la question : comment la communauté mozabite est-elle organisée et encadrée dans le contexte migratoire ?

9. Le M'Zab est caractérisé par la présence d'un ensemble d'institutions : religieuses liées à l'ibadisme, et coutumières liées à l'appartenance berbère. Concernant les institutions religieuses, nous citons les *imessourda* et *irwan*, les étudiants des sciences religieuses, dont le rôle est de régénérer l'élite religieuse. Puis nous avons les *'azzabas*, l'instance qui se charge de la gestion de la vie spirituelle, morale, et sociale de la ville. L'ensemble des *'azzabas* des *ksour* du M'Zab forme un Conseil confédéral, le Conseil de 'Ammi Saïd qui est le porte-parole de tous les Mozabites et les ibadites algériens (Assamaoui, 2008). Pour les institutions laïques, nous avons la *taddart* (le conseil de la famille) composé des membres d'une même famille. Les *toddart* forment les fractions – *'achiras* –, qui, à leur tour, forment le Conseil des notables [*jma'a*] d'une ville. Les notables de l'ensemble des cités mozabites sont réunis dans un seul Conseil confédéral : Ba Abdarahmen el Korti, dont le rôle est la gestion de la vie sociale, économique et politique au M'Zab. La récapitulation de toutes ces institutions est résumée dans la figure 4.

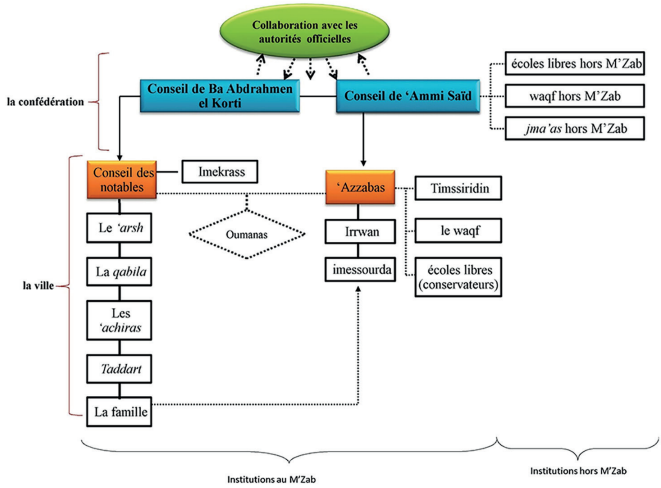


Figure 4
Schéma récapitulatif de l'organisation des différentes institutions au M'Zab et hors M'Zab.
Source : Gueliane, 2018

Pour cela, nous avons mobilisé, en plus de la recherche documentaire, l'enquête de terrain – nous avons adopté la démarche qualitative – qui a été entamée au cours des années 2015 et 2016 auprès de la *jma'a* mozabite de la ville de Bordj Bou Arreridj – chef-lieu d'une *Wilaya* [préfecture] du même nom. Étant native de celle-ci, nous avons pensé que Bordj Bou Arreridj, située à 250 km à l'est de la capitale algérienne Alger, était le meilleur choix pour entreprendre notre enquête, en raison du type de liens établis avec la communauté mozabite dans la ville. Ce choix est aussi justifié par le fait que la communauté mozabite à Bordj Bou Arreridj n'est pas grande, d'une organisation peu complexe et convient, de ce fait, aux objectifs de notre travail de recherche.

Pour ce faire, nous avons entrepris des entretiens – ouverts au départ, puis semi-directifs et entretiens de groupe par la suite – à plusieurs reprises avec l'*amin el mal* [chargé des finances] de la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj, un commerçant originaire de Ghardaïa, ainsi qu'avec deux de ses frères, le premier étant un jeune étudiant au centre universitaire de la ville et le second

un commerçant. Nous nous sommes d'emblée entretenue avec un commerçant originaire d'El Attef, comme nous avons eu plusieurs discussions avec l'*amin* de la *jma'a* et son adjoint, qui n'est autre que son cousin, tous les deux commerçants à Bordj Bou Arreridj et originaires de Ghardaïa.

Nous tenons à préciser quelques éléments concernant la communauté mozabite à Bordj Bou Arreridj. Nos enquêtés ont confirmé que jusqu'à nos jours aucun mariage mixte n'y a été enregistré. Les femmes sont non seulement Mozabites mais, toutes, issues du M'Zab – d'ailleurs, même les cérémonies de mariage ont généralement lieu au M'Zab. Par ailleurs, 95 % de la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj est née à Ghardaïa, même s'ils sont la 5e génération à être installée à Bordj Bou Arreridj – toujours suivant les dires de nos interlocuteurs. Peu de Mozabites se sont installés avec leur foyer à Bordj Bou Arreridj, ce n'est que dans les vingt dernières années que cette pratique s'est répandue. Sinon les hommes viennent seuls s'installer en ville et laissent leurs femmes et enfants au M'Zab. D'ailleurs, actuellement, uniquement 50 % de Mozabites de Bordj Bou Arreridj y sont avec leur famille, les autres sont seuls, explique un interlocuteur. Tous ces éléments amènent à dire que la petite communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj est très attachée au M'Zab et maintient des liens assez étroits avec le territoire d'origine. Ces liens sont moins évidents chez la diaspora mozabite des grandes villes (par exemple Alger, Oran, Constantine) où l'installation assez ancienne fait que certaines familles se détachent du groupe, explique un enquêté. D'où l'existence aussi, chez ceux-ci, de mariages hors communauté.

Nous revenons également sur le lien entre les manières de migrer des Mozabites et la façon dont ils s'organisent sur le territoire d'accueil. Pour cela nous nous référons à la thèse de Kaouther Abderrezek (Abderrezek, 2017) dans laquelle l'auteure a démontré – par une étude de trois villes d'accueil en Algérie et en France – qu'au départ l'installation d'un Mozabite répond à une initiative individuelle (primo-migrant). À partir de cette première installation, toute une chaîne migratoire est alors construite par l'arrivée des membres de la famille du primo-migrant, des membres de sa *'achira* et ensuite par des membres de son *ksar* d'origine. Ainsi :

> À El-Eulma [Algérie] comme à Marseille [France], le réseau familial et communautaire a été largement mobilisé par les Mozabites pour réussir leur installation et leurs parcours migratoire. Ils l'ont mobilisé à chaque étape de ce parcours, pour le choix de la ville de destination, pour l'installation et pour l'emploi. À El-Eulma par exemple, 92 % des enquêtés ont déclaré qu'un membre de leur famille s'était installé avant eux dans cette ville. Pour certains, les

> liens remontent à l'arrière-grand-père (26,08 %), pour d'autres, plus nombreux, au grand-père (44,20 %), puis au père (23,18 %). Mais il peut parfois s'agir aussi du mari, d'un frère, d'un oncle ou d'un cousin. Concernant les personnes enquêtées à Marseille (mais qui n'y sont pas nées), 82 % d'entre elles ont insisté d'une manière générale sur le rôle du réseau dans leur parcours migratoire, et 60 % ont souligné l'importance du réseau familial dans le choix de Marseille comme destination. Les entretiens semi-directifs ont également confirmé leur importance. (Abderrezek & Fournier, 2016, p. 3)

Ce constat nous a également été confirmé par nos enquêtés :

> [...] On est à la quatrième ou à la cinquième génération de Mozabites ici à Bordj Bou Arreridj. Le premier Mozabite à s'être installé ici date de 1860, pour le commerce. Puis les arrivées se sont multipliées. Ils sont majoritairement de *ksar* Ghardaïa, un de Melika et un autre d'El Attef, mais la majorité des familles sont originaires de Ghardaïa... (ar.[10])

Un autre ajoute :

> [...] Si quelqu'un compte partir travailler hors du M'Zab, il ira là où il connaît déjà des gens, un membre de sa famille, un ami, un voisin, un membre de sa *'achira*, c'est mieux que de s'aventurer dans une ville où on ne connaît personne. Ce qui fait qu'il y a cette concentration des gens du même *ksar*. Il y a des cas aussi, où des magasins mozabites sont accolés les uns aux autres. Les anciens apprentis qui deviennent propriétaires... (ar.)

Ce qui explique, donc, le type de chaîne migratoire développé (une concentration du même *ksar*, ou de la même *'achira)*. Tous nos enquêtés étaient soit des proches – lien de sang – soit issus du même *ksar*. De fait, le choix de la ville de destination était le résultat de l'existence d'un réseau de solidarité déjà établi.

10. L'abréviation (ar.) est utilisée pour désigner langue arabe, étant donné que les entretiens ont été faits en arabe (dialecte algérien). Cela est valable pour l'ensemble du texte.

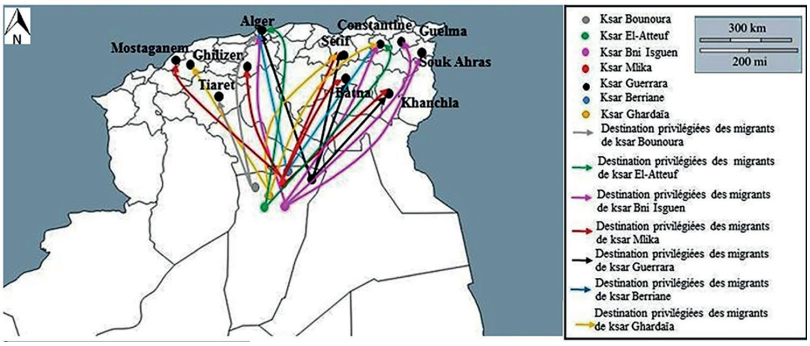


Figure 5
Implantation et localisation des Mozabites dans le Nord algérien
(construction de la chaîne migratoire).
Source : Abderrezek, 2017, p. 43.

