Recherches Sociologiques

# L'anthropologue à l'épreuve du temps

Sous la direction de Liliane VOYÉ

Georges BALANDIER
*L'anthropologue à l'épreuve du temps*

Liliane VOYÉ
*Itinéraire de Georges Balandier*

Jean-Pierre DOZON
*Georges Balandier dans l'histoire et l'épistémè de l'africanisme*

Mike SINGLETON
*Experts, faites-vous expertiser !*

Didier FASSIN
*Politiques du corps et reconnaissance de l'altérité*

* *

Didier VRANCKEN
*Identités et transactions réflexives. Une approche de l'identité des acteurs retraités*

Lecture critique

À propos de livres

**2002**
**Volume XXXIII**
**numéro 2**

**Université catholique de Louvain**
**Unité d'anthropologie et de sociologie**

**Université catholique de Louvain** - Unité d'anthropologie et de sociologie

# Recherches sociologiques

*Revue fondée en 1970 par Pierre de Bie, Clio Presvelou et Claire Leplae*

**Comité de direction**
J. BONMARIAGE, M. MOLITOR, J. REMY, L.VOYÉ

**Directeur scientifique**
BERNARD FRANCQ

**Comité de rédaction**
F. DASSETTO, R. DELIÈGE, A. DELOBELLE, B. FRANCQ M. SINGLETON, L. VOYÉ
C.WERY (secrétaire)

**Comité de lecture**
L. ALBARELLO, P. DULIEU, B. FUSULIER, H. GÉRARD, P. LANNOY, P.-J.LAURENT, J. MARQUET, F. MÉLARD, H. RYCKMANS, N. SCHIFFINO, A. VERDOODT, M. VERHOEVEN

**Édition, abonnements, rédaction**
Recherches Sociologiques, Collège J. Leclercq, 1/10 Place Montesquieu,
1348 Louvain-la-Neuve

Tél. 010/47.42.04 ; Fax 010/47.42.67 ; E-Mail wery@anso.ucl.ac.be
CCP n° 000-0565081-56, CGER n° 001-1516414-89

**Tarif d'abonnement 2001 et 2002 : 44,62 €**
**3 numéros**
**port 7,44 € (Europe) / 12,39 € (hors Europe)**
**Le numéro 17,35 €**

La revue est présentée sur le site Web de L'UCL :
http://recsoc.anso.ucl.ac.be/recsoc
et sur le site de l'association des Revues Scientifiques et Culturelles :
http://www.arsc.be

**Dépouillement par**
Francis
Sociological Abstracts
Science culture, Centre Haudricourt CNRS
http://www.vjf.cnrs.fr/journals/culture

*Les articles ne sont publiés qu'après consultation et accord des comités de lecture et de rédaction.*

*Les auteurs sont priés de conformer leurs textes aux normes d'édition qui se trouvent à la page 3 de la couverture.*

*La reproduction des articles est interdite sans autorisation du comité de rédaction.*
© Recherches Sociologiques, Place Montesquieu 1/10, B 1348 Louvain-la-Neuve

**ISBN 2-930207-15-9**
D/2002/1795/2 **ISSN 0771-677 X**

# Recherches Sociologiques

**Volume XXXIII, numéro 2, 2002**

## L'anthropologue à l'épreuve du temps

Sous la direction de Liliane VOYÉ

*Actes de la journée d'hommage à Georges Balandier*
(13 octobre 2000)

### Sommaire

Georges BALANDIER
*L'anthropologue à l'épreuve du temps* ..... 1

Liliane VOYÉ
*Itinéraire de Georges Balandier* ..... 7

Jean-Pierre DOZON
*Georges Balandier dans l'histoire et l'*épistémè *de l'africanisme* 21

Mike SINGLETON
*Experts, faites-vous expertiser !* ..... 31

Didier FASSIN
*Politiques du corps et reconnaissance de l'altérité* ..... 59

Didier VRANCKEN
*Identités et transactions réflexives.*
*Une approche de l'identité des acteurs retraités* ..... 77

Lecture critique
CAILLÉ Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* ..... 99

À propos de livres ..... 105

English Summaries ..... 121

*Publié avec le concours du ministère de la Communauté française (Direction générale de l'Enseignement non obligatoire et de la Recherche scientifique) et du Département des sciences politiques et sociales de l'Université catholique de Louvain.*

## Ouvrages et textes de Georges Balandier cités

"Contribution à une Sociologie de la Dépendance", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, 1952, pp.47-69.

*Particularisme et évolution : les pêcheurs Lébou (Sénégal)*, Saint Louis du Sénégal, IFAN, 1952 (en coll. avec P. Mercier).

*L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*, Paris, Institut d'Études politiques, cours de droit, 1954-1955.

*Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, A.Colin, 1955.

*Sociologie actuelle de l'Afrique noire : dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955.

*Le Tiers monde, sous-développement et développement*, Paris, PUF, 1956 (sous la direction de).

*Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

*La vie quotidienne au royaume de Kongo du* XVI^e^ au XVIII^e^ *siècles*, Paris, Hachette, 1965.

*Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.

*Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1971.

*Gurvitch*, Paris, PUF, 1972.

*Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.

*Histoire d'Autres*, Paris, Stock, 1977.

*Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980.

*Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

*Le désordre : éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988.

*Le dédale : pour en finir avec le XX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 1994.

*Conjugaisons*, Paris, Fayard, 1997.

*Le grand système*, Paris, Fayard, 2001.

*Recherches Sociologiques* 2002/2
Présentation : 1-5

# L'Anthropologue à l'épreuve du temps

L'auteur rappelle en quelques mots «ces temps de turbulences» qu'il a traversés (confrontations idéologiques, affrontements politiques, libération, mai 68, modernité mondialisante...). C'est sous cette toile de fond que s'est forgée son expérience. Mais l'expérience «centrale» fut pour lui l'Afrique. Insatisfait d'une ethnologie qui idéalise son objet (Griaule) et du courant structuraliste (Lévi-Strauss), l'auteur a toujours voulu donner toute sa place à la dynamique sociale.

Cet intitulé, je l'ai choisi avec le clin d'œil qui introduit un peu d'ironie dans l'évocation du temps qui passe. Et aussi parce qu'il me permet de vous dire ma reconnaissance pour ce que nous avons fait ensemble, soit dans les relations plus individuelles, soit dans les relations associatives et notamment au sein de l'AISLF à la naissance de laquelle j'ai contribué. Ce qui signifie également ma reconnaissance à l'égard de celles et de ceux qui, par leur apport, ont rendu cette journée de rencontre fructueuse. Ma reconnaissance surtout, et en ce lieu, pour ce que l'Université de Louvain m'a apporté par la médiation affectueuse de Liliane Voyé. Liliane qui a été l'initiatrice et l'organisatrice de cette journée, et lui a donné son tempo.

Cet intitulé désigne un parcours, celui qui s'effectue dans ce "métier" — observer et dire le social, dire l'homme dans sa relation au social — qui est le nôtre. Et il conduit ainsi à évoquer comment le parcours, qui est nécessairement personnel, s'inscrit dans le mouvement d'une discipline et de disciplines associées participant à la constitution de la "science sociale".

L'idée de parcours, ou plutôt de double itinéraire, n'est pas le prétexte d'effets littéraires. Bien que notre métier soit aussi une affaire de mots, de langages, de manières d'exprimer le social. Cette idée est fondée sur une constatation. La pratique savante n'est dissociable ni de qui l'exerce, ni de l'époque durant laquelle elle a été et est exercée. Elle ne résulte pas seulement de l'histoire et de la nécessité interne propres au développement du savoir scientifique. Elle ne se situe pas en position de pure neutralité scientifique. Je l'ai affirmé à diverses reprises : en toute œuvre savante se manifeste la présence de son auteur, se cache une part d'autobiographie, d'histoire personnelle. Ce qu'évoquait déjà la formule incitant à tenir compte de l' "équation personnelle" du chercheur.

Sans céder à une façon de narcissisme, je dois donc appliquer ce principe à mon propre parcours et me situer ainsi.

Mon itinéraire s'est accompli en traversant des temps de turbulences, et non pas dans un siècle durant lequel l'Histoire se serait affadie. Quelques repères permettent de signaler très sommairement cette traversée, d'en montrer les étapes.

Les années de l'adolescence, les années 30 du siècle écoulé, sont les années des grands combats idéologiques, des confrontations idéologiques rudes et des violents affrontements politiques annonciateurs — fascisme et communisme stalinien opposés sur les scènes où se répète la guerre annoncée. Ce sont les années initiatrices : en ce

qu'elles sont, elles contribuent à une vision du monde fortement politisée et à la découverte de la violence politique.

Puis la guerre traduite en une défaite asservissante et une Résistance annonciatrice de libération ; l'une a été subie, l'autre a été active. De l'une à l'autre, par l'humiliation puis l'engagement, j'ai tiré la conscience de l'histoire immédiate, des contraintes de l'événement et de l'expérience libératrice en sa nécessité. Ce fut le temps de la découverte du tragique dont l'Histoire s'alimente.

L'expérience "centrale" — au centre du parcours — a suivi. C'est celle qui m'a lié à l'Afrique, où j'ai à la fois accédé à des "terrains" de recherche, à la découverte de la "différence", et pratiqué un autre mode d'engagement par solidarité anticolonialiste active. J'y ai tout appris : l'épreuve de l'enquête, le décryptage culturel, les connivences nécessaires, l'amitié dans la différence et les combats libérateurs qui allient.

L'expérience universitaire, liée à celle de la recherche, par le CNRS notamment, a suivi les années de séjours africains continus. Ce fut le temps des créations au sein des grandes institutions (Institut d'Études Politiques, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Sorbonne et École Normale Supérieure), et le temps de la contribution apparente au mouvement des sciences sociales. Cette expérience se poursuit évidemment, et la suite de mes publications en marque les divers moments, jusqu'à l'actuelle critique de la modernité mondialisante (*cf. Le Grand Système*). Un événement y a introduit une autre irruption de l'Histoire : la révolte jeune de 1968 vécue sur son site même, la Sorbonne. La question de l'archaïque et du moderne est alors posée en termes culturels et politiques, en termes de mœurs surtout. C'est la rupture, à partir de laquelle toute situation sociale, tout système de forces sociales s'évaluent sous les aspects du mouvement et de l'incertitude.

Et puis maintenant, ce qui tient à la grande transformation du monde s'effectuant à partir des années 80 du siècle achevé, ce qui nous associe par une présence commune à cette époque sans précédent, alors que se forme une autre figure de l'homme, et qu'une autre "anthropologie" en est résultée. Une anthropologie où le technoscientifique déloge de sa place le symbolique en réduisant sa fonction instituante.

Nous sommes pour une part ce que sont nos "commencements", c'est en ce sens qu'il me faut évoquer les influences intellectuelles et scientifiques initiales.

De l'avant-guerre, je retiendrai les principales : les écrivains (Romain Rolland, André Gide, André Malraux) et les intellectuels "de gauche", le marxisme de Marx et le proudhonisme, le freudisme. Des théorisations relevant de la culture des ruptures, peut-on dire sommairement. Une formation libre par laquelle s'accomplit un apprentissage de l'autonomie, de la liberté personnelle.

De l'après-guerre, je retiendrai en les différenciant les influences intellectuelles et les influences scientifiques immédiates. Les premières elles-mêmes sont partagées : d'un côté Sartre (l'affirmation du primat de l'existence, pour moi du vécu sur le concept, et donc de la situation concrète sur la logique des relations), et aussi Camus (une morale de l'engagement) ; d'un autre côté, Leiris et Bataille, pour une certaine "subversion" du savoir par la littérature.

Les secondes, les influences scientifiques, sont principalement ethno-anthropologiques : l'influence de l'Institut d'ethnologie, du Musée de l'Homme, encore voué à la vénération de Mauss, la découverte personnelle et solitaire relatée dans la revue *Critique*, à la demande de Georges Bataille, des anthropologies britanniques et américaines alors méconnues, et l'attention portée aux rares ethnologues "engagés". Mais ces influences sont aussi sociologiques, Gurvitch en fut le médiateur et il sut porter attention à mes premières recherches africaines, et Bachelard plus indirectement en raison de son intérêt orienté vers la lecture de l'"actuel" et du "sensible".

À partir de ces influences s'effectue le parcours dans l'espace des sciences sociales. D'une ethnologie plus descriptive à une anthropologie plus théoricienne, puis à une anthropologie alliée à la sociologie de l'actuel où le présent "éprouve" l'élaboration scientifique.

Sur ce parcours, sur ce cheminement, des moments apparaissent comme plus significatifs, plus révélateurs des orientations prises et des contestations explicitées.

C'est, très tôt, l'insatisfaction à l'égard d'une ethnographie ou d'une ethnologie qui idéalise son objet (en procédant à la découverte d'une réalité sociale et culturelle postulée "pure") et le décontextualise (en isolant son objet, en traitant d'une réalité séparée de son histoire et de ses relations externes). En somme, des sociétés alliées à un perpétuel présent, soustraites à l'événement, et par là même indemnes de toute épreuve transformatrice. C'est afin de manifester cette double insuffisance que j'ai porté mon attention sur la situation coloniale [1] : théorisation à la fois d'un type de situation, et d'une formation sociale, d'un mode de formation qui n'est pas la simple juxtaposition d'une société coloniale (dominante) et d'une (des) société(s) colonisée(s) dominée(s). L'indifférence à cette situation menait à pervertir, à fausser, l'interprétation ethnologique. Ce fut ma première rupture par le fait de cette critique, une rupture qui m'a valu les critiques des ethnologues classiques me repoussant vers le territoire jugé "peu noble" de la sociologie radicale.

Cette controverse m'a conduit à une position critique vis-à-vis de deux des courants dominants de l'ethnologie et de l'anthropologie françaises. Ils sont inégalement dominants durant les années 50 et 60 du siècle passé, mais ils pratiquent également l'évitement du facteur histoire : soit par la considération exclusive du symbolique, des représentations, des invariants culturels, c'est l'École de Griaule ; soit par la considération dominante du structural, des systèmes, des logiques sociales, c'est la position de Lévi-Strauss et des structuralistes.

En réaction face à cette double dominance, au primat de l'intemporel, au primat du structural, j'ai été conduit à donner toute sa place à la dynamique du social, à la production continue des formes sociales et des configurations culturelles, aux temporalités et aux effets de l'événement, aux situations critiques. Cette lecture "dynamiste" clairement différenciée de la lecture logico-structurale, cette position dissidente s'est précisée par la pratique du terrain, par l'observation et l'interprétation de ce qui s'accomplit dans le présent. J'ai centré l'attention sur les phénomènes révélateurs du travail effectué collectivement et individuellement pour produire le social et ses significations. Ce fut, d'une part, le centrage sur les mouvements prophétiques et messianiques des Kongo du Congo-Brazzaville (*cf. Sociologie actuelle de l'Afrique noire*). Phénomènes sociaux complexes où entrent en jeu du politique opposé à la domination, de la puissance symbolique opposée à la faiblesse matérielle, de la culture ravivée opposée à la culture dominante étrangère et des valeurs opposées à l'anomie. Ce fut, d'autre part, le centrage sur l'appropriation africaine de la ville coloniale, qui devient ainsi un espace d'expérimentation, une façon de "laboratoire" où tradition (modèles hérités) et modernité (modèles "essayés") sont mises en relation instable (*cf. Sociologie des Brazzavilles noires*). Deux illustrations qui aident à reconnaître la nécessaire association de l'anthropologie (pour ce qui s'inscrit dans une histoire et une culture particulières) et de la sociologie (pour ce qui tient à l'actuel, à l'irruption du présent). Deux recherches qui, à l'inverse des sciences sociales décontextualisées, manifestent la capacité créatrice mise en œuvre dans le présent, en réponse à des situations et des défis conjoncturels très "mobiles".

---

[1] "Contribution à une Sociologie de la Dépendance", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XII, 1952, pp.47-69.

Par l'engagement — les solidarités tiers-mondistes et l'étude du sous-développement — et par le travail théorique, j'ai été tôt conduit à la considération du politique et du pouvoir. C'était, là encore, le refus d'une indifférence ou d'un désintérêt arrogant, dont on trouve l'expression dans la préface de Louis Dumont à la traduction française du livre d'Evans Pritchard : *Les Nuer*. L'anthropologie du politique n'était alors en voie de se constituer que par le travail de quelques anthropologues, britanniques surtout. L'attention portée à la "situation coloniale" m'a fait apparaître ce que cette situation avait "gelé", ou subordonné ou déconstruit : l'expression instituée et le fonctionnement des relations et organisations politiques. Le politique, sur le terrain africain d'abord, sur celui du comparatisme ensuite, devient alors un de mes principaux objets d'étude. D'un côté, c'est la manifestation de la grande diversité des formations politiques constituées au cours de la longue histoire de l'Afrique : de la société clanique à la communauté villageoise, à la chefferie, au royaume et à l'empire. D'un autre côté, c'est une appréhension différente, anthropologique, du pouvoir et du champ politique. Une approche théorique détachée du provincialisme occidental, qui fut précisée dans *Anthropologie politique*, mon livre significativement traduit en une vingtaine de langues. Un comparatisme aussi, qui s'applique à éclairer autrement notre propre univers politique, notamment dans un autre de mes livres : *Le pouvoir sur scènes*. En dehors d'une mise en évidence de ce qui fonde partout le pouvoir et constitue l'espace du politique, une constatation s'est imposée. L'historicité et l'essence du politique sont liées, elles sont consubstantielles, la dynamique qui engendre l'Histoire et la dynamique qui manifeste le politique se révèlent imbriquées. Dans l'Afrique actuelle, l'histoire immédiate est celle qui résulte des luttes et plus tragiquement des violences extrêmes dont l'État moderne est l'enjeu. Dans l'univers où s'engendre la surmodernité mondialisante, l'affaiblissement du politique — et le désamour du politique très largement reconnu — accompagnent la proclamation de la fin de l'Histoire dans ses formes jusqu'alors identifiées, vécues et subies.

La mondialisation à l'instant évoquée conduit à poser une autre question : celle qui concerne l'ensemble des sciences sociales. La mondialisation mène-t-elle à la constitution d'une science "unique" du social, homologue de la "pensée unique", forme idéologique dénoncée mais néanmoins dominante ? Et une seconde question qui en dérive : l'anthropologie, science exploratrice de la diversité des formes sociales et des configurations culturelles, est-elle pour cette raison destinée à terme à l'effacement ?

Il convient tout d'abord de rappeler que l'anthropologie n'est plus exclusivement la science de l'exotique, celle qui s'est longtemps accordé le privilège de dire ce que sont les autres dans leur différence. Elle devient, par un travail conjoint auquel j'ai contribué en tant qu'initiateur, une anthropologie "généralisée". Et une anthropologie nécessairement alliée à d'autres disciplines, notamment à la sociologie, en même temps qu'un savoir se dissociant des idéologies servant de soutien aux dominations.

Elle est désormais confrontée à deux univers. D'une part, celui qui s'ouvre à la mondialisation et "répond" aux effets de celle-ci par des réactions identitaires, par des réappropriations de l'héritage culturel qui entretiennent la différence et la possibilité de maintenir un écart, une liberté d'action moins dépendante des puissances mondiales. D'autre part, l'univers où la surmodernité mondialisante s'est constituée et d'où elle s'impose, l'univers dit occidental. C'est un univers qui n'est plus simplement actif face aux mondes différents de l'extérieur, mais qui est devenu générateur et porteur en lui-même de mondes différents. Ceux-ci sont les "Nouveaux nouveaux mondes" qui ont surgi, non pas des évolutions successives, mais sous l'effet des pouvoirs conjugués de la science, de la technique et de l'économisme conquérant. Ce ne sont pas des mondes désignés par métaphore, ils existent, ils s'étendent. Ce sont ceux qui résultent de l'appropriation du vivant (avec transformation/création d'êtres), de l'appropriation de l'information (avec la multiplication des machines dites intelligentes et des automa-

tes), de l'appropriation de la communication (avec la mise en réseaux généralisée), de l'appropriation de la virtualisation (avec la création du cybermonde, et avec celui-ci du métissage du réel et du virtuel). Ces mondes sont ouverts à des nouvelles découvertes. Découvertes d'autres lieux de l'homme, d'autres modalités de l'humain : c'est-à-dire reconnaissance de l'obligation de consentir à la nécessaire construction d'une autre anthropologie. Au sens le plus général du terme, et avec la volonté de rendre moins confuse une image de l'homme qui a été grandement brouillée au cours des décennies passées.

Georges Balandier
Sorbonne et EHESS [2]

[2] EHESS, Centre d'études africaines, 54 Bd Raspail, F 75006 Paris.

*Recherches Sociologiques* 2002/2
L. Voyé : 7-19

# Itinéraire de Georges Balandier

par Liliane Voyé *

C'est au parcours intellectuel de Georges Balandier que s'intéresse Liliane Voyé, insistant particulièrement sur l'attention qu'il porte au quotidien, à sa proximité avec le peuple africain et à sa vision historique des sociétés dites primitives. Sur le plan théorique, Georges Balandier se distingue tant de ses contemporains que de leurs prédécesseurs. Pour lui, la société n'est jamais achevée.

Évoquer, en quelques brefs moments, le parcours intellectuel de Georges Balandier est une entreprise bien périlleuse tant ce parcours est marqué de relais importants et tant il est surprenant aussi de constater combien ce «nomade» — ainsi qu'il se désigne — est toujours resté constant à lui-même et à ses premières intuitions. Certes, celles-ci se sont vues précisées, affinées, mais à travers ses expériences de terrain et son enseignement, c'est celles-là même que Georges Balandier a vigoureusement affirmées et rigoureusement élaborées.

Il n'empêche : la richesse et la diversité de cette vie — qui d'ailleurs se poursuit aujourd'hui au même rythme — font que l'on ne peut suivre pas à pas Georges Balandier dans ses voyages à travers le monde, voyages qui lui ont apporté tant le matériau sur lequel il allait bâtir sa théorie que les échanges scientifiques et culturels multiples et divers qui devaient lui permettre d'en poursuivre le développement critique. On ne peut davantage prétendre évoquer ici tout son enseignement, qui a toujours séduit son auditoire, et par la stimulation des idées avancées et par la qualité de leur présentation ; enfin, ses recherches, ses directions et collaborations scientifiques, ses écrits, les instituts de recherche qu'il a créés ou contribué à créer sont si nombreux qu'il serait outrecuidant de vouloir les évoquer tous.

Force est donc de se résoudre à donner quelques points de repère et à souligner quelques traits qui paraissent le mieux traduire la spécificité de l'apport de Georges Balandier à l'anthropologie et à la sociologie.

* UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie, 1/1 Place Montesquieu, B 1348 Louvain-la-Neuve.

Bien qu'il pratiquât avec bonheur, nous dit-il, l'école buissonnière, éprouvant, pour ce faire, les premières expériences d'une ruse qu'il allait élever, à côté de la force, au rang d'une des deux modalités décisives de l'exercice du pouvoir, Georges Balandier fut un élève couvert de prix. De ses études, marquées par quelques maîtres, il retint entre autres une conception très précise de ce que doivent être les enseignants — «moins les diffuseurs de connaissances incontestées, classées, destinées à la consommation immédiate, que des incitateurs à se construire soi-même» (*Histoires d'Autres*, pp.172-173). Cette conception, il allait la mettre en œuvre par la suite avec une conviction dont témoignent nombre de ses anciens étudiants.

Sa première expérience pédagogique fut difficile car elle se situe, comme il le dit, durant une période douloureuse de l'histoire de France, «où les maîtres furent désignés comme les responsables du désastre français» (*Op.cit.*, p.175) et où il lui fallut à nouveau toute sa ruse pour rester fidèle au rôle qu'il s'était assigné : orienter le cheminement vers la liberté (*Op.cit.*, p.177).

Cette expérience fut suivie de nombreuses autres, dont on n'en retiendra ici que quelques-unes, des plus significatives.

Dès 1952 et jusqu'en 1962, Georges Balandier assure à l'Institut d'Études Politiques de Paris un enseignement consacré aux pays dits alors sous-développés ; ce fut l'un des premiers créés à Paris. Cet enseignement devait marquer les auditeurs attentifs, de plus en plus nombreux, car il allait radicalement à contre-courant de la pensée alors dominante, qui induisait un enseignement essentiellement orienté vers la transmission des règles de gestion d'une situation coloniale, considérée comme établie et ce pour longtemps. Imprégné de sa toute neuve expérience africaine — commencée au Sénégal et poursuivie en Guinée, en Mauritanie et au Congo Brazzaville —, porté par ce qui lui avait permis d'entrevoir le changement de paradigme auquel il s'était d'emblée attaché, Georges Balandier venait bouleverser les images de l'avenir proche. Les faits lui donneront amplement raison, mais à l'époque (rappelons que nous sommes alors au début des années 1950 !) il s'agissait d'une dangereuse audace — ainsi qu'allaient le montrer peu après plusieurs de ses ouvrages dont *Sociologie des Brazzavilles Noires* (1955) et *Afrique Ambiguë* (1957). «Je prenais le risque — dit-il — d'annoncer la possibilité d'une mise en état de siège de la minorité formée par les nations nanties (ce qui n'est pas encore) et le recours possible, inévitable, aux moyens de pression que donne aux pays dominés la possession des sources d'énergie et de matières premières (ce qui est déjà). [...] je n'enseignais pas le "déjà là" et les règles de sa gestion. Je libérais des curiosités» (*Histoire d'Autres*, p.180).

Ce cours s'avéra décisif à plus d'un titre, tout comme le fut le volume collectif consacré à la dialectique du sous-développement et du développement dont Alfred Sauvy confia la direction à Georges Balandier. On était fin 1954, à la veille de la rencontre de Bandung qui devait réunir les représentants des 29 premiers pays décolonisés d'Asie et d'Afrique (avril

1955). Cet ouvrage parut en 1956, sous un titre promis à un grand avenir puisqu'il s'intitulait *Le Tiers monde, sous-développement et développement*. Peut-être n'est-il pas inutile de laisser ici Georges Balandier nous rappeler la signification qu'il mettait sous ce titre ; elle est triple et exprime bien tout ce que lui avait déjà apporté son travail en Afrique et sur quoi il devait baser sa sociologie dynamique.

> [...] la «guerre froide» avait à peine tiédi, les deux blocs restaient formés, et les «nations prolétaires» constituaient un troisième terme, un enjeu et un moyen des affrontements. C'est une première interprétation : une manière de nommer ce qui se situait à part des coalitions capitaliste et socialiste, et devenait l'appoint estimé nécessaire à la victoire de l'une d'elles. Une deuxième version conduit à désigner la majorité des pays tentant d'accéder à la capacité industrielle et technologique selon des procédures originales, après la promotion à la puissance des sociétés capitalistes, puis des sociétés socialistes. La montée de la troisième vague historique moderne. Mais le sens initial était différent. Tiers monde avait été façonné sur tiers état [...] [faisant] référence à l'écrit célèbre de Siéyès, l'un des fondateurs du club des Jacobins, proclamant que si le tiers état n'est encore rien, il veut être «tout». La poussée des tierces nations, qui ont l'avantage du nombre et des ressources matérielles, se trouvait ainsi qualifiée par sa force de revendication et son ambition à long terme (*Histoire d'Autres*, pp.181-182).

Cette expression «Tiers-Monde» témoigne de tout le poids des innovations que Georges Balandier introduisit dans l'approche de ces pays dont il poursuivit l'élaboration, et à partir de son travail de terrain et au travers de son enseignement.

Après qu'il eût défendu ses thèses de doctorat, il inaugure, en 1954, un enseignement de Sociologie africaine à l'École Pratique des Hautes Études, où il trouve l'appui de Lucien Febvre et de Fernand Braudel et où il crée un Centre d'Études dont les travaux, inspirés par son enseignement, ouvraient à une sorte d' "Anthropologie de la Contestation", en puisant dans sa prémonition des bouleversements que lui avait donnée l'analyse de son expérience africaine et que les débuts de la décolonisation venaient confirmer.

C'est cette même amorce de décolonisation qui amènera un peu plus tard le ministre de l'Éducation Nationale à créer trois chaires africaines à la Sorbonne. Élu en 1962 à celle de sociologie et d'ethnologie, Georges Balandier y fit une leçon inaugurale marquante.

Tout d'abord, parce qu'il la prononça dans une toge d'emprunt, quelque peu passée, mais qui retrouva à ses yeux tout son lustre lorsqu'il lui fut dit que le premier à la porter avait été Durkheim. Ignorant si, depuis, Georges Balandier a fait l'acquisition d'une robe magistrale, on sait par contre que — tout en reconnaissant l'immense apport de ce grand maître et se trouvant en quelque sorte, depuis 1967, dans la succession de celui-ci puisque, encouragé par Raymond Aron, il a enseigné, dans cette même maison la sociologie générale — il a bousculé avec perspicacité, à défaut

peut-être d'avoir dû à nouveau secouer la toge de Durkheim, plusieurs des idées de celui-ci.

Mais la leçon inaugurale de Georges Balandier à la Sorbonne mérite bien sûr d'être évoquée à d'autres titres. Elle était, en effet, d'emblée, l'affirmation de son projet et de ce qui allait être son souci constant. Intitulée "Sociologie dynamique et histoire à partir des faits africains", cette leçon posait déjà les grands principes de la démarche de Georges Balandier, démarche qui devait marquer une rupture tout aussi profonde que féconde dans le mode d'approche des mondes africains, de tous les mondes ensuite. Elle esquissait ce qu'allait être son rôle décisif dans l'africanisme français ; elle préfigurait aussi tout ce mouvement de la pensée sociologique qui suscite aujourd'hui, bien plus qu'hier encore, un intérêt majeur : loin de s'abandonner, en effet, à la quiétude que peut apporter un regard prioritairement sinon exclusivement tourné vers les représentations, les cosmogonies et les mythes, Georges Balandier a sans cesse voulu restituer la parole aux acteurs sociaux les plus divers, se refusant — sans les exclure — à n'entendre que les puissants pour être attentif au vécu quotidien de tous les hommes. N'est-ce pas ce dont témoignait déjà, en 1965, son ouvrage intitulé *La vie quotidienne au Royaume de Kongo* et que confirment aujourd'hui ses fines analyses de la modernité, telles qu'il les propose dans *Le détour*, *Le désordre* et *Le dédale* et telles qu'il les poursuit dans son dernier ouvrage qui sera consacré à une fine critique de la mondialisation.

Cette sensibilité au quotidien, Georges Balandier la manifesta d'abord comme beaucoup d'adolescents dans des écrits poétiques mais aussi dans des nouvelles, une pièce de théâtre et surtout un roman intitulé *Tous comptes faits* et inspiré par *L'âge d'homme*, de Michel Leiris. Ce roman, qui fut salué avec intérêt par beaucoup, qui y virent *les confessions d'un enfant du siècle*, suscita cependant l'inquiétude de certains, dont Aragon et surtout Camus qui mit un terme à cette ébauche de carrière littéraire en affirmant : «Ce n'est pas le genre d'ouvrage que je prêterais à ma femme» (*Histoires d'Autres*, p.154). De cette expérience littéraire et de quelques autres non abouties comme *L'Oublieur*, reste néanmoins chez Georges Balandier un souci de la langue bien dite et bien écrite, langue qu'il aime avec passion, qu'il maîtrise avec virtuosité, jouissant sans cesse, dit-il, de la saveur des mots (*Conjugaisons*, p.55). Une passion qui devait d'ailleurs l'amener à jouer un rôle essentiel dans l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française. Il en fut président à la suite des pères fondateurs, Georges Gurvitch et Henri Janne, et en est un président d'honneur constamment soucieux de sa progression et de son ouverture.

L'attention qu'il ne cesse de porter au quotidien, Georges Balandier allait trouver très tôt à la manifester dans sa vie professionnelle. Si, très jeune, il rêva de voyages lointains — porté en cela et par des récits familiaux et par les illustrés de l'époque qui ne cessaient de témoigner de la mission civilisatrice de la colonisation — il entama cependant sa vie pro-

fessionnelle de façon bien sédentaire puisqu'il occupa, au département d'Afrique Noire du Musée de l'Homme, un poste technique subalterne qui aurait dû être tenu par un taxidermiste ! Il devait s'y préparer à une carrière scientifique en Afrique. Il y classa des armes et des haches, des insignes de pouvoir, des objets divers provenant pour la plupart d'expéditions conduites en Afrique centrale... L'Afrique était déjà là mais restait lointaine, jusqu'au jour où Georges Balandier eut l'attention attirée par une petite affiche placardée sur les murs de la Sorbonne. C'est celle-ci qui décida définitivement de sa vie : elle informait de ce que l'Office de la Recherche Coloniale recrutait des chercheurs. Sa candidature retenue, Georges Balandier fut affecté à l'Institut Français d'Afrique Noire de Dakar.

C'est là, en 1946, au cours de cette mission au Sénégal, que Georges Balandier entreprit sa première recherche de terrain chez les pêcheurs Lébou, qui devait donner lieu à un ouvrage intitulé *Particularisme et évolution*. Mais avant tout, écrit-il, les pêcheurs Lébou «me montraient qu'aucun peuple ne peut se soustraire à l'emprise de l'histoire, que celle-ci travaille par métissages et conjugaisons d'influences [...]. Les Lébou me montraient aussi qu'aucune société n'échappe à la nécessité de se produire elle-même sans répit, sous la contrainte de sa propre imperfection et de l'événement. Et ce travail sans fin allie la continuité et les ruptures. Il n'autorise pas à opposer sommairement la tradition à la modernité : la première n'est pas un fardeau de formes mortes qui imposerait son inertie à la seconde, elle est le fournisseur de mémoires où le présent recherche une part de ce qui est utile à son avènement» (*Conjugaisons*, p.238).

Ce premier contact avec le terrain permit aussi à Georges Balandier de mesurer l'importance et les difficultés diverses de cette démarche.

> On n'accède pas à «un terrain» sociologique à la façon dont on peut opérer dans un laboratoire. C'est évident. Les données inconnues sont beaucoup plus nombreuses, les conditions de l'observation plus changeantes, les réactions réciproques du milieu et de celui qui l'étudie plus intenses ; surtout, l'expérimentation n'intervient guère, ou par substituts, et les résultats de la recherche constituent de manière plus immédiate une pièce du dossier social (*Histoire d'Autres*, p.217).

Deux types de difficultés majeures guettent le sociologue et l'anthropologue de terrain, dit Georges Balandier. Les premières, inhérentes à la démarche elle-même, imposent notamment aux chercheurs de multiplier les tactiques et les ruses pour débusquer ce qui se cache derrière les apparences et pour «capter les forces à l'œuvre au sein des sociétés» (*Histoire d'Autres*, p.209). Cette exigence doit s'exercer sans que le chercheur ne laisse la fragilité où le place sa qualité d'étranger le réduire à n'être que le jouet des manipulations que tout groupe humain ne peut manquer de lui opposer, soit pour le tenir à l'écart de «l'espace secret qu'il porte en lui», soit pour « [l'utiliser] dans le jeu des rivalités d'intérêts, des luttes

de prestige et des affrontements de pouvoirs» qui le traversent (*Histoire d'Autres*, p.213).

À ces difficultés s'en ajoutent d'autres, non moins périlleuses : celles liées au rôle que le chercheur se donne et plus encore peut-être à celui qu'on lui attribue. Nombre d'anthropologues et de sociologues en effet, dit Georges Balandier, oscillent entre la double sollicitation dont ils sont l'objet — l'une plus professionnelle, l'autre plus militante — alors que «les conditions concrètes [...] s'accommodent mal de la simple alternative. L'enquête dite appliquée n'entraîne pas nécessairement l'adhésion de celui qui la réalise, encore moins son engagement dans les décisions qui en seront les conséquences. Par contre, [le chercheur] y trouvera l'occasion d'une étude imposée par l'actualité [...] et celle du substitut expérimental [...]. S'il sauvegarde sa liberté de manœuvre, il assume néanmoins un risque, celui de l'infirmation de ses conclusions. Alors que l'élaboration théorique à distance bénéficie toujours d'un secours logique qui la valide, les propositions précisant le devenir d'une situation sociale peuvent être contredites à terme par cette évolution» (*Histoire d'Autres*, pp.233-234).

À ce risque, lié à la distance qu'il peut et doit vouloir garder vis-à-vis du vécu qu'il analyse, le chercheur voit s'ajouter celui du rôle que d'aucuns voudraient lui faire jouer. En effet, souligne Georges Balandier,

> [...] la traduction pratique [des résultats de sa recherche] est d'abord vue comme *politique* — parce qu'elle affecte des décisions qui gouvernent la nature et le fonctionnement de la société —, alors que celle des conclusions formulées par les sciences (au sens ancien du terme) [les sciences dures dirait-on aujourd'hui] est d'abord appréhendée comme *technique*. [...] le sociologue et l'anthropologue n'échappent pas à la suspicion du politique (*Histoire d'Autres*, p.217).

La manière dont il surmonta toutes ces difficultés dans le contexte d'une décolonisation en train de se préparer, puis de se réaliser, fit très vite percevoir Georges Balandier comme un noir-blanc, un "africaniste africain", tant il était plus soucieux de repérer, comprendre et éclairer par sa mise en évidence ce qui était en gestation dans le monde africain que d'aider à la gestion coloniale de celui-ci. Comment s'étonner dès lors des échanges qu'il eut — et qu'il entretint longtemps — avec nombre de ceux qui marquèrent l'histoire de la "reprise d'initiative africaine" — d'Alioune Diop (qui, avant d'être parlementaire, fut le fondateur de la revue *Présence Africaine* dont Georges Balandier devint le rédacteur en chef) à Sekou Touré ou à Houphouët-Boigny, qu'il rencontre par l'intermédiaire de Madera Keita, fondateur du "Rassemblement démocratique africain" à Conakry, où Georges Balandier assura la direction du centre local de l'Institut Français d'Afrique Noire et où il fonda lui-même la revue *Études Guinéennes*, en passant aussi par Fulbert Youlou et par ces héros du peuple, dissidents d'allure prophétique, que furent, dans les Brazzavilles Noires, André Matswa et Simon Kimbangou.... Il est impossible de les citer tous.

Cette proximité qu'avait acquise Georges Balandier, tant avec le peuple africain qu'avec les figures qui, sous des modes divers souvent teintés de religiosité, portaient l'espoir de celui-ci, ne pouvait manquer d'en faire l'objet de sollicitations multiples, émanant de ceux qui, en France, cherchaient à gérer le processus de décolonisation. Maintes fois sollicité par les muses du pouvoir, Georges Balandier ne se laissa séduire qu'à deux reprises. Une fois en 1958, lorsque, appelé au Cabinet du ministre de la France d'Outre-Mer, il fut convaincu par d'autres (et, en particulier, par Gurvitch) que sa connaissance scientifique de l'Afrique éclairerait judicieusement et de façon dépassionnée la réflexion accompagnant un processus de décolonisation qui se faisait de plus en plus pressant. Une autre fois — antérieure à l'autre d'ailleurs — lorsqu'il fut chargé de mission au Secrétariat d'État à la Recherche Scientifique, établi en 1954 par Pierre Mendès-France. C'est ce rôle qui lui permit de participer à la mise en place du Conseil National de la Recherche et de s'impliquer activement dans la problématique de celle-ci.

Car, bien qu'il ait, comme il le dit lui-même, «pris le parti du refus africain», la recherche — en particulier méthodologique et théorique — est toujours restée au centre des préoccupations de Georges Balandier. C'est d'ailleurs cette dernière qui manifeste le mieux ce que lui doivent l'anthropologie et la sociologie et dont il convient à présent de tracer quelques lignes majeures.

«Alors vint Balandier... ». C'est par ces mots que, lui rendant hommage, d'anciens élèves de Georges Balandier ayant, au début des années 1960, suivi ses cours à la Sorbonne, marquent avec netteté la rupture qu'il introduisit dans ce qu'était jusque-là la préoccupation centrale des africanistes et, généralement, des ethnologues français. Sans doute, en effet, un des apports majeurs de Georges Balandier a-t-il été de partir d'une intuition nouvelle pour analyser les sociétés dites jusqu'alors primitives. Si c'est, de fait, à une situation relativement nouvelle qu'en 1947 Georges Balandier s'est trouvé confronté en Afrique, il ne fut pas le seul à assister aux premiers soubresauts secouant la situation coloniale ; mais c'est l'attention privilégiée qu'il accorda aux pratiques qui l'amena à récuser l'opposition dure mise entre sociétés froides et sociétés chaudes et, plus largement, entre tradition et modernité.

Pour saisir l'importance du rôle qu'a joué Georges Balandier, sans doute convient-il de se souvenir de ce qui, jusqu'à lui, caractérise l'ethnologie française. Celle-ci, en effet, se fondant, dans la ligne de Durkheim puis de Griaule, sur les représentations sociales, voit les sociétés traditionnelles comme a-historiques. Certes, elle ne nie pas que ces sociétés connaissent certains changements mais elle considère néanmoins que c'est l'invariance, la fixité qui est leur règle ; si elles produisent peu de désordre, de conflit et de tension, c'est parce qu'elles sont gouvernées par des mythes qui effacent le temps historique en atrophiant la mémoire collective et en annulant toute forme de projet par l'anticipation contrainte qu'ils dessinent de l'avenir. Dès lors, dit Georges Balandier dans son ou-

vrage intitulé *Anthropo-logiques*, ceux qui se placent dans cette perspective considèrent que «l'ordre des choses ne peut être transformé», que «la société ne se produit pas», mais qu'elle «se reproduit» et que «l'individu se règle sur la conformité» (*Anthropo-logiques*, p.174).

Ainsi définies comme a-historiques, auto-reproductibles et quasiment dépourvues de tensions, ces sociétés vont, par la plupart des ethnologues français, être considérées comme des laboratoires de recherche, où l'on peut étudier, à l'état pur, ce qui n'est plus saisissable dans le monde occidental, trop complexe et trop bouillonnant.

Car c'est là une opposition majeure faite par cette école entre les sociétés dites primitives et les sociétés occidentales — opposition permettant par ailleurs de justifier le clivage entre ethnologie et sociologie. Alors que les sociétés primitives — objet de l'ethnologie — «ont maintenu la capacité de réduire toute situation qui permettrait à l'histoire de faire irruption» (régies qu'elles sont par la règle de l'unanimité et par des «mécaniques fonctionnant de façon très régulière»), les sociétés occidentales — domaine de la sociologie — font de l'histoire «le moteur de leur développement», ce qui les condamne à une succession de déséquilibres et à l'entretien constant d'inégalités (*Anthropo-logiques*, pp.179-181).

C'est cette vision a-historique des sociétés dites primitives, générant l'illusion de la reproduction, que Georges Balandier va contester. Sa critique va ainsi le conduire à renouveler le mode d'approche de ces sociétés. Elle va, en outre, l'amener à mettre en question le cloisonnement — jusque-là posé en France comme étanche — entre ethnologie et sociologie, chose qui lui valut (suite à la publication d'études non conformes au préjugé a-historique) de faire figure de traître à l'ethnologie et d'être alors péjorativement qualifié de sociologue.

Cette démarche de pionnier, Georges Balandier trouva à l'appuyer sur deux fondements.

C'est tout d'abord l'attention qu'il porte (et qu'il fera partager à ses étudiants) à l'anthropologie britannique et à l'intérêt que celle-ci accorde aux pratiques sociales plutôt qu'aux seuls mythes et représentations — ce qui l'amène à souligner les dynamismes plutôt que les invariants. Ainsi, les anthropologues de l'école de Manchester, sous l'impulsion de Max Gluckman, viennent-ils — en réintégrant l'histoire — mettre en question l'idée selon laquelle que les sociétés primitives seraient vierges de toute tension et de tout changement ; leurs recherches, orientées dans le sens d'une lecture dynamique des formations sociales, traitent en effet de la dialectique entre "conflit" et "coutume", entre ordre et rébellion, continuité et changement (*Sens et Puissance*, p.34).

Si l'ouverture de Georges Balandier à l'anthropologie britannique a conforté celui-ci dans l'idée d'un nécessaire changement de regard à porter sur les sociétés dites primitives, une autre proximité a été, d'autre part, complice de ce que l'on pourrait appeler la révolution qu'il introduisit, non sans peine, dans l'ethnologie française. Cette proximité est

celle de Georges Gurvitch avec lequel Georges Balandier a longtemps travaillé, collaborant notamment à son *Traité de Sociologie*. Georges Balandier devait d'ailleurs succéder à Gurvitch à la direction de la collection "Bibliothèque de Sociologie Contemporaine" ainsi qu'à celle des *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Non exemptes de désaccords, les affinités de Georges Gurvitch et de Georges Balandier les font se rejoindre sur des points importants.