Schéma général de l'organisation de la diaspora mozabite en Algérie

L'encadrement des Mozabites installés dans les différentes villes de l'Algérie est garanti par une *jma'a* de la ville[11]. Dans ce cas, et contrairement au M'Zab – où les *jma'as* sont constituées suivant les appartenances lignagères –, les *jma'as* hors

11. Généralement parlant, « le nom générique de *djemaa* (berbérisé en *tajmat* en Kabylie) désigne au Maghreb des dispositifs extrêmement hétérogènes allant d'une sorte de conseil de famille élargie à de véritables organisations politiques, aux procédures complexes et aux prérogatives étendues, allant de la gestion municipale à l'administration d'une justice pénale. À la veille de l'ère coloniale, le niveau de développement et l'ampleur des prérogatives de ce type d'institution étaient liés d'une part à des facteurs politiques (être ou ne pas être dans le périmètre d'un État) et, d'autre part, au mode de vie et de regroupement des populations. Presque informelle dans le cadre d'une petite unité de nomadisation de pasteurs chameliers, l'institution avait connu un développement considérable dans les régions rurales peuplées d'agriculteurs sédentaires rassemblés dans des villages populeux. Depuis lors, les aléas de l'histoire (et son lot de conquête militaire, de colonisation agraire et d'États autoritaires) ont très profondément, mais aussi très inégalement, affecté ce type d'institution. Alors qu'elles ont disparu de nombreuses régions bouleversées par les phénomènes multiformes induits par la colonisation européenne (confiscation des terres, déplacement des populations, paupérisation, etc.) puis l'avènement d'État indépendant, elles se sont maintenues dans d'autres. Dans les régions où elles fonctionnent encore, leur emprise, leurs prérogatives et leur dynamisme sont extrêmement variables » (Mahé, 2011).

M'Zab englobent tous les *ksour* sans distinction, et les différences entre '*achiras* s'annulent. La communauté de chaque ville dispose d'un ensemble de biens collectifs : une maison communautaire – *dar el 'arsh*–, un cimetière, une école libre ibadite, et dans certains cas une mosquée, ou même une bibliothèque et un complexe culturel – là où la communauté est ancienne comme à Alger. À ce propos un des interlocuteurs explique :

> [...] Quand la communauté commence à se structurer dans une ville, elle investit directement et spontanément dans trois choses : la *dar el 'arsh,* un cimetière, et une école libre ; essentiellement avec l'arrivée des femmes et des enfants. Puis d'autres structures culturelles peuvent être envisagées : une bibliothèque, une mosquée, mais cela dépend des capacités et de la richesse de la communauté de la ville... (ar.)

Ces biens sont considérés comme *waqf* ibadite[12], et sont de ce fait sous l'administration de la direction des *waqfs* du Conseil de 'Ammi Saïd. L'achat, l'entretien et l'extension de ces biens communautaires sont à la charge de la communauté mozabite de la ville, avec la contribution des Mozabites des autres régions quand il s'agit d'un projet de grande envergure.

L'organisation de la communauté ne se limite pas à des biens communs et à une *jma'a* à l'échelle d'une ville. En effet, pour garantir une meilleure gestion et organisation entre les différentes *jma'as* hors M'Zab, l'Algérie est répartie en quatre coordinations [*tansiqiyat*] : la coordination de la région est [*tansiqiyat-sharq*] rassemble les *Wilayas* de l'Est algérien. Celle de la région ouest [*tansiqiyat-*

12. Le *habous* ou le *waqf* (fondation pieuse) tient une place importante au sein de la vie sociale, économique et religieuse dans l'islam. Étymologiquement *habous/waqf* signifie « arrêter, mettre en arrêt, mettre en dehors et garantir de tout acte discrétionnaire, enfin immobiliser » (Luccioni, 1942, p. 13). De fait, le *waqf* est « une donation faite à perpétuité par un particulier à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable. Le bien donné en usufruit devient dès lors incessible. » (Chergui, 2009). Le statut et la gestion du *waqf* dépendent de l'école religieuse selon laquelle il a été fondé. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les Mozabites gèrent eux-mêmes leur *waqf* et non pas le ministère des Affaires religieuses algérien. L'exécution du *waqf* ibadite reste entre les mains des *'azzabas* (pour la ville) et du Conseil de 'Ammi Saïd (pour l'ensemble des propriétés mozabites en dehors de la vallée et à l'étranger). Au M'Zab, le *waqf* peut être des biens immobiliers, comme des maisons, des magasins, des jardins, des parcelles de terrain ; il peut également consister en outils, ou encore en vaisselle, en bijoux et en vêtements pour les mariées. Il peut également prendre la forme d'une aumône annuelle alimentaire (nourriture), ce dernier type est nommé *tinoûbawin*.

el-gharb] vaut pour les *Wilayas* de l'Ouest algérien, celle du centre [*tansiqiyat-el-wasaṭ*] et, enfin, celle du sud [*tansiqiyat-el-janoûb*] pour les *Wilayas* du centre et du Sud algérien. Chaque coordination est sous la responsabilité d'un président, lui-même sous la tutelle du Conseil de 'Ammi Saïd[13]. Chacune des quatre coordinations est composée d'un nombre de *Wilayas* [préfectures], la *Wilaya* est divisée en provinces [*moûqaṭa'a*] et chaque province est représentée par un *amin* élu par la *jma'a*[14]. Les présidents des quatre coordinations travaillent de concert avec les *oumanas* de leur région. Le but de cette répartition administrative est de faciliter la communication et la gestion des affaires de la communauté de sorte à assurer une décentralisation. Les interventions sont ainsi plus efficaces et les décisions locales, quoique décentralisées, se prennent en préservant les intérêts de l'ensemble du système, explique l'*amin* de Bordj Bou Arreridj[15]. Notons ici qu'il faut faire la nette distinction entre l'organisation administrative étatique et celle de la communauté. Ces coordinations sont une organisation propre à la communauté et n'ont rien à voir avec le maillage administratif étatique – algérien.

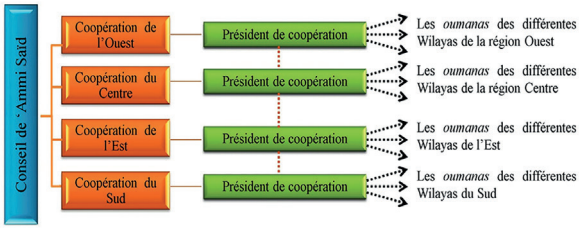


Figure 6

Schéma de la hiérarchie des instituions mozabites hors M'Zab, d'après une interprétation des entretiens d'une enquête effectuée en 2015/2016 avec la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj.

Source : Gueliane, 2018

13. Il est vrai que la *jma'a* est chapeautée par le Conseil de 'Ammi Saïd, mais elle n'a aucun lien avec les autres institutions du M'Zab – les '*azzabas* et '*achairs*. « [...] On n'a, en tant qu'institution, aucun lien avec les institutions du M'Zab, à part le fait qu'on applique leurs décisions comme tous les autres Mozabites... » (ar.), explique un de nos interlocuteurs. Néanmoins, il peut y avoir une coordination des actions, mais chaque institution le fait à son échelle et suivant l'autorité qu'elle possède.

14. Il peut y avoir plusieurs *oumanas* dans une même *Wilaya*, Bordj Bou Arreridj n'en a qu'un seul, alors que Sétif en a plusieurs. Cela dépend de la grandeur de la communauté mozabite de la ville et de son ancienneté.

15. Nous tenons à préciser qu'un des interlocuteurs nous a confirmé que la *jma'a* dispose d'une carte de cette répartition administrative (les coordinations avec les *Wilayas* et les provinces qui composent chacune d'elles). Nous avons eu la promesse d'en avoir une copie, mais nous ne l'avons encore pas reçue à ce jour, malgré la multiplication des rappels.

Revenant au statut juridique d'une telle hiérarchie d'institutions, nos interlocuteurs expliquent que les *oumanas* des différentes régions sont sous la tutelle du Conseil de 'Ammi Saïd (au M'Zab), quoique chaque *jma'a* jouisse d'une autonomie dans la prise des décisions. Chaque *amin* dispose d'une procuration du Conseil afin de pouvoir gérer le *waqf* ibadite de sa ville, sous la couverture, ou pas, d'une association. Sinon, à part ce statut de gérant de *waqf* ibadite reconnu par l'État algérien, les *oumanas* et les *jma'as* n'ont aucun statut réglementaire ou administratif reconnu légalement. C'est d'ailleurs ce qu'a souligné l'*amin* de Bordj Bou Arreridj :

> [...] On n'a pas de statut juridique officiel. Certes, on peut créer une association, mais à Bordj Bou Arreridj on ne l'a pas fait. Dans d'autres *Wilayas* si, il y a des *jma'as* qui travaillent sous une couverture associative. Néanmoins, en tant qu'*amin* je possède une procuration du Conseil de 'Ammi Saïd, dans laquelle je suis nommé responsable des institutions religieuses et du *waqf* ibadite de la *Wilaya* de Bordj Bou Arreridj. Cette procuration me facilite la gestion des propriétés de la communauté. Parce qu'on a des documents administratifs à faire. Par exemple il n'y a pas très longtemps on a demandé un permis de construire pour modifier la *dar el 'arsh*. Dans ce cas c'est mon statut de responsable de *waqf* ibadite qui me permet de formuler la demande du permis de construire. En gros c'est à cela que sert la procuration, sinon, pour le reste de nos activités communautaires, elles se font sans aucun statut officiel... (ar.)

Suite à ce témoignage, nous soulignons que l'utilisation de l'expression : « il y a des *jma'as* qui travaillent sous une couverture associative » ne renvoie en aucun cas au fait que la forme associative ne recouvre pas exactement la forme ancienne des *jma'as*. Tout au contraire, notre interlocuteur ne voyait aucune différence entre avoir le statut associatif ou ne pas en avoir – en terme du fonctionnement interne des *jma'as*. Mais cela pouvait faire la différence dans les rapports qu'entretiennent celles-ci avec l'administration algérienne. Le statut d'association devient donc un outil qui n'est mobilisé qu'en cas de besoin, ou pour en tirer profit. Autrement les *jma'as* maintiennent toutes les mêmes fonctions traditionnelles, qu'elles soient sous couverture associative ou pas. Ce qui nous laisse dire – et sans exagération – que les Mozabites maitrisent parfaitement le cadre réglementaire et savent en tirer profit en concordance avec leurs intérêts, en s'adaptant au cas par cas dans chaque ville. Cela nous permet aussi de penser aux ajustements que l'administration algérienne et les instances traditionnelles se font l'une envers l'autre – tout en ayant conscience

du rapport de force inéquitable en faveur de l'administration –, des ajustements indispensables pour que les affaires marchent tant pour les uns que pour les autres. L'administration ferme les yeux sur certaines pratiques – qui ne sont pas tout à fait dans les normes réglementaires – et en contrepartie, les instances communautaires prennent en charge des tâches qui sont à la base des prérogatives des autorités algériennes.

La *jma'a* mozabite à Bordj Bou Arreridj

L'installation des Mozabites dans la ville de Bordj Bou Arreridj est relativement tardive. Étant une ville moyenne, Bordj Bou Arreridj est moins attractive que les grands centres urbains comme Alger, Oran et Constantine. Comme dans toutes les villes, la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj est chapeautée par une *jma'a*. La première installation d'un Mozabite (commerçant) a eu lieu vers l'an 1860. Dans les premières années de leur arrivée et avant la création de la *dar el 'arsh*, les membres de la communauté se réunissaient dans un des magasins de commerce afin de discuter des problèmes de la communauté et de maintenir la cohésion du groupe.

> [...] C'est une évidence pour nous, n'importe quel groupe voulant maintenir sa cohésion doit développer des mécanismes pour s'organiser. Et dans notre cas, cela date depuis l'arrivée des Mozabites à Bordj Bou Arreridj. Toutefois, le *waqf* (les biens de la communauté) ne s'est constitué qu'avec l'élargissement du groupe. Le cimetière a été racheté en 1919, la *dar el 'arsh* en 1927, ensuite et plus tardivement avec l'arrivée des familles, on a construit une école. Mais l'organisation elle-même existait depuis les premiers migrants, c'est une évidence pour nous, ça ne peut pas fonctionner autrement... (ar.) [L'*amin* de la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj]

Avec l'élargissement du groupe, la communauté a jugé nécessaire de réaliser une *dar el 'arsh* [une maison de la communauté], et de créer un cimetière. Un enquêté raconte la construction de la *dar el 'arsh* de la ville :

> [...] Avant, les Mozabites voyageurs d'Annaba, d'Alger et des *Wilayas* de l'est du pays devaient, avant de continuer la route vers le M'Zab, transiter par Bordj Bou Arreridj pour se reposer. Ils passaient la nuit au magasin du grand-père d'Ibrahim, car il était spacieux et confortable. Un des passagers de Souk Ahras [une *Wilaya* de l'Est algérien, dans la zone frontalière avec la Tunisie]

> leur a demandé pourquoi ne pas créer une *dar el 'arsh* comme les Mozabites des autres *Wilayas*, et c'est comme ça que l'idée est née. En 1927 la communauté a racheté la propriété d'un juif italien, et l'a transformé en *dar el 'arsh*, sans faire des changements sur la bâtisse, car nos moyens ne le permettaient pas. Puis, l'ancienne maison a été démolie et reconstruite en 1977, sous sa forme actuelle. Le cimetière, quant à lui, a été acheté en 1919, bien avant la maison… (ar.)

L'achat et l'entretien de ces biens communautaires sont à la charge de la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj, avec la contribution des Mozabites des autres régions.

> […] C'est la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj, avec l'aide des autres *jma'as*, qui finance ces projets. En effet, quand une *jma'a* a un projet communautaire, elle contacte les *oumanas* des autres *Wilayas*. Puis, elle fait une tournée pour collecter les dons. La tournée commence ici, à Bordj Bou Arreridj, puis elle se dirige vers les villes du voisinage, et ainsi de suite. Je tiens à préciser que la participation et les cotisations pour le financement des projets ne sont pas obligatoires ici à Bordj Bou Arreridj, dans certaines *jma'as,* comme celle d'Alger, elle l'est. Ici, à Bordj Bou Arreridj, nous considérons cela comme un acte de foi, donc on n'impose rien aux gens. Notre philosophie, c'est qu'aucun projet lancé ne doit s'arrêter. Certes il peut prendre beaucoup de temps pour se concrétiser, mais il ne s'arrête pas. C'est ainsi que la *dar el 'arsh* a été bâtie. À une époque où il n'y avait pas d'hôtels, les voyageurs mozabites s'y abritaient, ils étaient accueillis à la gare, accompagnés jusqu'à la maison. Le *qayim* [le responsable de la maison communautaire] leur prépare à manger. Ils restent le temps qu'il faut pour finir leurs travaux et reprendre, par la suite, leur voyage. Un des hôtes a remarqué que la maison n'a pas de source d'eau potable, alors il a construit un puits avec ses propres moyens, sans que personne ne le lui demande. C'est juste pour vous dire comment les choses fonctionnent ici à Bordj Bou Arreridj[16]… (ar.)

16. Explication d'une des interlocuteurs.

Structuration et rôle de la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj

Chaque *jma'a* est organisée suivant les moyens et la grandeur de la communauté de la ville. À Bordj Bou Arreridj, elle est organisée sous forme de quatre bureaux (fonctions) principaux qui siègent tous dans la maison de la communauté – *dar el 'arsh*.

Le premier est le bureau de la *jma'a*, ou l'exécutif, géré par cinq ou six membres. Celui-ci comprend un président [l'*amin* de la *jma'a*], un adjoint – qui est en même temps le responsable de la caisse [*amin el mal*] –, le secrétaire [*el kateb*] et enfin deux ou trois assistants. Un des interlocuteurs précise que le nombre des membres de l'exécutif varie selon la grandeur de la communauté. L'*amin* de la *jma'a* nous résume son rôle en tant que président de l'exécutif « [...] coordonner entre les différents membres du groupe, réunir les efforts des Mozabites vivant ici à Bordj Bou Arreridj, et gérer les *habous* de la ville. Voilà en résumé mon rôle en tant qu'*amin* ou président de *jma'a*. J'exerce ce rôle sans imposer quoi que ce soit sur les autres membres de la communauté... » (ar.). Notons que, dans le cas de Bordj Bou Arreridj, l'exécutif et l'*amin* sont élus par consentement et non pas par vote « [...] Non ils ne sont pas élus par vote. En effet, ceux-ci s'imposent par leur discipline et leur dynamisme et sont, de fait, automatiquement repérés par les gens. C'est le cas ici à Bordj Bou Arreridj, ailleurs, je ne sais pas, chaque *jma'a* a sa propre organisation... » (ar.), a expliqué un des enquêtés.

Le second bureau se charge de la fonction religieuse. Il s'agit essentiellement de la gestion et de l'entretien de la salle de prière réservée aux ibadites[17]. Le troisième bureau est celui de l'enseignement, celui-ci assure la gestion de l'école ibadite libre, l'école Sa'ada. En effet, là où des Mozabites s'installent, au moins une école libre est mise à leur disposition, essentiellement pour offrir un enseignement religieux – l'histoire de la doctrine, le Coran, la Sunna, et la langue arabe. Les écoles libres ibadites – l'appellation couramment utilisée par la population est l'école coranique ou école libre [*madrassa qorâniya* ou *madressa ḥorra*] – bénéficient d'un statut juridique particulier, d'où le nom d'école libre et non pas d'école privée. Un

17. Nous n'avons pas, et à cause de la sensibilité du sujet, vérifié auprès de nos enquêtés s'il leur arrive de fréquenter des mosquées malikites. Néanmoins, si nous nous référons au fait que chaque communauté mozabite a sa propre mosquée – sinon un espace de prière – nous supposons que ceux-ci ne fréquentent pas de mosquées malikites – sinon rarement en cas de besoin. Ce qui est un indice important concernant les liens qu'entretient la diaspora mozabite avec les autres habitants. Les mosquées étant un lieu important de sociabilité, un espace où des liens peuvent se tisser, mais surtout permettre le rapprochement avec l'autre (ibadite/malikite).

décret présidentiel du 16 avril 1976 détaille l'intégration de l'enseignement privé dans l'enseignement général de l'État algérien, mais les écoles libres mozabites ont été laissées en marge de cette disposition. À Bordj Bou Arreridj, l'école Sa'ada offre une formation complémentaire aux écoles officielles. Les écoliers sont présents de 8 h à 16 h à l'école publique. Puis ils poursuivent, à partir de 16 h, dans l'école libre pour y recevoir un enseignement dans les matières religieuses. Cela concerne les filles et les garçons sans distinction. Comme tous les biens *waqf*, l'école Sa'ada est prise en charge par la communauté.