Ainsi, Gurvitch part de l'idée de l'existence de phénomènes sociaux totaux dotés d'une structure, elle-même constituée par une multiplicité de hiérarchies diverses (classes sociales, modes de production, valeurs... ), le plus souvent en tension ou en concurrence entre elles, non nécessairement cohérentes et susceptibles d'être chacune successivement prééminente. L'équilibre, néanmoins nécessaire et généralement manifeste, est ainsi rendu très précaire et son maintien suppose des actes toujours renouvelés, portés par l'effort tant individuel que collectif. La précarité de l'équilibre ne peut donc être calmée que par l'action des hommes. Le mouvement de structuration/déstructuration/restructuration qui caractérise tout phénomène total lie ainsi la structure à la société en actes.

Cette idée de "structure précaire, approximative" et d'incessante déstructuration-restructuration à l'œuvre dans toute formation sociale doit beaucoup à ce que Georges Balandier rapporta à Gurvitch de ses études sur les Fangs. Celles-ci, en effet, lui révélèrent une société qui, après avoir connu une rapide destruction (régression de la population, désorganisation des groupements fondamentaux, désuétude des codes culturels) se reconstituait (recréant ses solidarités, ravivant ses règles, recomposant ses villages, se dotant de nouveaux chefs). «Je découvris [là] — dit Georges Balandier — porté à un degré intense, le travail de la société sur elle-même» (*Histoire d'Autres*, pp.232-233). Et de poursuivre : « J'ai eu l'intuition qu'il n'existe pas de sociétés achevées, qu'elles sont toutes en voie de se faire, qu'elles portent constamment en elles le débat et l'incertitude et qu'elles sont toutes ouvertes à l'événement et aux impulsions qui les lancent dans l'histoire» (*Op.cit.*, p.225), traversées qu'elles sont par les pratiques des acteurs qui, loin d'être en tous points conformes, conduisent des stratégies, manipulent et contestent. Cette importance de l'événement, Georges Balandier ne va jamais cesser de l'évoquer. C'est, dit-il dans *Conjugaisons* (pp.294-295), «un pédagogue caché et déconcertant, [...] un maître inconfortable, inflexible, obstiné dans sa certitude de délivrer le juste enseignement [...]. L'événement, l'inachèvement, l'histoire vont ensemble. Ils révèlent que rien n'est jamais acquis, que rien ne se conserve en son état et que tout effort contraire ne fait que maintenir ce qui est dans des formes dégradées ou perverties, et finalement condamnées à la disparition».

Affirmant ainsi la place de l'histoire et le caractère inéluctable du mouvement dans toute société, Georges Balandier va élaborer sa démarche dynamique en insistant en outre sur la nécessité de porter tout à la fois son attention et sur le facteur interne — c'est-à-dire sur la structure

sociale propre à toute société et donc sur les rapports de pouvoir qui s'y imposent, s'y renversent et s'y génèrent — et sur le facteur externe — c'est-à-dire sur les contacts que toute société a, à des degrés divers, avec d'autres sociétés. La prise en compte de ces deux types de facteurs est, pour Georges Balandier, indispensable, si l'on veut saisir une situation donnée, comme totalité.

Ainsi qu'il le dit dans sa *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, cette approche complexe est, pour lui, particulièrement requise pour aborder la situation coloniale, qui requiert en outre une attention simultanée à une multiplicité d'aspects distincts, sans en privilégier aucun *a priori* — qu'il s'agisse de l'économie ou du psychique, du politique ou du religieux. Cette triple exigence — recours à l'histoire, prise en compte des facteurs internes et externes et référence à une pluralité d'aspects concomitants — cette triple exigence conduit Georges Balandier, contrairement à la plupart des ethnologues français recherchant la pureté des mythes dans les villages, à s'intéresser tout particulièrement aux villes qu'il voit comme les lieux privilégiés de ces rencontres. C'est ainsi, notamment, qu'envoyé à Brazzaville pour créer une section de sociologie à l'Institut d'Études Centrafricaines, il fit, des Brazzavilles noires, un terrain majeur de ses analyses découvrant là, plus qu'ailleurs, les rencontres conflictuelles de "l'ancien" et du "moderne" et, prenant nettement conscience, à travers elles, des divergences et des fragmentations propres au premier tout autant qu'au second — divergences et fragmentations que le surgissement de l'inédit faisait se redéfinir. C'est là aussi qu'il assista à ces mouvements de "reprise d'initiative" des colonisés, anticipant et initiant le processus de décolonisation. Cette reprise d'initiative n'est pour lui ni un simple retour aux valeurs pré-coloniales, comme d'aucuns le suggèrent en s'inspirant parfois de Gramsci, ni une reconstruction radicale sur un terrain que la colonisation aurait vidé de tout marquage comme le pensait Sartre. Pour Georges Balandier, la reprise d'initiative n'est, comme le dit Pierre-Philippe Rey, «ni l'ordre éthique précolonial, ni un nouvel ordre arbitraire [...] c'est le mouvement interne à la conscience collective qui la fait passer de son ordre ancien à son ordre à venir» [1].

Ainsi conduite, l'histoire des sociétés traditionnelles s'avère porteuse d'une connaissance non seulement du présent de ces sociétés et de l'avenir vers lequel les orientent ces reprises d'initiative ; elle éclaire aussi sur leur état antérieur, dans la mesure où elle fait apparaître que les traumatismes produits par la colonisation s'inscrivent dans les failles et aux points de faiblesse de ces sociétés, révélant ainsi les lieux majeurs de leurs tensions et de leurs contradictions.

Sur le plan théorique, cette démarche dynamique permet en outre à Georges Balandier de réaffirmer le caractère approximatif, parce que mouvant, de toute structure ; il s'écarte ainsi tant de la définition marxis-

[1] Coll., *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986, p.108.

te de la structure, affirmant le caractère déterminant en dernière instance de l'infrastructure, que de celle des structuralistes qui en font un modèle d'ordre invariant de la réalité, ou encore de celle des structuro-fonctionnalistes insistant sur l'équilibre que garantiraient les valeurs.

Pour Georges Balandier, la structure inclut au contraire la dialectique de l'ordre et du désordre et renvoie à l'idée d'une société qui, d'une part, est en continuel engendrement, jamais achevée (ce qui l'amène à parler de la «Grande Fabrique Sociale») et qui, d'autre part, serait plus judicieusement évoquée au pluriel qu'au singulier tant son unité est vulnérable sinon illusoire, traversée qu'elle est par les coupures séparant les sexes, les âges, les classes... en autant de "sociétés" inscrites dans un tissu apparemment unitaire mais soumises chacune à sa propre logique et à celle de leurs relations mutuelles (*Histoire d'Autres*, p.265).

Cette complexité, ces contradictions travaillant en permanence toute société — au-delà de l'apparence d'unité et de cohérence qu'elle offre d'elle-même — la rendent ouverte à tous les changements et à toutes les dynamiques auxquels le temps ne peut manquer de la faire s'affronter. Le temps est en effet, dit Georges Balandier, «le véritable contestataire» de toute société dans la mesure même où la reproduction sociale n'est jamais acquise et où ce n'est que par le jeu des idéologies et des systèmes dominants de représentation que se créent l'illusion de la reproduction et celle de «l'évidence, du caractère naturel» des réponses que donne la société aux divers problèmes de l'existence collective (*Anthropo-logiques*, p.206).

Les sociétés de la tradition disposaient de mécanismes voilant les altérations et les glissements dus au temps : les mythes qui semblent imposer leurs lois inaliénables, les rites qui affirment le répétitif, les règles veillant à la conformité des pratiques sociales, le pouvoir politique qui, appuyé par le sacré, s'efforce d'assurer la reproduction des rapports sociaux existants et de réduire l'entropie sociale sans cesse menaçante et que l'écoulement du temps ne peut manquer de tenter d'induire, même si tout est mis en place pour la ralentir ou la voiler (*Anthropo-logiques*, pp.193-197). Néanmoins, insiste George Balandier, le constant débat avec le temps n'est pas absent des sociétés de la tradition. Ces sociétés connaissent, elles aussi, des changements dus au temps et ce non seulement à travers les contacts qu'elles ont avec d'autres sociétés mais aussi à travers leurs mouvements internes générés par les pratiques des acteurs. Pratiques des acteurs qui sont au pouvoir et qui, trichant avec le temps, contrôlent l'institution politique — «cette machine à traiter le temps des hommes» (*Le Détour*, p.264), dit-il, pour assurer la continuité tout en gérant le présent «sans réduire les chances de l'avenir» (*Op.cit.*, p.263). Pratiques aussi de tous les autres qui, eux aussi, trichent avec cette gestion du temps et s'assurent du même coup un espace plus ou moins grand de liberté et une capacité d'agir sur l'histoire elle-même.

Cette dimension temporelle, avec la précarité qui y est liée et que Georges Balandier a amplement mise en évidence dans ses analyses des sociétés africaines, il allait la retrouver exacerbée et portée au paroxysme de ses expressions dans la modernité. Le bouillonnement, caractéristique de celle-ci, montre en effet par grossissement les dynamismes à l'œuvre dans toute société mais masqués dans celles de la tradition. Cette modernité se saisit dès lors, poursuit Georges Balandier, non comme un stade inéluctable, mais sous l'aspect «d'une tentative vers... » qui peut se concrétiser de diverses manières (ce que traduit notamment, dit-il dans *Sens et puissance*, la revendication du «droit au schisme des pays en voie de mutation»). Mais, en tout état de cause, la modernité confronte à un «choix entre des alternatives et des possibles» et souligne «le rôle de la liberté et du "volontarisme social" » (*Anthropo-logiques*, pp.249-250).

Territoire bouleversé et devenu — par certains de ses aspects tout au moins — presqu'inconnu à ses propres habitants, la modernité doit, dit Georges Balandier, être réexplorée et ce, en suivant, à travers le dépaysement qu'elle crée, certaines pistes privilégiées. Celle des relations de l'homme moderne avec la nature et avec sa propre nature. Celle qui se trace entre «l'expansion des masses» et le brouillage de la construction identitaire pour retrouver «les lieux où se manifestent le refaçonnage du rapport social et sa repersonnalisation». Celles aussi que jalonnent les essais divers de «restitution du sens» et de reformulation de l'imaginaire.

C'est, dès lors, vers cette exploration de la modernité que va se lancer Georges Balandier, ce qui l'a d'ailleurs amené à collaborer au Centre International de Prospective, créé en 1957 par Gaston Berger. Il y apporte sa conviction que la lecture du présent n'est rien, tant qu'elle n'est pas anticipatrice. Il y affirme qu'une telle exploration ne peut se tenter avec quelque chance de succès que si l'on recourt, à côté de la référence à l'histoire, au «procédé de décentrement» que «l'anthropologie, grossièrement définie, a transformé en pratique scientifique» — orientée qu'elle est vers «la connaissance de ce qui est culturellement distant».

Le détour anthropologique s'avère ainsi nécessaire à la compréhension et à la critique de nos propres sociétés, devenues étrangères à elles-mêmes et à ceux qui y vivent, tant la modernité, secouée d'incessants mouvements et d'apparentes incohérences, y génère l'incertitude.

> Toutes les sociétés présentes, et pour la première fois en même temps, ont à résoudre les problèmes qui naissent de véritables mutations ; le défi est donc pratique et il a l'aspect d'une épreuve globale ou totale, provoquant parfois des réponses «totalitaires». Toutes les sciences sociales ont à considérer cette question de l'irruption de l'inédit, des alternatives radicalement nouvelles, des discontinuités ; le défi est donc aussi théorique (*Anthropo-logiques*, p.252).

Pour l'affronter et le dominer, le regard doit s'éloigner afin d'éviter d'être aveuglé par les évidences d'une culture partagée. Le détour anthropologique que propose George Balandier permet cette prise de distance. Initié généreux, il nous en livre les voies à partir de l'expérience d'étran-

ger qu'il a vécue tant de fois au sein d'autres cultures. C'est celle-ci qui lui a permis, précisément parce qu'il ne leur appartenait pas, d'en questionner les évidences et d'en articuler les incohérences.

C'est elle aussi qui, dit-il, l'a fait parvenir «à la certitude que la lecture du social — même équipée des instruments scientifiques les mieux appropriés — ne peut dispenser de l'expérience directe, de l'intime fréquentation et donc de l'implication personnelle» (*Conjugaisons*, p.408).

C'est elle encore qui l'autorise, lorsqu'il revient chez lui et que, comme Ulysse, il ne reconnaît pas toujours au premier coup d'œil ce monde qui est le sien, à dénouer les fils de la modernité, « [cette] avancée vers des espaces sociaux et culturels pour une large part inconnus, [cette] progression dans un temps de ruptures, de tensions et de mutations» (*Le Détour*, p.266).

C'est elle enfin qui lui fait affirmer avec vigueur que, pas plus qu'aucun individu, «aucune société n'échappe à la nécessité de se produire elle-même sans répit, sous la contrainte de sa propre imperfection et de l'événement» (*Conjugaisons*, p.238).

Car, insiste Georges Balandier, «le temps reste la composante de toute vie, individuelle ou collective [...]. L'abandon à la seule urgence, forme extrême de l'assujettissement à l'instant, perte de la durée, met en péril d'être» (*Conjugaisons*, p.409).

*Recherches Sociologiques* 2002/2
J.-P. Dozon : 21-29

# Georges Balandier dans l'histoire et l'*épistémè* de l'africanisme français

par Jean-Pierre Dozon *

L'auteur retrace brièvement l'histoire de l'africanisme. Il oppose dans un premier temps l'africanisme qui a précédé G.Balandier (valorisation de l'*ethnos*) à celui qui, sous son influence, marque une rupture, notamment par la reconnaissance du droit au *socius*. Vient ensuite une anthropologie marxiste qui va du *socius* à la racine économique des rapports sociaux, s'accompagnant d'une critique en règle des rapports néocoloniaux et du "pillage du Tiers-Monde". Cette dernière se dissipe dans les années 1980.

L'africanisme a perdu le sens qu'il avait acquis à partir des années 1950, celui d'une discipline faite d'histoire, de géographie, d'ethnologie, de sociologie. Un climat d' «afro-pessimisme» — dont on peut voir la cause dans les guerres civiles, le dépérissement de certains États et la pandémie du sida — ainsi que le néocolonialisme en ont eu raison. C'est à des phénomènes plus généraux et à des mouvements qui circulent entre l'Afrique, l'Europe et les deux Amériques qu'il se confronte aujourd'hui.

Je ne suis pas tout à fait sûr que le terme "africanisme", et spécialement l'expression "africanisme français", ait encore un sens, du moins ce sens plein et entier qu'il acquit durablement dans le champ institutionnel des sciences sociales. Je me demande, en effet, et je ne suis pas le seul à formuler cette interrogation, si ce qu'a représenté, pendant plusieurs décennies, cette tradition savante, largement interdisciplinaire, faite d'histoire, de géographie d'ethnnologie, de sociologie, focalisée sur la seule Afrique noire ou Afrique sub-saharienne, n'est pas en train de se fissurer quelque peu, même si je suis spécialiste de cette région du monde et Directeur du Centre d'études africaines fondé par Georges Balandier. Il y a beaucoup de raisons qui peuvent justifier cette interrogation. Je les évoquerai brièvement, car elles ne sont pas l'objet premier de mon intervention, bien qu'elles la nourriront implicitement.

* EHESS, Centre d'études africaines, 54 Bd Raspail, F 75006 Paris.

La première raison tient au constat que l'africanisme français constitue aujourd'hui un pôle intellectuel moins attractif que par le passé en ce qu'il s'inscrit dans un climat général d'afro-pessimisme, plus précisément dans un contexte où l'Afrique paraît constituer un monde à part, où rien ne se passe comme ailleurs et où tout, au contraire, converge pour en faire, non seulement un parangon de sous-développement, mais aussi et surtout un continent du malheur qu'illustrent aussi bien les nombreuses guerres civiles, le dépérissement de certains États ou les pandémies de sida. Sans doute y a-t-il dans tout ceci matière à remettre l'ouvrage sur le métier, et je connais beaucoup de collègues, beaucoup d' "africanistes" qui s'emploient à étudier ces multiples aspects de cette sombre actualité africaine. Mais l'on peut aisément convenir que ces malheurs de l'Afrique ne sont pas de nature à rendre l'Afrique attractive, pas plus qu'ils ne rendent forcément attractifs ceux qui en parlent ou qui en dissertent sur un mode savant. Mais à cela s'ajoute aussi le fait, pour le coup assez spécifiquement français, qu'on assiste en ce moment à une sorte de cure de déliaison, peut-être même de "désamour", entre la France et son fameux "précarré africain" dont on pourrait dire qu'elle rejaillit plus ou moins sur l'africanisme dès lors que l'on a à l'esprit que celui-ci s'est presque exclusivement consacré à l'étude de l'Afrique francophone.

Ce qui amène un second motif à mon interrogation de départ. Il me semble, en effet, que les conditions objectives, qui ont présidé, en leur temps, à l'essor de l'africanisme français — et je reviendrai dans un instant sur cet essor — ont changé récemment d'une manière assez significative. Je ne vous apprendrai rien en disant que ces conditions objectives et éminemment pratiques ont été des conditions coloniales et post-coloniales ; mais je voudrais simplement souligner le fait que ce furent elles, et peut-être même davantage les secondes que les premières, qui permirent à l'africanisme de se donner des objets d'étude stables, du type monographie ethnique ; des objets en général maîtrisables par un seul individu, un seul chercheur, qui lui donnaient l'assurance de tenir un discours cohérent et savant sur l'Afrique sans avoir d'autres comptes à rendre qu'à ses seuls pairs ou qu'au seul monde académique. Or, il me semble que cette stabilité des objets et que ce relatif confort intellectuel du chercheur africaniste (mais peut-être pourrait-on le dire d'autres aires culturelles), ne sont plus tout à fait de mise, comme en témoigne aujourd'hui la nette diminution des monographies ethniques. Le chercheur se trouve en revanche confronté à des objets plus labiles, plus fluctuants, comme les mobilités humaines qui courent de régions à régions, de pays à pays, de continent à continent et font que tel phénomène social en Afrique peut aussi bien s'étudier en France, en Belgique ou aux États-Unis. Mais il se trouve aussi confronté à des sujets africains véritablement parlants, qui opposent au discours savant leur propre point de vue sur les sociétés africaines et développent leur propre africanisme, même et peut-être surtout quand celui-ci prend corps ailleurs qu'en Afrique, en Europe ou aux États-Unis. Bref, l'interrogation que j'exprimais au départ sur la validité aujourd'hui de

l'expression "africanisme français" — mais qui pourrait concerner aussi bien l'africanisme belge, britannique (je laisse de côté la question beaucoup plus complexe des africanismes américains) — pourrait se formuler maintenant très littéralement en termes de déstabilisation, laquelle pourrait indiquer qu'en dépit de tous ses malheurs, l'Afrique serait peut-être en train de sortir de son histoire post-coloniale.

Il y aurait sans doute beaucoup de précisions et de nuances à apporter à toutes ces questions tout à fait centrales que je n'ai fait qu'effleurer. Mais si j'ai voulu introduire mon propos par elles, c'est parce qu'il me semble qu'elles autorisent aussi un retour sur soi de l'africanisme français. Comme souvent dans l'histoire et l'épistémologie des savoirs, c'est au moment où ils sont précisément quelque peu déstabilisés, où ils sont à la recherche de nouvelles approches et de nouveaux paradigmes, qu'advient le temps de faire le point sur le chemin parcouru. Je crois que ce moment-là est venu pour l'africanisme français. Un certain nombre de jeunes chercheurs, souvent historiens de la connaissance, commencent à s'y employer. Permettez-moi, même si je ne suis pas historien, d'y apporter en cette journée d'hommage à Georges Balandier ma modeste contribution.

J'ai brièvement parlé tout à l'heure de l'essor de l'africanisme français. Or, je crois qu'on peut dater les débuts de cet essor aux années 1950, ce qui nous évoque immédiatement les œuvres maîtresses de G. Balandier (*Sociologie des Brazzavilles noires*, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, *Afrique ambiguë* ) et qu'il s'est poursuivi et amplifié dans les années 1960-70. Autrement dit, la grande période de l'africanisme français s'est étalée en gros sur trois décennies. On pourrait dire, à juste raison, que l'africanisme français remonte à bien plus longtemps, qu'il accompagne toute l'histoire de la colonisation française au cours de laquelle des administrateurs sont devenus de grandes figures savantes de l'Afrique noire comme ethnographes, linguistes ou géographes. On pourrait citer le premier d'entre eux, Faidherbe, tout à la fois grand conquérant et grand savant, mais aussi toute une pléiade d'autres comme Maurice Delafosse, Charles Monteil ou Henri Labouret. Et puis, bien sûr, on ne peut pas ne pas évoquer Marcel Griaule et tous ceux qui ont travaillé dans son sillage, qui ont développé un africanisme plus universitaire et déconnecté apparemment de toute utilité proprement coloniale. Cependant, quelles que fussent les différences entre les uns et les autres, quelle que fût leur inégale postérité auprès des générations ultérieures, l'africanisme colonial et l'africanisme griaulien eurent au moins ce point commun de s'arranger fort bien du régime de l'indigénat qu'avait instauré le système colonial français. Car, même si certains le critiquèrent pour ses côtés trop discriminatoires, trop contraires aux grands principes républicains, ce régime ou ce code de l'indigénat avait, pour la plupart des africanistes de l'époque, le grand avantage de constituer un cadre de préservation des traditions africaines ; un cadre dans lequel les indigènes pouvaient être quasi ontologiquement définis par leur appartenance tribale ou ethnique, ou encore par leur attachement à la terre ancestrale qui faisait d'eux avant

tout des paysans. Cette posture de l'africanisme français qui alla jusqu'aux années 1940 fut, à juste titre, appelé indigénophile en ce qu'il critiqua moins le régime de l'indigénat qu'une colonisation qui, par la force des choses, bouleversait trop rapidement une certaine authenticité africaine. À cet égard, il est intéressant de rappeler que Maurice Delafosse, grand africaniste s'il en fut, s'opposa vivement, durant la Première Guerre mondiale, au premier député africain à l'Assemblée nationale, Blaise Diagne, lequel, non seulement était partisan de l'assimilation des Africains à la République, mais, de surcroît, eut les moyens de promouvoir cette assimilation en jouant un rôle éminent dans le recrutement de la force noire au sein de l'armée française. Trente ans plus tard, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, Marcel Griaule, alors conseiller MRP à l'Assemblée de l'Union française, s'opposera à un autre député africain qui réclamait de la métropole une politique d'industrialisation de ses territoires, comme si l'idée que des Dogon ou des Bambara devinssent des prolétaires lui était insupportable. Il s'agit là sans doute d'anecdotes, mais elles montrent assez exemplairement combien un certain africanisme français d'avant les années 1950 s'est entretenu d'une vision pour le moins traditionaliste de l'Afrique, refusant l'idée, surtout quand elle venait d'Africains, de changements qui, par imitation de l'Occident, ne pouvaient que conduire à la destruction de leurs racines et de leurs valeurs.

Par rapport à cet africanisme-là, celui qui se développa dans les années 1950, spécialement autour des ouvrages de Georges Balandier, marqua une incontestable rupture. Non que Balandier aurait nécessairement pris le parti d'un Blaise Diagne militant pour la cause de l'assimilation, quitte à y sacrifier quantité d'Africains au Chemin des Dames ou aux Darnanelles. Mais il lui est apparu que le monde des colonisés ne saurait être pensé à partir du seul point de vue de ceux qui prétendaient vouloir son bien ; que, contrairement aux conceptions d'un Delafosse ou d'un Griaule, ce monde avait changé beaucoup plus vite que ce qu'ils n'osaient voir, que, par-delà ce qu'il recelait comme antiques "civilisations négro-africaines", comme trésors culturels, il se présentait aussi, et peut-être plus banalement, comme un monde de citadins, de salariés, d'Africains scolarisés, christianisés ou islamisés. Autrement dit, et c'est là où son œuvre a marqué tout à la fois une rupture et un tournant, Georges Balandier a opposé à la figure de l'*ethnos* valorisée par l'africanisme qui le précédait, la reconnaissance d'un droit au *socius*. Plus précisément, il a opposé à l'ethnographie antérieure une sociologie qui devait rendre compte de la multiplicité des appartenances et des conditions sociales africaines. Mais je voudrais immédiatement ajouter que lorsque, Balandier opéra cette rupture, nous n'étions plus dans le cadre strict de la situation coloniale telle qu'elle avait prévalu jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Nous étions dans le cadre de l'Union française où les colonies étaient devenues des territoires disposant de quelque pouvoir législatif et où, surtout, les indigènes ne l'étaient plus juridiquement (l'abolition du régime de l'indigénat avait été votée au Parlement français en 1946), étant désormais des

autochtones, à mi-chemin entre le statut de sujets et celui de citoyens français. Par ailleurs, c'est aussi dans ce cadre que l'État français investit financièrement dans ses territoires, comme jamais il ne l'avait fait précédemment dans ses colonies. Ce qui se traduisit par de multiples travaux d'aménagement et d'opérations de développement, mais ce qui se traduisit aussi par un soutien beaucoup plus net à la recherche en sciences sociales et à un "africanisme" par conséquent beaucoup plus en prise avec les réalités de l'heure, s'intéressant un peu moins aux traditions et davantage aux changements sociaux. En d'autres termes, l'essor de l'africanisme français fut corrélatif de ce contexte particulier de l'Union française et, si l'œuvre de Balandier en devint vite l'aiguillon, c'est en quelque sorte parce qu'elle s'était mise en phase avec l'histoire des relations franco-africaines, que le *socius* ou la sociologie avait d'autant plus de raison d'être que le monde colonisé ne l'était plus juridiquement ; que des mouvements d'émancipation s'y étaient fait de plus en plus jour, mais dont on ne savait pas très bien encore s'ils allaient déboucher sur l'indépendance ou sur une intégration des territoires et de leurs habitants au sein de la République. À cet égard, il est intéressant de noter qu'*Afrique ambiguë* parut en 1957, c'est-à-dire l'année même où s'appliqua la fameuse loi-cadre ou Loi-Deffere qui donnait une pleine autonomie législative aux territoires africains. Or, si je souligne cette heureuse coïncidence, c'est qu'il me semble que l'ambiguïté ne concernait précisément pas que l'Afrique ; elle concernait aussi la politique française qui avait l'air de vouloir pour de bon émanciper ses territoires africains mais qui, en réalité, entendait les maintenir dans le giron de la métropole sous la forme plus ou moins affichée d'une République fédérale.

Ceci nous amène à la seconde phase de l'essor de l'africanisme français, celle qui court des années 1960 au tournant des années 1980. Ce fut en effet une grande période où beaucoup de chercheurs ont été impliqués, où de nombreuses et importantes études ont été réalisées et, où, plus généralement, l'africanisme a occupé une place très enviable dans le champ des sciences sociales et dans les débats intellectuels de l'époque. Mais avant d'en parler un peu mieux, je voudrais aussi et d'abord dire qu'elle s'inscrivit dans un contexte politique où les indépendances ne firent pas rupture avec l'ex-métropole. Bien au contraire. Cela mériterait sans aucun doute un long développement que je ne peux faire ici. Je dirai brièvement que ces indépendances furent au départ de ce que j'oserai appeler l'œuvre au noir de la V^e^ République, c'est-à-dire une fabuleuse alchimie par laquelle, en assignant à ses ex-colonies africaines des fonctions régaliennes, la V^e^ République réussit à faire de la France tout à la fois une grande puissance et une nation indépendante des deux blocs, en tous cas plus indépendante que ne l'étaient de leur côté les États africains. Je serais même tenté de parler, à propos de cette période des années 1960-70 et un peu au-delà, de la constitution d'un capitalisme d'État franco-africain. Par cette formule, je veux pointer le fait que les fonctions étatiques et régaliennes y furent centrales sur le plan politique, géo-stratégique,

énergétique (pétrole, uranium), etc., mais je veux aussi souligner la fonction économique tout à fait importante qu'y remplirent les pays africains de la zone "franc" tant du point de vue des marchés captifs qu'ils représentaient que sur le plan d'une main-d'œuvre africaine immigrante qui était devenue de plus en plus nécessaire à certains grands secteurs de l'industrie française.

C'est, je crois, à la lumière de ce contexte assez particulier, qu'on peut, au moins en partie, expliquer le grand essor de l'africanisme francais durant les années 1960-70. C'est à travers lui que de nombreux chercheurs français appartenant à diverses institutions (CNRS, ORSTOM, Université, etc.), coopérants ou simples missionnaires, purent travailler en Afrique et, encore une fois, presque exclusivement dans les limites de ce capitalisme d'État franco-africain et de ce monde francophone. Mais c'est aussi à travers lui que la recherche africaniste trouva cette stabilité des objets d'étude que j'évoquais tout à l'heure. De manière assez intéressante, mais je ne peux m'appesantir sur ce point, je dirai que, dans la plupart des cas, elle trouva cette stabilité en conjuguant habilement *ethnos* et *socius*, approche locale et approche plus globale, autrement dit en prolongeant le fil d'un certain africanisme colonial tout en l'inscrivant dans la perspective tracée par Georges Balandier d'une prise en compte des changements sociaux et des contextes propres à tel ou tel pays. De ce point de vue, nombreux furent les chercheurs à réaliser des monographies ethniques et à les intituler "tradition et modernité chez les *untels*".

Mais l'africanisme français ne fit pas que cela. Au compte de son essor dans les années 1960-70, il y eut, et la chose lui fut beaucoup plus singulière, le développement de ce qui fut appelé l'anthropologie économique ou l'anthropologie marxiste. Je ne vais pas ici faire un exposé en bonne et due forme sur ce courant important de l'africanisme français. Je me contenterai simplement de faire les remarques suivantes.

D'abord, s'il fut principalement français, il fut aussi un courant intellectuel qui s'est presque exclusivement appliqué à l'Afrique, c'est-à-dire fort peu à d'autres aires culturelles. Cela est sans doute lié au fait que l'Afrique des années 1960-70 offrait une formidable palette de terrains d'études, qu'elle était sur le plan anthropologique ou sociologique peut-être aussi attractive qu'elle ne l'était pour l'État français ; mais cela était également dû à l'attraction que représentait par elle-même l'œuvre de Balandier qui offrait une lecture de l'Afrique faite de processus historiques, de contradictions, de conflits, dont le côté assez peu exotique, presque familier, était susceptible de nourrir ou de renourrir une théorie générale de l'évolution des sociétés humaines. Comme chacun sait, c'est à l'appui du marxisme que ce courant intellectuel de l'africanisme français se voulut précisément théorique, et tout particulièrement à l'appui d'un marxisme rénové par les relectures qu'en firent Louis Althusser et ses élèves de l'ENS avec leur théorie des modes de production. Je vous épargne les considérations qu'il faudrait faire sur l'importante place occupée par le marxisme sur la scène intellectuelle et politique des années 1960-70, en

France, mais aussi dans beaucoup d'autres pays à travers le tiers-mondisme. Je me contenterai simplement d'indiquer qu'en se portant tout spécialement sur l'Afrique, cet africanisme, devenu anthropologie marxiste, ou militant pour que s'y applique et s'y renouvelle le matérialisme historique, cet africanisme, donc, en a proposé une lecture extrêmement prosaïque. Avec lui, en effet, l'Afrique s'est trouvée aux antipodes, comme s'il s'agissait d'une image inversée, de la vision qu'en avait laissée Marcel Griaule. Avec lui, il n'y eut plus d'énigmes à déchiffrer sur le sens des symboles, des rituels ou des mythes de telle ou telle population africaine. Comme une image inversée, en effet, s'il resta fidèle à la monographie ethnique et en cela assez conforme à la tradition africaniste, ce fut pour en produire une version toute commandée par la logique beaucoup moins énigmatique des forces productives et des rapports sociaux de production : ce que représenta assez bien le célèbre ouvrage de C. Meillassoux *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire* .

On pourrait donc dire, à première vue, qu'étant donné que l'œuvre de Balandier avait offert, par son parti pris délibérément sociologique, une lecture assez prosaïque de l'Afrique, l'anthropologie marxiste en représenta un prolongement plus radical en allant, au-delà du *socius*, à la racine économique des rapports sociaux. Cependant, je voudrais faire une autre remarque. En effet, cette anthropologie marxiste des années 1960-70, au-delà des études particulières qu'elle réalisait, épousa un point de vue plus global qui consista à se livrer à une critique en règle des rapports néocoloniaux auxquels étaient soumis des États africains qui n'avaient d'indépendants que le nom. L'époque s'y prêtait puisqu'elle disposait, pour cette critique, de théories macro-économiques, là encore d'obédience marxiste, qui rendaient compte du "pillage du Tiers-Monde", de l'échange inégal, du développement du sous-développement, ou encore de l'exploitation de la périphérie par le Centre. Avec ces théories, qui avaient de surcroît l'avantage de proposer un grand récit historique de ce pillage du Tiers-Monde ou de cette exploitation de la périphérie par le Centre depuis les traites négrières, cette anthropologie put, comme elle le disait si bien, articuler ses études locales à toute une série de contextes globaux — précolonial, colonial, post-colonial — et démontrer ainsi encore bien mieux la toute-puissance ou le rôle déterminant de l'économique. Mais le point que je voudrais surtout souligner, c'est qu'elle développa cette critique générale dans le contexte de ce que j'ai appelé le capitalisme d'État franco-africain. Ce qui paraît tout à fait cohérent, et ce qui rend d'une certaine manière justice à l'africanisme français de cette époque qui, quoique bénéficiant indirectement de la politique menée par l'État français dans ses ex-colonies, se livra à la critique de son impérialisme comme de l'impérialisme en général. Toutefois, il me semble, et c'est là où je veux finalement en venir, qu'il y eut entre les deux ordres de phénomènes de secrètes correspondances. En effet, on eut, d'un côté, un système politico-économique grâce auquel la République française tirait une bonne partie de son indépendance et de son statut de grande puis-

sance, et on eut, de l'autre, un imposant courant africaniste français qui, par l'application d'une catégorie universelle, l'économique, rendit l'Afrique, et spécialement l'Afrique francophone, complètement assimilable sur le plan intellectuel. Ce que je veux dire plus précisément, c'est que, avec ce courant africaniste et en ces temps de très forte emprise française sur ses ex-colonies, l'Afrique ne fut jamais aussi intelligible. Tout y fut en quelque sorte clair et distinct : la logique des sociétés précoloniales qui, à travers notamment la prégnance de leurs rapports de parenté, déplaçaient dans l'idéologie ou dans la fausse conscience des rapports plus fondamentaux d'exploitation économique, le système colonial qui, pour assurer sa domination, s'allia à des pouvoirs traditionnels locaux, ainsi que le système néocolonial qui, de la même manière, fit des États et des dirigeants africains les fidèles et les intéressés partenaires de sa perpétuation.

Encore une fois, il me paraît intéressant et assez symptomatique de souligner que l'époque où se sont confortés et amplifiés les liens franco-africains, au point de relever de pouvoirs régaliens dans le fonctionnement de la V^e^ République, fut en même temps celle où l'Afrique parut faire l'objet d'une grande clarté ou d'une grande clarification intellectuelle.

Mais cette anthropologie marxiste et cette grande clarification intellectuelle se dissipèrent quelque peu dans les années 1980. Et, si elles se dissipèrent dans un contexte international où les modèles réalisés d'un certain marxisme battaient de l'aile, elles déclinèrent aussi dans un contexte où le capitalisme d'État franco-africain commençait à perdre un peu de cette consistance qu'il avait acquise durant les deux décennies précédentes. Certes, il résistait toujours assez bien. Mais il devait de plus en plus partager ses prérogatives avec de grandes et influentes institutions internationales, la Banque mondiale, le FMI, l'Union européenne qui imposaient en Afrique des programmes de libéralisation économique et de diminution des charges publiques et qui, de ce fait, déréglaient le cœur même de ce système franco-africain, c'est-à-dire tout ce qui en lui relevait de fonctions proprement étatiques et régaliennes.

Il me semble donc que la recherche africaniste française perdit tout à la fois une certaine stabilité de ces objets d'études et une certaine manière de rendre pleinement intelligibles les sociétés et l'histoire africaine contemporaines au moment même où se desserrait ce système franco-africain, au moment où d'autres acteurs y imprimaient un nouveau cours et, parfois, y instillaient, volontairement ou involontairement, des processus de déstabilisation économique et politique.

Sans verser du tout dans la nostalgie, mais en prenant précisément la mesure de cet horizon africain quelque peu assombri, qualifié par certains d'afro-pessimisme, je voudrais terminer mon propos par un retour à Georges Balandier.

Lorsque, au temps de l'Union française, Balandier commit cet acte tout à la fois épistémologique et politique qui consista à faire valoir pour le monde colonisé un droit au *socius* et à l'histoire, ce fut, me semble-t-il, avec la ferme conviction que ce monde était ouvert sur plusieurs possibles. Il y avait certes le poids des traditions, le poids des violences et des contraintes coloniales ; mais il y avait aussi, en cette période cruciale, un monde en train de se faire qui revendiquait, luttait pour acquérir des droits, qui aspirait sinon à l'indépendance, du moins à l'autonomie et affirmait une présence africaine ailleurs qu'en Afrique, comme le soulignait le titre d'une importante revue à laquelle Balandier participait dès sa création [1]. Nous ne sommes évidemment plus au temps de l'Union française et le système franco-africain mis en place en 1960 semble, aujourd'hui, quelque peu s'essouffler comme s'il était en cure de déliaison. Peut-être, au contraire, comme je l'ai suggéré, les grands désordres et les grands drames actuels de l'Afrique sont-ils le signe d'un début de sortie douloureux de l'univers de la post-colonie. Mais, pour ces raisons mêmes, la leçon que Balandier avait donnée en cette période de sortie du système colonial est plus que jamais d'une criante actualité. On pourrait la reformuler très lapidairement en disant que, en dépit ou à cause de ces drames ou de ces désordres, expressions probables d'une accumulation de problèmes non résolus ou largement refoulés par les indépendances, un nouveau cycle de l'histoire africaine est sans doute en train de voir le jour. Simplement, dans cette affaire, l'africanisme, et spécialement l'africanisme français, ne peut plus être tout à fait cette production spécialisée et savante qui a accompagné, même pour la critiquer, plus d'un siècle d'histoire franco-africaine. Quitte à se débarrasser du "isme" de son africanisme, il lui faut aujourd'hui, entre autres choses, se confronter à de multiples "présences africaines", à d'autres africanismes, à des mouvements qui se réclament de "renaissances africaines" et qui circulent entre l'Afrique, l'Europe et les deux Amériques. Quoi qu'on puisse en penser, ils participent d'un dynamisme qui apporte à sa manière ses contributions identitaires aux processus de mondialisation en cours qui, s'ils déstabilisent un peu, forcent non seulement l'intérêt, mais placent aussi leur compréhension sous la contrainte somme toute assez salutaire de relations plus équilibrées et, peut-être, plus risquées entre le chercheur et les mondes africains.

---

[1] *Présence Africaine.*

*Recherches Sociologiques* 2002/2
M. Singleton : 31-57

# Experts, faites-vous expertiser !

par Mike Singleton *

En amont de la mise en œuvre de l'expertise se posent toute une série de problèmes éthiques et épistémologiques tels que «Le savoir du spécialiste est-il plus objectif que la subjectivité du sens commun ? Le professionnel peut-il donner son avis en toute innocence ? ». Les réponses à ces questions ne peuvent que rétroagir, en principe, sur la philosophie et la pratique des experts eux-mêmes.

L'expertise pourrait être aussi vieille que l'humanité. En effet, le premier expert en développement fut "un gros malin" qui promettait monts et merveilles à des braves gens s'ils se mettaient à cueillir des pommes haut de gamme. À l'aube de l'anthropogénèse, voilà un couple sans problèmes, des gestionnaires gâtés d'une sorte de Club Med avant la lettre. Et pourtant ces usufruitiers privilégiés d'un paradis primitif ne semblent pas avoir été conscients de leur bonheur naturel. Mécontents des conditions qu'On leur avait faites, ils se sont laissé tenter par un projet de développement proprement divin qu'un expatrié supérieur leur a fait miroiter. Malin comme il était, l'expert en question s'est adressé d'abord à un courtier ou plutôt une courtière en développement. Cette intermédiaire locale, véritable facteur-levain, a réussi à persuader son chef de participer au projet faramineux proposé par l'expert. Car cette initiative correspondait non seulement à leurs besoins réels, mais paraissait tout à fait fiable. La suite n'est que trop connue. Le projet a échoué lamentablement. L'expertise n'a réussi qu'à aliéner tout le monde. La communauté-cible s'est retrouvée plus sous-développée que jamais. Et le Bailleur des fonds primordiaux a dû se résigner à envoyer son propre Fils réparer les dégâts et refaire Son projet initial. Seul l'expert a pu rentrer dans ses frais.

De toute façon, cet expert-là, ayant déjà tout perdu, ne risquait rien par ses mauvais conseils. Mais soyons honnête, que risque son homologue humain ? Tout au plus sa réputation, et donc de ne pas être sollicité de sitôt pour une expertise juteuse. Ce qui ne portera pas souvent grand préjudice

* UCL, Laboratoire d'Anthropologie Prospective, Place Montesquieu 1, B 1348 Louvain-la-Neuve.

à l'intéressé. La plupart des experts, surtout s'ils sont anthropologues, ne le sont-ils pas en amateurs occasionnels [1] ? Nous parlons en effet ici en tant qu'anthropologues de l'apport éventuel de notre discipline au développement. L'Anthropologie du Développement [2] existe puisque le phénomène qui passe communément pour le développement existe aussi. Qu'il soit personnellement pour ou contre la Famille sous toutes ses formes, l'anthropologue se doit, au bas mot, de la prendre comme objet d'étude et d'accepter que les résultats de ses recherches puissent contribuer non seulement à la compréhension, mais à la gestion du phénomène en question. De même, il est possible d'exprimer plus que des réserves à l'égard de la logique humaine qui a pour nom le développement [3], tout en l'analysant avec une certaine sobriété sérieuse et scientifique, tout en s'impliquant même dans son aménagement concret. C'est ce que nous allons tenter de faire ici.

* *
*

Néanmoins, sans consacrer le paradigme du développement ni canoniser la pratique du projet, l'expertise anthropologique en la matière ne va pas sans équivoque épistémologique. Comme pour n'importe quel autre objet de connaissance, et *a fortiori* quand il s'agit d'étude scientifique, un double problème se pose face à l'expertise. D'un côté, la délimitation ou la clôture du champ envisagé. De l'autre, le statut spéculatif ou le poids ontologique de ce qui, éventuellement, s'y trouve.

Dans un premier temps, celui du sens commun, les choses du monde ont tendance à faire figure d'anneaux du drapeau olympique. Si chevauchement il y a, c'est sur fond d'un en-soi essentiel. Un chien est un chien et pas un chat — si ce n'est que tous les deux ont accessoirement quatre pattes. Dans un second temps, un peu plus critique et systémique, les phénomènes paraissent comme des roues dentées de tailles diverses qui s'engrènent dans un mouvement perpétuel. La politique fait tourner le culturel (en rond dirait Marx !) grâce au ressort économique (ajouterait la même autorité). Mais dans un troisième temps qu'il nous plaît d'imaginer crucial et définitif, il se pourrait que les réalités délimitées par nos caté-

---

[1] Pour une étude professionnelle des professionnels, voir LE NAËLOU A., 1995. Si on peut penser avec l'auteur que «l'expertise ne constitue pas un métier» (p.130), il n'empêche que des programmes pour *training experts for development cooperation* ont vu le jour — pour reprendre le titre qu'un spécialiste dans le domaine, le Professeur D.T. Edwards, donne à un texte paru dans EADI Working Group : *Cooperation in training*, circular n° 8, april 1994 (on y trouve en annexe des tableaux sur des *types and numbers of international advisers* (près de 300.000 au milieu des années 1980) et sur l'importance croissante des experts et de leur formation dans les budgets de coopération).

[2] Les majuscules pour faire écho non seulement à la taille de l'enjeu, mais au titre du "livre-charte" du réseau APAD : *Anthropologie et Développement : essai en socio-anthropologie du changement social* (OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1995) ainsi qu'au livre *Anthropology of Development and Change in East Africa* (BROKENSA D., LITTLE P., Eds, 1988).

[3] C'est sans doute S. Latouche qui a le mieux identifié un certain développement avec l'occidentalisation du monde (LATOUCHE S., 1989). Pour une anthropologie du projet, voir BOUTINET J.-P., 1990 et les références dans SINGLETON M., 1990.

gories ne soient que des fétiches, des illusions d'une optique aussi naïvement objectiviste que faussement universalisante. Et la seule image qui conviendrait (et encore) à la réalité des choses serait celle des rayons de roues de vélo disparates, des rayons dynamiquement imbriqués puisque sans jantes, mais aux moyeux évanescents, puisque de solides et significatives substances en soi il ne saurait être question ! Opposées dans le christianisme, les catégories "Église" et "État" ne font qu'un dans l'islam tandis qu'en Afrique l'existence même d'un champ spécifiquement religieux fait problème [4].