Enfin, un bureau des jeunes, un des plus importants et des plus actifs de la *jma'a*, car c'est bien à cette catégorie – les jeunes – qu'incombe un grand nombre de responsabilités. Ce bureau est composé de différents comités : comité de la culture, comité du sport (le foot et le karaté), le comité des services sociaux et enfin le comité des étudiants.

Les jeunes sélectionnent un de leurs membres pour les représenter auprès de la *jma'a*. Il est, de ce fait, le lien entre les représentants de la *jma'a* et les jeunes de la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj. L'organisation de ce bureau dépend de celle de la *jma'a* et de la grandeur de la communauté dans la ville. De fait, à Alger, par exemple, le bureau des jeunes est plus grand et regroupe plus de fonctions, plus de sports, plus d'activités qu'à Bordj Bou Arreridj, explique un des interlocuteurs. Certains critères sont exigés pour faire partie du bureau : avoir le sens du sacrifice ; être discipliné ; avoir une bonne conduite ; être créatif ; avoir le sens de l'initiative, et enfin, avoir une expérience dans un domaine précis.

Le rôle de ces jeunes est principalement le volontariat, les travaux d'entretien à la *dar el 'arsh* et à l'école sont faits par le bureau des jeunes. Celui-ci intervient aussi quand il y a un événement, par exemple un séminaire ou une conférence. Alors, c'est aux jeunes d'accueillir les invités et d'assurer leur déplacement en ville. C'est aussi ce bureau qui encadre l'organisation des tournées (la collecte des dons pour les projets de la communauté) qui arrivent à Bordj Bou Arreridj. Les jeunes accueillent les représentants de la *jma'a* concernée, ils les accompagnent et les mettent en contact avec les membres de la communauté mozabite de la ville. Un des enquêtés a parlé du rôle de ce bureau :

> [...] Il y a quelques jours, un mozabite a fait un accident avec son camion à proximité de Bordj Bou Arreridj vers minuit. Il a appelé Ghardaïa, ils lui ont donné le numéro de téléphone de l'*amin* de la *jma'a* d'ici. Ce dernier a ensuite contacté le président du bureau des jeunes. Ils ont pris deux fourgons avec eux pour ramasser la marchandise, et ont vérifié la situation du camion, ils avaient un mécanicien avec eux. Puis le chauffeur a repris son chemin vers

> Ghardaïa, mais sa marchandise a été déposée ici à la *dar el 'arsh*. Il est repassé la prendre plus tard…

Il a ajouté :

> […] Dans quelques jours on va réparer le puits de la maison communautaire. On a déjà fait appel à un spécialiste des puits de Ghardaïa. Il fera les travaux gratuitement, on va juste lui acheter les matériaux de construction et lui préparer tout ce qu'il lui faut comme matériel (aux frais de la *jma'a*) et c'est le bureau des jeunes qui va l'aider dans son travail, car il ne pourra pas le faire tout seul. Donc, c'est approximativement le rôle du comité social du bureau des jeunes… (ar.)

Ces jeunes n'ont pas que des obligations, ils ont aussi des droits. Ils font partie de la *jma'a*, ils ont de ce fait le droit de parole, et interviennent dans la prise de décisions dans les affaires de la communauté. C'est aussi une façon de les initier et de les former pour prendre la relève des plus âgés de la *jma'a*, précise l'*amin*. La *jma'a* leur organise, de temps en temps, des fêtes (chants religieux), et les envoie en vacances à la charge de la communauté.

Les étudiants universitaires constituent un des comités du bureau des jeunes – la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj enregistre 59 étudiants universitaires[18]. Ils se regroupent et élisent un président, pour une année. Le rôle de ce comité est l'orientation des étudiants lors de leurs démarches et parcours universitaires : inscriptions ; choix des filières ; réinscriptions. Le comité assiste les étudiants dans leur parcours et oriente ceux qui veulent abandonner leurs études. Si un étudiant souffre de problèmes financiers, ou qu'il a besoin d'argent pour un matériel spécifique dans son parcours et qu'il n'a pas les moyens pour s'en procurer, il peut s'adresser au comité. Le président émet un rapport à la *jma'a*, qui étudie le problème et intervient suivant les moyens de la communauté. Le comité intervient également pour trouver des stages pour les étudiants. Là aussi, c'est la *jma'a* qui vérifie auprès du réseau de la communauté la disponibilité des stages pour ses enfants – dans les différentes entreprises mozabites ou non mozabites.

18. Ce chiffre nous a été communiqué par un des membres de la *jma'a*, lors d'un des entretiens en 2016.

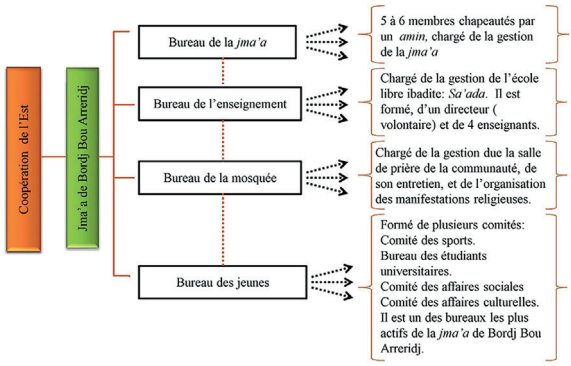


Figure 7
Schéma d'organisation de la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj, d'après une interprétation des entretiens d'une enquête effectuée en 2015/2016 avec les membres de celle-ci.
Source : Gueliane, 2018

La *jma'a* possède une caisse, gérée par l'*amin el mal*, la caisse de gestion pour faire face aux dépenses ordinaires. Elle est alimentée essentiellement par les revenus de locations des appartements de la *dar el 'arsh*. En effet, la *dar el 'arsh* de Bordj Bou Arreridj a quatre appartements loués. C'est cet argent qui couvre la quasi-totalité des dépenses de la *jma'a*. Aucune cotisation annuelle n'est exigée des membres de la communauté de Bordj Bou Arreridj. La caisse reçoit également les dons de la communauté mozabite, ceux-ci sont une source non régulière.

Dans le cas des grands projets – qui nécessitent un budget exceptionnel –, la *jma'a* a recours aux tournées [*jawlat*][19] afin de collecter les dons de la communauté mozabite de la ville et des autres régions de l'Algérie[20].

La *jma'a* représente la communauté mozabite de la ville, elle préserve de ce fait les intérêts et les biens *waqf* de celle-ci. Elle a comme tâche l'organisation

19. Les *jawlat*, sont des tournées de collecte des dons auprès de la communauté mozabite (en Algérie ou à l'étranger), sollicités afin de financer les projets de grande envergure.

20. Chaque début d'année, les *jma'as* reçoivent le programme des tournées [*jawalat*]. En 2016, la *jma'a* de Bordj Bou Arreridj a été informée – par une correspondance officielle que nous avons pu consulter – du passage de trois *jawlat* dans la ville : une au mois d'avril, pour le soutien de la caisse de la Coordination de l'Est, une deuxième, au mois de juin, pour l'agrandissement d'une école libre à Constantine, et une dernière, au mois de décembre, pour soutenir le complexe *Nahda* à El Attef au M'Zab.

de la communauté dans le cadre de réunions périodiques[21]. La *jma'a* intervient en cas d'urgence ou de calamité qui touche un membre de la communauté ou un Mozabite de passage en ville. Elle intervient également si un commerçant mozabite de la ville rencontre un problème financier. Mais cela ne semble pas être automatique, précise un informateur. En effet, cela est considéré comme une faveur qui dépend de la situation du commerçant, de son comportement et des raisons de son problème. La *jma'a* dispose également de registres concernant la communauté mozabite de la ville, un registre de recensement des naissances et des décès, un autre pour le recensement des magasins, leur nombre et leurs activités. À Alger, les registres sont tellement détaillés qu'ils contiennent des informations sur la condition sociale des gens, leurs âges, les jeunes en âge de mariage, les membres de la communauté qui ont des problèmes particuliers. Ces registres sont informatisés (accessibles aux responsables de la *jma'a*), ce qui permet un suivi et un accès plus facile aux informations.

La communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj a développé un système de garde (comme celui du M'Zab)[22]. Celui-ci est mobilisé par exemple en cas de fête religieuse lorsque la majorité des Mozabites se déplace à Ghardaïa. Dans ce cas,

21. Nous tenons ici à préciser qu'en plus des réunions périodiques de la *jma'a*, récemment, un *qarar* [décision] a été pris afin qu'un représentant de chaque '*achira* de la vallée visite, au moins deux fois par an, les *jma'as* mozabites dans les 48 *Wilayas* de l'Algérie. Par cette décision il s'agit de systématiser le contrôle de la situation de la communauté, afin d'informer tout le monde des évolutions au niveau de la vallée, mais également pour renforcer les liens avec le M'Zab et veiller à ce que les émigrés ne se sentent pas abandonnés par leur '*achiras* d'origine.