Les choses du sens commun deviennent, à juste cause, des champs scientifiques. Mais, à leur tour, ces derniers doivent être revus et corrigés dans une perspective aussi radicalement constructiviste que relativiste. Le fait que des acteurs situés construisent toujours en fonction de leurs situations spécifiques rend leurs constructions non pas absolument relatives, mais relativement absolues. Un extra-terrestre aura beau conclure à la relativité absolue des valeurs et des visions humaines, les hommes, étant toujours dans une culture et jamais nulle part, ne sauraient pas être en même temps des polygames polythéistes et des monogames monothéistes. Un acteur donné est bien obligé *hic et nunc* d'absolutiser le plafond de son propre système. Le même individu ne peut pas vivre consciemment sous la couverture de deux paradigmes contradictoires, être à la fois dans un univers ptoléméen et copernicien.

Par conséquent, chaque culture ou socio-historique se fait au sens le plus productiviste du terme ses propres idées, non pas des mêmes réalités objectives, mais tout au plus à partir des données empiriques sensiblement les mêmes. Des différences neurophysiologiques d'âge ou de sexe sont culturellement incontournables. Mais il faut éviter de tomber dans le piège tendu par un empirisme naïvement extraverti. Ces données dites "naturelles" ne jouissent à l'égard des cultures d'aucune antériorité chronologique ou d'objectivité ontologiquement apodictique. Non seulement n'y a-t-il rien en dehors des cultures, mais rien n'est donné hors culture. Toute donnée est toujours donnée au dedans d'un espace-temps spécifique ; elle ne s'impose pas du dehors, substantiellement significative en elle-même. Ce caractère à la fois purement potentiel et inéluctablement situé des réalités naturelles est démontré par la complexité foncière et parfois contradictoire ou incompressible de ce que les cultures ont pu et su faire d'elles.

---

[4] Non seulement il n'y a pas de mot du cru dans beaucoup de cultures africaines pour le mot "religion", mais les termes y manquent souvent pour opposer "croire" et "savoir" — la Pensée Sauvage étant foncièrement scientiste. Pour ne pas renvoyer aux seuls anthropologues, le lecteur trouvera auprès d'un historien, P. Veyne, une négation aussi rigoureuse que vigoureuse de la possibilité de caser les singularités de l'histoire dans des catégories sous-jacentes supposées être aussi constantes que substantielles : «Quand nous prononçons les mots d'assistance, de don, de sacrifice, de crime, de folie ou de religion, nous sommes incités à croire que les différentes religions ont assez de traits communs pour qu'il soit légitime d'étudier la religion à travers l'histoire [...] quelque chose comme "la" religion existerait donc ? ». «Pas du tout», répond l'auteur à sa question, car «les différentes religions sont autant d'agrégats de phénomènes appartenant à des catégories hétérogènes et aucun de ces agrégats n'a la même composition que l'autre» (VEYNE P., 1996, pp.182-183).

Les femmes (et donc les hommes) papoues, patagonnes ou postmodernes ne sont pas de simples avatars accidentels d'une Femme Éternelle (*Die Ewige Frau*). C'est pourquoi et à moins qu'il ne soit platonicien, il y a peu d'intérêt pour un anthropologue à voir les formes culturelles de la sexualité, de la famille ou du mariage comme autant de variations superficielles d'un fond archétypique naturel, force motrice du culturel.

Pour certains experts et non les moindres [5], l'anthropologie n'aurait même pas intérêt à parler de la famille tout court ! Chaque cas étant un cas à part entière, des catégories qui se voulaient l'expression de constantes transculturelles atteignent en fait très vite les limites de leur crédibilité. Un mandarin de la médecine française a pu écrire qu'avant 1939 et la découverte des antibiotiques, il n'y avait pas, à proprement parler, de médecine en Occident [6]. *A fortiori*, quand il s'agit des philosophies et pratiques africaines du bien-naître et de l'être-bien, ne devrait-on parler qu'avec des guillemets de la médecine — surtout si on la traite de traditionnelle ou si on l'affuble de l'épithète "ethno" [7] !

Cet amont onto-épistémologique, s'il ne doit pas empêcher une expertise en aval, le relativise sérieusement. Comment expertiser un projet médical sans se demander s'il y a là déjà réellement quelque chose, un quelque chose qui devrait en principe s'appeler la santé (ou la maladie) pour tout le monde indistinctement. Comment donner un avis sur le même projet sans se demander si le champ délimité par la médecine occidentale moderne reflète, plus que n'importe quelle autre philosophie ou pratique médicale, la réalité objective des choses ?

* *
*

Qui pratique l'expertise ne peut pas se passer d'épistémologie. À notre époque postmoderne, rares doivent être les spécialistes qui s'imaginent devoir se re-présenter les choses telles qu'elles existent objectivement pour ensuite les présenter aux profanes dotées de contours d'une clarté et

---

[5] R. Needham : « [...] à débattre de la nature de la parenté ou à essayer d'énoncer une théorie générale fondée sur la présomption que la parenté possède une identité concrète et distincte, les anthropologues s'exposent souvent à une perte de temps [...] la "parenté", ça n'existe pas ; d'où il s'ensuit qu'il ne saurait y avoir de "théorie de la parenté" — ni même pas du mariage», ajoute-t-il, à la suite de Leach, puisque «toute définition universelle est vaine» (NEEDHAM R., 1977, pp.106-107).

[6] Jean Bernard, constatant, suite à la découverte des sulfamidés en 1937 et de la pathologie moléculaire liée à la révolution micro-biologique, que «tout change» (BERNARD J., 1990, pp.22-23). Il n'y a pas de discontinuité notable entre «un médecin de l'antiquité grecque» et son homologue du début du XIXe siècle : tous les deux appartiennent au «temps de l'ignorance». Le seuil de rupture révolutionnaire se situe à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. Comme l'avait déjà dit P. Veyne «la médecine avant la clinique n'a que le nom de commun avec la médecine du XIXe siècle» (VEYNE P., 1996, p.416).

[7] "Traditionnelle" étant, à l'instar de "tropicale", un euphémisme pour "pauvre" et donc pour l' "injustice" que le système dominant fait aux laissés-pour-compte, tandis qu' "ethno" dans toutes ces combinaisons, de l'ethnohistoire à l'ethnoscience en passant par l'ethnomédecine, fait écho à l'absolutisation indue, à une naturalisation déculturalisée de l'histoire, de la science ou de la médecine de l'ethnie occidentale. L'expert qui opposerait une ethnomédecine à La Médecine *ut sic* et en soi ne ferait que consacrer l'hégémonie d'une médecine, celle d'un certain monde occidental ou occidentalisé (voir SINGLETON M., 1991).

d'une concision toutes cartésiennes. Désormais, les sciences se donnent leurs objets sous forme d'un champ construit dont, de ce fait, l'arpentage restera foncièrement ambigu. En effet, on clôture un champ en fonction d'une cause et aucune cause n'est innocente. Néanmoins qui dit "foncièrement construit" ne dit pas "fondamentalement factice". Pas plus que l'anthropologie ou le développement, l'expertise n'est pas créée de toutes pièces. Des données de terrain se prêtent plausiblement à sa construction. Il n'empêche que la réalité en question est de facture récente et relativement inédite. Le passé et le présent des champs proches de notre sujet, tels que celui du conseiller (et en particulier des autorités) ou du spécialiste en matière de maîtrise du milieu humain et/ou naturel, peuvent éclairer par voie de comparaison et de contraste le phénomène de l'expertise qui nous occupe. Mais il ne faut pas noyer le poisson. Il convient de souligner le caractère spécifique des enjeux. L'anthropologue expert en développement n'est ni une éminence grise ni un technicien spécialisé. On doit éviter surtout de diluer toutes ces différences spécifiques dans un genre global tel que "l'institution du conseil" qui, s'il permet une mise en ordre général, n'exprime ni n'explique rien en profondeur.

Mais même en tant que réalité *sui generis*, l'expertise anthropologique s'épluche plus à l'instar d'un oignon que d'un artichaut. Qui espère de la lecture de cette contribution pouvoir mettre enfin le doigt sur la quintessence du phénomène particulier qui y est abordé devra déchanter et surtout se demander s'il n'est pas à la recherche d'une chimère. Si l'expertise fait figure d'une essence en soi, alors oui, ces pages représenteraient autant d'éclairages heuristiques d'une chose qu'on finira par (re) connaître clairement et complètement. Mais notre nominalisme congénital nous incite à penser que vouloir définir l'essence de quoi que ce soit est un leurre. Tout ce qu'une description ou une définition peut espérer, c'est de stabiliser, provisoirement, mais plausiblement, une partie du flux phénoménal qui porte tout en avant en permanence.

* *
*

Suite à notre exorde épistémologique, un petit excursus éthique s'impose. À l'encontre du Malin qui a voulu tromper, nous pouvons supposer que les experts ne cherchent qu'à dire le vrai et à conseiller le mieux. Beaucoup admettront volontiers que, l'erreur étant humaine, ils peuvent toujours se tromper. Néanmoins, ils ne seraient pas humains s'ils ne pensaient pas non plus que, en gros, la plupart des expertises ne s'éloignent pas trop du vrai ni la plupart du temps ne s'écartent pas du mieux.

La façon de faire anthropologique incite à nuancer cette opinion. D'abord parce que l'expert est tout aussi peu sujet à contre-expertise que l'ethnologue lui-même. Bien que Margaret Mead ait été contestée par D. Freeman et Malinowski corrigé par A. Weiner, il reste exceptionnel qu'un anthropologue revienne sur le terrain d'un collègue — et surtout pas en sens inverse ! Et il doit être plus rare encore que de grands bail-

leurs de fonds se permettent le luxe d'une seconde opinion anthropologique quand la première leur a coûté des mois sinon des années de terrain.

Mais il y a aussi les experts qu'on a délibérément trompés (qu'on pense au crâne de Piltdown, au monstre de Loch Ness ou plus récemment aux cercles aplatis dans des champs de céréales en Angleterre et que les spécialistes attribuaient à des extraterrestres quand, en fait, ils étaient l'œuvre de deux braves gentlemen farceurs qui faisaient tournoyer autour d'eux des planches en bois !) ; les spécialistes qui pour une raison ou une autre ont voulu tromper leur public ou tout le monde ; les critiques qui ont passé au crible des ouvrages destinés à devenir des classiques ; les scientifiques grands et petits, qui se sont trompés, parfois magistralement ; les politologues qui n'avaient pas prévu la chute du mur de Berlin et les intellectuels néo-libéraux qui annonçaient une Fin du monde aussi heureuse qu'imminente suite à cet événement.

En fait, et bien qu'à force de penser au phénomène massif et récurrent de l'erreur on ne puisse qu'être impressionné par la faillibilité humaine, nous avons surtout présent à l'esprit le paradoxe des sciences humaines qui, d'un côté, discourent longuement sur la «complexité» (Morin) et les «effets pervers» de l'action humaine (Boudon) — pour ne pas remonter à l'inconscient de Freud ou aux représentations collectives de Durkheim —, mais qui, de l'autre, consultés par des acteurs du terrain, font comme si les choses étaient relativement simples et les causes sans trop de conséquences imprévisibles.

Il ne suffit pas d'admettre en toute modestie que tout le monde peut se tromper, il faut accepter que, pour des raisons métaphysiques, morales et matérielles, il est rare qu'on voie le vrai ou qu'on vise le juste. De la part d'un expert, cet aveu d'ignorance et d'incompétence paraîtra kamikaze. Mais, à part le fait qu'il ne peut guère offrir mieux, l'expert peut se consoler en pensant que les demandeurs d'expertise, en dépit de ce qu'ils demandent explicitement, ne cherchent que rarement des avis infaillibles ou des directives incontournables.

* *
*

La rareté de la contre-expertise dont il vient d'être question soulève un point d'ordre déontologique. Nous ne pouvons pas esquisser ici une morale de l'expertise et encore moins cherchons-nous à faire de la morale à qui que ce soit. Et pourtant l'expert en principe se doit à lui-même et à tous ceux que concerne sa mission de tenir compte des enjeux éthiques spécifiques à l'expertise. Quand nous écrivons un article pour une revue scientifique, nous savons pertinemment que nos élucubrations seront soumises à un arbitrage qui nous sera communiqué par l'éditeur, mais dont l'anonymat garantit en théorie le caractère constructif des critiques émises. Une fois publiées, nous pouvons nous attendre à ce que la forme et le fond de nos opinions soient ouvertement contredites par des pairs — la

revue même se dégageant de toute responsabilité et n'intervenant éventuellement que pour clore le débat.

Malheureusement, quand il s'agit d'expertise, ces règles élémentaires de bonne conduite théoretico-pratique ne sont guère respectées. Nous avons eu occasion de lire certains rapports d'évaluation ou de participer à des réunions entre des experts et les commanditaires de leur expertise. Le manichéisme militant de certains et la malveillance virulente d'autres nous ont parfois sidéré. Prendre énergiquement cause et partie sied sans doute à un avocat, mais un expert doit-il à ce point plaider pour une chapelle, surtout quand il s'agit de la sienne ? Dénigrer la bonne volonté d'autrui sans preuve manifeste d'intentions criminelles fait-il vraiment partie intégrante du mandat de l'expert — surtout quand les accusés n'auront pas accès au dossier à charge ? Par contre, nous avons eu affaire à des experts qui étaient connus pour ne pas mâcher leurs mots en public et dont les optiques en matière de développement étaient considérées, pour dire le moins, comme quelque peu excessives par des pairs plus pondérés, mais qui adoptaient un ton des plus circonspects et conciliateurs quand il s'agissait de communiquer leurs avis sur des projets, même sur des projets qui prenaient le contre-pied de leurs propres options.

Le fait que les commanditaires d'une expertise s'y trouvent plus impliqués que les éditeurs de revues scientifiques n'est pas de nature non plus à faciliter la gestion des enjeux éthiques. Nous ne parlons pas de l'instrumentalisation par des bailleurs de fonds des résultats d'une expertise. Nous soupçonnons qu'il leur arrive plus souvent que l'expert ne l'imagine de se servir des rapports de mission pour couvrir des décisions qui n'en découlent que très indirectement. Mais le fait que les demandeurs d'une expertise ne la soumettent qu'exceptionnellement à d'autres experts et se permettent encore moins le luxe d'une contre-expertise en bonne et due forme devrait peser sur la déontologie de l'expert.

Simple question de précaution ! Ce même principe de précaution ressemble à s'y méprendre au bon vieux "tutiorisme" des moralistes moyen-âgeux, pour qui, s'agissant d'enjeux cruciaux, il fallait agir en fonction du certain et non du probable. Les dichotomies de notre imaginaire épistémologique peuvent paraître bien simplistes face aux subtilités de la scolastique d'antan. Là où nous exigeons des décisions politiques qui font fi des opinions subjectives, même sincères, pour épouser la vérité objective établie par des experts scientifiques, le décideur d'antan pouvait agir en fonction d'un ordre de certitude décroissant qui allait du *tutiorismus absolutus* au *laxismus purus* en passant par le *probabiliorismus*, l'*aequiprobabilismus* et le *probabilismus* (Arregui, 1918 :20).

En distinguant avec J. Testart l'expertise des scientifiques de l'expertise scientifique (Testart, 2000 :1, 26-27), en se rapprochant des conditions épistémologiques effectives, on s'éloigne de l'illusion abstraite d'un savoir impersonnel. En effet, comme l'a démontré M. Polanyi, scientifique de renom devenu épistémologue redoutable, tout savoir ne peut être que personnel (Polanyi,1958). En outre, en ciblant les experts plus que leur

expertise, la voie est ouverte pour appliquer aux scientifiques la même approche psychosociologique que Memmi a employée pour les membres du comité de bioéthique français, dont les adresses — et ce n'est pas innocent — étaient en majorité non seulement parisiennes mais du XVI^e^ arrondissement (Memmi, 1996) !

Qu'on fasse surtout appel, en matière d'expertise, aux scientifiques purs et durs à propos des effets éventuels des innovations technologiques en dit long, non pas de l'évidence même des enjeux, mais d'un autre volet de l'imaginaire qui imprègne notre mentalité et nos mœurs modernes. Autrefois en Occident on avait recours à l'avis des astrologues ; en Afrique aujourd'hui, on apprécie plus le conseil du devin que celui du forgeron (bien qu'il arrive que ce soit la même personne). Nos décideurs actuels s'imaginent pouvoir agir dans la plupart des domaines en se fiant à leur bon sens, mais croient que le recours aux scientifiques s'impose de manière incontournable dans des domaines techniques. Cette asymétrie sélective relève plus d'un fait de société globale que d'une quelconque nature des choses. La hiérarchisation des expertises fait partie intégrante, non pas de la prétendue complexité objective du réel, mais des constructions culturelles. Ces dernières ne peuvent ni être comprises ni surtout améliorées si ce n'est en faisant recours à une véritable sociologie des sciences qui remet les "naturelles" à leur place et rend aux "humaines" un regard plus égal [8].

À cet égard, la confiance aveugle, absolue dont le décideur se déclare prêt à faire preuve à l'endroit de l'expert scientifique ne diffère guère du scientisme latent de la Pensée Sauvage ! Ce que Lévi-Strauss avait montré pour les Primitifs en général, je l'ai éprouvé sur le terrain avec mes Wakonongo : ne pouvant pas linguistiquement et ne voulant pas philosophiquement distinguer entre "croire" et "savoir", ils étaient convaincus que quelqu'un quelque part savait toujours et infailliblement ce qu'il y avait lieu de faire. Le politicien moyen, tout moderne soit-il, n'agit-il pas de même ? Selon une idée non critique du savoir en général et du savoir scientifique en particulier, il suppose (comme d'ailleurs le simple citoyen) que, face à un problème, un savant devrait savoir et, en toute hypothèse de cause, finira par savoir ce qu'il y a lieu de faire objectivement et sûrement. «Il n'y a pas — disait Changeux récemment — de l'inconnaissable, seulement de l'inconnu» (Changeux/Ricœur, 1998 :270). Ce présupposé favorable au savoir spécialisé est non seulement équivoque d'un point de vue épistémologique, mais socio-éthiquement dangereux. Qui se soumet à l'opinion experte démissionne ! Non seulement on ne peut arrê-

[8] Du genre de celle esquissée par un B. Latour (LATOUR B., 1995). Bien avant Sokal et Bricmont, Laborit ne désespérait de voir un jour les sciences humaines renoncer à leur phraséologie romantique actuelle pour atteindre «la précision de celles qui les ont précédées» (LABORIT H., 1970, p.72). Ce n'est qu'à partir du moment où il se serait transformé en biologiste que le sociologue pourrait se faire entendre en savant véritable (*Op.cit.*, p.184). Face à ce genre d'arrogance disciplinaire, on résiste mal à la tentation de citer G.B. Shaw qui s'insurgeait contre «the revival of tribal soothsaying and idolatrous rites which Huxley called Science and mistook for an advance on the Pentateuch» (SHAW G.B., 1959, p.24).

ter précautionneusement le progrès techno-scientifique — ce qu'on ne pourrait ni devrait faire si le rouleau compresseur du savoir rejoignait le réel — mais il peut arriver qu'on doive refuser à tout jamais d'emprunter une bifurcation que l'expertise faisait miroiter. Au-delà d'un moratoire provisoire, une discussion de type habermassien peut aboutir à une décision prudente, mais qui se voit permanente, de ne plus agir, en société, de telle ou telle façon. Le clonage représente un cas d'espèce. Ce qu'il est possible de faire de manière experte ne doit pas être nécessairement fait. Le fait expert fait partie d'un fait social total. La fiabilité technologique d'un grand barrage (et même d'un petit) n'est rien, ou plutôt pourrait ne représenter qu'un piège à la Wittfogel [9] élaboré au détriment d'un choix privilégiant le local. Il ne peut pas et ne doit pas y avoir de projet particulier si ce n'est au vu d'un Projet Global. Le phénomène primordial du fait social total fait que le grand public, éventuellement *via* ses représentants élus, se doit, à l'instar du jury souverain dans le système judiciaire ou académique, d'avoir non seulement son mot à dire, mais le dernier mot.

Ceci n'est pas un plaidoyer démagogique pour le bon sens infaillible du bon peuple ! Notre propos ne vise qu'à bien resituer la parole de l'expert au dedans et pas en dehors des débats décisionnels. Si "savoir" était tout simplement "voir", alors le pouvoir de qui a effectivement vu le cas dans toute son objectivité serait incontournable. Mais le point de vue produisant ce qui est vu, ce genre de pouvoir ne peut être qu'abusif. Ayant renoncé aux abus du pouvoir, l'expert peut légitimement se prévaloir de l'autorité. Gadamer oppose cette dernière à toute forme de domination violente et indue. Qui obéit à l'autorité ne le fait pas aveuglement, mais prudemment. Il ne démissionne pas et ne se sent pas dépossédé. Car il est tout à fait raisonnable de faire confiance à qui vous a devancé, à qui s'est formé et informé, et ainsi de reconnaître (*Annerkennen*) le connaître d'un connaisseur [10]. Au-delà des problèmes de la communication — «comment vont-ils prendre ce que je dis ? Peuvent-ils comprendre ce que je dis ? » — l'expert se doit de poser les conditions épistémologiques non seulement de l'émission, mais de la réception de son expertise.

* *
*

À force de dire ce qu'une chose n'est pas, on finit parfois par pouvoir mieux l'identifier en elle-même. Les conditions et les contraintes de l'expertise font qu'en principe l'expert ne s'adonne pas à un journalisme d'investigation et encore moins à l'espionnage ; l'expert ne doit pas verser dans un plaidoyer *pro domo* (dans l'*advocacy* ou le *lobbying* des

---

[9] Pour une mise au point de Karl Wittfogel et sa notion du mode de production asiatique, voir Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, Flammarion, 1990, pp.267-317.

[10] GADAMER H.G., 1975, pp.256-275. Un Gadamer que reverra et corrigera P. Ricœur (RICŒUR P., 1986). C'est aussi tout le débat suscité par le même Ricœur autour de l'idée de la décision prudente — un débat auquel, en principe, l'expert ne devrait pas échapper.

anglo-saxons) ; il ne doit pas se comporter en illuminé exalté, chargé par Dieu et/ou le Destin d'une mission prophétique ; il ne doit pas se comporter non plus en commis voyageur faisant du porte à porte pour les produits de sa propre maison ou d'une quelconque cabale locale ou métropolitaine ; bien que mandaté et ayant reçu des ordres de mission, il se doit de rester lui-même et de ne représenter que ce qu'il croit sincèrement refléter le bien qui, faute de pouvoir être vraiment commun, pourrait être celui, non pas nécessairement ou directement des misérables, mais du moins des mutants méritants et marginaux (il est rare sinon impossible qu'un projet profite indistinctement à toutes les parties d'un Tout — d'où la nécessité de localiser les facteurs-levains, porteurs d'un avenir plus équitable).

S'il y avait un métier analogue à celui de l'expertise, ce serait l'interprétariat. Quoi qu'il en soit de ses opinions personnelles, l'interprète a pour vocation de bien traduire celles des interlocuteurs en lice. Il doit comprendre et essayer de faire comprendre. S'il se permet de donner son avis ou de porter un jugement de valeur, ce sera uniquement pour faciliter cette compréhension réciproque.

D'un point de vue éthique donc, l'expert semble devoir inventer une troisième voie morale, entre l'a-moralité d'une langue de bois qui noie le poisson dans un fatras de clichés anodins et l'immoralité de l'imposition passionnée de ses propres lubies.

* *
*

Notre boutade biblique faisait coïncider l'apparition de l'expertise et la naissance de l'humanité. Mais dans un sens, et afin de donner justement un sens plutôt que trente-six au terme (et donc, pour finir, aucun), il pourrait être paradoxalement utile d'entamer une réflexion sur l'expertise en pensant aux sociétés où on ignore tout, ou presque, des experts. Car, l'absence d'une chose signale souvent la présence d'une autre, parfois tout aussi, sinon plus, significative que la première. Les sociétés sans État ou sans religion (et il en existe de toute évidence phénoménologique) ne donnent-elles pas plus à penser que des cultures plus conventionnellement complètes ? En parcourant par exemple des travaux récents sur les chasseurs-cueilleurs, on n'échappe pas à l'impression que, s'il y a chez eux des autorités reconnues et des personnes compétentes, il serait excessif et équivoque de les étiqueter comme experts embryonnaires [11].

Simple suggestion — nous n'allons pas pousser plus loin ici nos investigations. Notons tout simplement qu'il est sans doute plus plausible d'interpréter ce manque d'experts en termes positifs de choix de société que par l'hypothèse d'une stagnation des cultures en question à une étape évolutive élémentaire. Cette absence d'experts en bonne et due forme est sû-

[11] Nous pensons en particulier aux deux volumes publiés par INGOLD T., RICHES D., WOODBURN J., 1991 et à *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, 2000.

rement due, en partie, à une simplicité certaine de ces modes de production et de reproduction "primitives". Il n'empêche que ce défaut n'est pas sans effets bénéfiques. La place relativement réduite de l'expertise, sociologiquement parlant, ne peut pas avoir lieu partout. L'asymétrie et la spécialisation croissant aux dépens de l'égalité et de la polyvalence, la maîtrise (y inclus celle de l'expert) finit par s'incarner dans un monopole hégémonique avalisé, voire absolutisé par les subalternes eux-mêmes.

Ceux qui ont connu un Ordre médical pré-illichien se souviendront à quel point les médecins régnaient en maîtres souverains sur le domaine de la santé. Depuis la (re)découverte des médecines parallèles, les "patients" le sont devenus nettement moins ! L'automédication alternative fait partie intégrante du phénomène global de la débrouille, le "DIY" (*Do It Yourself*), le bricolage tous azimuts qui, au Nord, répond à l'informel du Sud, étant dû non seulement à l'indigence populaire devant les coûts croissants du recours aux professionnels, mais à la volonté du peuple de se reprendre en main et de ne plus se laisser mener par des monopoles hégémoniques.

En choisissant délibérément des termes profanes comme *presbuteroi* (en grec ancien) pour désigner leurs autorités, les premiers chrétiens ont cherché à endiguer l'émergence d'une caste cléricale. Le mot même "église" désignait tout simplement une "assemblée associative" [12]. Mais la force des choses sociologiques a fait de la secte des Nazaréens une véritable Église. Désormais, qui pense "église" ne pense plus spontanément à une communauté charismatique, mais à une construction consacrée et le presbytère est l'habitat réservé exclusivement au clergé. La spécialisation dans le sacré est devenue un monopole mâle que l'ordination des femmes ne briserait pas foncièrement. Qu'on parle de bergère plutôt que de pasteur, peu importe, disent les nostalgiques du christianisme primitif, si les simples fidèles continuent à n'être que des brebis qu'on amène en pâture.

Une sociologie concrète de l'expertise donc se situerait quelque part entre deux ideaux-types. D'un côté, l'utopie d'une société où les autorités compétentes le seraient de manière aussi manifeste que légère : les jeunes écouteraient les anciens à la fois parce qu'ils parlent foncièrement le même langage qu'eux et parce que les aînés, ayant réussi à survivre matériellement, moralement et métaphysiquement, auraient quelque chose à dire à tous ces égards ; un malade aurait recours à un membre de sa communauté puisque ce dernier est prêt à partager, tout simplement et dans un esprit de don, sa découverte d'une plante médicinale ; les chasseurs suivraient de plein gré un compagnon parce que, jusqu'à preuve du contraire, il leur paraîtrait plus chanceux ou plus habile. S'il y a lieu de parler d'expertise dans ce type de culture, c'est d'une expertise à la hauteur de la plupart des problèmes récurrents, une expertise générée par la communauté elle-même et sous son contrôle participatif et permanent.

---

[12] À noter que l'université a subi le même sort sociologique : elle est passée d'une collège d'intellectuels à un campus bâti.

De l'autre côté, le cas limite d'une civilisation où les simples profanes sont bien obligés de suivre les diktats d'une élite aussi autoritaire qu'héréditaire (si l'expertise en règle générale et presque par définition est acquise et non transmise — qu'on pense aux *Big Men* de la Papouasie — il n'empêche que la spécialisation peut passer de père en fils : il y a des dynasties de médecins et des lignages entiers de prêtres). Ici l'expertise est enclavée dans des corporations castées et protégée par des rites d'initiation et toute une panoplie aussi distinctive qu'exclusive (le jargon, le diplôme, les filières... ). Dans la meilleure des hypothèses, les experts n'ont de comptes à rendre qu'à leurs pairs. Dans ce type de société (caricaturée par un Orwell ou un Huxley), le recours à l'expert devient indispensable, incontournable : le simple citoyen finit par ne plus savoir ni devoir rien faire de ou pour lui-même, les experts le prenant en charge du berceau au tombeau. À sa naissance, les premières personnes à qui il a vraiment affaire, ce sont, non pas sa maman et encore moins son père, mais le gynécologue et le pédiatre ; pendant sa première enfance, ses parents sont loin de pouvoir se débrouiller seuls — pour le loger, l'habiller et le nourrir, ils doivent suivre scrupuleusement les conseils de spécialistes. Une fois sevré, des psycho-pédagogues le prendront en charge (jusqu'au doctorat d'État si nécessaire et, en toute hypothèse de cause, jusqu'à ce qu'il ait idéalement pris sa place quelque part dans la hiérarchie des spécialisations au service du simple citoyen). Tout au long de sa vie, des policiers, des politiciens, des prêtres, des bureaucrates, des avocats, des médecins, des garagistes, des informaticiens, des architectes, des commerçants, des assistants sociaux, des psychologues, des entraîneurs, des animateurs... se (pré)occuperont de ses besoins, des plus essentiels aux plus accidentels, et, en fin de parcours, des professionnels se chargeront de faire disparaître sa dépouille mortelle.

Ce type d'expertise omniprésent et omnipotent n'a lieu que dans des sociétés complexes. Mais celui qui a vécu (et relativement bien) dans des sociétés plus simples n'échappe pas à l'impression que l'invocation de la complexité fonctionne parfois comme un alibi incantatoire : tous ces experts sont-ils vraiment à ce point indispensables au maintien d'un haut niveau de vie civilisée ? Parmi les effets pervers, figure la possibilité d'une complexification factice de la complexité effective... Et si l'expert, plus souvent qu'on ne veut bien l'imaginer ou l'admettre, représentait une partie intégrante des problèmes plus que leur solution ? Les experts ecclésiastiques et autres chasseurs cléricaux de sorcières de l'histoire occidentale, en supprimant les marginalisés (les vieilles veuves et les Juifs usuriers) ou les mutants (les homosexuels ou les alchimistes), s'attaquaient aux symptômes et non pas aux causes socioculturelles des malaises de l'époque. Leur auto-aveuglement était compréhensible puisque le système dont ils étaient les acteurs clefs était à l'origine même des turbulences en question. Il ne faudrait pas qu'un jour les anthropologues experts en développement soient accusés de pareil scotome dans la mesure où ils ne se seraient pas rendu compte qu'un certain développement pro-

voquait les problèmes qu'ils étaient censés résoudre. Au-delà d'un certain seuil, vite atteint, l'expert se fait complice d'une dépossession certaine des forces vives de la société civile.

* *
*

Étymologiquement, peu de choses séparent l' "expert" du "pirate" ! Une racine indo-européenne **per*, signifiant "essayer, s'aventurer", aurait bifurqué vers le grec *peiran*, "entreprendre à ses risques et périls" (le pirate étant le risque-tout par excellence) et le verbe latin *periri*, "essayer", mais dont seul le participe passé a subsisté — *peritus*, "l'homme qui a fait ses preuves (de *periculum* "épreuve, péril") et qui est donc expérimenté. Si à partir du XIIIe siècle on parle d' "espert", l'Église a continué à désigner ses propres experts, les philosophes, les théologiens et autres canonistes par le terme classique *peritus*.

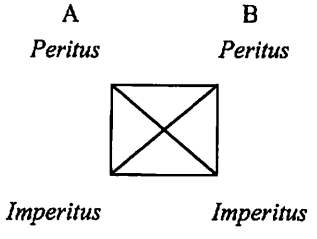
En bâtissant un schéma en fonction de l'opposition entre le *peritus* et son contraire l'*imperitus*, il est possible de camper un des enjeux les plus cruciaux de l'expertise : celui de la communication. En effet, en deçà de la question «pour qui (pour la cause de qui) fait-on l'expertise ? » surgit le problème purement pratique de "comment communiquer en expert".

Nous n'allons pas entrer ici plus avant dans les arguties analytiques des philosophes du langage qui opposent, entre autres, le jeu de la théorie aux enjeux du sens ordinaire. Il n'empêche que le problème de la prétendue supériorité du discours scientifique ou savant sur le sens pratique se pose en général et doit être posé en particulier par des anthropologues qui s'adonnent à l'expertise. N'entrons pas non plus dans les dédales disciplinaires des théories critiques de la communication — bien que leur portée pratique ne soit plus à prouver. Le medium devenant le message (Macluhan), le communicateur doit s'y prendre tout autrement que quand le bruit, culturel, ne faisait que brouiller le message, naturel (Shannon/Weaver). Reconnaissons néanmoins que la communication est plus qu'une simple question d'emballage du cadeau. Quand les spécialistes n'arrivent pas à se faire comprendre ou comprennent mal ce que des non-spécialistes leur disent, le problème peut paraître soluble par une simple amélioration des techniques de communication. Mais, comme l'ont montré tous ceux qui se sont (pré)occupés de la vulgarisation scientifique, les rapports entre les mots et les choses sont nettement plus compliqués [13]. Bien avant les lettrés postmodernes, les exégètes bibliques avaient conclu que choisir un genre littéraire était tout autre chose que "doser le sucre autour d'une seule et même pilule".

[13] Le problème se pose avec une acuité particulière à tous ceux qui doivent *Enseigner les sciences en l'an 2000*, pour reprendre le titre d'un colloque coordonné par un spécialiste en la matière, G. Fourez, (FOUREZ G., 1989). *Cf.* aussi de VENDRAMIN P., VALENDUC G., 1996.

L'anthropologue, tout expert qu'il soit, ne peut pas tout faire et encore moins tout connaître. Mais s'il ne veut pas être accusé de candeur impardonnable, il a intérêt non seulement à reconnaître son ignorance interdisciplinaire, mais aussi à consulter les spécialistes qui pourraient en principe ou le cas échéant secourir sa naïveté.

Pour le moment, nous ne cherchons qu'à simplifier, sans doute outre mesure, la complexité non seulement conçue mais surtout vécue de la communication experte, grâce à un schéma typologique et à une étude de cas — le cas du dialogue œcuménique entre chrétiens et musulmans en Afrique (Singleton, 1976). Il peut paraître à première vue assez périphérique par rapport à l'expertise en matière de développement. Et pourtant, si l'anthropologue a quelque chose à dire et à faire, n'est-ce pas surtout dans le domaine de l'imaginaire, qui imprègne pour le mieux et pour le pire le *struggle for life* quotidien ? C'est à ce titre exemplaire que nous avons choisi cette illustration "spirituelle" du problème de la communication experte, de préférence à des cas plus concrets tels que l'implantation de la pisciculture ou le lancement d'un centre polyvalent. Le développement, c'est aussi, sinon surtout, comme l'aurait dit Teilhard, une question d'activation de l'énergie humaine. Paradoxalement, il fut un moment où les bailleurs de fonds ecclésiastiques, soucieux de démontrer qu'ils étaient, autant que leurs homologues laïques, aussi préoccupés du sort terrestre de l'homme que de son salut éternel, se montraient beaucoup plus enclins à financer des dispensaires qu'à construire des églises. Il ne faudrait pas que l'anthropologie, pour redorer son image d'utilité publique, tombe dans le même travers en étant plus disposée à s'engager dans le matériel qu'à s'élever vers le spirituel.




A et B représentent deux cultures différentes — deux lieux séparés, avec leurs logiques et langages distincts. Selon le niveau adopté (du macro au micro en passant par le méso), il pourrait s'agir de l'Occident et de l'Afrique, d'une ville et d'une région rurale, ou des jeunes et des vieux dans un quartier urbain. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit du catholicisme romain à gauche et de l'islam est-africain à droite. Les lignes marquent les différents canaux de communication dans lesquels tant les spécialistes plus ou moins professionnels que les simples profanes peuvent être impliqués.

Au dedans d'une même culture, la communication entre experts est souvent aussi ésotérique qu'excentrique. Quantitativement, cela représente peu dans la vie globale d'une population et qualitativement son impact est loin d'être toujours immédiat et manifeste. Quand il s'agit de communication entre experts de cultures différentes, les choses peuvent se corser sérieusement. Un professeur catholique rattaché à un Institut Pontifical d'Études Islamologiques en mission en Afrique représente tout autre chose que la plupart des érudits musulmans auxquels il pourrait avoir affaire. Nous ne parlons évidement pas du degré d'intelligence, mais d'identité institutionnelle et idéologique. Le mandat du premier, le message qu'il articule, son rôle et son mode de fonctionnement dans son lieu d'origine risquent de ne pas rencontrer d'équivalent exact, loin s'en faut, dans le milieu qui l'accueille. Ce même décalage entre experts de cultures différentes se trouve aussi dans le domaine profane. L'expert qui vient d'ailleurs — surtout quand cet ailleurs est du gabarit de la Banque Mondiale ou de la taille de l'OMS, pour ne citer que deux cas que nous avons observés tout en y participant — et le spécialiste du cru se font souvent face, à leur insu, comme des habitants de planètes diverses.

Quant à la communication entre experts et non-experts, l'expert expatrié (ou l'expert indigène de retour au pays après une plus ou moins longue période de formation à l'étranger), aura souvent affaire à des *imperiti*, c'est-à-dire à des acteurs locaux qui, tout en étant suffisamment compétents pour se débrouiller à leur propre niveau, se (re)trouvent à des années-lumière des connaissances théoriques et techniques des experts en question. Islamologue et arabisant, il nous est souvent arrivé en Tanzanie de connaître mille fois mieux que nos interlocuteurs musulmans les textes de la tradition islamique, mais d'ignorer totalement le contexte dans lequel ils vivaient leur foi. Philosophe ayant subi une initiation à la pensée de Marx entre les mains d'un spécialiste renommé, nous n'avions pas grand-chose à dire aux étudiants "marxistes" (les *zemetcha*) que nous avons accompagnés dans des campagnes de conscientisation paysanne à l'apogée de la révolution de Mengistu en Éthiopie, puisque la seule chose qui les intéressait était de renverser le système féodal.

Nous ne développerons pas les autres pistes de notre schéma. Tout ce que nous avons voulu suggérer, c'est son utilité pour clarifier certains des enjeux de la communication experte ainsi que la nécessité d'une psychosociologie de l'expertise. Et surtout d'une recherche-action sur le type de formation le mieux adapté à la création ou au recyclage d'experts. Pour qui a le projet de rendre les rapports entre chrétiens et musulmans africains moins rabiques, qu'est-ce qui est plus utile : 30 heures de philosophie arabe du Moyen Âge ou 30 heures de socio-anthropologie du développement ? En quoi savoir distinguer entre le jeune Marx qui milite sur le continent et le vieux Marx qui termine ses jours dans le Reading Room du British Museum aide-t-il à sympathiser avec l'instrumentalisation de l'idéologie marxiste pour la libération des opprimés ?

Parmi nos expériences d'expertise, figure la dizaine d'années passées à Bruxelles comme chef du bureau africain d'un Centre de Recherche et d'Information [13]. L'équipe permanente de cette organisation au service des décideurs des Églises du monde entier regroupait une douzaine de spécialistes diplômés en sciences humaines. Mais ce n'est que vers la fin de son mandat que je me suis soudainement rendu compte d'un lapsus significatif. Pendant toutes ces années, personne, ou presque, n'avait pris la peine de problématiser les enjeux à la fois de l'information et de la décision. Et pourtant des recherches et de la littérature qui tentaient de répondre aux questions «qu'est-ce informer ? », «qu'est-ce décider ? » ne manquaient pas à l'époque [14].

Nous n'essayerons pas de donner ici nos réponses à ces mêmes questions ici. Notre but ici est de réfléchir en amont aux enjeux de l'expertise et non de fournir, à partir de nos expériences, quelques recettes pratiques. Nous tenions tout simplement à les signaler en soulignant l'importance de ces questions "anthropo-logiques" pour tout ce qui touche de près ou de loin à l'expertise. Le comble pour un anthropologue serait de se passer d'une logique humaine. Non seulement se doit-il d'analyser les anthropologies locales, mais il ne peut pas faire l'économie d'une anthropo-logique personnelle. Il en va de l'efficacité même de son expertise.

Les structures de la Pensée Sauvage ont beau être, pour l'essentiel, identiques à celles de la pensée savante, la façon pygmée de s'exprimer n'équivaut pas, ethnographiquement parlant, à la manière bantoue de s'expliquer. On ne parle pas à un Peul rusé comme on s'adresse à un Muganda sentencieux [15]. Et pourtant le genre littéraire de l'expertise est souvent d'un incolore et d'un inodore standardisés à toute épreuve [16]. Comme si le vrai ne pouvait être dit que de manière aseptisée, comme si le bien ne pouvait être proposé que de façon impersonnelle. Si l'expertise a pour finir si peu d'impact, se pourrait-il que ce soit en (grande) partie parce que l'expert s'exprime sinon mal, d'une manière trop savante ?

La communication, donc, d'experts entre eux, d'experts avec leurs employeurs et d'experts avec les acteurs locaux mériterait des analyses plus aiguës. Mais au-delà de l'inventaire des visions locales de l'homme en vue de faciliter le passage du message expert, se profile la nécessité d'une anthropologie philosophique dans le chef de l'anthropologue lui-même. Nous ne disons pas que l'anthropologue-expert doit s'improviser grand communicateur interculturel ou épistémologique de haut de vol. Nous disons tout simplement que si, en plus d'une idée intellectualiste de l'information, il adopte une approche volontariste dans la prise de déci-

---

[13] Nous avons réalisé pour ce bureau, deux grandes enquêtes au Nigeria et en Éthiopie ainsi que de nombreuses mini-missions de consultance tant en Afrique du Nord que dans l'Afrique sub-saharienne.

[14] On trouvera des références classiques dans CASTLES F.G. *et al.*, 1971.

[15] Pour ne prendre que deux exemples contrastés de la complexité interculturelle de la communication *cf.* WALSER F., 1982 et LE PICHON A., BALDE S., 1990.

[16] Pour un bilan récent des progrès théoriques dans le domaine des genres littéraires, voir DUFAYS J.-L., 1994, DURANTI A., GOODWIN C., Eds, 1992 et SFEZ L., 1992.

sion, personne (et surtout pas l'intéressé) ne devrait s'étonner de la rentabilité réduite de son expertise. N'en déplaise à Socrate, Pelage ou Thomas d'Aquin, il ne suffit pas de présenter le vrai dans toute sa splendeur objective pour que toute âme de bonne volonté s'exécute. Diogène, Augustin et Freud (pour ne pas parler de Marx ou de Durkheim) auraient aussi leur mot moins béatement angélique ou rationaliste à dire en matière de communication efficace.

Ce n'est pas qu'il faille se faire une anthropologie à la carte — un peu de réalisme cynique et de rhétorique sophiste, une bonne dose de personnalisme existentialiste avec un soupçon de phénoménologie postmoderne. Nous disons que, puisqu'il est impossible de faire de l'anthropologie sans avoir en tête un modèle de l'homme (et des logiques humaines de ses représentants), autant meubler son esprit le mieux possible et surtout en connaissance de cause.

* *
*

Sans vouloir délimiter une chasse gardée et encore moins créer l'équivalent d'un corporatisme exclusiviste, il serait intéressant de préciser ce qu'on entend par expert en anthropologie du développement au regard de ses proches homologues tant dans le monde occidental que non occidental. Les peuples "primitifs" n'étaient pas sans leurs spécialistes aussi bien "profanes" que "sacrés". Les mots de conseillers des autorités politiques, forgerons, potières, chasseurs, guérisseurs, matrones, faiseurs de pluie, devins viennent spontanément à l'esprit sans que nous puissions examiner leurs fonctions de plus près ou les mettre en parallèle avec celles des experts modernes. De toute façon, il ne saurait être question de les récupérer à tout prix pour des projets de développement qui ne sont pas de leur facture ou de tomber béatement en extase devant leur sagesse et savoir-faire. D'instinct et au nom d'un pluralisme positif, nous serions tentés de dire qu'on leur f... la paix ! Si la médecine scientifique au Nord, par exemple, ne sait trop que faire des rebouteux, mages et autres astrologues du cru, on ne voit pas *a priori* pourquoi cette même médecine au Sud se devrait d'intégrer tous les devins, «adorcistes» et autres sages-femmes qui hantent les quartiers villageois [17]. Comprendre et apprendre sont une chose, reprendre pour faire dépendre en sont une autre. La politique de l'*Indirect Rule* a beau avoir été "indirecte", elle était faite pour régir quand même !

Néanmoins l'expert, surtout s'il est anthropologue, ne peut pas ignorer les spécialistes locaux. Il aurait même tout intérêt à les reconnaître. Car en plus de la valeur de leurs visions et visées propres, leur rôle et leur statut peuvent le renseigner sur la complexité du vécu et du perçu en matière d'expertise dans les communautés où il est appelé à sévir lui-même. Si on

[17] L'intégration des sages-femmes dans l'ordre médical occidental non seulement n'allait pas de soi mais ne s'est pas réalisé sans équivoque (*cf.* HEINSOHN G., STEIGER O., 1992).

a pu conseiller de façon dirigiste des Azande, habitués au diktat princier, il a fallu cheminer de manière plus souple avec des Nuer qui n'acceptaient d'ordres de personne.

Chez lui, à domicile, l'anthropologue expert a intérêt aussi à se démarquer d'une pléthore de "faux" semblables qui ont diversement pour noms : avocats ou ingénieurs-conseils, spécialistes purs et durs, planificateurs, consultants, agents des bureaux d'étude, guides, directeurs, courtiers, lobbyistes, "avocates" [19], etc. — et nous ne parlons que des professions plus ou moins reconnues, car au-delà ou en deçà se faufilent toute une armée de gourous, d'éminences grises, de *senior citizens* et autres mages ou sages, toujours prêts, les uns moins gratuitement que les autres, à dispenser les fruits de leur expérience. Il est un fait que si tous les experts sont égaux (on ne voit pas en quoi un physicien serait plus expert qu'un psychologue), certains sont plus égaux que d'autres. Par les temps qui courent, cette asymétrie fait que si on ne consulte guère un Prix Nobel de la paix sur le trou d'ozone, on n'hésitera pas à demander à un Prix Nobel de météorologie comment s'y prendre pour rétablir un climat de paix au Rwanda. Il y a expertise et expertise [20]. Et bien naïf serait l'anthropologue en développement qui imaginerait que ses propos pèsent autant que les rapports d'un expert en ajustement structurel.

Néanmoins et bien qu'on ne puisse pas dissocier la question d'identité du problème des rapports de force, l'anthropologue appliqué se doit de se distinguer plutôt que de subir, *modo bourdieusiano*, la distinction. D'abord il s'agit de voir clair en soi-même pour pouvoir ensuite clarifier sa position. Qui prend ses distances non seulement évite de marcher sur les plates-bandes des voisins, mais se positionne à son avantage sur le marché. Une demande pour une anthropologie du développement, tout ambiguë et conjoncturelle qu'elle soit, existe. Encore faut-il que l'offre soit non pas tant à la hauteur, mais plutôt claire et nette. Un consommateur averti d'anthropologie vaut deux abrutis désenchantés ! Et il n'est pas sûr que le recours, en désespoir de clients, à des *Rapid Rural Appraisals* ou à d'autres formes de recherches-recettes sont en définitive la meilleure façon de les réenchanter [21].

* *
*

[19] En anglophonie, l'anthropologue expert en développement doit se positionner par rapport au vaste champ professionnel de l'*advocacy*. *Cf.* REIN M., 1976 et, pour une étude de cas récent, FEIT H., 1986. *Anthropology Today* fait assez souvent état du dit et du non-dit "politiques" de l'anthropologie appliquée au développement.

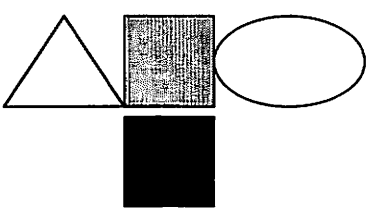
[20] Notons qu'à l'encontre de l'expertise qui fait tache d'huile figure une expertise qui paralyse. Nous avons sans doute tous connu des spécialistes tellement conscients des subtilités contradictoires d'un problème que les nuances de leurs conseils les rendaient totalement inapplicables.

[21] *Cf.* FALL A.S., LÉRICOLLAIS A., 1992. Sans trop prêcher pour l'approche classique, on imagine mal comment B.E. Harrell-Bond aurait pu réaliser pour OXFAM Angleterre sa superbe étude d'un camp de réfugiés au Soudan en deux semaines (HARRELL-BOND B.E., 1992) et il en a sûrement fallu davantage à A. De Waal pour se rendre compte des stratégies subtiles des affamés de la même région (DE WAAL A., 1989).

Mais nous avons réservé notre meilleur vin métaphysique, comme il se doit, pour la fin. L'expert dit-il ses vérités ou La Vérité ? Dire que la réponse illustre une certaine pertinence de l'épistémologie pour l'ethnologie serait trop peu dire. Car elle montre (et on ne saurait mieux) la portée immédiatement politique de la philosophie. Qu'on le veuille ou non, qu'on s'en rende compte ou non, qu'on s'en accommode ou pas, si l'expertise articule Le Vrai, alors le pluralisme démocratique n'a pas de sens décisif et au mieux (pour éviter le pire d'une intransigeance inquisitoriale) une dictature éclairée s'impose en toute logique.

Voyons cette logique implacable de plus près grâce à l'examen d'un cas limite, mais qui n'est pas hors limites puisqu'il éclaire un enjeu aussi récurrent qu'inéluctable. Si certaines religions, comme le christianisme et l'islam, se disent "grandes", c'est parce qu'elles se voient comme des gestionnaires garantis d'une vérité surnaturelle. Peu importent les subtilités du comment de la Révélation : pour les croyants, la Bible ou le Coran représentent la Parole divine. Pour les fondamentalistes, le fond, justement, ne va pas sans la forme. Des fidèles plus souples se montrent prêts à distinguer entre la lettre et l'esprit. Mais, en dernière analyse, ils croient que leur Livre révélé contient un noyau dur d'ordre surnaturel. D'ailleurs, les autorités catholiques l'appellent significativement le Dépôt de la Foi, *depositum fidei* : Dieu aurait déposé dans les Écritures un ensemble de dogmes et de codes et mandaté le magistère de l'Église pour sa préservation et sa promotion [22].

Un schéma simpliste campera néanmoins l'essentiel de cette idéologie institutionnalisée :



Les configurations du premier niveau représentent trois échantillons de toutes les cultures élaborées par l'humanité depuis ses débuts jusqu'à nos jours. C'est le culturel, mais, significativement, certains anthropologues, et surtout des théologiens, tendent à le référer à un niveau sous-jacent aussi substantiel que significatif. Les premiers, en effet, parlent des "naturels", des *Naturvölker* qui auraient vécu près de la Nature presque sans culturel. Les seconds érigent le surnaturel en réel de référence absolu [23].

---

[22] Cette position, loin d'être moyenâgeuse, vient d'être rappelée avec force par le Cardinal Ratzinger, Préfet de la Congrégation de la Foi (ex-Inquisition).

[23] Sur les ambiguïtés de cette distinction voir LUBAC (DE) H., 1965.

Si, au niveau purement culturel, la culture carrée grisonne, c'est qu'elle, et elle seule, exprime en (grande) partie l'essentiel et/ou s'en rapproche de plus en plus. La civilisation romaine, parce qu'elle devenait de plus en plus monothéiste et monogame, constituait une pierre d'attente providentielle pour la plénitude de la Révélation chrétienne. De nos jours, la civilisation occidentale, dans la mesure où, pour l'essentiel, elle se fait en fonction des Lumières de la Raison Scientifique, ne représente plus une culture parmi d'autres, mais l'étalon et le point de passage obligé pour toute culture cherchant à s'aligner sur une Nature faite de choses naturelles. Naturelle ou surnaturelle, peu importe la nature du carré noir. Car les civilisations non conformes à la Raison sont tout aussi condamnées et condamnables à plus ou moins long terme que les cultures qui ne respectent pas la Révélation [23].

Invité en tant qu'expert à enquêter sur l'Église catholique du Nigeria, nous avons eu occasion de discuter avec un évêque local sur la (re)structuration de l'autorité ecclésiastique. Ce personnage se disait avoir une âme de démocrate, mais puisque Dieu avait voulu que son Église, à tous les niveaux, soit à tout jamais monarchique, même le partage collégial du pouvoir préconisé par le récent Concile Vatican II ne pouvait qu'être consultatif. Il invoqua le même argument pour écarter toute idée de concession sur le fond révélé en matière matrimoniale : si Dieu avait pu permettre la polygamie dans l'Ancien Testament, la monogamie, depuis le Nouveau Testament, s'imposait d'office [24]. D'un point de vue pastoral, on pouvait se montrer éventuellement conciliant avec des polygames, mais jamais tolérer la situation objective de la polygamie.

Cet exemple montre d'abord que là où on distingue le culturel du (sur)naturel, on tend très vite à se trouver au cœur d'un Essentiel aussi immense qu'incompressible. *A priori*, il aurait été possible de rêver d'un noyau dur sous forme d'un moyeu primordial, au contenu relativement réduit, mais doté d'une sorte de dynamique heuristique, une source permanente d'inspiration et même d'inédit. Mais, en fait, l'ordre surnaturel prend la forme massive et monolithique d'un patrimoine complètement constitué que les acteurs, tant subalternes qu'hégémoniques, de ce genre de système n'ont qu'à gérer en respectant son écrasante et immuable perfection. Ensuite, notre exemple montre qu'on est encore plus vite (puisqu'on y est dès le départ !) dans une logique intrinsèquement inquisitoriale. En effet, si la Vérité est de Dieu et non pas de l'homme, ceux qui ont reçu pour mission de la préserver et de la propager peuvent tout au plus tolérer la bonne foi subjective des individus qui l'ignorent ou qui ne sont pas capables de la comprendre. Mais l'institutionnalisation d'une idéologie objectivement fausse et/ou immorale doit être combattue sans merci au nom même de Dieu. Il est possible que certains inquisiteurs

[23] Il était sérieusement question, par exemple, que l'ouvrage du Père Tempels sur la Philosophie Bantoue soit mis à l'Index des Livres Prohibés (*cf.* DE CRAEMER W., 1977, p.30).

[24] Il était évidemment loin d'être le seul de cet avis, *cf.* HILLMAN E., 1975.

n'aient pas eu une âme inquisitoriale, mais ce qui était impossible, c'est qu'ils puissent compromettre un ordre de choses surnaturelles dont ils n'étaient que les gardiens divinement attitrés.

Heureusement, diront certains, l'Inquisition n'est plus de notre monde civilisé, même si le fondamentalisme intégriste nous menace. Malheureusement, serions-nous tentés de répondre, une intolérance institutionnalisée peut en cacher une autre. Ce qui fait qu'un expert averti en vaut deux. En effet, il pourrait n'y avoir que de simples différences superficielles (pour ne pas dire purement "culturelles") entre le spécialiste scolastique au service de Dieu et, par exemple, l'expert écologiste au service du Destin. Car à notre évêque "moyenâgeux" de tout à l'heure correspond l'écologiste radical d'aujourd'hui. Pour Hans Jonas, par exemple, un des chefs de file des *deep ecologists*, la menace d'une apocalypse naturelle est telle que les lenteurs de la démocratie constituent un luxe que l'humanité ne peut plus se payer [25]. L'alternative ? Des dictateurs éclairés par une élite d'aristocrates experts qui ont constaté la gravité naturelle de la situation et inventorié sinon inventé les remèdes objectifs qui s'imposent de toute urgence.

Dans notre schéma, il suffit de remplacer le surnaturel par le naturel sans le placer dans le culturel pour se rendre compte qu'aux dogmes de la foi répondent les doctrines scientifiques. Si, en découvrant la gravité ou en révélant la relativité, un Newton ou un Einstein n'ont fait qu'enlever les couvercles ou arracher les voiles qui cachaient à nos yeux des choses qui étaient substantiellement et significativement déjà là dans une Nature aussi univoque qu'universelle, alors le vraiment vrai est absolument et objectivement hors culture... et le savoir de l'expert un simple "voir ce qu'est le cas".

Le savoir scientifique en tant que re-présentation subjective d'un ordre objectif ou naturel serait la seule forme de connaissance supra-culturelle. Une culture (triangulaire) qui ignore l'existence du trou d'ozone se doit de se ranger tôt ou tard du côté de la vérité (carrée) découverte accidentellement par l'Occident puisque, Dieu sait comment [26], l'Occident devenu carré, incarne la seule culture en voie de naturalisation intégrale. La Fin du Monde qui s'annonce scientifiquement équivaut à la fin de toute culture, puisque le culturel aura réussi à se conformer pour l'essentiel à l'ordre naturel des choses. Une culture (circulaire) qui refuse une campagne de vaccination quand le vaccin est naturellement efficace à 100% doit être condamnée comme intrinsèquement immorale. Les carrés auraient même le droit naturel d'obliger leurs membres à se vacciner.

De nouveau, cette position risque de paraître toute théorique. Qu'il nous soit donc permis de faire allusion à nos expériences de terrain. En parlant de la Fin du Monde, nous avons mis le doigt sur la pierre de

---

[25] *Cf.* HOTTOIS G., PINSART M.-G., 1993, pp.9, 18, 35, 40, 45. Pour une position plus constructiviste *cf.* ROQUEPLO Ph., 1993.

[26] Certains diraient à cause de la supériorité naturelle de la culture occidentale.

touche qui distingue le (sur)naturaliste du constructiviste. Nous avons souvent eu affaire en tant qu' "anthropologue expert" à des sciences naturelles en général et à des médecins en particulier. Nous n'en avons jusqu'ici rencontré aucun qui soit capable d'envisager la fin de la science ou sa métamorphose en tout autre chose dans un monde post-scientifique. La science médicale et la science tout court connaîtront des progrès certains. Mais depuis que l'Occident s'est rapproché de la Nature, l'avenir ne peut amener que l'éclosion et l'étoffement du Même.

Nous aimerions bien ne pas y voir une déclaration de plus de la Fin foncière de l'Histoire, mais force nous est d'établir un parallèle entre cette proclamation et d'autres du même gabarit totalitariste puisqu'il y va automatiquement de la division des experts, et donc de l'expertise, en deux camps irréconciliables. Pour les chrétiens, il est impensable qu'un messie plus activateur de l'énergie humaine que Jésus puisse voir le jour du côté des *favelas* de Buenos Aires ou des bidonvilles de New Delhi. L'Histoire religieuse de l'humanité — la seule qui compte en définitive — s'arrête avec la mort et la résurrection du Christ [28]. Pour les musulmans, Dieu ayant mis les derniers points sur Ses "i" dans le Coran, Mahomet est le sceau des prophètes. Pour les néo-libéraux qui ont trouvé leur porte-parole en Fukuyama, l'Histoire majusculaire se termine avec la chute du mur de Berlin. Désormais le futur ne nous réserve à tout jamais que de petites histoires au-dedans du paradigme gagnant. S'il y a des esprits qui pensent non seulement à une critique de la modernité, mais à un monde postmoderne, s'il y a des gens qui prévoient au-delà d'un chômage toujours croissant la disparition même de la réalité "travail", s'il se trouve même des militants qui luttent pour des lendemains qui chanteront tout autre chose que le développement, jusqu'ici nous n'avons pas rencontré de scientifiques capables d'envisager sereinement un jour ou la Science ne sera plus [29]. Et la raison en est très simple. Si tout n'est pas culturellement construit, la culture ne peut être qu'une partie d'un Tout plus fondamental qui, de droit (sur)naturel, la ratifie ou la rature.

L'anthropologue, expert en développement, qu'il le veuille ou non, n'échappe pas à son tour, non seulement en dernière analyse, mais du début jusqu'à la fin de son expertise, à cette option fondamentale, à cette optique primordiale : ce qu'il découvre, ce qu'il dit représente-t-il la Vérité tout court ou une vérité qui ne saurait être en (grande) partie que la sienne ? Ce n'est pas une question de pure épistémologie. Car derrière les apparences d'une Nature-Destin objective et d'une Surnature-Don divine,

---

[28] *Cf.* CULLMANN O., 1947.

[29] « [...] Si nous prenions du recul, si nous étions capables de faire l'ethnologie de notre propre culture, peut-être verrions-nous que notre savoir dominant (la Science) est une production idéologique et sociale tout à fait marquée, c'est-à-dire n'ayant pas le caractère absolu que nous lui prêtons assez généralement. Question de recul [...] Dans 600 ans, les historiens considéreront peut-être notre "science" d'aujourd'hui comme nous considérons les religions et les spiritualités des autres sociétés [...] » (THUILLIER P., 1983, p.111). Les temples inca ne sont plus, nos cathédrales se désertent... Que seront nos académies des sciences en l'an 3000 ?

se faufilent les intérêts des autorités qui, en s'établissant, ont réussi à (sur)naturaliser leur voie, à l'imposer comme *the one best way*. Une expertise qui se veut neutre ne peut que noyer le poison politique. Un expert qui se voit comme au service de la seule vérité objective, au-delà des perspectives partisanes du peuple et de ses princes, est toujours dupe de l'un ou de l'autre.

En 1974, Ricœur dans un article remarquable, mais peu remarqué à l'époque (Ricœur, 1974), avait déjà noté qu'il ne fallait pas opposer "science" et "idéologie", mais que la science, les mathématiques incluses, était intrinsèquement idéologique. C'est cette évidence épistémologique que certains militants manichéens de la même période n'avaient pas très bien comprise. Il était alors beaucoup question d'anthropologie et d'impérialisme (Lanternari, 1974). Les purs fustigeaient la génération de Malinowski parce qu'elle avait compromis le noyau dur de l'anthropologie en se mettant au service de la cause coloniale. D'elle-même, l'anthropologie était soit idéologiquement incolore, soit située sous l'aile progressiste de l'humanité en marche. Les critiques d'un Said à l'égard d'un orientalisme académique inféodé aux intérêts de l'Occident relèvent de cette même candeur conceptuelle, comme d'ailleurs les affirmations de tous ceux qui imaginent qu'être indigène, c'est être automatiquement plus près de la vérité que n'importe quel étranger [29].

Pour éviter de tomber de nouveau dans le même piège d'un ordre supra-culturel qui permettrait d'opérer un tri absolument objectif entre le vrai et le faux, le bon et le mauvais, il faut assumer consciemment (mais calmement) le caractère à la fois relatif et engagé de toute expertise. Celui qui s'imagine qu'il peut agir en toute innocence de cause idéologique risque d'être aussi celui qui se fait le plus instrumentaliser par des causes qu'il ignore [30].

---

[29] «Désormais il appartient aux Africains de parler de l'Afrique aux Étrangers, et non aux Étrangers, si savants soient-ils, de parler de l'Afrique aux Africains [...] Trop souvent, en effet, on nous prête des intentions qui ne sont pas les nôtres, on interprète nos coutumes et nos traditions en fonction d'une logique qui, sans cesser d'être logique, n'en est pas une chez nous» (BA A.H., 1972, pp.31-32). On ne peut que sympathiser avec l'exaspération du vieux sage, mais son épistémologie est des plus équivoques. Si l'Afrique était déjà là, substantiellement significative en Elle-même, alors oui, le point de vue de celui qui se trouve tout près serait automatiquement plus vrai que l'opinion d'un étranger éloigné. Mais l'Afrique n'est pas plus là que la Belgique. Et si un Belge peut accepter non seulement avec équanimité, mais avec une conviction certaine que les idées qu'un savant français s'est faites suite à un travail de terrain sérieux auprès de cultivateurs de chicons flamands soient meilleures que les siennes, on ne voit pas pourquoi en principe un Africain se comporterait autrement à l'égard des élucubrations d'un ethnologue étranger. La distance en épistémologie n'est pas une question d'espace.

[30] Quand des non-anthropologues reconnaissent volontiers que «the expert is also the player in a political game, seeking to promote his private vision of goodness over others», le comble serait que des anthropologues se présentent comme étant au service du seul bien commun (RITTEL H.W.J., WEBBER M.M., 1974, p.233).

Mais à l'encontre de ceux qui affirment que «l'expert n'existe en réalité que comme une fonction à laquelle les décideurs font appel» (Thill, 1983 :38) [32], nous pensons que l'expert peut servir en principe (et parfois en pratique) "de paravent, de refuge et de caution" aux dominés.

Terminons comme nous avons commencé, sur une note biblique. Les Mages — experts aussi avant la lettre, puisque la racine **magh* signifie "être compétent" — ne se sont pas laissé duper par Hérode. Mais tous les rois, loin s'en faut, ne sont pas des massacreurs ! Le tout, c'est que l'expert, l'anthropologue expert en développement inclus, ne se laisse pas instrumentaliser en toute innocence de cause.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADOTEVI S.,
1972 *Négritude et Négrologues*, Paris, UGE.
ARREGUI A.-M., s.j.,
1918 *Summarium theologiae moralis ad recentem codicem iuris canonici acommodatum*, Et.Messajero de Corazón de Jesús, Bilbao.
BA A.H.,
1972 *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine.
BERNARD J.,
1990 *De la biologie à l'éthique*, Paris, Buchet-Chastel.
BOUTINET J.-P.,
1990 *Anthropologie du projet*, Paris, PUF.
BROKENSA D., LITTLE P., Eds,
1988 *Anthropology of Development and Change in East Africa*, London, Westview.
CASTLES F.G. *et al.*, Ed.,
1971 *Decisions, Organizations and Society*, London, Penguin.
CHANGEUX J.-P., RICŒUR P.,
1998 *Ce qui nous fait penser la nature et la règle*, Paris, Odile Jacob.
CULLMANN O.,
1947 *Christ et le Temps*, Paris, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé.
DE CRAEMER W.,
1977 *The Jamaa and the Church : a Bantu Catholic Mouvement in Zaïre*, Oxford, Oxford University Press.
DE WAAL A.,
1989 *Famine that kills : Darfur*, Sudan, 1984-1985, Oxford, Oxford University Press.
DUFAYS J.-L.,
1994 *Stéréotype et lecture*, Liège, Mardaga.
DURANTI A., GOODWIN C., Eds,
1992 *Rethinking Context : Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press.
FALL A.S., LÉRICOLLAIS A.,
1992 "Light, Rapid Rural Appraisal : des méthodologies brillantes et légères", *Bulletin de l'APAD*, n° 3, Sept. pp.9-15.

[32] Thill vise, à juste titre, l'expert typique dont la langue de bois et la prudence scientifique créent le mirage d'un terrain neutre où tout le monde devrait pouvoir trouver que ses intérêts sont respectés.

FEIT H.,
1986 "Anthropologists and the State : the Relationship Between Social Policy Advocacy and Academic Practice in the History of Algonquin Hunting Territory Debate, 1910-1950", Paper presented to the Fourth International Conference on Hunting and Gathering Societies, London.
FOUREZ G.,
1989 *Enseigner les sciences en l'an 2000*, Namur, Presses Universitaires de Namur.
GADAMER H.G.,
1975 *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, (4 Auflage).
HARRELL-BOND B.E.,
1992 *Imposing Aid*, Oxford, Oxford University Press.
HEINSOHN G., STEIGER O.,
1992 *Die Vernichtung der Weisen Frauen : Beiträge zur Theorie und Geschichte von Bevölkerung und Kindheit*, München, Wilhelm Heyne.
HILLMAN E.,
1975 *Polygamy Reconsidered : African Plural Marriage and the Christian Churches*, New York, Orbis.
HOTTOIS G., PINSART M.-G., Dir.,
1993 *Hans Jonas : Nature et responsabilité*, Paris, Vrin.
INGOLD T., RICHES D., WOODBURN J., Eds,
1991 *Hunters and Gatherers, Vol 1 : History, Evolution and Social Change. Vol 2 : Property, Power and Ideology*, Oxford, Berg (1988).
LABORIT H.,
1970 *L'homme imaginant*, Paris, UGE.
LANTERNARI V.,
1974 *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi.
LATOUCHE S.,
1989 *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte.
LATOUR B.,
1995 *La science en action*, Paris, Gallimard.
LE NAËLOU A.,
1995 "Experts, Expertise et Coopération Européenne", *Cahiers internationaux de Sociologie*, XCVIII, pp.129-160.
LE PICHON A., BALDE S.,
1990 *Le Troupeau des songes*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
LUBAC (DE) H.,
1965 *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier.
MEMMI D.,
1996 *Les gardiens du corps : dix ans de magistère bioéthique*, Paris, EHESS.
NEEDHAM R.,
1977 *La parenté en question : onze contributions à la théorie anthropologique*, Paris, Seuil (1971).
OLIVIER DE SARDAN J.-P.,
1995 *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
POLANYI M.,
1958 *Personal Knowledge*, London, Routledge.
REIN M.,
1976 *Social Science and Public Policy*, London, Penguin.

RICŒUR P.,
1974 "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain*, 72, pp.328-355.
1986 "Herméneutique et critique des idéologies", *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil.
RITTEL H.W.J., WEBBER M.M.,
1974 "Dilemmas in a General Theory of Planning", *in* ACKOFF R.L., Ed., *Systems and Management Annual 1974*, New York, Petrocelli.
ROQUEPLO Ph.,
1993 *Climats sous surveillance : limites et conditions de l'expertise scientifique*, Paris, Economica.
SFEZ L.,
1992 *Critique de la communication*, Paris, Seuil.
SHAW G.B.,
1959 *Man and Superman*, New York, Bantam.
SINGLETON M.,
1976 "A delicate but desirable dialogue : Muslim and Christian in East Africa", *African Eccl. Rev.*, 18, 4, 1976, pp.193-200.
1984 "Ethnologie et Écodéveloppement", *Environnement Africain*, V, pp.129-150.
1990 "Projet et projets", *Cahiers du CIDEP*, n°7.
1991 "La médecine traditionnelle ? Connais pas ! " *in* "Soins de santé primaires en Afrique : cause perdue ? ", *Cahiers du CIDEP*, n°12.
TESTART J.,
2000 "Les experts, la science et la loi", *Le Monde Diplomatique*, 558, septembre, pp.1, 26-27.
*THE CAMBRIDGE ENCYCLOPEDIA OF HUNTERS AND GATHERERS*,
2000 Cambridge, Cambridge University Press.
THILL G.,
1983 "Techno-démocratie : mode d'emploi", *Esprit*, 8-9, pp.29-38.
THUILLIER P.,
1983 "La fonction théorique de la science et le péril technocratique. Entretien avec Pierre Thuillier", *Esprit*, 8-9, pp.107-119.
VENDRAMIN P., VALENDUC G.,
1996 L'écho des savants : la communication scientifique et le grand public, FTU-EMERIT, Rue de l'Arsenal 5, B 5000 Namur.
VEYNE P.,
1996 *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil (1971).
WALSER F.,
1982 *Luganda Proverbs*, Berlin, Dietrich Riemer.

Ces quelques pages ont voulu à la fois rappeler la lettre de l'ouvrage innovateur d'un grand pionnier en matière d'expertise anthropologique, Georges Balandier, *L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés* (1955) et en prolonger l'esprit. À l'heure où les anthropologues sont souvent sollicités pour donner leur avis au moins sur la "dimension culturelle" des projets de développement, nous avons du mal à imaginer les risques auxquels, il y a un demi-siècle, un anthropologue académique s'exposait en osant envisager explicitement les applications éventuelles de sa discipline et en s'adressant non pas aux indigènes dans leurs réserves, mais aux sous-développés du Sud. Car tant auprès des porte-parole (autoproclamés) de ces derniers que de ses pairs académiques, l'anthropologie appliquée n'avait pas, pour dire le moins, une cote élevée [33]. On préférait de loin étudier les mœurs des villageois de l'Afrique profonde, de l'Afrique de toujours, qu'examiner les manies des élites des villes modernes. Certes, aujourd'hui les choses ont évolué, aussi bien dans le monde anthropologique que dans le monde tout court. D'un côté, on peut projeter une anthropologie au-delà de la dichotomie, aussi ethnocentrique qu'équivoque (à la fois d'un point de vue éthique et épistémologique), entre la théorie et la pratique. De l'autre, le développement n'est plus aussi incontestablement la fin de l'histoire qu'il ne le fut naguère. Il n'empêche qu'envisager un engagement des anthropologues dans l'avènement d'un monde meilleur pour tous, il fallait le faire dans les années cinquante. Nous n'allons pas le refaire ici.

Bien que dès le départ nous ayons toujours vécu en "anthropologue appliqué", notre intention ici n'est pas de partir en aval vers des leçons pratiques à tirer de nos multiples expériences d'expertise [34], mais de remonter en amont vers des enjeux onto-épistémologiques, qui nous paraissent, en fin (ou presque !) de parcours professionnel, aussi importants qu'incontournables.

---

[33] «L'anthropologie appliquée participe de la douteuse naïveté du colonialisme éclairé» disait S. Adotevi (ADOTEVI S., 1972, p.205) et en France un Lévi-Strauss se disait n'éprouver aucun goût pour ce genre d'anthropologie, se doutant aussi bien de sa portée pratique que de sa valeur scientifique là où en Angleterre feu mon maître Sir Edward Evans-Pritchard, subodorant des relents d'ingénieurie sociale, tenait à ce que l'anthropologie vraie reste un art (pour des références *cf.* SINGLETON, M., 1984).

[34] Notre premier terrain en Tanzanie, à la fin des années soixante, s'est fait sous les auspices de l'Istituto Pontificio di Studi Arabi en vue d'améliorer les rapports entre chrétiens et musulmans du cru ; en tant que chef d'un bureau africain au sein d'un Centre d'Information et de Recherche à Bruxelles entre 1973 et 1979, nous avons réalisé des enquêtes de sociologie pastorale pour les évêques catholiques du Nigéria et de l'Éthiopie (confrontés aux séquelles de la guerre de Biafra ou aux affres de la révolution de Mengistu) ; devenu coopérant belge, nous avons fait de multiples missions d'expertise et d'évaluation pour les gouvernements belge, sénégalais, suisse, danois, portugais ; revenu de l'Afrique en 1985, nous avons réalisé le même type de travail à la fois pour le monde universitaire, les NGO, les Nations Unies et l'Union européenne. Que ce soit comme missionnaire, coopérant ou universitaire, nous n'avons jamais su très bien distinguer, en anthropologue, entre la recherche fondamentale et la recherche appliquée. Il nous a toujours semblé non seulement qu'en principe l'une n'allait pas sans l'autre, mais, qu'en pratique, elles ne représentaient que des pôles abstraits entre lesquels notre engagement effectif oscillait ou plutôt s'enrichissait en allant de l'avant sous forme d'une spirale permanente. Quand je lis et relis Balandier, je retiens cette même impression d'un va-et-vient incessant entre théorie et pratique, le tout étant vécu organiquement, existentiellement, dans un projet personnel *sui generis*.

*Recherches Sociologiques* 2002/2
D. Fassin : 59-74

# Politiques du corps et reconnaissance de l'altérité

## Nouvelles questions posées par l'immigration à la société française

par Didier Fassin *

Le traitement politique du corps se situe en ce lieu de l'anthropologie où, pour reprendre l'expression de Georges Balandier, «l'histoire présente devient le véritable révélateur de la réalité sociale». Pourtant, il en est aussi souvent la part cachée. Dans la mesure où le corps est à la fois objet d'attestation de l'identité et de reconnaissance de l'altérité, on comprend qu'il ne dise nulle part mieux la vérité du politique que dans la relation du national et de l'étranger, de l'autochtone et de l'immigré. Sous ce rapport, la société française a été confrontée, au cours des années quatre-vingt-dix, à deux phénomènes nouveaux : la découverte des sans-papiers, à travers une mobilisation sociale et politique active ; l'invention de la discrimination raciale, avec la mise en place d'un ensemble de dispositifs et de dispositions destiné à la combattre. Aussi différents que soient ces deux phénomènes, ils correspondent à deux formes de traitement opposées du corps de l'autre : d'un côté, en effet, la maladie est devenue la raison la plus acceptable de prétendre à un titre de séjour, au moment où toutes les autres justifications reculaient, y compris l'asile politique, au point que les demandeurs déboutés eux-mêmes se voyaient orientés vers cette ressource nouvelle ; de l'autre, des différences fondées non plus seulement sur la nationalité ou la naissance, mais sur l'apparence physique ou des attributs d'origine, sont apparues comme déterminant des préférences ou au contraire des exclusions. Légitimité du corps souffrant, d'un côté ; illégitimité du corps racialisé, de l'autre. Ces deux figures anthropologiques dominent les biopolitiques contemporaines de l'altérité.

«L'histoire présente devient le véritable révélateur de la réalité sociale», écrit Georges Balandier en ouverture de *Sens et puissance* (Balandier, 1971). Le traitement politique du corps, et plus particulièrement du corps de l'immigré, se situe précisément en ce lieu de l'anthropologie où

* École des Hautes Études en Sciences Sociales (Centre d'études africaines) et Université Paris Nord (Centre de recherche sur les enjeux contemporains en santé publique, UFR SMBH Léonard de Vinci, 74 rue Marcel Cachin, F 93013 Bobigny cedex). Ce texte est une version modifiée de l'article paru dans *Anthropology Today*, 2001, 17, 1, pp.3-7, sous l'intitulé : "The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate".

«l'histoire présente» révèle «la réalité sociale» et la révèle même dans cet espace à la fois intime et apparent du corps, le plus profond (lorsqu'il sera question de la maladie et de la souffrance de l'étranger) et le plus superficiel (lorsqu'il s'agira de la couleur de la peau et des traits physiques de l'immigré), espace de la chair que Maurice Merleau-Ponty place à la frontière du visible et de l'invisible (Merleau-Ponty, 1964). En dernier ressort, c'est en effet de l'incorporation de l'histoire présente qu'il sera question dans ce texte ou, pour le dire autrement, c'est une certaine forme d'incarnation de la réalité sociale que l'on s'efforcera d'appréhender. Lexique certes inhabituel au lecteur familier de l'anthropologie médicale, domaine disciplinaire auquel on associe généralement les recherches sur le corps et qui traite plus volontiers de représentations culturelles de la maladie, de médecines traditionnelles et de rituels thérapeutiques. Mais la perspective adoptée ici est autre. Il s'agit de prolonger le programme de recherche ouvert par Georges Balandier autour d'une "anthropologie politique", en engageant une réflexion sur la signification politique du corps, c'est-à-dire sur le sens dont les sociétés contemporaines l'investissent et sur les signes qu'elles y reconnaissent (Balandier, 1967). De ce vaste projet, on abordera un territoire certes limité, mais crucial : celui, anthropologique par excellence, où l'altérité interroge l'identité.

La décennie quatre-vingt-dix a été marquée, du point de vue des rapports de la société française avec la "question immigrée" par deux événements importants : la découverte des étrangers en situation irrégulière à travers la mobilisation des sans-papiers et la reconnaissance de l'existence de discriminations raciales dans différents mondes sociaux. Dans les deux cas, la nouveauté réside moins dans les phénomènes eux-mêmes que dans leur irruption dans l'espace public et dans leurs conséquences sur la vision que la société française a de sa propre identité et de son rapport à l'altérité.

D'un côté, confrontée au mouvement des sans-papiers et au large soutien d'associations, d'intellectuels, d'artistes et même d'élus dont elle bénéficiait, elle prenait conscience que ceux qu'elle avait pris l'habitude de considérer comme des "travailleurs clandestins", entrés illégalement sur le territoire français pour y chercher du travail, étaient, en réalité, souvent des hommes et des femmes installés de longue date et ayant connu des périodes plus ou moins longues de séjour régulier, des épouses ou des enfants venus rejoindre un mari ou un père légalement présent depuis nombre d'années, des jeunes arrivés dans leur petite enfance et condamnés à l'adolescence pour un délit, des étudiants rejetés à la suite d'échecs à des examens, des demandeurs d'asile déboutés. Par conséquent, cet autre dont elle percevait la présence comme lointaine et illégitime lui apparaissait tout à coup humainement proche et socialement acceptable. Plus encore, les effets des évolutions dans un sens toujours plus restrictif des textes réglementaires et des pratiques administratives depuis un quart de siècle faisaient apparaître au grand jour la responsabilité des pouvoirs publics et de la société civile dans la production de cette irrégularité qui, dès lors,

ne venait plus seulement d'ailleurs, mais s'avérait largement endogène [1]. C'est ainsi que l'on peut comprendre la popularité de la mobilisation dont témoigne, entre autres, un sondage de juillet 1998 montrant le souhait exprimé par un Français sur deux et deux jeunes sur trois que soient régularisés tous les sans-papiers. C'est ainsi que l'on peut également interpréter l'empressement du gouvernement socialiste, après sa victoire électorale de juin 1997, à publier une circulaire définissant des critères de régularisation dont ont bénéficié quatre-vingt mille immigrés et à mettre en chantier une nouvelle loi sur l'entrée et le séjour des étrangers.

D'un autre côté, alors qu'elle croyait avoir promu un modèle d'intégration républicain permettant d'échapper au différencialisme communautaire aussi bien qu'aux dérives xénophobes, la société française apprenait que, dans ses villes, ses écoles, ses usines, ses tribunaux, ses hôpitaux, ses discothèques, des pratiques discriminatoires à fondement racial se multipliaient. Là où elle pensait les inégalités en termes de classes sociales ou de catégories professionnelles, il lui fallait commencer à les analyser aussi du point de vue des origines, réelles ou supposées, de la couleur de la peau, de la consonance du patronyme. Après une longue phase de dénégation de cette réalité, revendiquée au nom du risque d'accroître encore la stigmatisation dont étaient déjà victimes les immigrés et leurs descendants, une série d'études, d'enquêtes, d'actions en justice, d'interventions d'associations de droits de l'homme et de lutte contre le racisme ont fini par avoir raison de cette cécité [2]. En 1998, pour la première fois, un rapport officiel, rédigé par le Haut conseil à l'intégration, établissait un bilan des discriminations en France et proposait la création d'une "autorité administrative indépendante" chargée de traiter cette question soudainement mise sur le devant de la scène publique. Lors des Assises de la citoyenneté, en mars 2000, le Premier ministre pouvait annoncer l'installation d'un Groupe d'études des discriminations dont c'était précisément la mission. L'État reconnaissait ainsi et révélait du même coup à l'opinion le décalage entre l'idéologie promue au nom de l'idéal républicain et la réalité quotidiennement constatée par les étrangers et leurs familles.

Ces deux phénomènes — découverte des sans-papiers et reconnaissance de la discrimination — sont de nature sociologique distincte, l'un renvoyant au statut juridique d'hommes et de femmes circulant entre les pays dans un contexte de mondialisation, l'autre se situant au niveau des représentations et des pratiques à l'égard des immigrés et de leurs descendants dans un cadre national. Néanmoins, outre qu'ils sont plus liés qu'il n'y paraît dans les expériences individuelles, le discrédit dont sont victimes

---

[1] Sur les conséquences de ce mouvement dans la vie politique et intellectuelle française, on peut se référer à l'article de BENTHALL J., 1997. Pour une analyse d'ensemble, on peut se reporter à l'ouvrage collectif dirigé par FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., 1997.

[2] De cette mise dans l'espace public de la discrimination raciale, la société française n'a pas l'exclusivité, comme le montre le texte de BANTON M., 1999, portant sur les actualités britannique et nord-américaine. Pour une approche de ce phénomène dans le contexte français, on peut lire le livre de BATAILLE Ph., 1998.

les étrangers en situation irrégulière retentissant sur la perception que la population a de l'ensemble des immigrés, les deux faits ont un trait anthropologique commun, largement passé inaperçu dans le débat pourtant nourri qu'ils ont suscité en France. Quoique de manière différente, l'un et l'autre manifestent en effet une forme inédite, au moins dans le contexte français, de gestion des populations immigrées ou d'origine immigrée.

Dans le cas des étrangers en situation irrégulière, alors que toutes les autres justifications pour l'obtention d'un titre de séjour se trouvaient restreintes dans les textes réglementaires successifs, la santé et la maladie sont apparues de plus en plus comme la raison la plus légitime, du point de vue des pouvoirs publics et des agents administratifs, mais également aux yeux des étrangers et de leurs défenseurs au sein des associations ou parmi les avocats, pour régulariser l'individu. De la même manière, alors que leurs droits civils et politiques se trouvaient menacés tant par les modifications de la loi que par les pratiques non condamnées des administrations, en particulier policière, le droit d'accéder aux soins qui leur est largement reconnu par la loi n'était pas remis en cause, y compris par les partis les plus conservateurs dans le domaine de l'immigration. Le corps souffrant imposait sa légitimité là où les autres sources de reconnaissance étaient constamment déniées aux sans-papiers.

Dans le cas de la discrimination pour motifs raciaux, la rupture intervenue procède d'une autre forme d'inscription corporelle. Jusqu'à une période très récente, les différences que l'on était prêt à voir concernaient la culture et les inégalités que l'on s'autorisait à examiner tenaient à la nationalité. Toute autre distinction, fondée en particulier sur des traits physiques ou des caractéristiques biologiques, se trouvait presque unanimement condamnée, au point de définir la frontière au sein du monde politique entre l'acceptable et l'inacceptable, c'est-à-dire l'extrême droite. Pour les pouvoirs publics et, au-delà, pour la société civile, reconnaître l'existence d'une discrimination se réclamant de réalités fondées "en nature" est donc une innovation radicale. Le corps racialisé devient l'objet le plus illégitime d'une différenciation sociale dont il n'est désormais plus possible de nier l'évidence.

Les deux phénomènes correspondent donc, on le voit, à deux traitements politiques opposés du corps de l'immigré. D'un côté, c'est la légitimité du corps souffrant au nom d'une commune humanité ; de l'autre, c'est l'illégitimité du corps racialisé au nom d'une indépassable différence. Dans le premier cas, l'autre vient du dehors et le traitement de son corps relève des lois de l'hospitalité. Dans le second, l'autre est au-dedans et le traitement de son corps met en cause l'ordre de la société. Pourtant, on voit que le corps est devenu le lieu de l'inscription des politiques de l'immigration, définissant ainsi ce que l'on peut appeler, en référence à

Michel Foucault [3], une biopolitique de l'altérité (Fassin, 2001). L'analyser, c'est donc se donner les moyens d'appréhender les figures anthropologiques inédites que prend la production du corps [4] dans les sociétés contemporaines.

## 1. La reconnaissance des corps

En France, comme dans la plupart des pays voisins, la question de l'immigration clandestine est devenue cruciale pour les politiques publiques (Siméant, 1998). La construction de l'espace de Schengen tente d'y apporter, à l'échelon européen, une solution dont l'arrivée permanente d'étrangers venus de la région des Balkans sur les côtes italiennes, en provenance d'Afrique sur les plages espagnoles ou originaires de Chine transitant par des ports français et belges dans des containers, montre toutefois les limites. La rhétorique qui s'est développée autour de cette question est la suivante : d'une part, les pays riches ne peuvent accueillir «toute la misère du monde», selon le mot d'un ancien Premier ministre français ; d'autre part, la sévérité à l'égard des irréguliers est la condition d'une meilleure intégration des réguliers, apparente compensation qui explique le succès du mot d'ordre «immigration clandestine zéro», largement consensuel. Pourtant, la découverte que, pour une partie numériquement importante et rapidement croissante des étrangers en situation irrégulière, on a affaire en réalité à des personnes ne correspondant pas à l'idéal-type du "clandestin", mais plutôt à des immigrés qui peuvent se réclamer d'une certaine légitimité à obtenir un titre de séjour en raison de leurs années passées dans le pays d'accueil, des services qu'ils y ont rendu, des liens familiaux qu'ils y ont constitués, voire à cause de menaces en cas de retour chez eux, a mis à mal ce double argument : premièrement, il ne peut plus être seulement question de misère venue d'ailleurs ; deuxièmement, la frontière entre réguliers et irréguliers est bien moins claire qu'on ne le prétendait. Dès lors, la question est moins : qui est légalement présent ? que plutôt : qui peut légitimement prétendre à un titre de séjour ? En publiant la circulaire du 24 juin 1997 qui précise les critères de régularisation des sans-papiers et en faisant voter, le 11 mai 1998, une loi qui définit les conditions d'entrée et de séjour des étrangers, le gouvernement français prenait acte de ce déplacement en entérinant dans la législation les contours nouveaux de la légitimité. On peut donc considérer que le dispositif légal et son application reflètent assez bien les re-

[3] Bien que Michel Foucault n'ait pas abordé explicitement le thème de l'immigration, ses analyses se révèlent ici pertinentes, tant pour ce qui est du traitement du corps souffrant qui s'inscrit dans la logique de «faire vivre et laisser mourir» du biopouvoir (FOUCAULT M., 1976) que pour ce qui est du traitement du corps racialisé dont rend compte la réflexion engagée autour de la «guerre des races» (FOUCAULT M., 1997).