22. La garde ou *nizâm el yaqaḍa* [système de vigilance] est un dispositif attesté pour la période de la Régence ottomane sur Alger, certains font remonter l'origine de cette institution à la fondation des cités du M'Zab. Il s'agissait en effet d'une sorte de police qui assure la protection (interne) des cités autant vis-à-vis des étrangers qu'entre les différents clans mozabites. Actuellement, le système de vigilance consiste en l'organisation de plusieurs groupes d'hommes (une dizaine d'hommes dans chaque groupe) et leur dispersion dans les différents quartiers des villes mozabites. La garde commence juste après la dernière prière de la nuit *('isha)*, vers 22 h, et continue jusqu'à l'aube *el fajr* (aux alentours de 5 h du matin). Les conditions d'admission dans les rangs de cette police communautaire varient d'une cité à une autre. Un informateur de Ghardaïa explique que, dans sa ville, la garde est une obligation pour tout homme marié. Chacun s'inscrit sur une liste et rejoint un groupe – il peut choisir le groupe qu'il préfère pour être avec ses amis –, en adaptant ses tours de garde selon sa disponibilité. En cas d'absence d'un des membres du groupe, un autre le remplace et la personne absente récupère le service un autre jour de la semaine. Durant les gardes, les familles procurent de la nourriture et du thé aux gardiens, en témoignage de gratitude. L'objectif du *nizâm el yaqaḍa* est de veiller sur les quartiers – les biens et les habitants.

toute personne partant avec sa famille au M'Zab laisse ses clefs chez le responsable du bureau des jeunes ou un de ses membres chargés de la garde. Ce dernier inspecte les propriétés – maisons, et commerces – en l'absence des propriétaires et veille à leur sécurité. La *jma'a* a aussi pour rôle d'assurer la collaboration avec les coordinations. Si la *jma'a* n'arrive pas à résoudre un problème au niveau local, l'*amin* contacte la coordination – cela dépend de la nature du problème.

> [...] Si c'est un problème privé, c'est à la personne de le régler. S'il s'agit d'un conflit entre deux membres de la communauté, on essaie de le régler à l'amiable, mais dans le pire des cas on contacte la *tansiqiya* [coordination de l'Est], qui essaie elle aussi de résoudre le problème à l'amiable. Si celle-ci n'aboutit pas, la procédure prend son cheminement officiel (la justice). Parce qu'on ne peut pas régler certains problèmes. Auparavant, nos institutions imposaient leurs décisions par des sanctions, maintenant ce n'est plus le cas, il y a l'État. Donc quand on n'arrive pas à résoudre un problème à l'amiable, on passe à la justice comme alternative... (ar.)

De fait, en cas de refus de leurs décisions, la *jma'a* et la Coordination n'ont pas de moyen coercitif pour les imposer. C'est pour cette raison que toutes les décisions prises se discutent avec la communauté. À ce propos l'*amin* de Bordj Bou Arreridj argumente : « [...] On n'a pas une autorité juridique. Il faut alors convaincre les gens que la décision prise est dans l'intérêt de la communauté et de la leur. C'est ainsi que toutes nos affaires sont gérées... » (ar.).

Enfin, un rôle important est également accompli par les échoppes de commerce qui ne constituent pas seulement des entreprises économiques, mais également des lieux de sociabilisation et d'éducation au respect des plus âgés et des plus expérimentés. Ceux-ci apprennent aux plus jeunes un métier, mais aussi la discipline, la bonne gestion des ressources économiques et le respect du groupe d'appartenance. Tout cela est facilement observable dans les réseaux d'insertion et d'intégration des Mozabites liés aux pratiques commerciales. Abderrezek (2016) note :

> Le commerce mozabite est structuré par le système du *ramadat*, dont le principe repose sur la pluralité des propriétaires et des travailleurs au sein d'un même magasin. Les travailleurs sont divisés en plusieurs groupes, chacun d'eux étant sous la responsabilité de l'un des propriétaires. En général, cette copropriété est dirigée par le plus âgé ou celui qui a le plus d'expérience dans le domaine. Les commerces mozabites sont gérés et tenus uniquement par

> des Mozabites : aucune personne extérieure à la communauté ne travaille chez eux ou avec eux. Les propriétaires veillent à la formation des jeunes générations depuis leur plus jeune âge. Les enfants accompagnent leurs parents sur les lieux de travail (parfois seulement des personnes de leur connaissance) pendant les vacances scolaires ou après les heures d'école pour s'habituer à la pratique du métier. (Abderrezek, Fournier, 2016, p. 7-8)

Ce constat a été soulevé lors de nos enquêtes au sein de la communauté mozabite de Bordj Bou Arreridj.

Le commerce mozabite est lui aussi d'une grande importance économique pour la vallée du M'Zab. À ce propos, Alain Mahé signale :

> Le rôle économique des immigrés dans la reproduction des communautés et des villages d'où ils sont originaires est désormais un phénomène assez bien connu tant pour l'Afrique du Nord que l'Afrique de l'Ouest d'où proviennent de gros contingents de l'immigration en Europe. Pour la Kabylie, on sait à quel point les ressources dégagées par l'immigration ont joué un rôle essentiel quant au maintien de la vie locale. D'abord, en permettant d'entretenir sur place les familles que laissaient les immigrés qui se sont longtemps expatriés seuls en Europe. Ensuite, une fois que l'immigration a pris une dimension familiale, en permettant de financer la construction d'imposantes maisons susceptibles d'accueillir résidents et immigrés lors des congés d'été. On sait aussi que l'immigration a été un vecteur de changements sociaux multidimensionnels (diffusion de comportements, de mode de vie, de conjugalité, de parentalité, de consommation, etc.), même si ces aspects du phénomène migratoire sont encore bien peu étudiés. Au plan politique, la contribution de l'immigration au mouvement nationaliste est bien connue, et depuis longtemps. On commence à s'aviser que les allers-retours des immigrés – dont un nombre de plus en plus important passent une partie de leur retraite dans la maison qu'ils ont fait construire au village – ne sont pas non plus étrangers à la diffusion de la culture politique démocratique moderne que s'efforcent de promouvoir les nouveaux partis politiques récemment agréés dans les pays du sud, notamment en Algérie. (Mahé, 2011)

Le même phénomène est enregistré auprès de la communauté mozabite avec un retour des capitaux, du *waqf* et des *zakats*[23] vers la vallée du M'Zab, participant ainsi à sa prospérité économique. À titre d'exemple, nous avons été informées par l'intermédiaire d'un de nos enquêtés, qu'un homme d'affaires Ghardawi, dont la famille est installée depuis des générations à Constantine, avait de son vivant construit une grande clinique au M'Zab, pour participer au retour des médecins mozabites installés au nord, et encadrer les femmes mozabites qui, elles, ne sont pas censées travailler en dehors de la communauté. Puis à sa mort, il a légué un testament aux *'azzabas* de Ghardaïa : plusieurs magasins d'une grande valeur en plein centre-ville de Constantine pour la promotion de l'enseignement libre ibadite.

Situation de l'encadrement institutionnel des Mozabites en contexte migratoire

Que ce soit au M'Zab ou ailleurs, les institutions traditionnelles sont la continuité du modèle social propre à la communauté mozabite. Certains de nos enquêtés ont insisté sur le rôle de ces institutions dans la transmission de la culture et de l'identité mozabite. Les autres étaient plus soucieux du rôle concret, social, économique, religieux, politique, culturel et pédagogique, de celles-ci. Nous pouvons ainsi récapituler la situation de l'encadrement institutionnel des Mozabites en contexte migratoire sous plusieurs aspects.

La *jma'a* d'une ville assure la coordination et la cohésion du groupe, elle maintient sa connexion à la vallée, et au reste des Mozabites à travers le monde. Pour cela, la *jma'a* n'est pas seule dans sa mission, elle est liée à un réseau national de *jma'as*, et de coordinations, placées sous la direction du Conseil de 'Ammi Saïd. Celles-ci forment une superposition de différentes strates. À la base, nous retrouvons la famille nucléaire, tandis qu'à la tête de la ville, nous avons les *jma'as.* Enfin, sur la dernière strate, nous avons les coopérations et le conseil confédéral de 'Ammi Saïd, qui assure, d'une part, l'harmonisation de l'orchestre institutionnel mozabite – faire en sorte que les décisions locales, quoique décentralisées, se

23. La *zakat* est le troisième pilier de l'islam – en troisième position après l'unicité divine [*tawḥid*] et la prière, avant le jeûne et le pèlerinage –, une aumône légale obligatoire à toute personne (sans distinction d'âge ou de sexe) dont la fortune a atteint le *niṣab* (le taux à partir duquel la *zakat* devient obligatoire). La *zakat* est calculée une fois par an et redistribuée aux pauvres du pays de résidence. Elle est en quelque sorte un impôt de solidarité sur la fortune, où les plus aisés ont le devoir de donner une partie de leur argent aux plus pauvres (elle est leur droit). De fait, elle n'est pas considérée comme une forme de charité (la *sadaqa*) puisqu'elle est une obligation.

fassent en coordination et en préservant les intérêts de l'ensemble du système ; d'autre part, s'assurer d'obtenir un discours et une attitude collectifs, cohérents face aux autorités, et donner, de ce fait, un poids et une légitimité aux décisions de la communauté. Ainsi, l'unité, la solidarité et la bonne organisation deviennent une arme aux mains d'institutions qui ne possèdent, d'un point de vue légal et politique, aucune autorité ni aucun pouvoir.