[4] Les études rassemblées par M. Godelier et M. Panoff éclairent cette question dans des sociétés historiquement ou géographiquement éloignées, mais laissent dans l'ombre ce qu'il en est de la production du corps dans le monde occidental contemporain (GODELIER M., PANOFF M., 1998).

présentations politiques de ce qui fonde la présence légitime de l'immigré.

Les deux évolutions les plus remarquables à cet égard concernent le droit d'asile et la raison humanitaire. Remarquables, elles le sont à la fois par les variations inverses de leurs tendances statistiques et par les significations sous-jacentes de ces variations. En une dizaine d'années, à partir de la fin de la décennie quatre-vingt, le nombre d'étrangers bénéficiant de l'asile politique a diminué de six fois en France pour se stabiliser légèrement au-dessus de deux mille nouveaux réfugiés par an. Ce recul correspond à deux faits distincts quoique liés : le nombre de demandes déposées a été réduit par trois et la proportion d'accords est devenue deux fois moindre [5]. La baisse importante du nombre de réfugiés n'est évidemment pas en rapport avec une pacification de l'ordre du monde au cours des années quatre-vingt-dix et tient essentiellement à l'intensification des pratiques de refoulement des demandeurs par les douaniers aux frontières et à la sévérité des fonctionnaires chargés de l'examen des dossiers déposés. La position de principe des agents de l'Office français de protection des réfugiés et des apatrides est de considérer avec suspicion les requêtes qui leur sont adressées, dont seulement une sur dix donnera lieu au statut de réfugié politique. La Convention de Genève se trouve ainsi appliquée de manière de plus en plus restrictive, la France ayant introduit notamment une jurisprudence qui limite la reconnaissance de l'asile politique aux victimes d'un État, ce qui lui a permis circonstanciellement de le refuser, jusqu'à la fin des années quatre-vingt-dix, à la quasi-totalité des Algériens victimes du terrorisme islamiste.

À l'inverse de cette évolution, une autre catégorie d'étrangers s'est vu octroyer un nombre croissant de titres de séjour : il s'agit des malades, ou plus exactement des personnes atteintes de pathologies mettant en jeu le pronostic vital et ne pouvant bénéficier d'un traitement convenable dans leur pays d'origine. Pour autant que ces deux critères soient attestés par une expertise médicale, le malade bénéficie alors d'une autorisation provisoire de séjour que l'on a longtemps délivrée "pour raison humanitaire" et qui l'est aujourd'hui simplement "pour soins". Cette autorisation est doublement précaire, puisqu'elle doit être renouvelée le plus souvent tous les trois mois et s'assortit fréquemment d'une interdiction de travail. Bien que l'on ne dispose pas de statistiques nationales sur la période, des chiffres ont pu être obtenus au niveau de certains départements ; dans celui qui compte le plus de demandes de régularisations en France, les demandes ont été multipliées par sept au cours de la décennie quatre-vingt-dix pour atteindre un millier par an, dont les trois quarts reçoivent un avis favorable. Par ailleurs, lors de la campagne de régularisation de 1997-1998,

[5] Ces statistiques, portant sur la période 1988-1997, sont publiées par l'Office français pour la protection des réfugiés et des apatrides. L'augmentation constatée en 1998 ne remet pas en cause l'analyse, puisque la moitié des accords concerne des enfants de réfugiés qui ont atteint leur majorité, ce qui conduit L. Legoux à estimer le nombre réel de nouveaux réfugiés à 2.200 (LEGOUX L., 1999).

un titre de séjour sur dix a été délivré en raison d'une maladie invoquée [6]. Cette évolution traduit un souci de ne pas s'écarter de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme en référence à laquelle l'État français a été plusieurs fois condamné.

Signe qu'il n'y a pas simple simultanéité, mais bien un lien profond entre le recul marqué de l'asile politique et la reconnaissance croissante de la raison humanitaire, des pratiques consistant à demander aux déboutés du droit d'asile s'ils n'ont pas de "pathologie à faire valoir" se sont développées dans les associations comme les administrations, conduisant souvent à traiter la raison humanitaire "en priorité" et l'asile politique "par subsidiarité", selon le mot d'un haut fonctionnaire. Ainsi le crédit accordé au corps souffrant devient-il supérieur au crédit accordé au corps menacé et le droit à la vie se déplace-t-il du politique vers l'humanitaire. Il est beaucoup plus acceptable, pour l'État, de rejeter une demande d'asile en la déclarant «infondée» que de ne pas suivre un avis médical recommandant l'autorisation provisoire de séjour pour soins. Il n'y va pas simplement d'une sorte de pragmatisme cynique visant à se mettre à l'abri d'actions en justice, mais aussi d'une morale partagée qui fait de la vérité biologique inscrite dans le corps la source la plus élevée de légitimité (Fassin, 2000a). Non seulement l'intégrité corporelle mise en danger par la maladie n'est pas suspecte comme l'est celle confrontée à l'épreuve de la violence, mais elle suffit à faire reconnaître un droit de résider régulièrement sur le territoire.

Ce droit n'aurait toutefois pas de sens s'il n'était assorti de la possibilité de se soigner. La loi française permet aux étrangers de bénéficier de prestations médicales dans des conditions quasiment identiques à ce qu'elle offre aux nationaux. Pour ceux qui n'ont pas de titre de séjour en règle, ils relèvent en principe, puisqu'ils sont présumés non salariés, de l'aide médicale, c'est-à-dire d'un accès gratuit aux soins incluant les examens et les médicaments : à l'hôpital pour les personnes résidant depuis moins de trois ans sur le territoire français, dans l'ensemble du système de santé pour les autres. La refonte législative récente de la protection sociale introduisant la notion de "couverture médicale universelle" conduit à un dispositif légèrement modifié, mais toujours avec une gratuité des soins pour les étrangers en situation irrégulière. Ainsi, le droit aux soins apparaît-il comme le plus étendu de ceux qui sont reconnus aux immigrés, quel que soit leur statut juridique : il l'est plus que n'importe quel droit civil ou politique, plus également que les autres droits sociaux (Marshall, 1965) [7]. Si la Commission parlementaire sur l'immigration

---

[6] Ces données ont été obtenues auprès de la Direction départementale des affaires sanitaires et sociales de Seine-Saint-Denis, dont les statistiques ont été complétées par celles de l'enquête de D. Delettre (DELETTRE D., 1999) et de la Direction des libertés publiques du ministère de l'Intérieur, dont les chiffres reposent sur l'analyse de 38.000 dossiers de recours auprès du ministère.

[7] Dans les faits, ce droit se trouve restreint par la connaissance qu'en ont et l'usage qu'en font les agents administratifs et les travailleurs sociaux avec lesquels les étrangers entrent en contact (BOURDILLON F., LOMBRAIL P., ANTONI M., *et al.*, 1991), mais les rappels de la loi, tant de la part des pou-

clandestine et le séjour irrégulier d'étrangers en France, mise en place sous le gouvernement conservateur en 1996, a fait des propositions visant à limiter l'aide médicale aux seules «pathologies nécessitant des soins d'urgence et présentant des risques de contagiosité», aucune législation, même parmi les plus restrictives, dites lois Pasqua en 1993 et Debré en 1997, ne l'a finalement remise en cause.

Faire ainsi prévaloir la reconnaissance du corps, dans les procédures de régularisation comme dans l'accès aux soins, n'est pas sans effet sur la conscience que les immigrés ont de leur propre identité. En légitimant la maladie au point d'en faire la seule justification de leur présence, la société condamne nombre d'entre eux à n'exister qu'en tant que malades. C'est en ce sens que l'on peut parler d'incorporation de la condition d'étranger (Csordas, 1990). Devenu une ressource potentielle dans les tribulations administratives des sans-papiers, le corps souffrant est mis en scène devant les médecins qui doivent se prononcer en vue de l'octroi d'un titre de séjour : l'immigré cherche dans son histoire et parmi ses symptômes ce qui peut lui permettre d'obtenir l'autorisation espérée, au risque pourtant d'entendre de la bouche du médecin que la pathologie qu'il offre à l'expertise n'est «pas assez grave» pour fonder sa demande. Dans cette interaction sociale au cours de laquelle il s'efforce d'administrer la preuve de sa maladie, la distinction entre manipulation, manifeste lorsqu'il y a recours à un faux dossier de maladie, et intériorisation est souvent d'autant plus indécidable que la précarité de la situation objective dans laquelle vit l'étranger est elle-même productrice d'effets psychiques, voire somatiques : syndromes dépressifs et ulcères gastriques sont des pathologies courantes. L'expérience des sans-papiers devient expérience de la souffrance. Plus encore, la relation narrative à sa propre histoire et, en l'occurrence, à son propre corps, suscitée par la répétition des récits d'auto-justification adressés aux pouvoirs publics, finit par entretenir un rapport pathétique à soi (Fassin, 2000b). L'étranger en situation irrégulière se perçoit lui-même comme une victime réduite à solliciter la compassion.

Les immigrés ont longtemps été considérés comme un appoint nécessaire à la force de travail, essentiellement non qualifiée, dont l'économie des pays riches avait besoin pour se développer. Dans ce contexte, leur corps était un instrument au service du pays d'accueil et son activité leur conférait la légitimité que la loi venait souvent entériner *a posteriori*, la carte de travail servant en fait de titre de séjour (Weil, 1991). Atteint dans son intégrité, le corps accidenté ou malade devenait suspect aux yeux des médecins comme de l'État, au point de définir une condition pathologique spécifique aux contours incertains : la sinistrose, forme intermédiaire entre la simulation et l'hystérie (Sayad, 1999). Aujourd'hui, alors que l'industrie a considérablement diminué sa demande de main-

---

des pouvoirs publics que de la part des associations, ont permis dans les années quatre-vingt-dix une plus grande effectivité.

d'œuvre sans qualification, les immigrés grossissent les rangs des chômeurs qui sont, parmi eux, proportionnellement trois fois plus nombreux que parmi les nationaux. Dans cette situation où leur corps productif est devenu inutile, voire indésirable en raison de la concurrence réelle ou supposée sur le marché du travail, c'est au corps souffrant que l'on est prêt à accorder une certaine reconnaissance [8]. Loin d'éveiller la suspicion, la maladie, voire l'accident, apparaissent comme la seule source de légitimité dont puissent se réclamer nombre d'étrangers sans titre de séjour. Le «processus biologique du corps humain», dont Hannah Arendt faisait la première des trois activités fondamentales de la «condition humaine», correspond d'abord, pour elle comme pour Marx, à la sphère de la production : c'est la mobilisation d'une force de travail pour assurer la reproduction physique de la société (Arendt, 1961/1958). Au moment où les transformations économiques dans le monde occidental ont fait des immigrés «des travailleurs sans travail, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste», le corps n'exprime plus que ce que Giorgio Agamben appelle «la vie nue», existence réduite à son expression physique, en l'occurrence à la reconnaissance de l'être humain au titre de sa pathologie (Agamben, 1997). La biopolitique de l'altérité s'entend ici comme une réduction extrême du social au biologique : le corps est l'ultime refuge d'une commune humanité.

## 2. La racialisation de la différence

Cette réduction, le recours à "l'idée de race" la reprend, mais elle l'inverse puisqu'elle conteste aux hommes la possibilité d'une commune humanité, en les différenciant au plus profond de leur être et au plus intime de leur histoire (Banton, 1977). La discrimination raciale se fonde sur une différence aussi radicale qu'indépassable, puisqu'elle est inscrite dans les corps, voire dans les gènes (Simpson, 2000). Même si certains de ses savants et de ses médecins ont été attirés par des théories raciales susceptibles d'applications eugéniques, même si l'État lui-même a développé dans certaines périodes des conceptions de la nation non exemptes de références biologiques, la France du XX^e^ siècle a beaucoup moins que d'autres pays européens ou nord-américains donné prise aux discours de la race (Wieviorka, 1993). Tout énoncé fondant une inégalité ou une différence sur le terrain de la biologie se voit généralement frappé d'illégitimité, voire d'illégalité puisqu'il peut alors tomber sous le coup de la loi de 1881 sur "la provocation à la discrimination, à la haine ou à la violence à raison de l'origine ou de l'appartenance raciale ou religieuse". À

[8] En fait, la valeur productive du corps de l'immigré n'a pas totalement disparu. Elle se maintient principalement sous trois formes : la présence d'ouvriers agricoles dans le cadre de migrations temporaires et régulières ; le développement de filières de travail irrégulier particulièrement actives dans certains secteurs comme le bâtiment et la confection ; plus récemment, l'appel à une main-d'œuvre hautement qualifiée, notamment dans le domaine de l'informatique. Dans tous les cas, on peut parler toutefois d'une marginalisation de la force de travail immigrée, correspondant à une forme de «mondialisation par le bas» (PORTES A., 1999).

cet égard, l'idéologie républicaine trouve sa source dans l'universalisme du droit naturel (Amselle, 1990) : la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen sert de totem protégeant contre les tentations néfastes de l'ethnicisation des mondes sociaux. Ce qu'exprime le président du Haut conseil à l'intégration, Marceau Long, lorsqu'il inscrit les choix effectués par la France à l'égard des immigrés et de leurs descendants (le mot "minorités" est banni du discours public) dans une «logique d'égalité» conforme à «son génie propre». Officiellement donc, la politique poursuivie par l'État a su éviter les dérives communautaristes et racialistes d'autres pays occidentaux qui servent de repoussoirs commodes et consensuels.

Cette façade d'une «France de l'intégration» (Schnapper, 1991) a toutefois commencé à se fissurer dans les années quatre-vingt et surtout quatre-vingt-dix sous l'effet d'un double processus de racialisation de la société française : l'un politique, l'autre social. D'une part, phénomène unique dans l'histoire de l'Après-guerre, un parti d'extrême droite, le Front national, dont le leitmotiv est «la France aux Français», connaît une progression électorale remarquable, jusqu'à représenter un votant sur six au niveau national et un sur trois ou sur deux dans certaines villes : la conquête de plusieurs municipalités vient consacrer ce succès populaire. On aurait tort pourtant d'associer la montée du racisme dans la vie politique à la seule extrême droite, dans la mesure où les mêmes thèmes de l'illégitimité de l'immigré dans l'accès à l'emploi, au logement et à la protection sociale avaient d'abord été lancés par le Parti communiste à la fin des années soixante-dix, au moment où l'immigration de travail, interrompue, commençait à faire place à une immigration de peuplement. De plus, dans la période où le Front national commence à rassembler les frustrations populaires, au début de la décennie quatre-vingt, les autres partis, non seulement de droite, mais aussi de gauche, le suivent sur le terrain de la mise en cause des étrangers comme sources des difficultés socio-économiques de la France [9]. Si le monde politique ne se réfère pas à la race, qui demeure un terme prohibé, les populations visées par les discours et les lois sont de plus en plus manifestement ceux que l'on commence à désigner comme "inassimilables" et dont les enfants sont souvent français de naissance, mais distingués comme "Beurs", c'est-à-dire d'origine arabe (Schain, 1996). D'autre part, dans la société, les phénomènes de ségrégation sociale à base nationale (étrangers) ou ethnique (d'origine étrangère) s'accentuent, certains quartiers ou certaines cités devenant majoritairement composés d'immigrés et de leurs familles, cependant que les pratiques de discrimination raciale dans le monde du travail, dans l'attri-

[9] C'est la fameuse phrase de Laurent Fabius, Premier ministre socialiste de François Mitterrand, à propos du leader du Front National : «M. Le Pen pose de bonnes questions auxquelles il apporte de mauvaises réponses». Durant cette période, les gouvernements successifs de droite et de gauche se lancent dans une surenchère législative visant à instaurer des politiques de plus en plus restrictives en matière d'entrée et de séjour des étrangers, contribuant à mettre la question immigrée au centre de l'espace public (LOCHAK D., 1997).

bution des logements sociaux, dans les relations avec les administrations deviennent de plus en plus manifestes (et perçues comme telles par les acteurs). Selon l'enquête annuelle de la Commission nationale consultative des droits de l'homme, 70 % des Français trouvent «gênante la présence de personnes originaires de pays non européens». Opinion qui a sa traduction dans les faits si l'on en juge par les cinq cents appels quotidiens au numéro de téléphone destiné à recevoir les plaintes de personnes s'estimant victimes de discrimination raciale [10]. Ce nouveau mode de désignation s'est ainsi imposé en quelques années dans le langage commun (Simon, 1998). Enoncée, la racialisation de la société française, qui avait été longtemps occultée, commence à pouvoir être dénoncée.

Le déplacement qui s'est en effet opéré au cours de la période récente porte moins sur la reconnaissance de la discrimination que sur l'identification de son objet. Si le racisme a pu apparaître, pendant de nombreuses années, comme un rejet de l'étranger, la découverte de frontières intérieures divisant une communauté française ne se percevant plus tout à fait comme nationale, puisqu'elle identifie en son sein des segments allogènes, constitue un fait nouveau. La nationalité ne suffit plus à définir ce qui fonde l'exclusion de l'autre : il faut désormais prendre en compte les critères dont se sert concrètement un propriétaire pour refuser un logement, un employeur pour ne pas embaucher un salarié, un policier pour opérer un contrôle d'identité, un patron de discothèque pour sélectionner les entrées dans son établissement. Critères phénoménologiques qui tiennent surtout à l'apparence, et notamment à la couleur de peau, et qui visent en particulier les individus d'origine africaine. Autrement dit, l'imputation de différences présumées liées à des qualités génétiquement transmises est bien au principe d'une disqualification que l'on peut par conséquent considérer comme raciale. Le débat scientifique lui-même n'est pas épargné par les effets de cette évolution qui porte sur les réalités sociales autant que sur les moyens d'en rendre compte. Ainsi l'une des controverses savantes les plus virulentes de la décennie quatre-vingt-dix a-t-elle opposé deux chercheurs de l'Institut national d'études démographiques autour de la question du dénombrement de la population étrangère : au-delà de problèmes techniques de définition et de calcul, ce qui était en jeu était la pertinence scientifique et la justification politique d'une prise en compte des origines et non plus de la seule nationalité [11].

---

[10] Les données sont extraites de deux articles du quotidien *Le Monde* des 16 mars et 10 août 2000. La proportion des personnes qui se déclarent "non racistes", 29%, est «la plus faible depuis la création de ce baromètre».

[11] Revenant sur les projections de la population étrangère réalisées par le Haut comité de la population en 1980 et sur les discussions polémiques relancées cinq ans plus tard dans la presse scientifique et généraliste, Hervé Le Bras mettait en cause les présupposés idéologiques qui avaient conduit à traiter indifféremment population étrangère et population d'origine étrangère et donc à produire des extrapolations dramatisées dans une interrogation : «Serons-nous encore Français dans 30 ans ? » (LE BRAS H., 1997). Dans sa violente réponse, Michèle Tribalat, tout en critiquant les procédés méthodologiques et rhétoriques de son collègue, ne réfute pas le point central de sa démonstration qui porte sur le recours à une définition biologique de l'immigration (TRIBALAT M., 1997).

Introduire statistiquement des distinctions entre les Français en fonction de ce critère, c'était accréditer l'idée d'une différence plus profonde que celle qu'est capable de saisir le statut juridique.

Mais cette différence est-elle véritablement raciale ou, de manière plus acceptable, culturelle ? Dans la séparation qui s'opère entre les populations européennes et non européennes, ou plus souvent, et plus implicitement, entre populations d'origines européenne et non européenne, ne s'agirait-t-il pas au fond d'incompatibilité culturelle plutôt que d'inassimilabilité biologique ? Cet argument a souvent servi à préserver la discrimination du soupçon de racisme. En France, compte tenu de l'autocensure qui s'exerce à l'encontre de toute référence à la race, «le déplacement de l'inégalité biologique vers l'absolutisation de la différence culturelle», comme l'écrit Pierre-André Taguieff, a produit un avatar socialement tolérable de la discrimination raciale auquel le monde politique a parfois apporté son crédit (Taguieff, 1991) [12]. Les politiques publiques françaises à l'égard des populations immigrées ou d'origine immigrée ont d'ailleurs entretenu une ambiguïté réelle en maintenant, d'un côté, une rhétorique de l'égalité et de l'universalisme et en promouvant, de l'autre, des modalités particulières de traitement des problèmes de ces populations, qu'il s'agisse d'habitat ou de santé. Entièrement subventionnée par des fonds publics, l'ethnopsychiatrie propose ainsi une prise en charge spécifique des désordres psychiques aussi bien que des déviances sociales que médecins, travailleurs sociaux et juges pour enfants lui adressent : la singularité culturelle, que mettent en avant les argumentaires en faveur de ce type de thérapeutique, a de fait un substrat essentiellement ethnique et parfois même racial, ce qui, joint à l'absence de considérations pour la dimension sociale des expériences de l'immigration, aboutit à une forme de naturalisation de la culture (Fassin, 2000c). Plus généralement, toute pensée radicale de la différence, qu'on la revendique au nom du biologique ou du culturel, repose sur le présupposé essentialiste d'une altérité close sur elle-même.

L'ambiguïté de l'action publique en la matière trouve sa meilleure illustration dans le paradoxe suivant : alors même que la réalité sociologique du corps racialisé fait l'objet d'une reconnaissance et d'une dénonciation croissantes, ce sont les conséquences de cette réalité sur le corps lui-même qui résistent le plus à la description. Si les discriminations dans les domaines du travail, du logement, de l'école ou de la justice commencent à être mieux connues et analysées, elles demeurent niées dans le secteur de la santé. Faute d'instruments pour les mesurer ou d'enquêtes pour les comprendre, elles sont présumées inexistantes. Cette cécité conduit ainsi, dans le domaine du sida, à occulter les inégalités entre nationaux et

[12] Le commentaire de Jacques Chirac, pas encore président de la République, sur la gêne provoquée par les "odeurs" des familles africaines dans les cités françaises a probablement choqué une partie de l'opinion, parce que les pratiques culturelles qu'elles étaient censées dénoncer (leurs "manières de table") évoquaient dans le même temps des caractéristiques physiques (et donc une forme ordinaire de racisme). La question récurrente du "seuil de tolérance" repose sur la même ambiguïté (DE RUDDER V., 1991).

étrangers en termes de taux de contamination, de recours au dépistage et d'accès aux traitements et à méconnaître les conséquences épidémiologiques des disparités sociales dont sont victimes non seulement les étrangers, seuls enregistrés, mais également leurs descendants, en particulier d'origine maghrébine, principal groupe affecté par la transmission liée à l'injection de drogues (Fassin, 1999). La dénégation de la discrimination raciale atteint ainsi son niveau le plus élevé là où elle est le plus sensible, c'est-à-dire au lieu de son inscription biologique même. Probablement est-ce en effet là que l'universalisme républicain trouverait sa plus profonde contradiction : dans la reconnaissance qu'une différence lue sur le corps puisse produire une inégalité devant la maladie et devant la mort. On sait qu'en prélude à son étude *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau ne pouvait franchir ce pas et qu'il posait hors de son champ d'investigation l'inégalité «naturelle ou physique» qui consiste notamment «dans la différence de la santé et des forces du corps» et dont, par conséquent, il est impossible de «demander quelle est la source» (Rousseau, 1971/1754). Reconnaître qu'une différence de nature puisse, par l'effet d'une médiation de la société, être à l'origine d'une inégalité devant la vie, autrement dit que le biologique ait un fondement social, serait probablement opposer la plus radicale infirmation à une rhétorique des droits de l'homme depuis longtemps mise à mal, comme l'écrivait Hannah Arendt, précisément sur le terrain de l'égalité devant la vie (Arendt, 1982/1951).

Selon Agnes Heller, les biopolitiques peuvent se définir comme des «politiques de l'identité» (Heller, 1996). Le propos de ce texte est de montrer qu'elles sont donc aussi nécessairement des politiques de l'altérité. Fondées sur la reconnaissance de «différences entre les corps» qui ont pour substrat le sexe, la race, l'ethnie, les gènes, elles visent, en dernier ressort, à «défendre le Corps lui-même, sa nature, son intégrité, sa santé». Par le renoncement qu'elles impliquent à «l'appartenance au corps politique commun», elles marquent pour elle un recul, et peut-être même une négation, de ce qu'est «la politique» au sens arendtien de la reconnaissance de la pluralité humaine. L'examen des politiques françaises de l'immigration au cours des années quatre-vingt-dix, tel qu'il vient d'être proposé, autorise peut-être une lecture moins tranchée et moins pessimiste.

Les biopolitiques contemporaines de l'altérité reposent sur un socle unique, la reconnaissance du corps comme haut lieu de légitimité politique, mais cette reconnaissance prend deux directions symétriques. D'un côté, le corps souffrant, qui supplante toutes les autres ressources sociales de l'immigré, manifeste un bien commun ultime, qui réside dans un droit élémentaire à se maintenir en vie aussi longtemps que possible : vision minimaliste, mais tendant vers un horizon universel. De l'autre, le corps racialisé qui s'étend de l'immigré au national et introduit des frontières intérieures que seules justifient des différences physiques : conception discriminatoire qui consacre des hiérarchies entre les êtres. Dans la première perspective, le recul de l'asile politique est le corollaire de la mon-

tée de la raison humanitaire : la reconnaissance du corps souffrant impose un ordre légitime définissant une citoyenneté purement physique. Dans la seconde, les menaces contre la pluralité humaine conduisent à une réponse de la société civile et des pouvoirs publics pour rappeler des valeurs politiques partagées : la reconnaissance du corps racialisé comme principe d'un ordre illégitime permet un certain retour du politique. C'est dire que les biopolitiques ne procèdent pas d'une logique unique comme on l'affirme souvent. Elles expriment une tension, inscrite dans le corps, entre l'universel de la vie considérée comme bien suprême (qui permet au sans-papiers malade du sida d'être reconnu dans la cité au titre de sa pathologie), et l'exaltation de la différence, pour laquelle le biologique offre un fondement apparemment indépassable (qui autorise chacun à voir, dans les caractéristiques physiques de l'autre, une source naturelle d'inégalité). Si l'on retrouve donc l'éternelle question anthropologique de l'unité et de la diversité de la condition humaine, les enjeux qui la sous-tendent relèvent d'une nouvelle urgence pour les sciences sociales à penser les formes contemporaines du politique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AGAMBEN G.,
1997 Homo Sacer. *Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil.
AMSELLE J.L.,
1990 *Logiques métisses*, Paris, Payot.
ARENDT H.,
1961 *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy (1958).
1982 *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, Fayard (1951).
BALANDIER G.,
1967 *Anthropologie politique*, Paris, PUF.
1971 *Sens et puissance*, Paris, PUF.
BANTON M.,
1977 *The Idea of Race*, Londres, Tavistock Publications.
1999 "Reporting on race", *Anthropology Today*, 15, 3, pp.1-3.
BATAILLE PH.,
1998 *Le racisme au travail*, Paris, La Découverte.
BENTHALL J.,
1997 "Repercussions from the Eglise Saint-Bernard", *Anthropology Today*, 13, 4, pp.1-2.
BOURDILLON F., LOMBRAIL P., ANTONI M. *et al.*,
1991 "La santé des populations d'origine étrangère en France", *Social Science and Medicine*, 32, 11, pp.1219-1227.
CSORDAS T.J.,
1990 "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos*, 18, pp.5-47.
DELETTRE D.,
1999 *Le maintien des étrangers pour raison médicale sur le territoire français*, Mémoire de l'École nationale de santé publique, Rennes.

DE RUDDER V.,
1991 " 'Seuil de tolérance' et cohabitation 'pluri-ethnique' ", *in* P.A. TAGUIEFF, Dir., *Face au racisme*, vol. 2, Paris, La Découverte, pp.154-166.

FASSIN D.,
1999 "L'indicible et l'impensé. La 'question immigrée' dans les politiques du sida", *Sciences sociales et santé*, 17, 4, pp.5-36.
2000a "Politiques du vivant et politiques de la vie. Pour une anthropologie de la santé", *Anthropologie et sociétés*, 24, 1, pp.95-116.
2000b "La supplique. Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'urgence", *Annales. Histoire, sciences sociales*, 55, 5, pp.955-981.
2000c "Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine des colonies britanniques aux banlieues parisiennes", *L'Homme*, 153, pp.231-250.
2001 "The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate", *Anthropology Today*, 17, 1, pp.3-7.

FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., Dir.,
1997 *Les lois de l'inhospitalité. La société française à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte.

FOUCAULT M.,
1976 *Histoire de la sexualité*, tome 1 : La volonté de savoir, Paris, Gallimard.
1997 *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France 1976, Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil.

GODELIER M., PANOFF M., Dir.,
1998 *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.

HELLER A.,
1996 "Has Biopolitics Changed the Concept of the Political ? Some Further Thoughts about Biopolitics", in HELLER A., PUNTSCHER RIEKMANN S., Eds., *Biopolitics. The Politics of the Body, Race and Nature*, Avebury, Aldershot, pp.3-15.

LE BRAS H.,
1997 "Dix ans de perspectives de la population étrangère", *Population*, 1, pp.103-134.

LEGOUX L.,
1999 "Les pépites d'or de l'OFPRA", *Plein Droit*, 44, pp.7-10.

LOCHAK D.,
1997 "Les politiques de l'immigration au prisme de la législation sur les étrangers", *in* FASSIN D., MORICE A., QUIMINAL C., Dir., *Les lois de l'inhospitalité*, Paris, La Découverte, pp.29-45.

MARSHALL T.H.,
1965 *Class, Citizenship and Social Development*, New York, Doubleday.

MERLEAU-PONTY M.,
1964 *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.

PORTES A.,
1999 "La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 129, pp.15-25.

ROUSSEAU J.J.,
1971 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier/Flammarion (1754).

SAYAD A.,
1999 *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris.

SCHAIN M.A.,
1996 "The Racialization of Immigration Policy. Biopolitics and Policy-Making", *in* HELLER A., PUNTSCHER RIEKMANN S., Eds., *Biopolitics. The Politics of the Body, Race and Nature*, Avebury, Aldershot, pp.157-177.
SCHNAPPER D.,
1991 *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.
SIMÉANT J.,
1998 *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de la Fondation nationale de sciences politiques.
SIMON P.,
1998 "La discrimination : Contexte institutionnel et perception par les immigrés", *Hommes et migrations*, 1211, pp.49-67.
SIMPSON B.,
2000 "Imagined Genetic Communities. Ethnicity and Essentialism in the Twenty-first Century", *Anthropology Today*, 16, 3, pp.3-6.
TAGUIEFF P.A.,
1991 "Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme", *in* TAGUIEFF P.A., *Face au racisme*, vol. 2, Paris, La Découverte, pp.13-63.
TRIBALAT M.,
1997 "Une surprenante réécriture de l'histoire", *Population*, 1, pp.137-148.
WEIL P.,
1991 *La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours*, Paris, Gallimard.
WIEVIORKA M.,
1993 *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte.

*Recherches Sociologiques* 2002/2
D. Vrancken : 77-96

# Identités et transactions réflexives. Une approche de l'identité des acteurs retraités *

par Didier Vrancken **

À partir de l'identification d'une population, celle des retraités âgés entre 50 et 75 ans, population particulièrement confrontée à des problèmes de reconnaissance et d'identité sociales, cet article propose de repenser le concept d'identité en sociologie au départ d'un triple travail d'articulation identitaire qu'accomplirait l'acteur. Après avoir identifié une transaction narrative, une transaction argumentative, l'auteur dégage une troisième forme : celle de la transaction réflexive analysée à la suite de la tradition expressiviste allemande et de son dépassement par la critique herméneutique. C'est de cette triple articulation identitaire que rendrait compte une typologie proposée en conclusion.

Qu'il s'agisse de recherches relatives aux domaines du travail, de l'emploi, de la famille, de l'action publique, de la vie privée, le thème de l'identité demeure une balise conceptuelle importante dans le champ sociologique et plus largement dans les sciences humaines. Mais la transversalité du thème n'en signifie pas moins une grande diversité des approches. Ainsi que l'illustre Dubar à travers un vaste exercice de synthèse des travaux sociologiques (Dubar, 1992), on peut néanmoins dégager deux traditions théoriques de l'identité. La première, privilégiant l'axe temporel et renvoyant à la postérité durkheimienne, perçoit l'identité comme le résultat d'une transmission, d'un héritage de dispositions et de représentations liées à une histoire et à une position sociale. C'est notamment à ce premier courant que se rattacherait la notion d'habitus de Bourdieu (Bourdieu, 1980). La seconde tradition, privilégiant l'axe spatial et renvoyant à la postérité wébérienne, place davantage l'accent sur les jeux relationnels et leur reconnaissance sociale au sein d'espaces de légitimation. Cette seconde approche synchronique des identités n'insiste plus sur la socialisation primaire, mais s'intéresse davantage à la socialisation secondaire, notamment celle à l'œuvre au sein des rapports de travail. Sainsaulieu, à travers ses travaux sur l'identité au travail (Sainsaulieu, 1977), est présenté ici comme figure de proue de cette seconde tradition de pensée.

S'inscrivant dans le prolongement de cette double tradition théorique, Dubar en propose le dépassement par l'exposé d'une double transaction identitaire sur laquelle nous reviendrons plus loin (Dubar, 1992). Conçue à partir d'une articulation de deux

---

* La réflexion sous-jacente à cet article a pu bénéficier des commentaires et des critiques de Jean De Munck, Bernard Francq, Anne-Marie Guillemard, Olgierd Kuty, Christian Lalive d'Epinay, Dominique Martin, Matthieu de Nanteuil, Renaud Sainsaulieu, Luc Van Campenhoudt. Qu'ils en soient vivement remerciés même si, nous tenons à le rappeler, les analyses présentées ici n'engagent que la responsabilité de leur auteur.

** Département de Sciences sociales, 7, bd du Rectorat, B 4000 Liège.

processus hétérogènes, l'identité apparaît partagée, duale et est l'objet d'une véritable négociation entre des «demandeurs d'identité» et des systèmes d'action offreurs d'attributions identitaires (Dubar, 1991). C'est cette idée de construction identitaire qu'illustre Dubet — s'appuyant notamment sur les travaux de Dubar — lorsqu'il identifie le «travail» que doit accomplir l'acteur pour articuler les dimensions d'une expérience sociale éclatée (Dubet, 1994 :177). Loin d'être conçue comme l'intériorisation de représentations gouvernant nos conduites, l'identité apparaît plus, aux yeux de l'auteur, comme un «problème» (*Op.cit.* :183), tant elle devient «incertaine et instable» (Dubet/Martuccelli, 1998 :210).

Cette instabilité identitaire apparaît précisément comme une question incontournable lorsque l'on tente de saisir les représentations sociales des personnes retraitées. Celles-ci sont particulièrement confrontées au brouillage des anciennes certitudes qui reposaient sur un cycle de vie ternaire : la jeunesse comme âge de la formation, l'âge adulte comme période du travail et de la production, la vieillesse comme âge du repos. Le parcours des âges s'est vu nettement bouleversé sous l'effet conjugué des dispositifs publics et privés visant à réguler les sorties précoces du marché du travail. Or, les systèmes de retraite avaient contribué à un repérage chronologique des parcours de vie. Les restructurations de nos systèmes de protection sociale ont donc, au cours de ces vingt dernières années, induit une "déchronologisation" du cycle de vie, contribuant à ce que Guillemard qualifie de «crise identitaire» (Guillemard, 1993 :281). Celle-ci se caractériserait par une indétermination sociale liée à un brouillage de ces repères classiques qu'offraient des parcours de vie reposant sur des étapes successives, uniformes et prévisibles. La fin de ce cycle ternaire, spécifiquement attaché à la période des Trente Glorieuses, signifie une profonde mutation des âges et de nos formes mêmes de temporalité [1]. La vieillesse, ne pouvant désormais plus se définir par l'âge officiel de la retraite, se transforme. Elle couvre à présent une période allant de 50 à 90 ans ! Si les âges se diversifient, se multiplient et éclatent, il y a lieu d'insister toutefois sur un point : ce "brouillage des âges" va de pair avec une difficulté croissante d'identifier et de reconnaître socialement la vieillesse, faute de capacité à la saisir à travers une dynamique d'accession mais aussi d'attribution de statut. Certes, la nécessité pour les sciences sociales de repenser un cadre temporel a contribué au développement d'analyses générationnelles [2] tentant de sérier les plus de 50 ans autour de trois générations : celle du baby-boom, celle des Trente Glorieuses et celle du "grand âge" [3]. Mais, le note Gaullier, ce concept de génération est paradoxal, ambigu et contradictoire (Gaullier, 1998 :39) et ne peut, à tout le moins, engager des formes d'identification et de définition de Soi, au sens conféré par Mead à ce terme (Mead, 1963).

En regard du concept d'identité, la population des retraités de plus de 50 ans apparaît extrêmement intéressante à saisir à travers ses trajectoires et ses formes de catégorisations objectives. Population relativement méconnue depuis les analyses de Guillemard identifiant la sortie objective du marché du travail des générations de l'entre-

---

[1] Dans *La société en réseaux*, Castells s'appuie notamment sur les travaux de Guillemard pour mettre en évidence l'idée que cette nouvelle société se constituerait à distance de toute rythmicité sociale ou biologique (CASTELLS M., 1996). La temporalité est présentée dans un partage entre l'intemporalité des flux d'informations et des temporalités multiples et fragmentées.

[2] Pour sa part, Attias-Donfut a contribué à repréciser le concept dans le champ sociologique en privilégiant la dimension temporelle, celle d'une «durée commune» ancrée sur le symbolique (ATTIAS-DONFUT C., 1988 ; ATTIAS-DONFUT C., Dir., 1998).

[3] Arrivant à la cinquantaine, la première serait celle de la décennie de fin de carrière, se vivant comme la génération sacrifiée. La seconde a été active durant la période de l'après-guerre et est identifiée à la *Welfare Generation*. La troisième est la génération ignorée. Marquée par des problèmes de santé, de pauvreté, de solitude, elle est à forte dominante féminine (GAULLIER X., 1998).

deux-guerres à une «mort sociale» (Guillemard, 1972), faute de réelles politiques participatives à l'égard de cette même population. Or, depuis les années 1970, le contexte des politiques de retraite s'est sensiblement modifié, notamment à travers les recours massifs aux différentes formes de préretraite. Depuis lors, peu d'études sociologiques se sont résolument tournées vers cette population. S'agissant de la "vieillesse", il faut ainsi retenir que tant les politiques publiques que les sciences sociales se sont sensiblement plus tournées vers les situations des personnes très âgées. Celles précisément qui sont confrontées aux problèmes de santé, de logement, de solitude, de retraites moins favorables que celles des générations plus jeunes. Ainsi que le rappellent les différentes contributions d'un récent numéro de la revue *Prévenir* (1998) consacré aux "formes et sens du vieillir", les recherches et les différents programmes sociaux de ces vingt-cinq dernières années ne furent pas sans influences sur les représentations de ces personnes âgées, les percevant à travers les catégories de la dépendance et de la pauvreté, leur assignant un rôle de populations à charge de la collectivité. Toute une frange de la population, celle dont l'âge va de 50 à 75 ans, se retrouve ainsi dans une situation paradoxale : trop vieux et devenus improductifs, ils ne seraient *a priori* plus d'utilité publique ; trop jeunes, ils n'intéresseraient pas encore les politiques de vieillissement en matière de santé et de services aux personnes âgées.

Au cours de cette analyse, notre attention se portera plus particulièrement sur ces acteurs retraités. L'intérêt d'un tel examen est double. En premier lieu, il met en scène des populations à l'identité incertaine. À la lueur des hypothèses développées plus haut, celles-ci se trouveraient, d'une part, en situation de non-reconnaissance sociale en raison d'une sortie précoce du marché du travail. D'autre part, elles seraient également en situation de déconstruction temporelle, de perte des repères auxquels accrocher les éléments de leur expérience sociale. En second lieu, saisir l'activité identitaire à l'œuvre soulève d'importantes questions théoriques pour rendre compte de cette dimension actionnaliste de l'identité, nous amenant à mettre la théorie à l'épreuve et à concevoir l'identité comme un véritable travail de construction de sens. Tout en plaçant l'accent sur l'extension progressive d'une conscience réflexive auprès des retraités, nous tenterons de présenter une reconceptualisation sociologique de l'identité.

## I. L'identité duale

### A. Une double transaction

Si l'on se penche sur la synthèse théorique de Dubar, force est de constater que l'auteur présente une vision duale, allant même jusqu'à parler de «division interne» (Dubar, 1991 :112) entre identité pour soi et identité pour autrui. Les identités et «leurs éventuelles déchirures» (*Op.cit.* :14) sont à saisir à la «rencontre de deux processus hétérogènes» (*Op.cit.* :115). Le premier est relatif à l'identité pour autrui. Il s'appuie sur une transaction objective s'opérant entre les identités proposées ou attribuées par les institutions et les identités réellement assumées. Elles ne peuvent s'analyser en dehors de l'expérience relationnelle et sociale du pouvoir ainsi que des formes de légitimité des catégories utilisées. Ces identités sont qualifiées par l'auteur, en référence aux travaux de Goffman, d' «identités virtuelles». Le second processus repose sur l'identité pour soi, telle qu'elle se raconte et s'incorpore à travers les différents événements biographiques. La transaction analysée ici est subjective. Elle s'opère entre des identités héritées et des identités visées à laquelle la personne aspire. L'identité est qualifiée de "réelle". Loin de concevoir l'identité comme un processus unilatéral d'intégration normative, Dubar conceptualise celle-ci comme un travail de réduction d'écart entre les deux processus.

Toutefois, à partir d'une relecture des travaux de Goffman (Goffman, 1975) [4] sur lesquels Dubar s'appuie, M. de Nanteuil critique cette conceptualisation qui, *in fine*, revient à privilégier la dimension subjective de l'identité. Dubar ne semble pas concevoir la «formation des identités professionnelles en l'absence de légitimation subjective des identités attribuées» (Nanteuil, 1999 :436). Nanteuil relève la difficulté de Dubar à penser la délégitimation du réel en dehors de formes d'acceptabilité subjective tant celui-ci privilégie l'approche biographique par rapport à l'axe relationnel. Axe que Nanteuil retrouve davantage développé dans les analyses de Sainsaulieu.

L'intérêt d'un tel examen critique réside bien dans la mise en question de la pertinence du dualisme identitaire : jusqu'où une telle proposition de maintenir deux processus hétérogènes mais "conjoints", voire équivalents, est-elle tenable ? Ne conduit-elle pas immanquablement à devoir privilégier l'une ou l'autre dimension en raison de ses présupposés de départ renvoyant à la nature même de ce dualisme ?

Envisager cette question suppose que l'on retourne aux sources d'une telle conceptualisation de l'identité autour de cette dualité du social qu'évoque Dubar à la suite d'auteurs tels que Hegel, Weber et Habermas. Pour approcher le concept d'identité, un nom semble incontournable, celui de George Herbert Mead qui décrivit combien la personnalité de l'individu se construit à travers un véritable processus de socialisation. Pour Mead, la personnalité repose sur l'intériorisation des attentes sociales. Le "moi" de l'individu se constitue ainsi comme ensemble organisé par les attitudes des autres, attitudes que l'on assume soi-même. Cependant, le grand apport de Mead, que soulignera Habermas réside bien dans l'identification du "je" permettant à l'individu de s'affirmer positivement au sein du groupe. Le "je" ne repose pas sur l'intériorisation des règles, il apparaît comme réaction aux attitudes des autres et à la situation sociale. Le "je" est synonyme de distanciation critique. Il «donne le sentiment de liberté, d'initiative» (Mead, 1963 :151). Pour Mead, le Soi comprend deux faces, le "moi" qui représente la valeur ou "l'esprit" (*mind*) intériorisé du groupe et le "je" qui réagit au "moi" et permet à l'individu de s'affirmer. Les individus s'approprient donc "l'esprit" du groupe auquel ils appartiennent tout en affichant une capacité à demeurer libres et indépendants.

Relevant que les raisons de la résistance aux injonctions d'un "autrui généralisé" ne sont pas claires, Touraine remarque toutefois combien la vision de Mead demeure classique, la force de l'individualité allant de pair avec l'intériorisation de normes et de rôles sociaux (Touraine, 1992) [5]. Il n'est point nécessaire de s'inscrire dans la perspective communicationnelle d'Habermas (Habermas, 1987) pour dépasser ce dilemme en postulant que le "je" ne peut se réaliser que dans la mesure où l'individualité dispose de références culturelles plus larges que celles associées au "moi". Plus fondamentalement, il s'agit de rappeler que si le Soi se constitue dans l'univers de la communication, le "je", par contre, relève bien du niveau de l'action (Touraine, 1992 :309), de celui du comment "faire" (Giddens, 1987 :92). En un mot, le "je" est inhérent à ce travail qu'accomplit l'acteur.

---

[4] À propos de Goffman, Nanteuil récuse chez cet auteur une assimilation entre identité pour soi et identité réelle. Il insiste, en outre, sur l'idée que l'identité pour soi n'est en rien antérieure au processus d'attribution d'une identité par autrui (NANTEUIL [de] M., 1999).

[5] C'est précisément à cette vision que se rallie Dubar, évoquant l' «équilibre» des deux faces du Soi (le "moi" et le "je") permettant à l'individu de s'affirmer au sein du groupe et de consolider son identité (DUBAR C., 1991, p.99).

**B. L'identité face aux problèmes méthodologiques**

Pour le chercheur, ce constat soulève toutefois un problème méthodologique d'ampleur. En effet, comment saisir le "je" en tant que travail effectué par l'acteur sans interroger ce dernier afin de saisir les représentations constitutives de son identité ? Procéder de la sorte revient cependant à confiner l'exercice dans l'univers de la communication, en invitant, par la prise de parole, l'acteur à objectiver ses représentations et en établissant *de facto* une séparation entre les registres de l'action (celui du "faire", des pratiques) et celui de la communication (celui du "dire", de la parole). La difficulté de saisir ce "je" nous semble avoir été partiellement rencontrée par Touraine et ses proches collaborateurs à travers la voie de l'intervention sociologique et de l'approche d'une sociologie du sujet. En effet, le "je", placé au cœur de l'analyse, est pleinement identifié au sujet comme activité, capacité de résistance que permet, en théorie, de mettre en évidence la méthode d'intervention sociologique. Se séparant de plus en plus du Soi, le "je" invite à rompre avec toute vision sociologique visant à maintenir «l'individu et la société, le sujet et les rôles sociaux en réciprocité de perspective» (Touraine, 1992 :310). Au-delà des pistes offertes pour une rupture avec une identité strictement duale, cette approche sociologique n'a toutefois pas débouché sur une reconceptualisation du concept d'identité. Sa seule évocation reposerait plus sur la volonté démonstrative de marquer l'ampleur de la fragmentation de la société.

Une autre voie évoquée serait plus cognitiviste, insistant sur la régulation identitaire par les rapports de savoirs et non par les rapports de pouvoir [6]. Elle n'échappe toutefois pas au dilemme identitaire, insistant tantôt sur une dimension biographique tantôt sur une dimension relationnelle [7]. Ainsi, postulant que la reconnaissance des identités est inséparable de celle des savoirs et compétences, Dubar nous invite-t-il à suivre le parcours de récits biographiques d'insertion de jeunes. Avec Demazière (Demazière/Dubar, 1997), il s'attelle à cette épineuse question méthodologique, prônant résolument une approche qualitative de récits analysés au moyen d'une analyse structurale. Postulant que l'identité est avant tout une activité langagière, les auteurs conçoivent celle-ci comme un travail de mise en forme et de construction du réel, car le langage ne leur apparaît nullement comme un réservoir d'opinions. Ce travail débute dès la rencontre entre le chercheur qui tente de comprendre et le sujet élaborant un autre savoir sur lui-même à l'aide d'une structuration de sens de son "monde social". Si le sens d'un entretien est à rechercher dans sa mise en mots et en phrases, il n'en demeure pas moins que la dualité de l'identité s'actualise sur le plan méthodologique. En effet, tendu entre des disjonctions cognitives saisies de manière binaire, le sens différentiel trouve à s'exprimer pleinement à un niveau supérieur : celui de l'identité générale ou niveau de catégorisation supérieure à l'œuvre dans l'entretien. Cherchant à identifier et à dépasser des logiques duales de catégorisation, l'analyse sociologique permet ainsi d'assumer pleinement la nature partagée du discours et, par voie de conséquence, de l'identité, en isolant progressivement les catégories sociales en jeu au cœur de chaque récit. Remarquons une fois encore, que cette perspective analytique privilégie une voie d'accès, celle de l'identité subjective en quelque sorte antérieure à une appropriation du monde social par le sujet parlant. Mais fondamentalement, nous ne sortons pas de cette dichotomie entre l'intériorité subjective de l'individu et l'extériorité objective du monde qui l'environne.

---

[6] S'intéressant à cette question du travail accompli par l'acteur grâce à une relecture du *face work* de Goffman, Weller invite à investiguer dans cette direction (WELLER J.-M., 1994).

[7] C'est notamment le cas avec la thèse de Nanteuil (NANTEUIL [de] M., 1999).

C'est précisément à ce dilemme et à ses insuffisances que nous a confrontés une étude consacrée aux acteurs retraités. Population faiblement reconnue socialement, dont les récits ne peuvent *a priori* constituer qu'une forme signifiante fragile, en l'absence, nous rappelle Arendt, d'une trame narrative commune (Arendt, 1961). Trame narrative pauvre si elle ne permet pas de rendre compte d'un dialogue interne, d'un profond exercice de relecture entamé par l'acteur retraité à partir de cette dissociation croissante entre le "je" qui s'exprime et les conditions objectives de reconnaissance des personnes retraitées. C'est de cette intense activité critique que nous allons tenter de rendre compte au sein des récits de cette population.

## II. Une étude de cas

### A. La recherche et son objet

Notre recherche, financée par la Communauté Française de Belgique (Direction de la Promotion de la Santé) avait pour intitulé : "Pour une action de développement social en santé mentale appuyée sur un programme de préparation à la retraite et d'éducation à la santé" [8]. Son objectif était de porter l'attention sur les représentations sociales d'une population âgée entre 50 et 75 ans. Un choix de départ aussi large (on savait devoir y retrouver au moins deux générations différentes, celle des Trente Glorieuses et celle du Baby Boom ) se justifiait pour au moins trois raisons. En premier lieu, le faible niveau de connaissance dont nous disposions sur cette dernière en comparaison avec les populations très âgées. En second lieu, parce que cette même population offrait des perspectives plus larges et moins curatives aux politiques publiques en termes d'éducation à la santé. Enfin, la classe d'âges 50-75 ans fut fixée d'une part en raison de l'âge d'entrée des jeunes retraités dans la préretraite et d'autre part en raison du constat établi par la littérature (Amiel-Lebigre/Gognalons-Nicolet, 1993) suivant lequel les problèmes de santé liés au grand âge sont généralement identifiés après 75 ans et s'accroissent à partir de 80 ans.

S'inscrivant dans une perspective d'éducation à la santé, cette étude devait permettre une meilleure connaissance des représentations sociales de cette population. Optant pour une démarche résolument compréhensive, 71 personnes retraitées furent interrogées [9] de manière non directive, l'enquêteur se contentant de strictement suivre les consignes formulées par Demazière et Dubar afin de faciliter des conduites de récits (Demazière/Dubar, 1997). Le corpus de récits fit l'objet d'une analyse structurale. Celle-ci apparaît extrêmement judicieuse pour nous aider à entrer dans la logique singulière de chaque récit et en dégager une analyse. Toutefois, à l'expérience, nous avons dû remettre un présupposé en question : celui de la structuration binaire du discours reposant sur des disjonctions cognitives. En entamant l'analyse à partir du repérage de telles disjonctions devant progressivement structurer le discours, nous nous sommes aperçus que celui-ci n'était guère aussi binaire qu'il n'y paraissait à première vue. Bien souvent, "quelque chose" d'autre semblait en jeu à travers un exercice de construction. "Quelque chose" (*cf. infra*) se défiant de la symétrie et de l'équilibre présupposés du discours. Nous postulerons donc que, face au sociologue qui les interroge, les personnes interviewées réfléchissent, hésitent et peuvent entreprendre un véritable travail sur elles-mêmes à partir de cette opportunité peu fréquente — il faut le remarquer — de s'engager dans une telle démarche réflexive sur leur propre existence. Le sens qui se dégage de l'exercice, s'il est bien différentiel, est avant tout interrogatif

---

[8] Vrancken D., Kuty O., Pecheur J.-F., Delgoffe D. et Faniel A., 1999, *Pour une action de développement social en santé mentale appuyée sur un programme de préparation à la retraite et d'éducation à la santé*, Université de Liège, Département de Sciences sociales.

[9] Les personnes furent interrogées au sein de deux provinces, celles de Liège et de Luxembourg.

et ne trouve pas nécessairement de résolution à quelque niveau supérieur de catégorisation. Concernant notre recherche, notre attention se porta sur des discours qui ne semblaient point parachevés, comme si la réflexion portée par la personne elle-même interdisait toute catégorisation définitive, voire toute saturation de sens.

**B. La dimension expressive du récit**

Pour notre part, il y aurait lieu de remettre en question les présupposés dualistes inhérents à cette méthode en s'inscrivant dans la tradition allemande de l'expressivisme et en postulant, notamment à la suite de Herder, que l'acteur qui s'exprime se trouve toujours surpris par sa propre capacité d'expression. En d'autres termes, l'événement expressif que sollicite le sociologue provoque chez la personne interviewée un véritable travail de recherche et de découverte d'elle-même. Face à l'autre (une autre personne ou, en l'occurrence, le sociologue), l'acteur construit et négocie son identité. Celui-ci ne se pose la question de son identité que lorsqu'elle ne va plus de soi, qu'il lui appartient de se définir face à cet autre qui l'interpelle ou l'interroge. Or, ce travail expressif échappe à un schéma strictement dualiste car il ne présuppose pas une opposition entre un moi pensant présentant un contenu déjà intérieurement constitué et un extérieur percevant le message. Si le langage ne doit pas être considéré comme un réservoir d'opinions mais comme un travail de mise en forme, un processus de construction du réel (Demazière/Dubar, 1997 :38), il y a lieu de considérer la capacité d'expression comme un médium, comme un processus de créativité (Joas, 1999) qui, par définition, se défie des oppositions binaires et peut ouvrir la voie à une autre histoire en construction [10], à une identité en voie d'élaboration entre un contexte social plus ou moins légitime et une expérience personnelle en train de se raconter.

À suivre Taylor, le tournant expressiviste qui se développa dès la fin du XVIII^e siècle, représente un important courant constitutif de la culture moderne et au-delà, de l'identité contemporaine (Taylor, 1998). C'est à Herder que l'on doit la première formulation importante de cette idée de la nature comme source intérieure du moi. Pour Herder, la nature ne déterminait pas nos conduites. Loin de s'inscrire dans une vision prémoderne, Herder chercha à distinguer l'homme de l'animal et dégagea une disposition fondamentale les différenciant nettement : c'était la capacité de réflexion (Herder, 1992/1772). Spécifique à l'homme, elle entretenait une distance réflexive à l'égard des réalités extérieures et de lui-même. La réflexion était synonyme d'accès à sa propre voix intérieure, à cette voix parlant en lui.

Un trait commun à ce courant philosophique est que la réalisation de toute personne est une forme d'expression. Exprimer, c'est rendre manifeste à travers un médium, qu'il s'agisse du langage ou de l'œuvre artistique. Aussi l'expression relève-t-elle du registre de l'action, de celui du "faire". Si l'individu tend à accomplir sa propre nature, celle-ci ne le contraint nullement. Il s'agit de lui donner forme, tout en donnant une forme à sa propre vie. Nous aidant à ne pas chercher nos propres modèles en dehors mais au contraire en nous, ce courant a constitué l'une des pierres angulaires de l'individualisme moderne.

Selon Berlin, à qui l'on doit d'avoir le premier rappelé l'influence de Herder sur la pensée contemporaine (Berlin, 1988, 1990), l'œuvre de cet auteur est aujourd'hui encore très controversée, certains n'hésitant pas à le considérer comme le père du natio-

---

[10] Nous pouvons faire nôtre cette proposition de J. De Munck qui consiste, non pas à purement déconstruire les systèmes d'opposition et à contribuer à un flou «post-moderne» tout aussi abstrait, mais plutôt à changer leur statut. «Le problème n'est pas tant de penser sans les doublets (tâche impossible) que de changer leur statut. Ce à quoi on doit s'opposer, c'est à une vision syntactosémantique des dichotomies. Cela laisse entière la légitimité de l'usage pragmatique des doublets» (DE MUNCK J., 1999, p.97).

nalisme [11]. Toutefois, si l'on recadre, avec Berlin, Herder dans son contexte philosophique des anti-Lumières et que l'on se penche sur la rôle joué par ces dernières sur la théorie sociale en Europe, force est de constater que les anti-Lumières n'ont pas réellement constitué une rupture radicale avec la pensée européenne des Lumières. Au contraire, ainsi que le développe Seidman, les anti-Lumières ont jeté des ponts avec les philosophes du XVIII[e] siècle et ne furent en rien moins leurs héritiers que leurs critiques (Seidman, 1987). Leur influence sur les travaux fondateurs de la sociologie est relativement peu évoquée. Ainsi leur insistance sur le concept de communauté est-elle à l'origine de l'identification des problèmes de l'aliénation et de l'ordre social. Tout en établissant le constat d'une séparation et d'un conflit entre la communauté, l'individu et la société, ils sont à l'origine d'une pensée critique du libéralisme et du progrès social, critique qui pénétra les travaux sociologiques, notamment à travers les œuvres de Marx, Weber et Durkheim. Plus fondamentalement, nous pensons que cette prise en considération d'une tradition de pensée, à travers sa dimension expressiviste, peut s'avérer extrêmement fructueuse en matière d'approche de l'identité de l'acteur contemporain et ce, en raison de sa profonde influence sur la définition de soi. C'est cette tradition qu'il nous a semblé devoir convoquer afin de présenter une analyse théorique de la construction identitaire et rendre compte d'un processus réflexif à l'œuvre. Toutefois, notre recours au tournant expressiviste s'opérera à partir de son dépassement par la critique herméneutique que réalisa Gadamer face au romantisme (Gadamer, 1976), poursuivi en cela par Ricœur (Ricœur, 1986, 1990). Tous deux ont fortement critiqué cette immanence du sujet. Pour Ricœur, le sujet ne peut jamais être d'emblée posé, il se constitue dans l'intersubjectivité même et ne peut se confondre avec un *ego* tout-puissant, quasi divinisé.

## III. Une triple transaction identitaire

Afin de dépasser ces difficultés de conceptualisation inhérentes à une dualisation de l'identité, nous proposons de nous inscrire dans le prolongement des travaux de Dubar en concevant l'identité comme ce perpétuel travail d'articulation non plus de deux mais de trois processus identitaires. À côté d'une transaction biographique (que nous qualifierons de narrative) et d'une transaction relationnelle (que nous qualifierons d'argumentative), nous distinguerons un troisième processus identitaire, celui de la transaction réflexive méthodologiquement ancrée au départ sur l'événement expressif dont l'acteur est lui-même l'auteur. Si, dans son dernier ouvrage, Dubar n'ignore pas l'existence d'une "forme réflexive" de l'identité (Dubar, 2000), nous formulerons l'hypothèse, avec Giddens que, sans être un phénomène neuf, la réflexivité se diffuse et se radicalise davantage auprès des acteurs contemporains (Giddens, 1994 :45).

### A. La transaction narrative (ou biographique)

À la suite des travaux de Dubar sur la transaction biographique, nous saisissons cette transaction narrative comme le résultat d'un processus interne au cours duquel l'individu confronte son expérience passée à ses aspirations ou à ses projets éventuels. L'alternative se pose ici moins en termes de continuité ou de rupture par rapport au passé qu'en termes de temporalités ouverte et fermée, ces temporalités engageant un rapport à l'action. Ainsi des retraités en retrait social peuvent-ils partager la même situation objective de continuité dans l'existence que des retraités demeurés actifs. On

[11] Abordant cette question des ambiguïtés dans l'œuvre de Herder, Joas souligne combien on a reproché à l'auteur l'extension de sa théorie de l'expression à des entités collectives (JOAS H., 1999, pp.91-92). Si l'auteur n'avait pas négligé la structure intersubjective au sein de chaque culture, il eût sans doute pu rendre compte d'une vision moins monolithique de la culture.

peut, après tout, très bien concevoir sa retraite — quelle qu'elle soit — en continuité avec ce que l'on a vécu ! Par contre, ces deux retraités présenteront des orientations temporelles et subjectives qui les différencieront assez nettement. Le premier (*le retrait social*) décrira avant tout une expérience pratique centrée sur le présent, voire sur un passé auquel il peut se résigner. Le second (*le retraité actif*) cherchera à ancrer pleinement son expérience sur une dynamique temporelle engageant passé, présent et futur, dynamique visant à la pérennité, par opposition à ce qui est éphémère, destiné à la consommation immédiate (Ricœur, 1961 :19), à la sphère de la nécessité et à l'entretien de la vie. L'importance de ce travail d'ancrage temporel [12] de l'identité apparaît à la lueur des brouillages des repères chronologiques identifiés plus haut à l'aide d'un examen de la littérature sociologique. Cette transaction nous permet, en outre, de rejoindre certains constats établis antérieurement par Guillemard (Guillemard, 1972). Les récits des acteurs se déclinent ainsi soit autour d'une quête ou du maintien d'activités sociales après la retraite, soit à travers des formes de retrait social. Dans notre optique, cet axe s'inscrit toutefois pleinement dans une perspective narrative, relative aux événements (réels ou fictifs) que livrent les retraités. Événements qu'ils mettent en scène et dont ils sont eux-mêmes les acteurs au sein d'un véritable "espace d'apparence", au sens d'Arendt (Arendt, 1961), à savoir celui d'espace d'événements pouvant être racontés et traçant les linéaments d'une biographie. Ces événements biographiques visent ce qui s'est passé mais engagent également (ou non) des perspectives présentes et futures. Cette transaction est orientée vers l'action et sa narration à travers des récits qui présentent certes un caractère singulier, voire un style particulier, mais qui renvoient bien à des événements et à des expériences partagées.

**B. La transaction argumentative (ou relationnelle)**

Contrairement aux analyses de Dubar sur la transaction relationnelle, nous ne qualifions pas cette transaction d' "objective" dans la mesure où, comme nous l'avons indiqué précédemment, elle ne permet pas de saisir les pratiques de délégitimation à l'œuvre lorsque l'acteur est l'objet d'une procédure de disqualification sociale. Chez Dubar, la transaction objective est tendue, car elle suppose malgré tout un consentement, voire un "accommodement" du sujet.

Cette difficulté de penser une transaction objective en dehors d'une acceptabilité subjective soulève non seulement le problème d'une tension ou d'une dualité déjà inhérente à la transaction objective, mais aussi celui d'une méthode reposant essentiellement sur des récits biographiques qui, par définition, privilégient le point de vue subjectif de l'acteur comme voie d'accès à son monde de référence. Se pose, dans ce contexte, la question de l'objectivité de cette transaction, celle de l'expérience relationnelle et sociale du pouvoir, celle de systèmes d'action pertinents là où précisément notre population de retraités se définit en amont par une perte d'attaches sociales et objectives liées à l'emploi. Aussi s'agira-t-il, à l'analyse, de prendre ses distances avec une posture strictement analytique pour placer l'accent sur la dimension relationnelle de cette transaction ainsi que sur les arguments engageant une représentation d'autrui. Nous réserverons l'examen de ce rapport objectivité/subjectivité à la troisième forme de transaction, non pas que ce rapport soit absent des deux premières formes de transaction (narrative et argumentative) mais le questionnement qu'il soulève engage l'existence même d'une troisième forme. Dès lors, cette transaction ne nous apparaîtra-t-elle pas comme le résultat d'une alternative entre reconnaissance et non-reconnaissance objectives ? En effet, les travaux d'Honneth ont, à cet égard, bien montré

[12] Il faut observer que Demazière et Dubar, au cours d'un réexamen des formes identitaires, proposent de distinguer ces dernières à partir d'une prise en compte des formes de temporalités, ouvertes/fermées (DEMAZIÈRE D., DUBAR C., 1997).

que la question de la reconnaissance sociale est plus vaste et doit pouvoir prendre en considération les attentes mais aussi les formes de mépris et de déni de reconnaissance pouvant conduire à «un effondrement de l'identité entière de la personne» [13] (Honneth, 1999 :13). La question de la reconnaissance appelle également une conception plus "morale", à côté d'une reconnaissance conçue essentiellement en tant que "capital social" [14]. Elle dépasse le cadre d'une transaction objective ou même relationnelle et interpelle plus directement notre troisième et dernier processus identitaire.

Le registre de la transaction relationnelle n'est donc pas, à proprement parler, celui de la reconnaissance. Il est argumentatif. Alors que nous situons la transaction biographique dans le registre narratif, cette seconde transaction relève bien, ainsi que le propose Ferry, de l'argumentation (Ferry, 1996). Comme le suggère Habermas, il ne suffit pas qu'une histoire soit réelle, il faut qu'elle soit validée, argumentée, pour potentiellement engager un procès intersubjectif avec autrui (Habermas, 1987). Si l'on poursuit le développement, il faut encore ajouter que les représentations sociales ne se situent pas seulement "dans la tête". Elles sont distribuées dans le monde, s'y mêlent et s'y mélangent, idée que développe De Munck, à partir d'une relecture des travaux de Putnam (de Munck, 1999). Sur base du postulat d'une division sociale du travail sémantique, on peut mieux mettre en évidence combien les représentations et les dispositifs cognitifs se trouvent en situation d'intrication pragmatique avec le monde et avec autrui. À cet égard, l'apport argumentatif est précisément de rompre avec l'hypothèse d'un sujet purement immanent à lui-même.

Ce registre argumentatif engage, comme le proposent Demazière et Dubar, les unités de discours contenant un jugement ou une appréciation sur un épisode particulier du récit ou sur une action engageant autrui (Demazière/Dubar, 1997). À ce niveau, notre attention se portera plus particulièrement sur les arguments développés en regard des autres retraités, voire, plus largement, des personnes âgées. La retraite est aussi une question de catégorisation légitime, de valorisation sociale perçue (ou non) par l'acteur. Et cette valorisation est sociale dans la mesure où elle engage une représentation fondée et argumentée de l'autrui retraité. Nous postulerons que cette capacité argumentative est socialement distribuée (notamment en fonction du sexe et du niveau d'instruction), hypothèse qu'il s'agira toutefois d'étayer au cours de prochaines études, en raison, d'une part, de la perspective essentiellement qualitative de la présente recherche et, d'autre part, de son nombre relativement limité de cas (71 personnes interviewées).

### C. La transaction réflexive

Par analogie avec les travaux de Dubet, nous pouvons avancer que cette troisième forme de transaction ne se dégage que de «manière indirecte dans l'activité critique, celle qui suppose que l'acteur n'est réductible ni à ses rôles ni à ses intérêts» (Dubet, 1994 :12), faisant apparaître l'acteur continuellement en tension pour la reconnaissance de sa capacité d'agir et de vivre. Cette troisième forme de transaction ne se constitue pas par elle-même, elle nécessite la présence des deux autres formes pour pouvoir se déployer et se définir dans la distance. Elle n'abolit pas les deux autres transactions, mais, tout en s'y opposant, les relie, les fait "circuler" l'une dans l'autre, comme l'avancerait le langage hégélien.

---

[13] Cet article est tiré d'un numéro spécial de la revue *Recherches Sociologiques* intitulé "Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth", dirigé par J.-M. Chaumont et H. Pourtois.

[14] Sur cette question, on consultera plus précisément DELCHAMBRE J.-P., 1999, p.33.

Le problème auquel nous confronte la distinction analytique de transactions objective et subjective est celui du dualisme qui ne paraît pas *a priori* pouvoir se résoudre tant, en l'occurrence, il semble bien y avoir de la subjectivité dans l'objectivité [15]. L'ouverture que nous offre le tournant expressiviste est précisément de refuser un schéma strictement dual en postulant que l'expression relève bien d'un travail, d'une action que l'acteur entreprend à travers une découverte de lui-même. Par la réflexion, ce dernier peut développer une capacité à se dégager tant des contingences extérieures que de lui-même. Par la réflexion, il accéderait à sa propre voix intérieure, à cette voix qui lui parlerait et l'aiderait à profondément relire son expérience. Voix qu'il s'agirait toutefois de concevoir plus comme médiation réflexive que comme affirmation immédiate du sujet (Ricœur, 1990).

Pour Giddens, la réflexivité est bien une caractéristique fondamentale de nos sociétés contemporaines (Giddens, 1987, 1994). Pour Habermas, elle influence la formation même de l'identité sociale (Habermas, 1985, 60). La réflexivité nous offre une base conceptuelle pour penser une nouvelle forme de transaction au cours de laquelle l'acteur accomplit (ou non) un travail de distanciation à l'égard des événements qu'il est en train de livrer ou des représentations sociales de la retraite qu'il mobilise. Conceptualisée de la sorte, cette transaction se rapproche du sujet identifié par Touraine au "je" de Mead, à condition que ce dernier concept soit compris comme activité, capacité de résistance et de distanciation contribuant à faire éclater la réciprocité du sujet et des rôles sociaux.

C'est bien de cette capacité réflexive qu'il s'agit auprès de notre population. À l'analyse, des récits semblent profondément travaillés par des connaissances, des savoirs relatifs non pas à la seule population des retraités (situations sociales, politiques de retraite) mais plus largement à la grande vieillesse. Si l'on conçoit, notamment avec Giddens, que les sciences sociales connaissent de mieux en mieux les problèmes de société — en l'occurrence, ceux du vieillissement — on peut retenir qu'elles diffusent vers cette même société des savoirs dont celle-ci s'empare, savoirs à travers lesquels elle apprend à réfléchir et à se situer. Au-delà, la réflexivité permet d'insister sur l'influence des processus d'expérimentation, d'apprentissage, de diffusion des connaissances sur l'identité des acteurs. Elle constitue un profond travail de relecture et de réinterprétation accompli par l'acteur en fonction des ressources dont il dispose, des situations et des milieux sociaux au sein desquels il évolue.

Du fait du développement potentiel des connaissances, des informations, des contacts, des relations, cette réflexivité des acteurs retraités paraît alimentée par les médias, les lectures, les conférences, les rencontres avec des proches ou avec des institutions, avec des professionnels, etc. Par rapport aux travaux de Guillemard (Guillemard, 1972), effectués dans le contexte d'une société industrielle, nous postulerons que la transformation essentielle des représentations sociales des retraités réside bien dans le développement progressif de formes de réflexivité. Se situant par rapport à la grande vieillesse, les acteurs retraités peuvent afficher une capacité à se projeter, à se regarder différemment à travers le prisme d'une population dont ils ne partagent pas (ou pas encore) les problèmes. À ce titre, nous identifions des conduites de dégagement ou de "déprise" à l'égard de la grande vieillesse (et plus largement de la retraite) vers laquelle les "nouveaux retraités" ne souhaitent pas s'orienter. Leur vieillesse probable apparaît sensiblement réfléchie à partir des connaissances dont ils disposent sur les problèmes vécus actuellement par les très âgés. La réflexivité repose sur un exer-

---

[15] Si les travaux de Dubar s'inscrivent bien dans cette perspective, on peut, *a contrario*, soutenir que ceux de Sainsaulieu (SAINSAULIEU R., 1977) privilégient l'hypothèse inverse. Ainsi, à propos de Sainsaulieu, Dubar avance que «l'identité est moins un processus biographique de construction de soi qu'un processus relationnel d'investissement de soi» (DUBAR C., 1991, p.125).

cice de décentrement critique. Mais, ainsi que l'observe Ferry à partir d'une réflexion sur la reconstruction, «ce n'est pas l'élément argumentatif qui, par lui seul, suffirait à faire la différence entre l'autocentrement apologétique d'une identité narrative et le décentrement critique» (Ferry, 1996 :55). Au contraire, l'argumentation prend appui sur les récits, épousant les vécus biographiques. Le propre de la réflexivité serait non seulement de décentrer les narrations tout en les structurant à l'aide d'argumentations, mais encore de contextualiser les arguments en regard des vécus biographiques. Ancrer, en somme, les arguments sur le fil du récit. Complétant cette réflexion, on peut encore retenir que le registre de la transaction réflexive, tout en s'appuyant sur les arguments validés aux yeux de l'acteur, renverrait à celui de la reconnaissance [16] tant il «prend référence aux personnes porteuses de ces prétentions, en visant ce qu'elles y engagent et présupposent» (Ferry, 1996 :61, note 33). Le mode de la reconnaissance ne paraît donc pas directement cernable. Autocritique, il ne relève pourtant pas de l'autoréflexion solitaire, il implique également le regard de l'autre et le regard sur l'autre. La réflexivité «n'est pas qu'une conscience de soi» (Giddens, 1987 :51). Elle ne se confond ni avec la temporalité ouverte ni avec les capacités argumentatives. Elle repose sur un profond exercice de décentrement critique engageant transaction narrative et transaction argumentative. Réflexivité et reconnaissance ne sont pas purement interlocutives, elles sont ancrées sur les situations concrètes et mobilisent des compétences racontées et développées par l'acteur. À la suite des travaux de Giddens, nous pouvons concevoir la transaction réflexive comme un travail de mise en phrases, de mise en perspective de la conscience pratique (Giddens, 1987). Cette dernière renvoie aux connaissances ordinaires de la vie sociale sans que celles-ci ne soient concrètement exprimées de façon discursive (*conscience discursive*). Analytiquement, la transaction émergerait à la lueur d'un travail de dégagement (*réflexivité*) ou d'ancrage pratique (*pratique*) dans les routines et les conduites quotidiennes.

Avec une telle lecture, le "je" ou le sujet seraient toutefois perçus par le biais d'une tradition sociologique intellectualiste, décrivant comment, à travers ses capacités et ses connaissances, ce sujet, grâce à un surcroît de lucidité, gagnerait en puissance et en légitimité. Cette conclusion se confondant finalement avec celle de la reconnaissance sociale entamée à propos de la transaction relationnelle. L'attention portée sur le retrait social des acteurs retraités serait alors sans appel. Le sort réservé à ces acteurs «sans atouts» cognitifs serait celui d'une «mort sociale». Pourtant, ainsi que le notent Chaumont et Pourtois, à propos des déplacements qu'opère Honneth en regard des travaux d'Habermas, «dans la communication ou son absence, ce ne sont pas d'abord des arguments qui se font entendre mais bien des gens qui tentent de se faire reconnaître ! » (Chaumont/Pourtois, 1999 :4).

Il nous apparaît que la transaction réflexive ne s'arrête pas à cette seule dimension socio-cognitive. Le tournant expressiviste sur lequel nous prenons appui pour étayer cette thèse refusait toute détermination de la raison humaine. Elle concevait cette dernière comme une relation spécifique de l'homme avec lui-même et avec ses sentiments. Par l'expression, l'homme entreprend un travail de relecture et accède à sa vie intérieure au moyen d'une réflexion sur lui-même qui engage sa raison et sa sensibilité (Herder, 1992 :58). Au niveau de l'analyse, nous nous sommes aperçus que les disjonctions repérées au sein des récits n'ouvrent pas systématiquement la voie à un ordre catégoriel conçu comme architecture de catégories articulées les unes aux autres. Sou-

---

[16] Nous parlons de registre narratif avec la première forme de transaction, dans la mesure où celle-ci vise à produire du récit de pratiques, de registre argumentatif avec la seconde transaction, car celle-ci vise la production d'arguments sur autrui, et, pour la troisième forme de transaction, de registre de la reconnaissance car celui-ci engage la reconnaissance des personnes, de leurs discours, de leurs arguments et de leurs aspirations.

vent, la personne interviewée hésite, réfléchit, revient sur ses propos, les relit et découvre à travers le travail même d'expression de nouvelles possibilités de réalisation de soi. À de nombreuses reprises, les récits analysés à partir des disjonctions saisies ici comme clés d'entrée [17] dans le récit semblent mobiliser autre chose qu'un rapport entre le sujet parlant et le monde social auquel il s'attache. Ils ouvrent la voie à quelque chose d'autre. Un engagement, une idéalisation, une autre représentation de la vieillesse ou encore un dégagement à l'égard de celle-ci. En outre, les disjonctions mettent en jeu, souvent de manière ténue, des aspirations, des croyances, des êtres chers aujourd'hui disparus (le conjoint ou un enfant décédés) qui alimentent ce profond sentiment que quelque chose interfère sur la conduite de l'existence. Il peut s'agir du hasard ("d'autres prendront la décision qui s'impose à ma place !", "de toute façon, on verra bien !"). La personne s'appuie alors sur ces "autrui" providentiels pour relativiser les affres de l'existence et les effets de la sénescence que l'on sait inexorablement en marche. Ainsi que le rappelle Taylor, le tournant expressiviste a également signifié une prise en considération du caractère providentiel de la nature ou du divin. Mais l'accent n'était plus tant placé sur la preuve d'une intervention providentielle dans l'existence que sur la conviction intérieure d'une présence. Aussi adopter une attitude morale envers l'ordre providentiel revenait-il à avoir accès à sa voix intérieure ("comment cela me parle", "comment cela résonne en moi et marque profondément mon identité"). Mais la "passibilité" à cette voix intérieure n'est pas pur geste subjectif, saisi dans l'immédiateté de soi, elle demande à être recontextualisée à partir de la diversification des ressources et des situations sociales.

Nous postulerons donc que le décentrement critique en jeu au sein de la transaction réflexive est à double face. Il peut, d'une part, être cognitif et cette première approche engage une vision critique ancrant le registre argumentatif sur le récit. Il peut, d'autre part, s'appuyer sur l'expérience morale effective des acteurs en insistant sur les attentes de reconnaissance mais aussi sur ses dénis et sur les formes de délégitimation des conduites sociales [18].

Appliqué à l'analyse sociologique de l'identité, le tournant expressiviste n'est nullement synonyme de développement univoque d'une éthique de l'authenticité conduisant l'acteur à réaliser ses propres potentialités, à "être lui-même". L'exigence de spontanéité signifiant ici, à terme, l'estompement de normes communément partagées, conduisant l'individu à se constituer à distance des exigences normatives. Au contraire, pour être sociologiquement conceptualisée, l'identité réflexive qui émerge de notre analyse nécessite de rencontrer deux autres processus transactionnels qui illustrent combien la prise en compte de l'individualité s'effectue sous le regard de l'autre. C'est cette articulation transactionnelle que nous nous proposons d'examiner au moyen d'une typologie identitaire.

## IV. Une typologie identitaire des acteurs retraités

Les propositions qui précèdent peuvent être rassemblées et articulées à l'aide d'un schéma de typification impliquant l'existence de types identitaires qui, à suivre Dubar, doivent être interprétés comme des configurations nullement stabilisées des conduites (Dubar, 1992). Elles représentent des figures provisoirement cristallisées de pratiques identifiant les acteurs à un moment de leur histoire. Cette construction de repères cohérents d'identification appelle un travail d'articulation des trois formes de transaction développées plus haut. Travail accompli par l'acteur à travers sa trajectoire et sa mise

[17] Et non comme un moyen de catégorisation et de structuration progressives du récit.

[18] Autant de questions au cœur du raisonnement sur les principes d'une morale de la reconnaissance chez Honneth (HONNETH A., 1999).

en récit, au prix parfois de déplacements, de contradictions internes, voire de tensions entre figures qui interdisent d'identifier définitivement l'acteur retraité à un modèle précis.

Huit types identitaires ont pu être dégagés. Huit types exprimant autant de modalités d'agir, voire de désignations sociales quand il ne semble plus y avoir de réassurance possible par autrui. Ces différents types trouvent certes à s'actualiser auprès de notre population de retraités mais cette typologie ne doit nullement éluder le triple travail d'articulation identitaire dont l'étendue nous semble potentiellement dépasser notre seul objet.

### A. Adaptabilité et blocage (pôle de l'activation de la retraite) [19]

L'adaptabilité caractérise le premier type identitaire. Il met en évidence des retraités en quête d'activités sociales [20] (*temporalité ouverte*). Ancrés pleinement dans l'expérience pratique (*pratique*), ces acteurs projettent ouvertement l'avenir dans le prolongement d'activités sociales soit déjà entreprises par le passé, mais de manière plus sporadique, soit récemment découvertes et venant se greffer sur un comportement actif. La retraite n'est nullement perçue comme un obstacle. Elle se voit valorisée (*valorisation*) comme temps requérant une "adaptabilité" (conçue comme capacité ou habilité à faire face à une nouvelle situation) de la personne, voire comme une réorganisation de son temps, de son espace, de ses activités. Les récits se déclinent souvent sous forme d'un bilan, à partir d'une expérience pratique et des situations sociales opposant l'emploi à la retraite, le passé au présent ou au futur, l'expérience familiale et/ou conjugale passée à l'expérience actuelle, etc.

Cette quête d'activités sociales concerne également la figure du blocage. Voulant s'inscrire pleinement dans le temps (*temporalité ouverte*) et "faire quelque chose de sa retraite", le retraité se retrouve souvent en situation de crise, dans la mesure où ses aspirations ne trouvent pas à être comblées, faute de représentation positive de la retraite, faute d'identification claire d'une place pour les retraités (*non-valorisation*). Cherchant à demeurer actif, l'expérience (*pratique*) ne procure plus au retraité d'espace d'investissement et ce, souvent après une vie professionnelle bien remplie. Tellement remplie, que souvent, le retraité n'a pas vu la retraite arriver ! Cette situation peut paraître plus transitoire que les autres, conduisant le retraité à faire des choix soit vers le retrait social, soit vers une quête d'activités socialement utiles. Elle nous convie cependant à rappeler le caractère négocié, labile et potentiellement combinable de chaque type identitaire. Le retraité en situation de blocage apparaît en difficulté de mobilisation tant d'un réseau social de proximité que de compétences à déployer dans le cadre d'activités sociales non professionnelles.

Adaptabilité et blocage sont avant tout le fait de populations masculines (70 % d'hommes), disposant d'un niveau de diplôme élevé (70 % ont un diplôme de niveau universitaire ou de l'enseignement supérieur non universitaire). Parmi ceux-ci, on

---

[19] Pour des raisons d'insuffisance d'effectifs, nous avons regroupé les 8 figures autour de 4 pôles alliant les figures par paires : le pôle de l'activation de la retraite (regroupant adaptabilité et blocage, 51 % de la population), le pôle du retrait social (regroupant investissement domestique et repli, 31 %), le pôle de l'anticipation (regroupant idéalisation et déprise, 11 %) et le pôle de la providence (regroupant attente et déni, 5 %). Il est à signaler qu'entre ces différents pôles et figures, l'âge moyen ne fluctue guère.

[20] Activités non exclusivement domestiques qui, à travers leur réalisation, engagent souvent un rapport à autrui (participation à des associations, à des clubs de loisirs, bénévolat, sports, voyages collectifs, activités politiques, syndicales, militantes, activités paraproductives, etc.), voire sont présentées dans une mise en perspective comme modes d'entretien permanent du corps (marche, bicyclette, gymnastique, etc.), de l'esprit (lectures, conférences, activités culturelles, etc.), des réseaux sociaux (garder des contacts avec la famille, avec l'entourage, etc.).

relève davantage d'anciens cadres (40 %) et d'enseignants (12 %). Si la majorité des hommes sont mariés (93 %) et font donc plus souvent référence à des situations de rupture professionnelle, il est à noter que 15 % des femmes de cette population sont veuves et 8 % divorcées. Les situations de rupture, voire de redéfinition de soi évoquées par les personnes interrogées sembleraient donc évoluer en fonction des sexes, les femmes contextualisant davantage ces ruptures dans le cadre des situations conjugales, voire familiales.

**B. Investissement domestique et repli (pôle du retrait social)**

La figure de l'investissement domestique est marquée par le retrait social. L'acteur se centre ici sur des activités ménagères, éducatives (la garde des petits-enfants), le bricolage, les lectures, les hobbies, etc., activités accomplies la plupart du temps à domicile ou au domicile de l'entourage proche. Mais la temporalité apparaît fermée dans la mesure où l'acteur se projette plus dans l'instant, parle de ses activités sans réellement entreprendre une projection engageant passé, présent et avenir. Ces activités accomplies de manière cyclique marquent avant tout le caractère domestique de l'univers de référence limité au conjoint, aux enfants et petits-enfants ainsi qu'à quelques proches. Ancrée dans l'expérience quotidienne (*pratique*), cette figure mobilise une représentation positive de la retraite (*valorisation*) comme un temps pour "en profiter", "bien vivre". Mais, rappelons-le, un temps qui se vit dans l'instant. La retraite n'est nullement perçue comme une "mort sociale" dans la mesure où elle se trouve valorisée aux yeux de la personne interviewée et s'appuie soit sur l'entourage familial soit sur des activités domestiques.

Comme pour la figure précédente, le repli fait apparaître des acteurs en retrait social, à savoir majoritairement orientés vers la sphère domestique. Mais contrairement à cette dernière figure, le retrait apparaît ici largement subi, inéluctable, présenté comme un sort communément partagé par les retraités (*non-valorisation*). Le retrait devient repli sur soi, annonçant des formes de repli biologique, si bien analysées par Guillemard (Guillemard, 1972), à travers l'intérêt de plus en plus marqué pour la maladie ou pour son propre corps en souffrance. L'omniprésence du souci physiologique conduit l'acteur à une rupture progressive avec le monde social, à un repli sur lui-même.

Investissement domestique et repli sont avant tout des figures à forte présence féminine (60 % de femmes). Le niveau de diplôme y est comparativement peu élevé puisque 82 % des personnes interrogées n'auraient pas obtenu leur diplôme d'humanités générales [21]. Au niveau professionnel, ces retraités auraient travaillé sous le statut d'employés (48 %, où l'on retrouve davantage de femmes), d'ouvriers (20 %, où l'on retrouve davantage d'hommes), d'agriculteurs indépendants ou d'ouvriers agricoles (12 %) [22]. Tous les hommes sont soit mariés, soit cohabitants. Par contre, la moitié de la population féminine vit seule. C'est aussi parmi les femmes que l'on observe le plus de figures d'un repli favorisé par davantage d'isolement social et conjugal.

**C. Idéalisation et déprise (pôle de l'anticipation)**

Tout en affichant une capacité à se projeter franchement dans l'avenir (*temporalité ouverte*), la figure de l'idéalisation s'appuie sur une prise de distance en regard des conditions immédiates de l'expérience (*réflexivité*). À travers l'interview, le retraité fait preuve de capacité à se décentrer par rapport à son propre récit tout en argumentant ses propos à partir d'une connaissance, d'une réflexion sur les conditions de vie des personnes âgées. Fortement valorisée (*valorisation*), la représentation de la retraite

[21] Niveau du bac en France.

[22] L'importance de ce chiffre est notamment due au fait qu'une des deux provinces volontairement choisie (Luxembourg) était à forte dominante rurale.

apparaît idéalisée, voire utopique, prolongée par l'image d'une vieillesse réussie, orientée vers le maintien d'activités créatrices pour demeurer actif, voire utile. Et cette représentation est argumentée, justifiée à l'aide d'une réflexion portant non seulement sur des personnes que l'on cite en appui, mais aussi sur des connaissances de la situation (augmentation des indemnisations de retraite, amélioration des conditions matérielles de vie des personnes âgées, croissance de l'espérance de vie en bonne santé, apport matériel et social des vieux, etc.).

Tout comme l'idéalisation, la figure de la déprise se caractérise par une capacité des acteurs retraités à réfléchir sur la retraite et à anticiper leur vieillesse future sur base des connaissances dont ils disposent (*temporalité ouverte*). Seraient ainsi caractéristiques de ce type de conduites les projets de déménagement ou de réaménagement progressif de l'habitat, les recherches de dispositifs assurantiels et légaux pour "anticiper" d'éventuels problèmes survenant avec l'âge. Mais en raison d'une perception négative de la retraite et du sort réservé aux personnes très âgées (*non-valorisation*), ces acteurs apparaissent dans une posture de déprise ou de dégagement (*réflexivité*). L'acteur devient alors pleinement sujet en se distanciant de son propre récit narratif ou des rôles attendus. Il exprime tantôt sa rage, tantôt sa volonté de changer les choses, celle de ne pas vieillir dans le retrait social ou dans l'oubli des institutions spécialisées pour personnes âgées, celle de demeurer autonome et de ne jamais dépendre de ses enfants, etc. Mais, comme le souligne Touraine à propos du sujet, cet acteur ne triomphe pas (Touraine, 1992). Il apparaît fragile, taraudé par les innombrables questions qu'il se pose.

Idéalisation et déprise sont avant tout des figures masculines (70 %), caractéristiques de retraités très instruits et donc davantage disposés à entreprendre un travail d'informations, de quête de connaissances sur la situation des retraités et des personnes âgées (83 % détiennent un diplôme de l'enseignement supérieur universitaire ou non universitaire). Ces retraités auraient exercé des postes à responsabilités (36 % de cadres), des emplois d'enseignants (27 %) ou des professions libérales (18 %). Tous les hommes sont mariés. Par contre, en ce qui concerne les femmes, nous retrouvons à nouveau la même disparité : si 66 % des femmes sont mariées et vivent en couples, 44 % vivent seules (veuves et divorcées).