Chaque strate de ce système est marquée par la spécialisation, l'autonomie et la décentralisation des interventions. La hiérarchisation devient alors synonyme d'efficacité. Néanmoins, la décentralisation et l'autonomie n'impliquent à aucun moment l'unisson. Bien au contraire, la symphonie jouée par l'ensemble implique de donner plus de prérogatives aux institutions de la base pour intervenir en conformité avec la réalité sociale du terrain. Ainsi, plus nous remontons vers le haut de la pyramide, plus on s'éloigne des problèmes des particuliers, et plus on se retrouve avec des questions touchant l'intérêt commun de la communauté. La collaboration de ces différentes strates institutionnelles encadre l'individu mozabite, qui est selon les dires de nos informateurs, la pierre angulaire de tout ce système, et sa raison d'être.

Par ailleurs, les assemblées traditionnelles dans chaque ville sont accompagnées par d'autres formes d'organisation. Le travail associatif est, d'une part, un cadre approprié pour les plus jeunes pour intégrer le processus de prise de décision. D'autre part, les associations, de par leur statut officiel et leur souplesse (fonctionnelle et réglementaire), parviennent à intervenir là où les institutions traditionnelles font défaut. L'enseignement libre, comme sous-système au sein du système social global, joue un rôle crucial dans « la socialisation des jeunes générations » (Durkheim, 1968), soit dans la transmission de la culture mozabite traditionnelle des enfants, soit de par son rôle pédagogique quant à la doctrine ibadite, dont les valeurs, les références et l'histoire ne sont pas enseignées dans l'école de la République. Ce qui fait aussi de l'école libre un instrument efficace pour la propagation de la science, mais surtout de la doctrine – un outil de gouvernement politico-religieux aux mains d'une élite intellectuelle pour préserver la doctrine. Par les apprentissages et les savoirs qu'elles y donnent, mais aussi par la variété des pratiques de sociabilité et de solidarité, les écoles libres sont les espaces de l'éducation et de la culture spécifiquement mozabites. Ainsi, la particularité du système d'enseignement libre, c'était d'être codifié par la vision propre du groupe, surtout en ce qui concerne l'éducation des filles. Ce qui fait de lui un rempart pour préserver l'entité mozabite/ibadite.

En outre, contrairement aux *jma'as* du M'Zab, celles hors du M'Zab englobent tous les *ksour* sans distinction, et les différences entre villes et *'achiras* s'effacent. Ce qui permet l'apprentissage d'un authentique sens civique transcendant les

appartenances lignagères. Ces *jma'as* constituent, selon Alain Mahé – à travers son étude de l'organisation villageoise en Kabylie – le lieu quotidien de l'éducation citoyenne sous le rapport de l'apprentissage, tant de savoirs faire organisationnels que de celui des compétences morales qui président à l'implication de chacun dans le collectif (Mahé, 2011). Si au M'Zab la répartition se fait suivant une organisation lignagère, au dehors, la solidarité du groupe dépasse les frontières du clan, pour s'ouvrir à l'ensemble de la communauté.

Nous avons également souligné qu'une des caractéristiques de ces institutions est leur capacité d'intégration et d'adaptation aux différents systèmes de gouvernance, de l'occupation turque à la colonisation française, puis à l'épreuve des différentes politiques étatiques de la République algérienne. Durant toutes ces périodes, ces institutions ont adopté un comportement de façon à ne pas mettre en péril leur existence. Un comportement qui varie, de l'acquittement d'une rançon à des alliances, et d'une limitation des activités dans les premières années de l'indépendance à une relance, prudente – et avec des concessions – après les réformes politiques des années 1989 et suivantes. Cette souplesse a permis à ces institutions de perdurer et de maintenir, plus au moins, une forme d'indépendance dans la gestion des affaires internes de la communauté.

L'analyse de la nature des liens entre institutions traditionnelles et administration algérienne – nous l'avons vu avec le statut juridique des *jma'as* – nous a conduit à souligner le pragmatisme étonnant des « notables » mozabites qui excellent dans les compromis, les transactions et les contournements. À ce sujet, les Mozabites exercent de véritables expertises pour évaluer jusqu'où on peut aller sans risquer de compromettre les intérêts de la communauté ou d'exposer leurs représentants à des sanctions, voire davantage. Tout cela implique à la fois une connaissance très fine, autant des rouages de l'administration algérienne et de la personnalité de ses chefs que des subtilités du droit administratif et des moyens d'en contourner les dispositions gênantes ou… aberrantes.

Mais les rapports entre instances locales et administration algérienne sont aussi régulés par le sens de l'intérêt bien compris, de part et d'autre. Car les hauts fonctionnaires algériens sont bien contents de ne pas avoir à résoudre ou à prendre en charge tous les problèmes de la communauté – que les instances traditionnelles ne demandent qu'à régler elles-mêmes avec leurs moyens et leurs méthodes propres. À l'inverse, les instances locales ne dédaignent pas l'aide que peut leur procurer l'administration algérienne. Au final, l'administration algérienne ne peut qu'être satisfaite de voir que les choses, tant bien que mal, arrivent à fonctionner même si, ce faisant, les assemblées traditionnelles arrivent à concrétiser leurs objectifs. À la différence des pratiques solidaires proprement dites, il s'agit ici d'un échange de bons procédés ou, parfois, d'un jeu de dupes, qui arrange bien tout le monde. C'est

ainsi, en tout cas, que les contraintes juridiques qu'implique la mise en œuvre d'une initiative de la communauté sont atténuées sur la base d'accords, d'ajustements – mais aussi de silences complices sur les irrégularités des deux bords ! – dans les limites dessinées par les rapports de force. Et c'est effectivement ainsi que les initiatives de la communauté aboutissent.

Néanmoins, la forte adaptabilité n'est pas le seul outil ni le plus important, afin de s'imposer aux pouvoirs politiques extérieurs qui se sont succédés. L'autofinancement est sans conteste l'un des principaux atouts des Mozabites. C'est en effet la prospérité économique des entreprises commerciales de la communauté qui a permis une relative autonomie du groupe et de ses institutions. C'est cette réussite économique qui est le principal ressort et la source principale des dons et des *zakats*. À quoi s'ajoutent évidemment une gestion rigoureuse et l'entretien et l'investissement dans le *waqf*. Un *waqf* qui s'est constitué durant des siècles et qui demeure encore fonctionnel, en constituant une source de revenus économiques non négligeable pour les institutions du M'Zab.

Conclusion

Dans notre analyse, nous pouvons distinguer plusieurs aspects qui caractérisent la nature des liens entre les institutions mozabites et les citoyens.

Le premier est d'ordre organisationnel. L'organisation de ces institutions ; leur répartition géographique (au M'Zab, sur le territoire national et à l'étranger) ; leur système de financement ; de contrôle ; d'encadrement et de coordination reflètent un grand sens de l'organisation, de l'unité et de la cohésion. L'existence d'une *jma'a* ; d'une maison communautaire ; d'une école libre ; d'un cimetière ; d'un lieu de culte ibadite, partout où il y a un regroupement des membres de la diaspora mozabite : tous ces éléments concourent fortement à cimenter et systématiser les pratiques solidaires à la fois sur le mode de l'interdépendance fonctionnelle des divers rouages de la société mozabite, mais aussi, et surtout, sur le mode d'un idéal moral partagé par tout un chacun. Il nous importe donc de bien souligner que cet idéal moral est indissociable de pratiques et de dispositifs sociaux – tous ceux que nous venons de détailler –, mais aussi d'une identité confessionnelle et d'une doctrine spirituelle caractérisée par son souci d'autrui. À ce propos, nous pouvons dire que la doctrine sociale de l'Ibadisme a également sa part dans le maintien et la vigueur des pratiques solidaires propres aux Mozabites. L'ibadisme, c'est la *walâya* et la *barâ'a*[24], qui expriment directement

24. Il convient ici de souligner que les principes éthiques apparus, dès le début, dans la loi ibadite ont révélé une conception rigoriste de la vie et de la foi. Les actions pécheresses

la solidarité et la désolidarisation à l'égard d'un membre de la communauté. Mais l'ibadisme mozabite, c'est surtout un ensemble d'institutions religieuses organisées à l'échelle de la ville, de la confédération et du pays. Un rôle fondamental de cette organisation réside dans l'encadrement, la mobilisation, le financement et l'éducation de la communauté. Il est joué par les *'azzabas* – l'institution religieuse suprême au niveau des villes du M'Zab. Si ces derniers exercent le magistère spirituel et moral pour les Mozabites, ils assurent aussi, parallèlement aux notables, un rôle social et économique grâce, essentiellement, aux dons qu'ils font, aux *waqf* qu'ils gèrent collectivement et aux *zakats* qu'ils redistribuent aux nécessiteux de la communauté. Il nous importe ici de souligner la particularité du système mozabite dans lequel chaque institution dispose de représentants dans les institutions confédérales. Le Conseil de 'Ammi Saïd qui regroupe les *'azzabas* des sept villes du M'Zab et des ibadites de Ouargla est, de fait, le porte-parole des ibadites algériens et leur référence religieuse. Le Conseil de 'Ammi Saïd assure, entres autres, la gestion de la communauté mozabite hors du M'Zab. Les décisions de ce conseil religieux sont appliquées par tous les Mozabites, quel que soit leur lieu de résidence. Ainsi, c'est à l'institution religieuse que revient la gestion des écoles libres ibadites de la diaspora, leurs mosquées et leurs *waqfs*. Cette institution confédérale, quoiqu'elle n'ait pas un contact direct avec les habitants, produit le consensus communautaire, si important dans les relations vis-à-vis de l'extérieur – l'administration algérienne essentiellement.

Ces caractéristiques « organisationnelles » sont réellement exceptionnelles, si l'on considère l'ancienneté de ces dispositifs et leur capacité à s'adapter à des contextes les plus variés – depuis leur coexistence, dans le cadre de « royaumes » et d'empire musulman, depuis la période médiévale jusqu'à leur intégration dans le système colonial français, puis dans le système algérien, réputés, tous les deux, être « assimilationnistes ». La capacité de ce système traditionnel à s'adapter à des situations si variées est tout à fait remarquable : capacité d'adaptation au regard des aspects identitaires et doctrinaux, mais aussi, capacité d'adaptation aux enjeux liés à la mondialisation, du fait de l'ouverture de la communauté vers le national

impliquaient la perte de l'état de pureté et rendaient le pécheur inapte à participer aux rites religieux – donc à la vie communautaire. L'ibadite qui a commis des péchés capitaux, qui n'a pas obéi à la loi divine ou qui a participé à des innovations blâmables [*bida'a*] était jugé *kafir* [mécréant] et donc interdit de la communauté des vrais croyants. Il est alors délié du lien de solidarité qui l'attachait à la communauté (Atfayyaš, 1973, p. 54). De fait, c'est sur le principe de *walâya* et *barâ'a* que se réfèrent les institutions religieuses du M'Zab, pour exprimer leur solidarité, mais, également, pour appliquer la redoutable sanction : l'excommunication à l'encontre des Mozabites qui ne se conforment pas au *'orf* du pays et à la doctrine

et l'international. Tout cela exprime et postule une très forte solidarité sociale. Une solidarité promue par la doctrine sociale de l'ibadisme et la multiplicité de pratiques solidaires liées à un communautarisme exacerbé par une marginalité – tant religieuse que politique –, indissociable tant de l'insularité topographique de la pentapole du M'Zab que du désir d'entre soi de sa diaspora.

Le deuxième aspect concerne l'autonomie du système qui repose entièrement sur la capacité d'autofinancement des intéressés. Ce financement prend plusieurs formes, la *zakat* [impôt coranique], les dons, les cotisations (les cotisations pour les caisses des *jma'as,* des *tansiqiyats* et les droits de scolarité des enfants), le *waqf*, les dons testamentaires (ou ce que les gens appellent localement *telt lakhart*[25]). Il nous importe sur ce point de souligner que toutes ces pratiques sont, la plupart du temps, organisées dans l'anonymat, tant et si bien que le sentiment de dette sociale, chez ceux qui en bénéficient, ne peut s'exprimer qu'à l'égard de la collectivité dans son ensemble, car les dons se font par l'intermédiaire des institutions et non pas des personnes. La collecte de dons par les tournées *jawlats*, renvoie à une sensibilisation des gens à plus grande échelle encore, et implique donc un sens du collectif encore plus fort. En outre, cette solidarité s'exerce sans limites géographiques, puisque les tournées consistent à collecter les dons dans d'autres régions du pays extérieures à celle où se trouve l'institution ou le projet qui doit en bénéficier. Ce ne sont donc pas uniquement les usagers de l'investissement qui financent, mais c'est toute la communauté qui est concernée, où qu'elle se trouve, sur le territoire algérien ou à l'étranger. Cela est valable également pour la *zakat*, dont une partie rentre au M'Zab, et pour les cotisations des *'achiras*, pour lesquelles chaque père de famille paye à la caisse de sa *'achira* d'origine, indépendamment de son lieu de résidence. En outre, les gens n'attendent rien en contrepartie de leur solidarité. Car, hormis le sentiment de satisfaction personnelle d'avoir œuvré au bien commun, les donateurs ne bénéficient d'aucune gratification honorifique comme la publication officielle de leur nom ou la célébration de leur générosité.

Le système de charité – au sens de la *caritas* chrétienne – inclut des caisses de collecte de dons dans chaque *jma'a* et école, prévues spécialement pour soutenir les familles pauvres ou faire face à une urgence comme une hospitalisation imprévue ; l'extension d'une bâtisse ou l'aide à apporter à un commerçant en difficulté. Ainsi, les procédures d'aide se font dans une totale discrétion, sans même, dans certains

25. Dans le *fiqh* [le droit musulman] une personne n'a le droit de disposer librement que d'un tiers de son patrimoine. Et, de fait certains Mozabites, consacrent ce 1/3 de leur fortune pour financer une école, ou plusieurs. C'est ce que les Mozabites appellent *telt lakherth* (en français : le tiers de la vie de l'au-delà/ou le dernier tiers de l'héritage).

cas, que l'intéressé n'en fasse la demande. Puisque la situation économique des gens est connue par l'intermédiaire de leur *jma'a,* c'est souvent celle-ci qui entreprend les procédures nécessaires pour les aider.

La solidarité prend également la forme d'un engagement civique totalement désintéressé puisque, à l'exception des enseignants des écoles libres, tout l'encadrement des *jma'as,* des *tansiqiyats*, des *oumanas*, est totalement bénévole. D'un point de vue financier, tout ce système d'institutions se base essentiellement sur la solidarité du groupe. Il convient de souligner enfin que tout ce volontariat et ce solidarisme – le même que celui promu par Léon Bourgeois – ne s'exercent pas aux dépens de la qualité des services fournis. Puisque souvent, l'élection des élus des institutions se fait par mandat. Si l'élu ne fait pas preuve de motivation et d'efficacité, il est très vite remplacé par un autre.

Le troisième aspect concerne l'éducation et la formation à la solidarité. Celles-ci se constatent à plusieurs niveaux. Notamment par le discours religieux ; les recommandations et les appels à la cohésion des *'azzabas*. Mais aussi dans le cadre des programmes pédagogiques des écoles libres, qui se focalisent sur l'enseignement de la religion et les fondements doctrinaux de l'école ibadite ainsi que sur l'histoire de la région et de la culture mozabite : les coutumes [*'orf*] ; l'urbanisme traditionnel ; le tissage ; l'artisanat traditionnel ; le *waqf* et tout ce qui caractérise la société mozabite. Ajoutons également le rôle des associations qui initient les jeunes au bénévolat, celui des *jma'as* et leurs activités à la faveur desquelles les Mozabites se socialisent dès leur plus jeune âge. Avec de telles pratiques, les institutions assurent la cohésion et la continuité de cette société sur de multiples plans. Ce rôle est primordial dans les *jma'as* et les écoles libres situées en dehors du M'Zab. Ces deux institutions deviennent, dans ce cas, le principal lieu de sociabilité où les enfants mozabites se rencontrent et apprennent à devenir des hommes et des femmes accomplis.

Enfin, le quatrième aspect est la possession des biens communs au groupe : le *dar el 'arsh* ; les écoles ; les mosquées ; les cimetières. Là, nous ne nous référons pas à l'utilité économique de ces biens, quoiqu'elle ne soit pas négligeable. Nous voudrions plutôt souligner l'effet social et psychologique que cela peut avoir sur les membres de la communauté. Trouver une maison communautaire, une école, une mosquée, où qu'on soit. La participation à leur entretien rappelle aux membres de la communauté qu'ils bénéficient de ces biens grâce à l'effort de toute la communauté, depuis des générations, et que chacun doit y contribuer, afin que cela perdure au bénéfice des générations suivantes.

Bibliographie

Abderrezek Kaouther & Fournier Mauricette, 2016, « Réseau migratoire et intégration des nouveaux migrants : exemple des communautés mozabites d'El Eulma (Algérie) et de Marseille (France) », 53e colloque de l'ASRDLF, « Territoires et frontières : le développement à l'épreuve des régions frontalières », Université du Québec en Outaouais, Gatineau, Canada, https://hal.univ-antilles.fr/TERRITOIRES/halshs-01344948 (consulté le 16/07/2019).

Abderrezek Kaouther, 2017, *Migrations, territorialités, dynamiques interculturelles. L'exemple de la minorité mozabite en Algérie et en France,* Thèse de doctorat non publiée, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand, 312 p.

Amat Charles, 1888, *Le M'Zab et les M'zabites,* Challamel, Paris, 306 p.

Assamaoui Saleh Ben Omar, 2008, العزابة و دورهم في المجتمع الاباضي بميزاب [Les *azzabas* : leur rôle dans la société ibadite du M'Zab], 3 tomes, مطبعة الفنون الجميلة [La Presse des beaux arts] : Alger, 1363 p.

Bourgeois Léon, 1912, *Solidarité*, 7e édition, A. Colin, Paris, 294 p.

Caponera Dante A. & Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture,1976-1980, *Le Droit des eaux dans les pays musulmans*, FAO, Rome, 2 vol., 230 + 312 p.

Capot-rey Robert, 1953, *L'Afrique blanche française* ,vol. 2, *Le Sahara français,* Presses universitaires de France, Paris, 564 p.

Cherifi Brahim, 2015, *Le M'Zab : études d'anthropologie historique et culturelle*, Ibadica, Paris, 511 p.

Chekhab-abudaya Maunia, 2018, "The Use of Earth in the Construction of the Qṣūr in Southeastern Algeria" *in* Pradine Stéphane (ed.), *Earthen Architecture in Muslim Cultures: Historical and Anthropological Perspectives*, Brill, Leiden/Boston, pp. 84-103,DOI : 10.1163/9789004356337_007.

Chekhab-abudaya Maunia, 2012, *Patrimoine architectural du Sud algérien : le « qsar », type d'implantation humaine au Sahara*, Thèse de doctorat non publiée, Université Panthéon-Sorbonne, Paris, 700 p.

Chergui Samia, 2009, « Le *waqf* et l'urbanisation d'Alger à l'époque ottomane » in *Insaniyat*, n° 44-45, p. 21-32, DOI : 10.4000/insaniyat.302.