**D. Attente et déni (pôle de la providence)**

La figure de l'attente s'apparente à celle de l'investissement domestique dont elle n'est d'ailleurs nullement exclusive. L'acteur se centre également sur des activités essentiellement domestiques. La temporalité est fermée dans la mesure où les conduites et les attentes de l'acteur semblent être projetées sur l'instant présent (*temporalité fermée*). La retraite et la vieillesse sont saisies positivement (*valorisation*) comme des situations que l'on subit mais nullement réductrices de sens. Le décentrement (*réflexivité*) prend ici appui sur la providence. Le hasard, les proches décédés, les croyances, le divin interfèrent sur le récit et procurent à la personne l'opportunité de se dégager de l'expérience immédiate. Contrairement aux deux figures précédentes (*idéalisation, repli*), l'avenir n'est nullement préoccupant dans la mesure où "quelqu'un prendra les décisions" qui s'imposent à la place de la personne (le sort, le hasard, mes proches) ou encore parce que quelqu'un sera "toujours là" pour tendre la main (Dieu, des proches décédés ou des proches vivants). Dans tous les cas de figure, la providence apparaît mobilisée pour entamer ce profond dialogue intérieur et procurer du sens à l'existence. Souvent, ces "autrui" providentiels permettent de mettre en perspective des récits où se mêlent de profondes convictions, des personnes ou des entités qu'il faut alors relier aux situations évoquées.

La dernière figure est caractéristique de ces retraités en situation de déni de reconnaissance. La vieillesse fait peur, est synonyme de solitude, de souffrance. Vivant continuellement dans le présent (*temporalité*), les retraités paraissent incapables de se projeter positivement dans l'avenir et subissent une situation qu'ils ne cherchent pas à dépasser. Les "autrui" providentiels sur lesquels l'acteur s'appuie (réflexivité) marquent l'ampleur d'une détresse ou d'une non-reconnaissance sociale. Le déni est associé à une perte de confiance en soi. Les acteurs éprouvent une grande difficulté à accorder une valeur positive à la situation de retraité (*non-valorisation*).

Proches du pôle du retrait (investissement domestique et repli), les figures de l'attente et du déni en présentent les caractéristiques. Cette population est très majoritairement féminine (trois quarts de la population), avec un niveau d'instruction relativement peu élevé (trois quarts n'auraient pas obtenu leur diplôme d'humanités générales). Au niveau professionnel, 50 % auraient exercé comme indépendants (commerçants et aides sanitaires). Tandis que les hommes sont tous mariés, nous remarquons qu'un tiers des femmes sont isolées (uniquement des veuves). C'est parmi ces dernières qu'a été identifiée la figure du déni. Ici, isolement social et familial se conjuguent avec non-reconnaissance de soi, de sa condition de retraité et de ses aspirations.

**Types identitaires des "nouveaux retraités" âgés entre 50 et 75 ans**

| | **Temporalité ouverte** | | **Temporalité fermée** | |
|---|---|---|---|---|
| | *Valorisation* | *Non-valorisation* | *Valorisation* | *Non-valorisation* |
| *Expérience* | Adaptabilité | Blocage | Investissement domestique | Repli |
| *Réflexivité* | Idéalisation | Déprise | Attente | Déni |

## Conclusions

Notre approche du concept d'identité auprès d'une population de retraités nous amène à établir deux constats.

Tout d'abord, nous pouvons conclure à un déplacement de la théorie de l'identité (conçue à la suite de travaux de Dubar) à partir d'une conceptualisation de la réflexivité inscrite dans la tradition de l'expressivisme allemand, conceptualisation opérée à partir de sa critique herméneutique. Pensée de la sorte, l'identité apparaît comme un véritable travail accompli par l'acteur notamment à travers la situation offerte par l'entretien sociologique. Tout au long de cette analyse, nous avons postulé que l'identification de conduites et d'attitudes engageant profondément l'identité de soi et des autres reposait sur un triple travail d'articulation mettant en jeu trois formes de transaction. La troisième forme (transaction réflexive) nous apparaît déplacer la question de la reconnaissance sociale de la dimension spatiale et objective des espaces pertinents de légitimation à celle de son expression, de ce travail qui ne renvoie pas seulement à cette représentation d'un monde donné mais plus largement à celle d'un monde possible ou à découvrir. Découverte progressive que peut entamer l'acteur interviewé à travers sa capacité d'expression et l'occasion qui lui est offerte de réfléchir sur sa vie et sa situation sociale.

Second constat : sur base de cette reconceptualisation, nous pouvons proposer une typologie permettant de visualiser ce travail de construction identitaire. Avec cet exercice de confrontation des récits à la théorie, nous avons ainsi proposé une approche de

l'identité sociale des "nouveaux retraités" à l'aide de huit types identitaires. Ceux-ci expriment, comme le préconise Sainsaulieu à partir de ses analyses sur les formes identitaires du travail (Sainsaulieu, 1987), autant de modalités de se vivre comme acteur. Acteur retraité, certes, mais loin de se caractériser exclusivement par le retrait social. Ainsi ces retraités peuvent-ils, à l'analyse, apparaître animés par une volonté d'anticiper, de s'adapter, de faire face aux ruptures biographiques inhérentes au passage à la retraite, à la séparation, à la disparition d'un proche ou, plus simplement, au temps qui passe. Toutes ces situations sont relatées à travers des activités, des blocages, des attentes, des projets, des espoirs ou de profondes convictions.

Il ne faudrait toutefois pas s'appuyer sur ce second constat pour dégager une vision trop angélique de la retraite, celle d'une retraite exclusivement "active" ou "citoyenne", telle qu'elle se décline actuellement dans de nombreux congrès de gérontologie. Tout en soulevant la question de la reconnaissance sociale [23], la transaction réflexive nous a amené à rendre compte de conduites de délégitimation pouvant affecter profondément des retraités en situation de repli, de crise, de déni ou de déprise. On peut, à juste titre, parler de «souffrance sociale» concernant ces acteurs qui ne parviennent pas à recomposer les différentes dimensions d'une expérience éclatée et nous livrent leurs difficultés à vivre aujourd'hui leur situation de retraité. On peut certes, avec Dubar, avancer que l'identité devient de plus en plus affaire de projet, de parcours biographiques (Dubar, 2000) [24], de construction progressive. Il n'en demeure pas moins vrai que, pour nombre d'acteurs retraités, cette construction différenciée de l'identité apparaît marquer l'étendue d'un profond désarroi. Nos observations nous conduisent toutefois à formuler une hypothèse qui mériterait d'être étayée par des études plus quantitatives : la variable "sexe" semble, pour les femmes, à tout le moins, se conjuguer sensiblement à ces situations de non-reconnaissance sociale et ce, davantage encore lorsque ces dernières vivent isolées.

Tout en formulant l'hypothèse d'une double nature de la transaction réflexive, à la fois morale et socio-cognitive, nous avons tenté d'identifier quatre modalités réflexives. Certes, l'idéalisation et la déprise nous sont nettement apparues plus cognitives, décentrant le récit à l'aide d'argumentations. Par ailleurs, les conduites d'attente ou de déni sont plus fortement ancrées dans l'expérience morale du sujet, faisant appel aux convictions, aux croyances, aux attentes providentielles. Cependant, le registre de la morale ne nous semble nullement confiné à la temporalité fermée pas plus que la temporalité ouverte n'est synonyme d'ouverture socio-cognitive. Ainsi, si la déprise apparaît comme un type fortement argumenté, elle n'exclut nullement toute visée morale. Sans doute dans des sociétés dites "réflexives", le rapport aux croyances et aux valeurs devient-il de plus en plus problématique, relevant d'un véritable exercice, voire d'un travail à accomplir. Derrière cette dernière remarque se profilerait un autre questionnement engageant les notions mêmes de critique et d'identité réflexive : celui

---

[23] Il faut insister sur l'idée que la problématique de la reconnaissance, au sens où nous l'avons définie, ne peut être soulevée qu'indirectement, à partir de la troisième forme de transaction sociale accomplie par l'acteur.

[24] Dans une première version de cette étude (Vrancken D., Kuty O., Pecheur J.-F., Delgoffe D. et Faniel A., 1999, *Pour une action de développement social en santé mentale*, appuyée sur un programme de préparation à la retraite et d'éducation à la santé, Université de Liège, Département de Sciences sociales), nous avons évoqué cette idée de trajectoires ou de parcours accomplis par les retraités entre les différentes figures alors identifiées. Ainsi de nombreuses trajectoires reliaient entre elles, d'une part, les figures de l'adaptabilité et du blocage et celles de l'idéalisation et de la déprise. D'autre part, elles reliaient également les figures de l'adaptabilité et du blocage et celles de l'investissement domestique et du repli. Par ailleurs, les récits illustraient également de nombreux liens entre, d'un côté, les figures de l'investissement domestique et du retrait et, de l'autre, celles de l'attente et du déni.

de l'émergence de l'acteur retraité contemporain sur la scène publique face aux difficultés rencontrées par les différentes formes de mobilisation et de participation de ces acteurs retraités (Legrand, 1987 ; Viriot-Durandal, 1999).

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMIEL-LEBIGRE F., GOGNALONS-NICOLET M.,
1993 *Entre santé et maladie*, Paris, PUF.
ARENDT H.,
1961 *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy (1958).
ATTIAS-DONFUT C.,
1988 *Sociologie des générations, l'empreinte du temps*, Paris, PUF.
ATTIAS-DONFUT C., Dir.,
1998 *Les solidarités entre générations. Vieillesse, familles, État*, Paris, Nathan.
BERLIN I.,
1988 *À contre-courant. Essai sur l'histoire des idées*, Paris, Albin Michel.
1990 *Isaiah Berlin, en toutes libertés. Entretiens avec Ramin Jahanbegloo*, Paris, Éditions du Félin.
BOURDIEU P.,
1980 *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
CASTELLS M.,
1996 *La société en réseaux*, Paris, Fayard.
CHAUMONT J.-M., POURTOIS H.,
1999 "Souffrance sociale et attentes de reconnaissance. Autour du travail d'Axel Honneth", *Recherches Sociologiques*, XXX, 2, pp.3-8.
DELCHAMBRE J.-P.,
1999 "Désinstitutionnalisation, vulnérabilité et enjeux de reconnaissance", *Recherches Sociologiques*, XXX, 2, pp.23-41.
DEMAZIÈRE D., DUBAR C.,
1997 *Analyser les entretiens biographiques. L'exemple de récits d'insertion*, Paris, Nathan.
DE MUNCK J.,
1999 *L'institution sociale de l'esprit*, Paris, PUF.
DUBAR C.,
1991 *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin.
1992 "Formes identitaires et socialisation professionnelle", *Revue française de sociologie*, XXXIII, p. 505-529.
2000 *La crise des identités. L'interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.
DUBET F.,
1994 *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
DUBET F., MARTUCCELLI D.,
1998 *Dans quelle société vivons-nous ?*, Paris, Seuil.
FERRY J.-M.,
1996 *L'Éthique reconstructive*, Paris, Cerf.
GADAMER H.G.,
1976 *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
GAULLIER X.,
1990 *La deuxième carrière. Âges, emploi, retraite*, Paris, Seuil.
1998 "Âges mobiles et générations incertaines", *Esprit*, 10, pp.5-44.
GIDDENS A.,
1987 *La constitution de la société. Éléments pour une théorie de la structuration*, Paris, PUF.
1994 *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan.

GOFFMAN E.,
1975 *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
GUILLEMARD A.-M.,
1972 *La retraite, une mort sociale*, Paris, Mouton.
1993 "Emploi, protection sociale et cycle de vie, résultats d'une comparaison internationale des dispositifs de sortie anticipée d'activité", *Sociologie du travail*, 3, pp.257-284.
HABERMAS J.,
1985 *Après Marx*, Paris, Fayard.
1987 *Théorie de l'agir communicationnel. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.
HERDER J.G.,
1992 *Traité de l'origine du langage* (1772). Suivi de MODIGLIANI D., *La céleste étincelle de Prométhée. Essai sur la philosophie du langage dans les discours de Herder. Rapport à Condillac, Diderot et Rousseau*, Paris, PUF.
HONNETH A.,
1999 "Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance", *Recherches Sociologiques*, XXX, 2, pp.11-22.
JOAS H.,
1999 *La créativité de l'agir*, Paris, Cerf.
LEGRAND M.,
1987 *Préretraite et dynamique associative*, Thèse de troisième cycle en sociologie, Université de Nancy 2.
MEAD G.H.,
1963 *L'esprit, le soi et la société*, Paris, PUF.
NANTEUIL M. (DE),
1999 *Le corps savant. Essai sur la qualification du travail*, Institut d'Études Politiques de Paris, Cycle de sociologie, thèse de doctorat.
RICŒUR P.,
1961 *Préface* à ARENDT H., *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, pp.5-32.
1986 *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris, Esprit/Seuil.
1990 *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
SAINSAULIEU R.,
1977 *L'identité au travail. Les effets culturels de l'organisation*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
1987 *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
SEIDMAN S.,
1987 *Le libéralisme et la théorie sociale en Europe*, Paris, PUF.
TAYLOR C.,
1998 *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil.
TOURAINE A.,
1992 *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
VIRIOT-DURANDAL J-P.,
1999 *Les retraités en mouvement. Les groupes de pression des retraités français dans une perspective sociologique comparée*, Thèse de doctorat en sciences sociales et sciences humaines, Paris V, René Descartes-La Sorbonne.
WELLER J.-M.,
1994 "Le mensonge d'Ernest Cigare. Problèmes épistémologiques et méthodologiques à propos de l'identité", *Sociologie du travail*, 1, p.p.25-42.
*PRÉVENIR*,
1998 *Formes et sens du vieillir*, n°35 (Grenoble).

*Recherches sociologiques* 2002/1
Lecture critique : 99-103

# Lecture critique

## Économies de communauté ou de marché ?

CAILLÉ Alain,
*Anthropologie du don. Le tiers paradigme*,
Paris, Desclée de Brouwer, 2000, 280p.

Un livre qui va de question en question sur et autour du problème du don et de ses implications sociales. Après un chapitre consacré à la personnalité de Marcel Mauss qui en fut le découvreur, l'auteur reprend d'abord en deux autres chapitres le problème dans son ensemble, puis poursuit par cinq derniers chapitres qui, à partir d'articles anciens, traitent à neuf successivement de l'inconditionnalité du don, de sa place dans les phénomènes associatifs, de ses rapports au sacrifice de soi, au symbolisme en général et même aux totalitarismes modernes. Un ouvrage tout de réflexion, pour part même philosophique, qui révèle autant le déjà long cheminement de l'auteur sur la question du don que les nombreux détours volontairement entrepris par lui pour mieux la comprendre. C'est qu'en effet, à ce stade de la recherche, loin d'être «une machine à souffler les solutions», le don sert encore avant tout «à inspirer les questions» (p.71). Le tout s'articule toutefois et avec raison autour de la thèse selon laquelle «la triple obligation de donner, recevoir et rendre constitue l'universel socio-anthropologique sur lequel se sont construites toutes les sociétés anciennes et traditionnelles», une triple obligation qui, selon l'auteur, se trouve encore toujours au fondement de nos civilisations modernes, étant en quelque sorte leur «société première» (p.11).

De cet enchaînement d'obligations sociales qui impliquent «qu'on donne de son temps et de sa personne» (p.123), il dira aussi qu'il constitue le «tiers paradigme», au-delà de celui de l'intérêt individuel — aujourd'hui certainement le paradigme "premier" en sciences humaines — et de celui des divers holismes culturels, classés ainsi au "deuxième" rang. Un enchaînement qui par ailleurs «concerne l'économie et la sociologie» (p.12), que Mauss a fait redécouvrir par son *Essai sur le don* de 1924, et qui est donc la «règle sociale primordiale», sinon «la vie même» des sociétés (p.9). En effet, ces échanges réciproques qui fondent la confiance mutuelle, sans laquelle aucune vie sociale n'est possible, «viennent compenser la froideur et l'impersonnalité de la socialité secondaire, du marché, de l'État et de la science» (p.12), tout en constituant tout simplement le fil relationnel qui tisse et retisse inlassablement, jour après jour, le tout des groupes. La fête, qui est leur temps fort et qui n'est que générosité, en est la preuve même.

Mais peut-on vraiment dire que ces dons et contre-dons ne sont qu'un «tiers paradigme» ? Ne faut-il pas convenir plutôt que leurs réseaux interpersonnels ou intergroupaux qui réalisent «la forme même de l'être social pratique» (p.31) constituent en fait le versant dynamique et concret du social dont les divers "holismes" formels livrent l'étiquette nominale ou abstraite ? En ce cas, l'autocentration du premier paradigme — celui qui introduit «l'intérêt instrumental» dans le don (p.127) — n'est de la même manière que le pendant théorique ou nominal du geste concrètement égoïste ou utilitariste, celui qui au contraire de la générosité initiale du don à autrui, est prati-

quement et instrumentalement tourné vers soi-même, soit le très individualiste "Je m'achète", "je me porte acquéreur de", etc.

Il y aurait bien dès lors, face au versant statique ou abstrait du holisme (deuxième paradigme) et de l'individualisme (premier paradigme), un versant dynamique ou concret mais lui-même double, avec d'un côté les dons et contre-dons de cette économie "religieuse", "sym-bolique" ou "culturelle" (la traduction laïque !) des communautés groupales (tiers paradigme), qui est sociologiquement première, et de l'autre celle, inversée et matérielle, des transactions marchandes, anonymes parce qu'essentiellement comptables (quatrième paradigme ?). Ces dernières interactions, proprement antagonistes parce qu'autocentrées, se déroulent par définition aux marges ou aux limites culturelles des personnes ou des groupes, c'est-à-dire dans ce *no man's land* où ne jouent plus que les "lois naturelles" du marché. Des rapports typiquement oppositifs qu'il importe dès lors de bien distinguer de ceux qui, simplement contrastifs comme dans le potlatch, jouent au sein du même ensemble culturel les prestiges et les rivalités de quelques chefs. Bref, au versant concret, l'opposition fondamentale entre l'*homo religiosus* et l'*homo economicus*, et le fait que d'un versant à l'autre «la totalité sociale ne préexiste pas plus aux individus que l'inverse, pour la bonne raison que les uns et les autres, comme leur position respective, s'engendrent incessamment par l'ensemble des interrelations et des interdépendances qui les lient» (p.18).

Même si, depuis 1924, les sciences humaines n'ont pas encore beaucoup prêté attention au don, elles doivent effectivement à Mauss d'avoir remis tout cela en évidence. Une découverte qui, en montrant que le don et le symbole sont «coextensifs» (p.34, p.125), transformait «discrètement et sans le crier sur les toits» les positions de Durkheim en les faisant «évoluer de l'intérieur» (p.33). Comme l'écrit l'auteur, si le sociologisme de départ de l'oncle avait déjà évolué jusqu'à lui faire concevoir la société «comme une réalité d'ordre symbolique, une totalité liée par des symboles», le neveu concrétisera «cette conception de la nature symbolique du rapport social» en montrant ses «implications négatives et positives» (p.33). Peut-être, mais il n'en reste pas moins qu'en observant ces échanges sous les traits cérémoniels de la «triple obligation», Mauss les appréhendait encore à un point de vue institutionnel ou réglementaire qui adhère encore largement au sociologisme durkheimien.

Il reste néanmoins, aujourd'hui encore, la difficulté à théoriser ce phénomène du don. Or, pour lever l'ambiguïté du concept, il faut probablement repartir des personnes elles-mêmes, comme le fait depuis longtemps la théorie de l'économie marchande, en observant que, si le don est toujours le fait d'individus au sein des groupes, il a dû y commencer à peu près nécessairement sous la forme de services rendus les uns aux autres, comme cela s'expérimente encore tous les jours dans les familles. Des services qui ont dès lors pu être très variés mais qui ont tous cette caractéristique de fonctionner à peu près directement de personne à personne. Ainsi, tout service résulte du travail personnel d'un destinateur (De) et est orienté à la satisfaction personnelle d'un destinataire (Da). En conséquence, chaque service rendu constitue bien une «prestation effectuée sans obligation, garantie ou certitude de retour» (p.124), tout en n'étant «nullement 'désintéressé'» (p.126) puisque accordant toujours «le privilège aux intérêts d'amitié (d'alliance, d'aimance, de solidarité, etc.)» (p.126) avec le(s) destinataire(s).

Mais, outre cela, un point essentiel dans l'explication du don tient à ses transformations formelles possibles au fil des divers types d'échanges dans lesquels il entre d'une situation à l'autre.

Par exemple, les services rendus aux enfants ou aux vieillards (tous ceux qui ne peuvent pas travailler eux-mêmes) y tiendront bien sûr du don gracieux, sans beaucoup d'espoir de retour. Au contraire, le service rendu à un autre adulte aura plus de chance de se voir un jour récompensé par un service en retour ou contre-don, au moins équivalent, dans la mesure où il créera chez ce destinataire (Da) le sentiment d'une dette morale envers le destinateur (De). De plus, à la différence des groupes où l'ap-

port de l'un des membres deviendra facilement, «à l'intérieur, entre les proches ou les parents», un don-partage (p.128), c'est dans les échanges de groupe à groupe ou même entre segments d'un même groupe culturel que se rencontrera la formule du don et de son contre-don. Quelle qu'en soit la formule concrète, le service constitue donc bien ce don «pacifique» qui est «le moyen par lequel se noue le pacte associatif» (p.133) : il y représente à chaque fois «l'acte politique par excellence, celui qui institue la frontière entre [...] l'intérieur et l'extérieur» des groupes (p.128).

Avec le don, nous n'avons cependant encore que la forme positive de l'échange de biens entre les personnes. Il faut nécessairement poser également, à côté du don, son négatif qui est le vol. De celui-ci, il est possible de dire qu'il est susceptible de se produire chez la personne au moins chaque fois qu'elle rencontre chez ses voisins un objet qu'elle ne peut ni produire elle-même ni obtenir dans son groupe, mais dont elle a néanmoins besoin. Observons de plus qu'un service ne pouvant comme tel être volé (parce que tenant au travail même des individus), le vol ne pourra porter que sur des objets (comme de la nourriture ou des outils), apparaissant ainsi comme une simple extension au milieu humain des comportements traditionnels de prédation dans l'environnement naturel. Mais à la condition de ne pas craindre ultérieurement les réactions violentes des voisins, devenus désormais des ennemis.

C'est là où l'on devine alors comment ce dernier obstacle a été à peu près partout plus ou moins rapidement contourné par la formule de l'achat/vente ou contrat marchand. En ce cas, un bien est volontairement échangé contre un autre dans un troc que l'invention des paléo-monnaies est venue encore faciliter. Mais il est important de noter que, à l'inverse du service ou don spontané à l'initiative généreuse d'un destinateur (De), l'achat part au contraire des besoins du destinataire (Da), lequel devra commencer par fournir à l'offreur (De) un don d'autant plus important que ce bien lui fait davantage défaut. De plus, si cet acheteur (Da) ne peut payer que plus tard, cela lui coûtera d'autant plus cher (l'intérêt !). De tout quoi il résulte que l'économie marchande est centrée sur les biens utiles, là où l'économie communautaire ou de don est entièrement orientée aux personnes elles-mêmes, qu'elle soit de valorisation ou même de dévalorisation de celles-ci.

Si le contrat marchand passe en principe par une négociation qui aboutit à un donnant/donnant, l'achat/vente se réduit beaucoup plus généralement à un simple donner et prendre après comparaison entre offres concurrentes. Malgré cela, la formule permet de résoudre les conflits entre les intérêts de chacun. Dans tous les droits du monde, il existe cependant encore une autre formule pour dépasser ces contentieux, qui est celle du cadre institutionnel avec ses règlements internes. Outre le fait qu'une même institution rassemble généralement plusieurs groupes (par exemple ethniques), elle constitue par définition un ensemble hiérarchisé là où le contrat implique des partenaires égaux en droit. Mais elle tire précisément sa puissance de cette organisation interne qui implique, d'une part, une distinction générale entre ce qui est de l'ordre de la décision et ce qui relève de l'exécution elle-même, et, d'autre part, à l'intérieur de celle-ci une division ou spécialisation des tâches de production. À ce point de vue, nous pouvons dire qu'un groupe — lui-même égalitariste par nature — est en voie d'institutionnalisation dès qu'une forme plus ou moins stable de leadership ou de gouvernance apparaît, allant évidemment de pair avec un début de stratification interne.

Il est alors important d'observer comment ces différenciations institutionnelles internes sont répercutées au plan des dons et contre-dons et les transforment également.

Par exemple, les services qui, dans leur polyvalence originelle, étaient toujours à la fois d'initiative intellectuelle et de travail physique éclatent désormais statutairement en tâches à caractère plus intellectuel (comme les professions libérales du secteur tertiaire) et celles qui restent plus strictement d'exécution ou de production (comme les castes de service en Inde : les futurs secteurs primaire et secondaire). Mieux encore : à l'intérieur de chaque tâche, on tendra à séparer le plan décisionnel de celui de la pro-

duction, réduisant l'homme qui y travaille à la simple qualité physique de force de travail. De nos jours encore, dans les entreprises ou institutions marchandes, cette grande subdivision du service global de jadis se maintient dans l'opposition tranchée entre capital et travail. Ajoutons qu'ainsi réduit, le travail devenu service «servile» put désormais être volé : ramené dans les butins des guerres, il sera mis en vente en tant que tel sur les marchés. Nous pouvons même dire que la modernité — qui est donc bien ancienne — a commencé avec ce «service» devenu exclusivement instrumental et transmis par voie marchande, en même temps que d'autres services plus intellectuels (médecins, enseignants, rhéteurs, etc.) — à moins d'être eux-mêmes également de condition servile — commençaient de se faire payer.

Ainsi, la distinction entre les services nobles et serviles se retrouvait même au niveau des biens, où cela a donné lieu à deux circuits distincts : d'un côté, les personnes (comme l'échange lévi-straussien des femmes, p.85) et les biens précieux (qui sont autant de substituts des personnes : œuvres d'art, etc.) qui vont typiquement par dons et contre-dons entre les groupes ou segments faisant partie du même ensemble institutionnel ou culturel, et de l'autre les biens purement utilitaires (individus ou objets). Tandis que ces derniers biens seront rapidement abandonnés aux échanges marchands, les premiers resteront au contraire très strictement attachés aux réseaux qui jouent la «présentation de soi ( *Selbstdarstellung* )» des personnes (p.63). Une distinction fondamentale que Malinowski observera en direct dans les expéditions de Kula des Trobriandais (p.57), où circulaient d'une part les *vaygua'a* (avec la réciprocité des dons de *soulava* et des contre-dons de *mwali* ) à caractère cérémoniel ou festif qui sont échangés surtout entre les chefs, et d'autre part les échanges de *gimwali*, qualifiés par lui de «commerce subsidiaire», qui se tiennent à l'écart bien qu'ouverts au commun du peuple.

Mais il y a plus encore dans les institutions, où les dons et contre-dons traditionnels et à l'horizontale entre les sous-groupes se sont doublés d'échanges verticaux, cette fois entre les strates de base et le cercle dirigeant. Des échanges qui se font habituellement sous la forme de contributions en nature ou en espèces côté populaire, contre divers services généraux organisés par les gouvernants selon la spécialisation de l'institution (la redistribution de Polanyi, pp.77-78). Cependant, ne redistribuant pas — comme cela se faisait pour la production dans les groupes — tout ce qu'ils reçoivent, ces derniers se constituent une rente sur l'institution d'autant plus grande que leur pouvoir y est plus fort.

En conclusion, s'accorder sur ces différentes transformations et évolutions du don revient aussi à reconnaître, comme le pense l'auteur (pp.73-92), son universalité, sa cohérence et son exhaustivité dans les phénomènes sociaux, ainsi que sa réelle qualité de premier «opérateur magique et *sine qua non* de l'être-ensemble» (p.105). Cela permet-il pour autant, comme semble le laisser croire Mauss et comme l'écrit aussi l'auteur, de laisser tomber «l'opposition centrale et constitutive de la sociologie durkheimienne du fait religieux, l'opposition du sacré et du profane», puisque «suffit l'opposition simple du symbolique et de l'utilitaire» (pp.34-35) ? Impossible car, comme le descriptif l'a montré, l'utilitaire constitue précisément partout le profane, en même temps que l' "intérêt". L' "utilité" que Mauss croit inhérente au symbole lui vient de la négativité que les dons et contre-dons doivent à chaque fois inverser et transcender au passage des limites entre les groupes au sein des ensembles institutionnels.

C'est d'ailleurs cette séparation universelle entre le sacré et le profane qui permet de situer partout la frontière entre l'autonomie et la subordination ou encore entre "l'inconditionnel" et le "conditionné", dont traite tout un chapitre (Chap.IV). L'auteur dira que l'inconditionnel est toujours fondamentalement de désintéressement et de gratuité pour l'autre, là où le conditionné veut qu'on n'ait «rien sans rien [...] et qu'il doit donc toujours y avoir égalité des créances et des dettes, des droits et des devoirs», comme le veut le marché qui n'est qu'un «calcul égoïste» et qui est entièrement «régi

par une conditionnalité généralisée» (p.96). De fait, on ne peut effectivement qu'affirmer «la nécessaire subordination des intérêts instrumentaux (fonctionnels, utilitaires) aux intérêts de forme, à l'intérêt primordial qu'il y a à se constituer soi-même comme sujet et à se manifester comme tel. Dans un autre langage, on pourrait parler de la nécessaire subordination (positive et normative) des intérêts de l'avoir aux intérêts de l'être ; car nul ou rien ne saurait développer des intérêts de possession ou de reproduction à moins que d'exister [...]. Et cet intérêt à l'existence, à se produire et à se manifester comme soi-même, est tout sauf un intérêt instrumental. En tant que tel, l'intérêt à exister est parfaitement inconditionnel.» (pp.101-102).

Le sacré qu'anime le don est donc bien partout et toujours ce plan inconditionnel des personnes (et des groupes), le sociétal (contractuel ou institutionnel) correspondant au contraire à l'instrumental et au conditionné. Un sacré qui ne peut dès lors que se subordonner le profane et qui, en conséquence, y appelle le geste bénévole, l'abnégation, le travail gratuit ou même le sacrifice de soi (pp. 137-181). La contre-preuve en est donnée lorsque, profitant de son pouvoir en tant que propriétaire d'institutions entrepreneuriales marchandes, le capital qui est d'origine conditionnée ou instrumentale se prend pour l'inconditionnel absolu avec tous ses droits sur le produit des travailleurs ou destinateurs.

André Delobelle

*Recherches sociologiques* 2002/1
À propos de livres : 105-120

# À propos de livres

Baylon Christian
*Sociolinguistique. Société, langue, discours* ..... 106

Doray Pierre, Maroy Christian et *alii*
*La construction sociale des relations entre éducation et économie* ..... 107

Dupont Véronique, Tarlo Emma, Vidal Denis, Eds
*Delhi. Urban Space and Human Destinies* ..... 108

Géraud Marie-Odile, Le Servoisier Olivier, Pottier Richard
*Les notions clés de l'ethnologie* ..... 110

Grignon Claude, Dir.
*Les conditions de vie des étudiants. Enquête OVE* ..... 111

Kilani Mondher, Maman Waziri Mato
*Gomba Haussa. Dynamique du changement dans un village sahélien du Niger* ..... 112

Lazorthes Guy
*Sciences humaines et sociales. L'homme, la société et la médecine* ..... 114

Marcel Jean-Christophe
*Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres* ..... 115

Paquot Thierry, Lussault Michel, Body-Gendrot Sophie, Dir.
*La ville et l'urbain, l'état des savoirs* ..... 117

BAYLON Christian,
*Sociolinguistique. Société, langue, discours. Les échanges langagiers : bilan critique des travaux français et synthèse des recherches anglo-saxonnes*,
Paris, Nathan, Coll. Université, 2002, 304p. (2e éd.)

L'auteur est un des rares spécialistes de la langue basque. Ses travaux, en revanche, portent plutôt sur l'occitan, l'intelligence artificielle et le jargon médical. Toutes ses recherches l'ont admirablement préparé à rédiger ce manuel à la fois linguistique et sociologique.

La sociolinguistique, dans les pays anglo-saxons, est apparue comme une nouvelle branche de la linguistique au moment de la «redécouverte» de la pauvreté (1960-70), surtout aux États-Unis. En France, les préoccupations sociologiques ont toujours obsédé les linguistes, mais se sont renforcées dans les années 1975-1985, au moment où la société est entrée en crise.

En effet, «le linguiste de terrain entend travailler sur un corpus, sur des faits collectés grâce à une enquête menée selon des règles établies empiriquement, conduite grâce à des techniques de l'observation directe, du questionnaire et de l'entretien» (p.25). Car la sociolinguistique emprunte à la sociologie non seulement des méthodes, mais aussi des concepts tels que "norme", "groupe de référence", "rôle"... et aussi une attitude critique envers la société.

Certains linguistes, ayant comme objectif d'arriver à une théorie de la grammaire, n'accordent pas d'importance à une théorie de la société. Ainsi, ayant montré que le passif anglais ne peut être corrélé à des facteurs sociaux, ils le décriront comme une variable purement linguistique. Mais beaucoup d'autres sociolinguistes se rattacheront à une théorie marxiste de la lutte des classes ou, au moins, à une théorie des rangs sociaux. Dans cette dernière hypothèse, largement partagée, la société constituerait un continuum sans seuils importants.

Dans les pays du Tiers-Monde, il y a des différences notables : la distance entre la variété dite standard (souvent une langue importée) et les variétés non standard y est beaucoup plus grande que dans les nations industrialisées, généralement plus homogènes.

En Occident, selon le sociolinguiste britannique B. Bernstein, les élèves issus de la classe ouvrière subiraient un handicap particulier dû à leur langage. En effet, le type d'élocution pratiqué à l'école ne correspond pas à celui qui domine dans les familles défavorisées. En conséquence, une forte discrimination s'opère entre les enfants, également en Occident, avant même leur entrée à l'école...

L'auteur renvoie également à toute une série de questions : quels sont les mécanismes linguistiques et les motivations sociales qui décident du genre des mots ? Existe-t-il des registres différents selon le sexe dans telle langue ou dans toutes les langues ? Les hommes et les femmes ont-ils un rapport différent au langage ?

Plusieurs exemples d'intervention des gouvernements dans les problèmes linguistiques sont présentés de manière substantielle. L'apport de la seule linguistique est d'une importance limitée. Une preuve se trouve dans l'échec des langues artificielles, dont l'espéranto (p.17). La politique linguistique intérieure de la France est fortement critiquée. Le droit linguistique y est embryonnaire : l'essentiel date soit de l'Ancien Régime et de la période révolutionnaire, soit de l'après-guerre. En revanche, la politique linguistique extérieure s'organise bien, surtout dans les institutions européennes, en particulier au niveau du Conseil des ministres et de la Commission de Bruxelles. Pourtant, il existe peu de travaux de recherche autour des différentes étapes structurant l'ensemble du processus qui porte le nom de planification linguistique.

L'ouvrage se termine par l'analyse conversationnelle et l'analyse du discours. Retenons l'adoption par certains d'une définition restrictive de l'idéologie. Un discours devient idéologique dès qu'il contient des éléments servant subrepticement à légitimer un pouvoir. Ce n'est toutefois qu'une définition possible.

L'auteur dégage enfin quelques concepts communs aux approches sociolinguistiques, notamment celui de communauté linguistique. L'homogénéité des communautés linguistiques, idée confortable, ne tient pas face aux réalités que sont la variation et les variétés linguistiques au sein de chaque communauté, même unilingue. On peut définir une communauté linguistique comme un groupe de personnes qui partagent les règles d'au moins une langue, mais il peut y en avoir plusieurs.

Bref, nous nous trouvons devant un ouvrage qui, pour le moment, nous paraît le plus complet sur l'ensemble du sujet. La compréhension en est fortement facilitée par un index des notions et une bibliographie abondante.

Albert Verdoodt
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie

DORAY Pierre, MAROY Christian et *alii*,
*La construction sociale des relations entre éducation et économie. Le cas des formations en alternance en Wallonie et au Québec*,
Bruxelles, De Boeck, 2001, 257p.

Comme le titre et le sous-titre du livre le laissent entendre, les auteurs cherchent à mieux comprendre la nature des relations qui s'établissent entre l'éducation et l'économie, à travers une dimension institutionnelle particulière : celle de l'alternance. Ce choix d'entrée dans une problématique plus générale par l'étude d'un cas particulier est judicieux puisque les discours présentant la formation en alternance comme voie nouvelle pour la formation professionnelle et comme mode de rapprochement entre la sphère éducative et productive, se développent de plus en plus en Communauté française de Belgique et au Québec. Il était donc intéressant de s'interroger sur ce qu'il en est réellement dans les faits et ne pas se contenter d'une analyse des seuls discours. Le choix de l'approche comparative est lui aussi pertinent. L'on sait, en effet, que la mise en évidence des caractéristiques d'une institution est favorisée par sa confrontation à d'autres modèles proches mais différents. Ce livre nous offre donc l'occasion de découvrir, d'une manière quasiment exhaustive, les formes institutionnelles que prend l'alternance dans les deux "pays ".

Au-delà d'une description de l'alternance dans ses différentes formes, replacée dans une perspective historique, une autre partie de l'ouvrage est consacrée à l'analyse approfondie de quatre projets, de quatre formes particulières pourrions-nous dire, de dispositifs d'alternance, deux en Communauté française de Belgique et deux au Québec.

L'ouvrage évalue également l'influence de ces dispositifs sur les structures et les pratiques de l'enseignement et de l'entreprise. Il en résulte un constat de déséquilibre entre une institution éducative demandeuse et un monde de la production bien plus réservé. Autre constat, le faible développement de cette formule dans les deux sociétés et son faible impact sur la remise en question de "la division du travail entre l'école et l'entreprise". L'alternance semble surtout être une forme de «bricolage social», aux configurations multiples et non articulées, qui s'ajuste en Communauté française de Belgique, au niveau local, tandis qu'au Québec, l'incitation à mettre en place des formules d'alternance repose sur des stimulants financiers pour les entreprises, ce qui semble cependant insuffisant pour les mobiliser. La conclusion générale de cette étude est que «la division du travail entre école et entreprise n'est pas remise en cause, et en définitive l'alternance semble fonctionner surtout dans une logique de socialisation des

jeunes aux conditions sociales et techniques de la production de l'univers professionnel».

Le livre est ouvert par un solide chapitre théorique qui propose une grille de lecture des multiples études qui ont été produites sur les relations entre économie et éducation. C'est ainsi que les auteurs proposent d'appréhender ces travaux en tentant de lire la relation éducation/travail soit comme une relation structurelle, soit comme une relation structurelle médiatisée par le jeu social, soit comme une forme de causalité réciproque et d'effet sociétal, soit enfin comme une analyse des dispositifs de rapprochement et de leurs effets socio-symboliques qui se réalisent dans des négociations constituantes. Le propre travail de Doray et Maroy s'inscrit, me semble-t-il, dans cette dernière approche.

C'est précisément à ce niveau d'analyse plus macro que le lecteur un peu averti du sujet risque d'être insatisfait. En effet, si nous sommes en présence d'un état des lieux très fouillé et d'une photographie précise des incidences institutionnelles, l'étude ne débouche pas sur une analyse des logiques d'acteurs qui ont conduit aux dispositifs concrets (les auteurs sont bien conscients de l'utilité de cette démarche et semblent n'avoir pas eu le temps et/ou les moyens de le développer).

L'analyse ne passe pas non plus par une interprétation des transformations et des évolutions constatées au niveau d'un dispositif particulier, replacées dans une problématique plus générale. En ce sens, le titre principal du livre est surfait [1]. En n'articulant pas les politiques de mise en place des formations en alternance avec les autres formes de formation professionnelle initiale et les autres formes de socialisation au travail des jeunes, en s'en tenant à une analyse institutionnelle ne prenant pas en compte la médiation du marché du travail qui régule concrètement les rapports formation-emploi, les auteurs limitent l'apport de leur contribution par rapport à leur ambition de départ. De même, on voit mal les enjeux en termes de coûts/bénéfices, aux niveaux pédagogique, organisationnel et politique, pour les acteurs de cette collaboration.

Quoi qu'il en soit de cette relative insatisfaction quant à la profondeur de l'analyse, constatons que cet ouvrage nous offre un descriptif fort précieux des dispositifs d'alternance dans la Communauté française de Belgique et au Québec. Ce travail constitue un premier élément fouillé et riche pouvant aider à construire une compréhension des transformations en cours dans les relations entre l'éducation et l'économie.

Francis Tilman
UCL, FOPA - Le grain

DUPONT Véronique, TARLO Emma, VIDAL Denis, Eds,
*Delhi. Urban Space and Human Destinies*,
Delhi, Centre de sciences humaines/Institut de recherche pour le développement, Manohar, 2000, 261p.

Ce livre est le résultat d'un projet de recherche collectif sur la ville de Delhi, projet indo-français initié en 1993 au travers d'une collaboration entre le Centre de Sciences Humaines (CSH, New Delhi) et le French Institute of Research for Development (IRD, Paris), en association avec le Centre for the Study of Developing Societies (CSDS, Delhi). Il a reçu le soutien financier de l'Action concertée Sciences de l'Homme et de la Société (ORSTOM/CNRS) en 1994.

[1] Constatons aussi, et cela est sans doute plus qu'anecdotique, que le titre parle de la Wallonie mais que les politiques de formation en alternance se mènent au niveau surtout de la Communauté française de Belgique. Derrière ces divergences d'appellations institutionnelles, se jouent en fait des enjeux importants visant, entre autres, à régionaliser la formation professionnelle et à faire sortir la formation professionnelle initiale du giron de l'éducation.

Le projet a été conduit afin de mener de nouvelles recherches sur les dynamiques sociales et culturelles se jouant dans la capitale indienne. Les auteurs de ce volume entendent proposer une analyse générale des dimensions sociales et culturelles de la ville à partir de multiples facettes. De ce fait, le volume balaie — par des contributions différentes, parfois éparses — qui la problématique des rapports entre municipalité, État et population, qui les multiples logiques et modalités d'actions des acteurs dans les espaces marginaux de la ville, qui les réalités sociales et urbaines du vieux ou du nouveau Delhi. Une part importante de l'ouvrage s'arrête également sur une analyse politique et démographique dans des situations de développement urbain qui touchent la capitale indienne. Pour Denis Vidal, Emma Tarlo et Véronique Dupont, les responsables de ce volume, ces multiples contributions mettent en lumière la forte diversité interne d'une ville, Delhi, et permettent de prévenir les constructions intellectuelles trop souvent totalisantes de la capitale indienne.

La première partie aborde les expériences des individus qui habitent dans les espaces marginaux de la ville, les bidonvilles, les quartiers plus ruraux du sud de Delhi... Nous y apprenons comment ils vivent et comment ils s'approprient l'espace et les structures organisationnelles de Delhi. Avec ces histoires vécues, nous entrons là dans une lecture historique, politique et sociale du développement de la ville. Les récits de vies deviennent un moyen de compréhension de l'histoire et de l'identité d'une partie des localités présentes.

La deuxième partie nous emmène dans ce qui est communément appelé le vieux Delhi. Elle commence par une description très précise, presque visuelle, de la vie des hommes liés à l'industrie du transport. Les histoires personnelles des chauffeurs de bus et de rickshaws soulignent les aspects essentiels de la dynamique sociale et économique de la ville. Les autres textes abordent, de manière plus confuse, les rôles des intermédiaires dans les marchés locaux de Delhi.

La troisième partie du livre est consacrée aux spécificités locales d'aménagement urbain liées aux dimensions «identitaires» de la ville. Ce qui ressort de cette partie est la collusion entre architecture, conservation historique et pouvoir dans la capitale indienne.

Les parties quatre et cinq nous permettent d'entrer dans une analyse plus large, macrosociologique, de la politique démographique et économique du développement de la ville en Inde, où sont laissés de côté les aspects individuels et les récits de vies au profit d'une lecture plus critique des orientations générales, notamment au niveau des flux migratoires.

Des cartes, des photographies et des statistiques illustrent les textes et permettent de comprendre, visuellement, certains aspects mentionnés dans les articles. À la lecture de cet ouvrage, l'idée et le projet du volume présent sont pleinement atteints. Les différentes contributions nous donnent une image diversifiée et exhaustive de cette cité qui porte en son sein l'Inde ancienne et contemporaine. Elles permettent au lecteur de pénétrer dans la ville. L'analyse, parfois très (trop) technique quand elle aborde les aspects démographiques de la localité, offre la possibilité d'apprécier et de critiquer notre construction parfois fantasmatique des mégapoles indiennes. Pour terminer, cet ouvrage fournit une excellente et épaisse introduction à l'analyse sociologique des logiques d'actions — sociales, politiques et culturelles — dans le cadre des problématiques de développement urbain.