Cote Marc, 2005, *La Ville et le désert : le bas-Sahara algérien*, Karthala, Paris, 306 p.

Cuperly Pierre, 1973, *Aperçus sur l'histoire de l'Ibadisme au M'Zab* : Traduction partielle de Atfayyaš Muḥammad, *al-Risālal-Šāfiya fî baʿḍ tawârikh ahl Wâdi Mîzâb*, mémoire de maîtrise, faculté des lettres de Paris Sorbonne, sous la direction de Arnaldez Roger, 159 p.

Delheure Jean, 1984, *Ağraw n yiwalen tumẓabt t-tfransist = dictionnaire mozabite-français*, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, Paris, 319 p.

Dray Maurice, 1998, *Dictionnaire Français-Berbère : dialecte des Ntifa*, L'Harmattan, Paris/Montréal, 510 p.

Durkheim Émile, 1968, *Éducation et sociologie,* Presses universitaires de France, Paris, 120 p.

Ersilia Francesca, 2002, "Religious Observance and Market Law in Medieval Islam" in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 99-100, p. 191-203, https://journals.openedition.org/remmm/1184 (consulté le 16/07/2019).

Ersilia Francesca, 2015, "Ibadi Law and Jurisprudence" in *The Muslim word*, n° 105, issue 2, pp. 209-223, DOI: 10.1111/muwo.12089.

Gravari Barbas Maria (dir.), 2005, *Habiter le patrimoine : enjeux, approche, vécus*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 618 p.

Gueliane Nora, 2019, « Qu'est-ce qu'un ksar pour un Mozabite ? » in *Le Carnet du centre Jacques Berque,* https://cjb.hypotheses.org/698, (consulté le 16/07/2019).

Haj Saïd Youcef Ben Bakir, 2014, تاريخ بني مزاب دراسة اجتماعية و اقتصادية و سياسية [Histoire de Bani Mzab, étude sociale, économique et politique], المطبعة العربية بغرداية [Imprimerie arabe], Ghardaïa, 382 p.

Ibn Khaldoun, 1999, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, vol. 3, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 507 p.

Jomier Augustin, 2016, « Les réseaux étendus d'un archipel saharien. Les circulations de lettrés ibadites (XVII^e siècle-années 1950) » in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 63-2, p. 14-39, DOI :10.3917/rhmc.632.0014.

Julien Charles-André, 1979, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, vol. 1, *La Conquête et les débuts de la colonisation 1827-1871*, Presses universitaires de France, Paris, 632 p.

Luccioni Joseph, 1942, *Lehabous ou le wakf (rites malikite et hanéfite)*, Imprimeries réunies, Casablanca, 185 p.

Lewicki Tadeusz, 1958, « Les subdivisions de l'Ibāḍiyya » in *Studia Islamica*, n° 9, p. 71-82, DOI : 10.2307/1594975.

Mahé Alain, 2011, « Qu'est-ce qu'être citoyen ? Résidents et immigrés d'un village dans la Kabylie contemporaine » *in* Berger Mathieu, Cefaï Daniel & Gayet-Viaud Carole (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, P.I.E/P. Lang, Bruxelles/Berne/Berlin, p. 469-501.

Mahrour Illili, 2011, « Contribution à l'élaboration d'une typologie "*umranique*" des ksour dans le Gourara » in *Insaniyat*, n° 51-52, p. 197-219, DOI : 10.4000/insaniyat.12766.

Abou Zakariya Nawawī, Yaḥyā ibn Šaraf, 1878, *Chronique d'Abou Zakaria*, traduite et commentée par Émile Masqueray, Imprimerie de l'Association Ouvrière V. Aillaud, et Cie, Alger, 410 p.

Mercier Marcel, 1922, *La Civilisation urbaine au M'Zab : étude de sociologie africaine*, Émile Pfister, Alger, 269 p.

Merghoub Baelhadj, 1972, *Le Développement politique en Algérie. Étude des populations de la région du M'Zab*, Armand Colin, Paris, 174 p.

Milliot Louis, 1953, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Recueil Sirey, Paris, 822 p.

Morand Marcel, 1903, *Les Kanouns du M'Zab*, Adolphe Jourdan, Alger, 39 p.

Morand Marcel, 1931, *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, J. Carbonel, Alger, 316 p.

Salhi Mohamed Brahim, 2006, « Société et religion en Algérie au XX^e^ siècle : le réformisme ibadhite, entre modernisation et conservation » in *Insaniyat*, n° 31, p. 33-61, DOI : 10.4000/insaniyat.9699.

Oussedik Fatma, 2007, *Relire les Ittifaqat : essai d'interprétation sociologique*, ENAG, Alger, 462 p.

Weber Max, 2004, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme ; suivi d'autres essais*, Gallimard, Paris, 531 p.

Résumé : La migration constitue un trait caractéristique des Mozabites, une minorité aux fortes valeurs identitaires et pourvue d'une organisation institutionnelle particulière. Là où les Mozabites sont installés, en Algérie ou à l'étranger, une assemblée traditionnelle est créée [la *jma'a*] et des biens immobiliers sont acquis : maison communautaire, école libre, mosquée, cimetière, centre culturel, bibliothèque, etc. –, cela à l'échelle d'une ville. À l'échelle du pays, chaque région est gérée par une coordination [*tansiqiyat*] et le tout est chapeauté par un Conseil confédéral sis à Ghardaïa – le Conseil de 'Ammi Saïd–. Il s'agit donc, dans cet article, d'étudier cette organisation institutionnelle et d'élucider les mécanismes adoptés par les Mozabites afin de faciliter leur organisation et insertion dans un contexte migratoire. À la fin de ce texte, nous serons en mesure de définir la mobilisation de la solidarité du groupe comme un élément moteur dans ce processus d'insertion. Pour notre démonstration, nous avons réalisé, en plus de la recherche documentaire, une enquête de terrain (qualitative). Des entretiens ouverts, semi-directifs et des entretiens de groupe ont été menés, essentiellement auprès de la communauté mozabite installée dans une ville moyenne de l'Est algérien ; la ville de Bordj Bou Arreridj, au cours des années 2015 et 2016.

Mots-clefs : M'Zab, Mozabites, institutions, *jma'a*, migration, solidarité, berbère, auto-organisation.

The Integration of Mozabites into the Host Territories. Organization and Solidarity of the Mozabite Community Outside the M'Zab: the Example of Bordj Bou Arreridj's Jma'a

Abstract: Migration is a characteristic feature of Mozabites, a minority with strong identity values and a particular institutional organization. Wherever Mozabites settle, in Algeria or abroad, a traditional assembly is created [the jma'a*] and real estate is acquired: community house, free school, mosque, cemetery, cultural centre, library,* etc.*—this at the scale of a city. At the country level, each region is managed by a Coordination [*tansiqiyat*] and the whole is headed by a Confederal Council located in Ghardaïa—the 'Ammi Said Council. This article therefore aims to explain this institutional organization and to elucidate the mechanisms adopted by Mozabites in order to facilitate their organization and integration in a migratory context. At the end of this paper, we will be able to highlight the mobilization of the group's solidarity as a driving force in this integration process. For our demonstration, in addition to the documentary research, we used a field survey (qualitative). Open, semi-directive and group interviews were conducted, mainly with the mozabite community living in a medium-sized city in eastern Algeria, the city of Bordj Bou Arreridj, during the years 2015 and 2016.*

Keywords: M'Zab, Mozabites, Institutions, Jma'a, Migration, Solidarity, Berber, Self-organization.

اندماج المزابيين في المدن المضيفة:تنظيم وتضامن المجتمع المزابي خارج مزاب: جماعة برج بوعريريج مثالا

الملخص : الهجرة هي سمة مميزة للمزابيين ، وهم أقلية لغوية و عقائدية تتميز بارتباطها القوي بهويتها و كذا بخصوصية مؤسساتها العرفية الفعالة الى يومنا هذا. حيثما استقر المزابيون ، في الجزائر أو في الخارج ، يتم إنشاء مجلس عرفي او جماعة ويتم حيازة املاك و عقارات على شكل اوقاف اباضية :منزل الجماعة، مدرسة اباضية حرة، مسجد، مقبرة، مركز ثقافي، مكتبة... إلخ ، هذا على مستوى المدينة. على المستوى الوطني، تتم إدارة كل مقاطعة بواسطة تنسيقية و التنسقيات يتراسها مجلس كونفدرالي مقره في غرداية -مجلس عمي السعيد الجربي -. في هذا المقال سنتناول بشكل مفصل هذه المؤسسات و سنعمل على توضيح الآليات التي يعتمدها المزابيون من أجل تسهيل تنظيمهم في مدن اقامتهم خارج مزاب. في نهاية هذا النص ، سنكون قادرين على تقييم و اثبات الدور الفعال للتضامن الاجتماعي في تعبئة المجموعة و تسهيل عملية تاقلم المهاجرين الميزابيين في مدن اقامتهم. لاثبات مقترحنا، قمنا بالإضافة إلى البحث الوثائقي ، بعمل ميداني (نوعي) خلال عامي *2015* و *2016* وذلك باجراء مقابلات مفتوحة وشبه منظمة ومقابلات جماعية مع مزابيين مقيمين في مدينة واقعة بشرق الجزائر هي مدينة برج بوعريريج

الكلماتالمفتاحية: مزاب, المزابيين, المؤسسات العرفية, الجماعة, الهجرة, التضامن الاجتماعي, التنظيم الذاتي, البربر