Nicolas Dauphin
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie, Girsef

GÉRAUD Marie-Odile, LE SERVOISIER Olivier, POTTIER Richard,
*Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes*,
Paris, Armand Colin, Coll. Cursus, 2000, 322p.

On retiendra, dans un premier temps, la composition originale de ce manuel écrit principalement à six mains, et qui comprend en annexe un texte de Gérald Gaillard sur les tendances de l'ethnologie française, actualisant un article de Georges Balandier, dont il reprend d'ailleurs le titre [1].

L'ouvrage fonctionne à la manière d'un dictionnaire thématique proposant vingt-trois entrées traitées et agencées de manière pertinente : 1) chaque thème fait l'objet d'une introduction qui le situe dans son contexte historique et intellectuel, 2) les principaux auteurs dont le nom est associé au thème sont successivement présentés et discutés, 3) un bref bilan évalue la place que le thème occupe dans les débats qui animent aujourd'hui la discipline. Le choix des thèmes est justifié pour leur importance dans l'histoire de l'ethnologie ou par leur actualité (la question de l'ethnicité, par exemple). Le livre est ainsi divisé en trois parties, intitulées respectivement "objet et méthodes", "les principaux courants" et, finalement, "les grands domaines". Dans la première partie, les auteurs insistent sur le fait que l'ethnologie ne peut être définie par une méthode et un objet d'étude qui lui seraient spécifiques, tout en montrant que l'approche ethnographique apporte un éclairage original sur un sujet déterminé, différent de celui de la sociologie ou de l'histoire, par exemple, avec lesquelles l'ethnologie a toujours entretenu des rapports étroits. Au tiers du livre, en suivant le chemin proposé pour traverser les "grands courants" de pensée, nous avons apprécié la prudence avec laquelle les auteurs classiques n'ont pas été assimilés une fois pour toutes à une "école". De même, nous avons aimé la manière dont les transitions d'une approche à une autre y sont amenées. Néanmoins, nous sommes un peu resté sur notre faim en raison de l'absence de toute référence à l'anthropologie de la maladie et de la thérapie, pourtant deux grands domaines de l'ethnologie contemporaine... Mais il est vrai que les auteurs se justifient dès les premières pages d'avoir dû procéder à une série de renoncements.

Pour chaque sujet développé, suivent plusieurs extraits de textes dont les apports ont été auparavant discutés. C'est dans l'adéquation entre la présentation et la discussion d'un thème, d'une part, et cette sélection, d'autre part, qu'apparaît tout l'intérêt de l'ouvrage. Mais tandis que des lecteurs plus avertis pourraient regretter que certains extraits ne soient plus longs, d'autres seront séduits par le choix des textes, parfois inédits en langue française. On aurait pu imaginer la démarche inverse, celle qui consisterait à partir des textes pour arriver à la théorie, mais il en aurait résulté un ouvrage à l'usage d'un public différent de celui visé par la collection Cursus d'Armand Colin. Plus qu'un manuel d'introduction à l'ethnologie, les auteurs fournissent donc pour chaque thème étudié les clés de lecture nécessaires pour s'y retrouver dans les débats théoriques et épistémologiques qui mobilisent l'ethnologie contemporaine. En ce sens, le contenu de l'ouvrage répond bien à son titre.

Pour conclure, il s'agit d'un ouvrage réussi qui ne saurait trouver qu'un écho favorable auprès des étudiants et des enseignants désireux de parcourir les divers domaines de l'ethnologie et la généalogie de ceux qui l'ont construite et la construisent encore. Il s'agit, en somme, d'un véritable outil pédagogique qui saura trouver sa place dans toutes les bibliothèques d'étudiants et d'enseignants.

Olivier Schmitz
UCL, Unité d'anthropologie culturelle et du langage

[1] BALANDIER G., "Tendances de l'ethnologie française", *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 27, 1959, pp.11-22.

GRIGNON Claude, Dir.,
*Les conditions de vie des étudiants. Enquête OVE,*
Paris, PUF, 2000, 532p.

L'objet central de cet ouvrage dirigé par C. Grignon porte sur la relation entre les styles de vie et les études. L'hypothèse au cœur de l'analyse et qui traverse les 500 pages du livre est que les genres de vie étudiants diffèrent fortement selon le type d'études poursuivies. L'hypothèse est développée et démontrée à travers quatre parties. La première partie, réalisée par C. Grignon, traite de la vie matérielle, détaillant les conditions de logement, l'alimentation et la santé. Dans une seconde partie, J.-C. Eicher et L. Gruel se penchent sur le coût de la vie étudiante. En troisième lieu, B. Lahire analyse les conditions d'études, les manières d'étudier et les pratiques culturelles. Enfin, P. Cam retrace la diversité des parcours des étudiants.

Les données commentées sont issues d'une vaste enquête statistique par questionnaire réalisée par l'Observatoire de la Vie Étudiante (OVE) en 1997 et fondée sur un échantillon de 28.141 individus, représentatif de l'ensemble de la population étudiante française. L'enquête est la seconde du genre, puisqu'elle fait suite à l'enquête OVE de 1994, dont elle fournit une version actualisée et améliorée. Par ailleurs cette enquête est désormais triennale, la dernière mouture ayant été réalisée en 2000. L'objectif de ces successions d'enquêtes consiste à pouvoir réaliser progressivement une chronique de la vie étudiante. À cet égard, la comparaison entamée avec les résultats antérieurs reste pour l'instant prudente. Mais avec l'édition 2000, les auteurs envisagent de pouvoir commencer à se prononcer sur l'évolution des comportements étudiants.

La variable "type d'étude" est souvent sollicitée dans l'analyse pour rendre raison des écarts en termes de conditions et de modes de vie. Mais en fin de compte, comme l'explique B. Lahire, cette variable explicative est également progressivement étudiée à travers les multiples pratiques analysées. Il nous est ainsi donné d'appréhender des "matrices scolaires-universitaires". Ces matrices apparaissent susceptibles d'influencer les pratiques et les représentations, mais en corrélation avec la situation dans laquelle elles s'expriment et s'observent, comme le souligne justement B. Lahire. Les facteurs exogènes tels que l'origine socio-économique et culturelle sont ici très peu documentés. Certes, selon les auteurs, ceux-ci produisent leurs effets davantage en amont de l'enseignement supérieur. Une fois que les étudiants pauvres en ces capitaux ont traversé les mailles du filet de la sélection scolaire, leur représentation du monde s'en trouve en effet souvent altérée et axée sur leur nouveau groupe de référence plutôt que sur celui d'appartenance.

Le clivage entre non-étudiants et étudiants demeure aujourd'hui tout à fait fondamental. Cependant, la réalité des inégalités d'accès à l'enseignement supérieur se double aujourd'hui également d'une différenciation importante des lieux et des manières de mener des études. Tout distingue l'étudiant de formation scientifique de celui dont la formation est plus littéraire ; en outre les formations supérieures courtes et davantage techniques ont largement contribué à changer la donne. Les nouvelles formes d'inégalités passent en fait de plus en plus à l'intérieur même du système d'enseignement. En effet, les différents types d'établissement d'enseignement supérieur et les différents types d'études ne sont pas d'égale valeur scolaire : leur légitimité scolaire et sociale ainsi que leur rentabilité socioprofessionnelle varient grandement. À cet égard, l'ouvrage montre que les types d'études ne sont pas de même nature ; ils s'organisent de diverses façons, véhiculent des savoirs et des modes d'apprentissage de ces savoirs différents et le degré d'investissement requis de la part de l'étudiant n'est pas non plus semblable. Bref, l'enquête met en évidence que "l'étudiant moyen" n'existe pas. Les auteurs donnent plutôt à voir des catégories d'étudiants et des manières différentes d'étudier. Le monde académique comprend ainsi une série de principes d'opposition internes : études plutôt "populaires" et études plutôt "bourgeoises" d'abord ; forma-

tions courtes et formations longues et/ou plus généralistes ensuite ; études à fort ancrage professionnel, tournées vers les valeurs hétéronomes du monde économique et social et études davantage tendues vers des enjeux purement scolaires ; opposition encore entre établissements à fort encadrement pédagogique et à communauté étudiante restreinte et établissements à faible encadrement pédagogique et à communauté étudiante très large ; clivage enfin entre études scientifiques et techniques et études littéraires. Ces lignes de partage entre ces différents types d'études produisent des styles d'existence très différents préfigurant souvent des manières futures de travailler et de vivre.

Travail empirique considérable, cet ouvrage représente *in fine* une véritable mine d'informations sur les conditions de vie des étudiants. Une telle recherche constitue une sociographie impressionnante de par sa précision et son détail. Le livre foisonne d'ailleurs de tableaux et de graphiques. Cependant la lecture pâtit parfois quelque peu d'une lourdeur descriptive. En outre, on regrettera l'absence d'une conclusion générale articulant les différentes parties de l'ouvrage. De même, on aurait apprécié une bibliographie synthétisant les nombreuses références citées en bas de page. L'absence d'un index reprenant l'ensemble des acronymes français (IUT, STS, UFR, CPGE...) handicape par ailleurs le lecteur étranger et/ou non familiarisé avec le champ de l'enseignement supérieur français. Une présentation un peu plus poussée des institutions d'enseignement supérieur existant en France aurait d'ailleurs été bienvenue en introduction.

Au final, ce type de recherche sur l'ensemble de la population étudiante de l'enseignement supérieur français offre un cadrage général préalable extrêmement précieux. Par ailleurs, et comme les auteurs en formulent le souhait, celui-ci peut être par la suite complété utilement par des études plus locales, compréhensives, qualitatives, mais qui demeurent insuffisantes tant qu'une étude d'ensemble n'avait pas été réalisée.

Hugues Draelants
UCL, Unité d'anthropologie et de sociologie, Girsef

KILANI Mondher, Maman Waziri Mato,
*Gomba Haussa. Dynamique du changement dans un village sahélien du Niger*,
Lausanne, Payot, 2000, 176p.

À moins que ce ne soit une illusion d'optique personnelle, j'ai l'impression, au vu de la rédaction des mémoires de licence ou de maîtrise que de plus en plus de jeunes sociologues en stage, et non pas des seul(e)s anthropologues en herbe, partent sur des terrains au Sud faire de modestes enquêtes — pour ne pas parler des stagiaires du Sud qui viennent ici dans le même but. Or si, socio-anthropologue de mon état, je date de l'époque où la monographie villageoise représentait la voie royale, sinon unique, vers le doctorat, les grilles d'analyse symbolico-spéculative du milieu du siècle passé, voire l'approche structuralo-fonctionnaliste, à supposer que toutes deux aient encore un sens décisif, ne sont guère opérationnalisables au dedans des délais relativement courts impartis aux étudiants en partance. Ce n'est pas en un mois qu'on peut revenir avec de quoi rédiger l'équivalent de la sorcellerie chez les Azande et, sans connaître la langue, comment exploiter à fond des récits de vie qu'on a pu éventuellement enregistrer ? Les résultats obtenus grâce à des méthodes d'évaluation rapide (*Rapid Rural Appraisal*) restent équivoques, du moins d'un point de vue ethnologique.

Jusqu'ici donc je ne savais trop quoi conseiller comme lecture modèle aux novices, à la fois pour les rassurer qu'on pouvait faire du bon travail sans passer des années *in situ* et pour garantir un strict minimum de rentabilité théoritico-pratique aux essais ethnographiques en question. Mais désormais j'ai trouvé exactement ce qu'il me fallait et

surtout ce qu'il faudrait aux plus intéressés et aux plus pressés. Le livre de Mondher Kilani (anthropologue d'origine tunisienne et actuellement professeur à l'Université de Lausanne) et de Maman Waziri Mato (géographe nigérien à l'Université de Niamey) montre de manière exemplaire qu'il est possible d'inventorier tous azimuts le lieu villageois en relativement peu de temps et d'en dégager des logiques cruciales sans connaître à fond la langue locale.

Gomba est un village haussa au sud-est du Niger récemment désenclavé par une piste rurale. En dépit d'un milieu physique fragilisé, à la fois par l'évolution climatique et la pression démographique, les villageois continuent à se donner un terroir qui fait sens et où il fait suffisamment bon vivre. Toutes sortes de thèmes (et qui font ensemble un tout dynamique) sont campés en long et en large : les enjeux environnementaux et la gestion des ressources naturelles, les activités de survie (anciennes et modernes), les métiers traditionnels et les professions inédites, les valeurs et visions ancestrales et l'impact d'un islam de plus en plus militant, les rapports entre les hommes et les femmes (qui nous interpellent particulièrement), les relations intergénérationnelles, les liens entre indigènes et immigrés, les échanges commerciaux, mais surtout les réseaux à base de don et de contredons... et j'en passe.

Les résumés, les graphiques et les tableaux récapitulatifs (bien que parfois l'échantillon soit quantitativement si réduit qu'il y a peu de sens de parler en termes de pourcentage... si ce n'est pour rassurer le quantitativiste inconditionnel quant à la possibilité de chiffrer une approche qualitative !) sont particulièrement utiles et aptes à inspirer des émules. L'ouvrage est non seulement illustré et amplement par des photos et des croquis, mais les illustrations font partie intégrante du texte. Même le lecteur qui n'a jamais mis le pied dans le Sahel verra suffisamment bien à quoi ressemble un village type de la région... Ne manquent que les voix humaines et les bruits de la brousse, les odeurs végétaux et animaux, la chaleur et la poussière de la journée et la tiédeur rafraîchissante des nuits étoilées.

Un seul reproche, que je ne fais pas aux auteurs puisqu'ils ont fait leurs preuves et *amplius* ailleurs [1], mais que je ferais (gentiment !) à un étudiant qui se serait inspiré de cette monographie pour réaliser la sienne : il aurait fallu peut-être un peu plus de références bibliographiques (comment aborder la condition de la femme haussa sans parler de Baba de Karo ?) et de contextualisations comparées (des monographies villageoises d'un gabarit sensiblement le même ne manquent pas, même au Niger). Il n'empêche que le travail de ces auteurs-ci constitue un plafond paradigmatique qu'il serait difficile de crever. Et si nos néophytes ès sciences anthropologiques ne restaient qu'au plancher en la matière, ce serait toujours ça de gagné !

Mike Singleton
UCL, Département des sciences de la population et du développement

[1] Si l'amateur peut apprécier à leur juste valeur les impressions d'un Monet, c'est que l'artiste savait peindre "réellement" aussi ! De même Mondher Kilani s'étant fait connaître et reconnaître pour ses travaux plus généraux et théoriques (notamment lors de la Chaire Jacques Leclercq à Louvain en 2000), il est "rassurant" de le rencontrer aussi en véritable homme de terrain !

LAZORTHES Guy,
*Sciences humaines et sociales. L'homme, la société et la médecine*,
Paris, Masson, Collection "abrégés de Médecine", 2000, 484p.
(6e édition révisée et augmentée)

L'auteur, professeur émérite d'anatomie et de chirurgie du système nerveux, compte de nombreux ouvrages à son actif, dont les titres à eux seuls témoignent de ses multiples domaines d'intérêt : *Le cerveau et l'esprit* (1982), *L'ouvrage des sens... fenêtres sur le réel* (1986), *Croyance et Raison* (1992), *Les hallucinations* (1996), etc.

L'ouvrage dont il s'agit ici paraît dans une collection s'adressant principalement aux médecins praticiens et aux étudiants en médecine. Il répond au souci d'inclure dans la formation à la pratique professionnelle des "connaissances générales" touchant aux sciences humaines et sociales. Les sujets traités sont nombreux, pertinents et agencés avec une grande logique. Le livre comprend vingt-quatre chapitres, répartis en trois parties : I. *L'Homme* : 1. L'origine et l'évolution de l'homme, 2. Le corps, l'esprit et l'âme, 3. Le cerveau et la pensée, 4. Les facteurs innés et acquis, 5. L'individu et la personne, 6. Le normal et l'anormal, 7. Les âges de la vie, 8. La douleur, 9. La mort ; II. *La Société* : 10. Les diversités, les convergences, la démographie, 11. L'égalité et la liberté, 12. La culture et les cultures, 13. La société et la science, 14. Le langage, 15. Les moyens de communication, 16. Les toxicomanies et toxicomanes ; III. *La Médecine* : 17. L'histoire de la médecine, 18. La santé et la maladie, 19. La médecine, progrès et conséquences, 20. Les techniques biologiques et l'éthique médicale, 21. L'information médicale du public, 22. Les principes et les vertus traditionnels de la médecine, 23. L'Union européenne et la santé, 24. La médecine et la littérature.

Pour chaque sujet abordé, l'auteur expose un bref historique de la question, les différentes positions en présence, ainsi que les enjeux qui les soutiennent. En cela, les qualités pédagogiques du livre témoignent incontestablement de la longue expérience professorale de son auteur.

Cependant, traiter de l'homme, de la société, de la médecine et de leurs rapports réciproques est une entreprise complexe qui nécessite une approche interdisciplinaire. C'est, en tous cas, ce que laissent présager le titre et le sous-titre. Mais ce livre du professeur Guy Lazorthes comprend en réalité la matière d'un enseignement qui vise à répondre au programme de sciences humaines et sociales préparatoire aux études médicales en France. Il ne s'agit donc ni d'un essai d'épistémologie, ni d'un livre de sociologie médicale. Si l'érudition et la compétence de l'auteur ne font aucun doute dans les domaines investis par la médecine, certaines faiblesses apparaissent néanmoins lorsqu'il expose des sujets de nature sociologique ou anthropologique. Sa conception des sociétés "primitives", par exemple, dans lesquelles «les rites, les croyances arrêtent le changement» (p.93), et qu'il oppose aux sociétés modernes (les nôtres), ne correspond plus à celle de l'ethnologie contemporaine qui leur reconnaît un certain dynamisme, tout comme les sociologues admettent par ailleurs que les sociétés dites "modernes" ont conservé, dans divers domaines, de nombreuses pratiques "traditionnelles".

D'autre part, l'attitude de l'auteur par rapport aux médecines "différentes" nous semble quelque peu rigide et stéréotypée. Il n'envisage aucune explication sociologique pour le recours d'une partie croissante de la population de nos sociétés à ces pratiques thérapeutiques qui, pour reprendre une expression de François Laplantine, ne doivent absolument rien à l'enseignement des Facultés de médecine occidentales [1]. Alors qu'il condamne sans appel les radiesthésistes et les guérisseurs au "don magique", il admet que l'acupuncture et l'homéopathie peuvent être des armes thérapeutiques supplémentaires (p.435). Ainsi, l'auteur reconnaît que, dans l'action de tout mé-

[1] LAPLANTINE F., *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, PUF, 1988, p.37.

dicament et de tout acte médical, interviennent un effet proprement anatomique ou fonctionnel et un effet "psychologique" qu'il appelle "placebo" (p.62). Les médecines dites parallèles ou douces seraient ainsi, selon lui, des médecines de placebo érigées en systèmes dont l'efficacité repose en grande partie sur la suggestion (même s'il reste relativement muet sur ce qu'il entend par "placebo" et "suggestion").

Dans les quelques pages que l'auteur consacre aux "guérisseurs", il en explique le recours par quatre raisons qui ne reflètent pas du tout les résultats de la recherche que nous avons menée sur le sujet en Wallonie rurale. Ses explications sont les suivantes : 1) L'attrait pour le merveilleux et le mystérieux ; 2) la perte de prestige du médecin ; 3) le manque de dialogue et de contact affectif entre le médecin et son patient ; 4) le manque d'esprit critique des recourants. Inutile de préciser que ces "explications" relèvent davantage du jugement de valeur que de l'attitude scientifique. La plupart des recherches portant sur les tradipraticiens de nos campagnes montrent bien que la consultation du guérisseur s'inscrit dans une logique sociale qui articule les différents recours disponibles selon les caractéristiques que présente le mal. Le guérisseur intervient souvent aux *limites* de la médecine, en *complémentarité*, lorsque la maladie perdure de manière anormale et que le médecin s'avère impuissant à la traiter définitivement. Il faut bien dire que les malades insatisfaits par la biomédecine sont nombreux, et qu'il ne s'agit pas seulement de malades «qui se plaignent d'un épuisement nerveux ou physique ou d'un trouble fonctionnel ou moral, qui échappent aux catégories de la pathologie» (p.432).

Malgré ces critiques de fond, il s'agit finalement d'un ouvrage intéressant pour l'étudiant en sciences humaines et sociales à la recherche d'informations précises sur différents aspects de la médecine en Occident (son histoire, ses concepts, ses théories, etc.). En cela, ce livre se présente comme une véritable mine d'informations plus précieuses les unes que les autres. Nous sommes plus partagé, cependant, à l'égard de la manière dont les sujets extra-médicaux y sont traités. Malgré ce qu'annonce le titre, les références aux sciences sociales sont rares et souvent caricaturales. On perçoit bien ici l'intérêt qu'aurait l'auteur à collaborer avec des spécialistes des différentes « sciences de l'Homme » pour constituer un ouvrage réellement interdisciplinaire.

Olivier Schmitz
Unité d'anthropologie culturelle et du langage

MARCEL Jean-Christophe,
*Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*,
Paris, PUF, Coll. "Sociologie d'aujourd'hui", 2001, XIV+314p.

L'intuition centrale de Durkheim aura été le fait qu'une société est d'abord et avant tout une communion d'esprit entre un certain nombre d'individus. Une idée qu'il a, sous l'influence de l'évolutionnisme de l'époque, localisée essentiellement au niveau institutionnel de l'État, sous l'aspect du cadre mental ou conceptuel (voire juridique) qui y présidait. Sa sociologie a même pu devenir ainsi la pensée, laïque et quasi officielle, de la III^e^ République en France. Une ambiguïté qui, selon l'auteur, deviendra insupportable à la génération d'après la Seconde Guerre mondiale et qui finira alors par emporter son école.

L'ouvrage est très intéressant en ce qu'il montre comment, par son érudition, Marcel Mauss (1872-1950) avait rapidement trouvé que ce «fait social total» qu'est une communauté d'esprit est à l'arrière-plan de n'importe quel groupe si petit ou si grand soit-il. En même temps, il découvrait comment les échanges de services ou de biens par dons et contre-dons y participaient et en constituaient le symbole le plus manifeste. Ce faisant, à la différence de son oncle qui (par référence à l'institution) op-

posait fermement ce niveau d'ensemble, proprement sociologique, à celui, psychologique, des membres individuels, le neveu soulignait combien cette même communauté d'esprit ne pouvait évidemment être elle-même que de nature psychologique. Avec cette conclusion épistémologique, auparavant inacceptable, que le social était lui-même fondé sur de la psychologie sociale.

Parmi les autres principaux membres de l'école, il revint à Maurice Halbwachs (1877-1945) de chercher la solution à l'ambiguïté théorique de départ en déplaçant le problème vers les actes individuels et en reprenant pour chacun d'entre eux la distinction durkheimienne entre les manières de penser et les manières d'agir. Reconnaissant ainsi combien l'individu constitue partout et toujours l'acteur social par excellence, il donnait à chacun de ses actes un caractère bidimensionnel, avec une partie mentale par laquelle il participait de l'esprit commun et une partie comportementale qui, bien visible, permettait tous les relevés statistiques. Il remarquait cependant, au fil de ses observations, combien ces parties mentales étaient marquées par les classes sociales, chacune se comportant selon son propre modèle de vie. Des façons de se penser et de se comporter qui étaient fonction des revenus et donc aussi, en dernier lieu, du cadre institutionnel de l'entreprise marchande. Mais c'est sans doute François Simiand (1873-1935) qui est allé le plus loin dans cette voie. Délaissant quelque peu la partie mentale des actes individuels, il était tout à l'observation extérieure ou statistique des comportements, ne voulant redessiner et retrouver que par ce moyen les différentes collectivités qui peuplent une société. Ainsi se comprend également à la fois son grand intérêt pour l'économie et, à partir de ses observations dans le concret des échanges, sa critique de la théorie marginaliste ou rationnelle de l'époque qu'il qualifiait d' «idéologique» ou de hors du réel.

Et l'auteur de citer encore Célestin Bouglé (1870-1940), reconnu dès l'époque comme le "propagandiste" et l' "entrepreneur" de la sociologie durkheimienne, mais qui en est également un "dissident" avec lequel l'école achève sa boucle. N'écrivait-il pas dès 1896 : «L'important serait donc, pour définir une science nouvelle, telle que la sociologie [...] de montrer [...] la possibilité d'une explication des formes sociales. Or l'explication dernière de ces formes est dans les âmes. Il faut expliquer, non pas, comme le croit Durkheim, l'intérieur par l'extérieur, mais l'extérieur par l'intérieur. Et c'est pourquoi je ne distingue pas clairement une sociologie au sens propre du mot de la psychologie sociale» (cité p.259).

Voilà pourquoi il sera immédiatement celui qui, dans cet esprit de dépassement du durkheimisme, développera avec ardeur en France la sociologie nord-américaine, laquelle dans l'entre-deux-guerres s'introduit effectivement toujours davantage en Europe avec toute la charge de psychologie sociale qu'elle comporte. Il crée ainsi à Paris (avec des fonds américains), en 1920, un Centre de Documentation Sociale pour aider les jeunes chercheurs à mieux la connaître. La sociologie nord-américaine étant de plus férue de monographies et d'enquêtes par questionnaires individuels — ce que Durkheim refusait par principe — il cherchera également à organiser, avec "la génération des années trente", des recherches en équipe, utilisant ces méthodes de terrain qui aboutiront plus tard à la création du CNRS. Avec Bouglé, c'est donc bien le chaînon "ambivalent" qui relie l'École à la nouvelle sociologie française, celle d'après la Seconde Guerre mondiale.

André Delobelle

PAQUOT Thierry, LUSSAULT Michel, BODY-GENDROT Sophie, Dir.,
*La ville et l'urbain, l'état des savoirs*,
Paris, La Découverte, 2000, 442p.

L'imposant volume que le lecteur tient entre les mains lorsqu'il entreprend de lire cet état des savoirs consacré à la ville et l'urbain peut ressembler, de prime abord, à un inventaire à la Prévert. Si cette impression se maintient un moment au fil de la découverte des très nombreuses contributions (36 au total en plus d'une introduction et d'une post-face) mobilisant de nombreux auteurs (34 au total [1]), elle n'empêche cependant pas le lecteur de tisser des liens et des rapprochements entre les savoirs et les connaissances qui lui sont proposés et livrés au fil d'un ensemble de bilans disciplinaires repris dans la première partie (intitulée "Connaître la ville", et qui regroupe 11 bilans disciplinaires abordant la ville des géographes, des historiens, des anthropologues... ), et d'analyses thématiques qui se répartissent entre les cinq autres parties de l'ouvrage (intitulées "Les espaces, les territoires et les réseaux", "Sociétés et cultures urbaines", "Les acteurs de la ville", "Les politiques de la ville" et "Enjeux, débats et perspectives"). L'intérêt du livre vient alors moins du découpage qu'il propose des thèmes au travers d'une structure forte et intégrative, que de l'ouverture d'un espace de réflexions et de débats où, comme l'appelle de ses vœux un des directeurs de la publication (Th. Paquot), le lecteur est invité à se déplacer à sa guise entre les différentes contributions et à faire preuve d'un esprit critique prononcé.

Mais cette volonté d'ouvrir la réflexion, plutôt que de la fermer et de la cantonner aux canons de l'académisme, trouve également son origine dans le double objectif qui sous-tend l'ensemble de la publication dans ses conception et réalisation. D'abord, il s'agit de rendre compte d'un glissement qui s'opérerait actuellement de la "ville", «que l'on imagine homogène et compacte territorialement, continue dans son parcellaire, ses échelles et ses volumétries, mesurée dans sa densité, sa centralité et sa polarité », vers l'urbain qui deviendrait une forme généralisée d'établissement humain (pp.6-7). D'où l'oscillation permanente des auteurs entre la "ville", essentiellement perçue et interrogée dans sa forme européenne (J. Lévy), et l' "urbain", catégorie dont la délimitation reste encore floue. Autre conséquence de cette interrogation, l'émergence, au fil des contributions, d'un découpage historique censé rendre compte de ce passage de la ville à l'urbain, avec une partition en trois grandes phases d'évolution : une ville du Moyen Âge dense et intégrée, une ville de l'ère industrielle qui devient, sous l'effet de la mobilité croissante, tentaculaire et qui se déploie le long de ses faubourgs et, enfin, une ville «desserrée », «éclatée », «dispersée », «réticulaire », etc., renvoyant à un processus de métropolisation en lien avec les nouvelles technologies et les mutations actuelles du capitalisme. Ensuite, et c'est la seconde dimension composant l'objectif initial, l'ouvrage se propose de poser les balises, d'élaborer un corpus d'articles et de contributions en vue d'une épistémologie des savoirs sur la ville et l'urbain. Dans ce sens, l'introduction souligne le caractère à la fois daté, volontairement franco-français, mais néanmoins ouvert et pluriel de l'entreprise. Th. Paquot a dès lors raison de préciser, dans son introduction, que cet état des savoirs est nécessairement partiel et partial, son contenu dépendant fortement des auteurs appelés à y contribuer, préférant cette formule à une «impossible présentation neutre, faussement exhaustive, prétendument objective et finalement terne» (p.12).

[1] Étant donné le nombre élevé de contributions et d'auteurs, en raison également de l'espace éditorial qui nous est réservé, nous avons choisi ici de produire de l'ouvrage une présentation générale et non exhaustive. Nous signalerons cependant, entre parenthèses, les principaux auteurs dont nous nous inspirons pour tracer notre propre parcours au sein d'une abondante table des matières.

La lecture que l'on peut en faire est alors marquée par les mêmes caractéristiques, tant il est impossible de produire un résumé exhaustif d'un tel ouvrage. L'un des mérites de la première partie, qui rassemble des bilans disciplinaires parcourant un large spectre de connaissances (démographie, sociologie, économie, géographie, architecture...), est de montrer les ruptures épistémologiques que les chercheurs auront mises en place au fil des décennies, la plupart des contributions remontant assez loin dans le temps pour retrouver les racines d'une pensée sur la ville propre à leur discipline. Dans cet exercice, ce sont l'histoire et la démographie qui s'en sortent le mieux. Pour l'histoire, la naissance de l'historiographie urbaine remonte à la création des villes, avec l'émergence d'une érudition liée à l'histoire locale et à une chronique des villes qui se résume souvent à une chronique politique et biographique de leur devenir (J.-L. Pinol). La rupture vise alors à quitter, comme en géographie (M. Lussault), une approche par trop naturaliste et organiciste de la ville, dont il est possible d'écrire la biographie ou de comprendre la genèse au travers des facteurs matériels liés à sa localisation (nature des sols, climat, régime politique...). Pour la démographie, H. Le Bras explique au contraire que le partage entre la ville et la campagne, ou entre l'urbain et le rural, serait à l'origine même de la discipline, entre autres au travers d'un de ses ouvrages de fondation (*Les observations naturelles et politiques*, paru en 1662 à Londres et attribué à John Graunt). Les observations des rapports entre villes et campagnes donnant à la démographie un de ses modèles de base : à une dynamique forte de la population rurale correspond une faiblesse de la natalité en ville, le lien entre les deux espaces se faisant par la migration. Mais le modèle est à peine formalisé au cours des deux siècles suivants que les conditions changent déjà sous l'effet des politiques hygiénistes, avec l'augmentation de l'espérance de vie pour l'ensemble des populations. À la division entre ville et campagne se substitue alors aujourd'hui une double échelle, entre autres perceptible dans les variations de mortalité : d'une part, le long d'une échelle presque continue de la taille des agglomérations entre habitat dispersé et concentration dans la ville et, d'autre part, une échelle de différenciation interne entre quartiers et espaces des grandes villes.

Les cadres de pensée du démographe rejoignent alors ceux du sociologue qui revient inlassablement sur les divisions sociales de la ville, la rupture s'étant construite ici en réaction aux approches écologique et économique de la ville, pour l'essentiel liées au manque de logements et à l'analyse marxiste. La sociologie urbaine ne se départira de ces approches qu'en reconnaissant la ville au travers d'un mouvement dialectique qui en fait à la fois du social objectivé et du social incorporé, dont l'analyse suppose de tenir ensemble synchronie et diachronie. La ville et l'urbain ne sont plus alors un cadre prescrit et donné extérieur aux agents, mais une structure et un mode d'organisation et de fonctionnement définissant le réel social dans lequel ils ont à produire leurs pratiques. La ville apparaît dès lors aussi telle une mosaïque sociale dans laquelle chaque élément — les quartiers, les espaces, les groupes sociaux... — prend sens par rapport aux autres dans un système hiérarchisé ou de rapports différenciés. Si l'on ne peut que suivre les auteurs (M. Pinçon et M. Pinçon-Charlot) dans cette interprétation de la division sociale de la ville qui place en son centre la question de l'espace résidentiel en tant que traduction des rapports sociaux, la subdivision en trois niveaux de l'espace résidentiel, du social et de la sociabilité — les grands bourgeois, les classes moyennes et les classes populaires — qu'ils proposent apparaît peut-être trop figée pour apporter un éclairage nouveau sur les processus économiques et sociaux qui restructurent actuellement la ville et l'espace urbain.

Pour dépasser cette vision un peu caricaturale de la division sociale, le sociologue peut dès lors se tourner vers d'autres disciplines, comme l'y invite d'ailleurs l'ouvrage en soulignant ce que la recherche urbaine peut espérer de l'interdisciplinarité (F. Godard) et de la démarche comparative (Th. Paquot). Parmi les autres disciplines, l'anthropologie et l'économie sont celles qui semblent les plus distantes des thémati-

ques urbaines tout en étant celles qui, paradoxe, paraissent avoir connu des avancées significatives ces dernières années. L'anthropologue dépasse alors les spécificités d'une tradition ethnologique qui ferait disparaître la ville à force de vouloir la fragmenter en un ensemble disparate de totalités d'interconnaissance réduites ou d'en faire une toile de fond passive de l'action humaine. À travers la construction de la notion de situation et en tentant d'en élucider la logique ou le régime d'action interne, l'anthropologie cherchera au contraire à décrire des «effets de société », dont la multiplicité n'est réductible ni à la totalité ethnologique perdue ni à la totalité existentielle du sujet individuel de nos sociétés modernes. L'anthropologue revient alors, en citant Y. Grafmeyer, au programme d'une certaine sociologie urbaine qui fait, par exemple, du quartier — mais on pourrait dire la même chose de l'espace — à la fois une des conditions et un des enjeux de ceux qui y vivent (M. de La Pradelle). Ainsi, une des tentatives de répondre, d'une manière générale, à cette interrogation est proposée par J.-S. Bordreuil, sociologue, alors qu'il réfléchit à la manière dont s'opère l'accrochage entre la société et la ville. S'il rappelle, dans un premier temps, les deux grands prismes au travers desquels cette question aura été longtemps réglée — celui des identités et appartenances liées à un territoire objet d'appropriation et support des pratiques d'un côté, celui des expositions et ajustements opérés par l'individu dans l'espace public du côtoiement de l'autre — c'est pour constater que les combinaisons entre les plaques (les territoires) et les lignes (les mobilités) se sont profondément transformées sous l'effet du passage de la ville «étoilée» à la ville «desserrée». Actuellement, la mobilité ne se distribue plus dans l'espace par densification des canaux les plus importants, mais par le comblement des vides interstitiels, ce qui accentue une dissociation entre les espaces résidentiels qui deviennent des îlots et des enclaves et les espaces de la mobilité qui deviennent souvent des centralités secondaires sans beaucoup de ville autour. Avec au bout du compte, une reformulation nécessaire du prisme à partir duquel nous visualisons le social dans ses liens avec l'espace, dont il ne s'agit pas de parler en termes de «démembrement» mais de «défiguration», les modes de mobilité se modifiant plus que leur intensité. L'auteur rejoint alors une des obsessions de Simmel et de la phénoménologie : ce n'est pas tant le changement social en soi qui compte que les perceptions qu'en ont les acteurs.

L'économie, quant à elle, semble avoir peine à prendre en considération l'espace dans ses analyses, alors que le temps y est souvent remarquablement indexé. C'est que la ville apparaît en tant que réalité à comprendre dans son entièreté, et non pas seulement en tant que combinaison partielle de facteurs plus ou moins modélisables. C'est parce qu'aussi l'économie reste souvent une discipline liée aux grands agrégats, la Nation constituant souvent son échelle de référence. Pourtant, de plus en plus de travaux, dont ceux de la nouvelle économie géographique ou de l'organisation territoriale de la production, retiennent l'espace de la ville et l'urbain comme lieu d'une analyse économique originale, dont les facteurs de croissance sont particuliers et où les externalités dominent sous la forme d'économies d'échelle ou de déséconomies (L. Davezies). Dans cette perspective, J.-P. Carrière montre alors comment un questionnement sur les stratégies territoriales des investissements directs étrangers (IDE) met en lumière les relations qui se tissent entre les processus de mondialisation, les réseaux internationaux de la finance et de l'entreprise et la recomposition territoriale locale. Le sociologue peut alors rejoindre l'économiste pour comprendre et interpréter la redistribution de la richesse et les inégalités sociales qui s'intensifient au cours du processus de métropolisation et du renforcement du niveau supérieur de l'armature urbaine.

Le lecteur atteint alors la dernière dimension intéressante de cet ouvrage qui, au-delà des découpages disciplinaires et thématiques, induit une pensée de la ville et de l'urbain faite d'hésitations et de recherches, voire de contradictions et de tensions, autant dans les formes qu'elle prend elle-même que dans les phénomènes dont elle veut rendre compte. Si la distribution des inégalités et la ségrégation s'accroissent (A.

Querrien), c'est non seulement pour remettre en cause un modèle européen et français des villes dont la caractéristique était d'articuler diversité et densité (J. Lévy), mais aussi pour influer sur les risques liés à l'insécurité (S. Body-Gendrot) et à la dégradation d'une partie du parc des logements (J.-P. Frey), domaines dans lesquels les évolutions récentes nécessitent que de nouvelles politiques soient mises en œuvre, avec un appel fort à une proximité des dispositifs institutionnels (S. Body-Gendrot) et une demande de participation accrue des habitants (M.-P. Lefeuvre). L'une des originalités de l'ouvrage est qu'il s'ouvre largement aux débats sur l'écologie et les conceptions nouvelles du rapport entre la ville et la nature, dont sont porteurs les sommets internationaux sur la ville et le logement (G. Massiah), les réflexions sur le développement durable (C. Larrue) et l'imbrication entre les espaces urbanisés et les espaces verts (P. Domadieu). Enfin, le glissement entre ville et urbain retrace également les contours et les contenus de nombreuses disciplines dont la composante pratique et professionnelle est plus marquée. Il en va ainsi du rapport entre les architectes, les urbanistes et les paysagistes dont les modes d'intervention respectifs ne se coordonnent que rarement de manière automatique (voir F. Champy et S. Thibault), ainsi que pour les juristes dont l'essentiel des propos tourne autour de la pratique du droit et porte un regard résolument critique sur l'économie générale des textes légaux dans le domaine de la construction et de l'urbanisme (voir M. Huet et V. Renard).

Pour conclure, signalons que l'on trouve en fin de volume une "bibliothèque" commentée des principaux ouvrages qui ont marqué la réflexion française sur la ville, ce qui fait aussi d'un livre où le lecteur ne se lasse jamais de se laisser surprendre par la richesse des idées énoncées, un bon manuel adressé aux professeurs et étudiants actifs dans le champ, très vaste, de la recherche urbaine.

Xavier Leloup
Université de Montréal
Centre d'Études Ethniques des Universités Montréalaises

# English Summaries

## An Anthropologist and his Times : Georges Balandier

### Georges Balandier,
### An Anthropologist and his Times

The author briefly recalls some of the turbulent times he has traversed (ideological confrontations, political conflicts, the Liberation, May 68, modernity and globalisation...). His outlook on life was formed against this backdrop and forged by it. But the central experience in his life was the meeting with Africa. Unhappy with an ethnology all too inclined to idealize its object (Griaule) as well as with levi-straussian structuralism, the author has unceasingly sought to give social dynamics their rightful place.

### Liliane Voyé,
### Georges Balandier's Itinerary

The author dwells on Balandier's intellectual career and in particular on the attention he has paid to daily life, his closeness to the peoples of Africa and his historical vision of so called primitive societies. On the level of theory, Georges Balandier stands out as much amongst his contemporaries as their predecessors. In his view, society is always on the move.

### Jean-Pierre Dozon,
### Georges Balandier in the History and Outlook of French-speaking African Studies

In the history of (french-speaking) African Studies, before Balandier one spoke of the " native ", since and thanks to him, the native has become a fully fledged social actor. Then came neomarxism (which lasted until the eigthies) with its insistance on the economic roots underlying social relationships and a committed critique of the neocolonial North's plundering the South. Under the presently prevailing pressure of afro-pessimism, African Studies have lost part of the sense they had in the fifties : as an approach based on history, geography, ethnology and sociology. Civil wars, the implosion of the State, the AIDS epidemic, neocolonialism are amongst the causes. More global phenomena and movements circulating between Africa and the West (including Latin America) now occupy Africanists' attention.

### Mike Singleton,
### Experts – have yourselves expertized !

Upstream of expertise a whole series of epistemological and ethical issue can be raised. Is specialized knowledge more sure than common sense ? Can the professional deliver his considered opinion free of any personal commitment ? Replies to this type of question cannot but retroact on the philosophy and practice of expertise.

### Didier Fassin,
### Politics of the Body and recognizing Alterity. Fresh Issues raised by recent Immigration to France.

Though the political treatment of the body takes places there where, as Balandier says, " ongoing history reveals social reality ", this revelation can be obfuscating. For, in so far as the body at once witnesses to the self and to the other, politically speaking, it articulates preeminently the link between the native and the newcomer, the citizen and the foreigner. In this respects, French society has been confronted of late to two new phenomena : the militant discovery of those without official identity documents and the need to combat racism. To this double issue corresponds a twofold approach to the body of the other. On the one hand, sickness has become a prime reason for obtaining a residence permit — outweighing even political asylum — and one which unlucky applicants are encouraged to put forward. On the other,

difference based no longer on birth or nationality, but on physical appearance or distinguishing features are seen as decisive in the field of integration or exclusion. The legitimacy of the suffering body versus the illegitimacy of the racialized body ! These two anthropological figures dominate present day biopolitical approaches to otherness.

**

**Didier Vrancken,**
**Identities and reflexive Transactions.**
**An Approach to the Identity of the Pensionned**

The problems of recognition faced by 50 to 75 year old pensioners, make for a reexamination of the sociological concept of identity in keeping with a threefold articulation enacted by those concerned : to the narrative and argumentative transactions a third should be added — a reflexive one, answering to the expressionist tradition of german thought, revisited by critical hermeneutics. Hence the three dimensional typology proposed here.

# Notice à l'intention des auteurs

Nous demandons aux auteurs de se conformer aux usages suivants :

* Les manuscrits (d'un maximum de 60 000 caractères, espaces blancs, notes de bas de page et bibliographie compris) seront fournis en trois exemplaires, accompagnés de résumés français (10/15 lignes). La version informatique du texte accompagnera l'envoi ou parviendra à l'E.Mail de la rédaction.

* Le texte, rédigé dans un français correct et clair, sera structuré comme suit : - I pour les grands points
  - A. pour les subdivisions des grands points
    - 1. pour les nouvelles subdivisions
      - a. pour les sous-subdivisions

* Les références bibliographiques

  - Les renvois à la bibliographie se font dans le texte, et non dans les notes de bas de page, réservées aux commentaires. La référence sera présentée comme suit : ... (Dumon, 1977 :10).

  - La bibliographie, par ordre alphabétique d'auteurs, devra se présenter comme dans les exemples suivants :

    Pour les ouvrages :
    Bateson G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.

    Pour les articles :
    Ferguson C., 1959, "Diglossia", *Word*, n°15, pp. 325-340.

    Pour les parties d'ouvrage :
    De Munck J., 1992, "les minorités en Europe", in Dewandre N., Lenoble J., Eds, *L'Europe au soir du siècle*, Paris, Ed. Esprit, pp. 137-161.

    Les écrits d'un même auteur parus la même année seront distingués par des lettres minuscules (1977a, 1977b...).

    **Les noms des auteurs seront écrits en lettres minuscules.**

    Toute bibliographie incomplète sera renvoyée à l'auteur.

  - La pagination sera mentionnée pour les citations textuelles.

  - L'emploi de l'italique est réservé aux mots étrangers (anglais, latin...) ainsi qu'aux ouvrages. Il ne sera pas tenu compte des autres italiques.

*N.B. Les épreuves ne sont pas envoyées aux auteurs pour corrections. Ceux-ci sont donc tenus de faire parvenir un texte définitif.*

**Le non-respect de ces règles entraîne le refus de l'article**

**Les articles doivent être inédits**
**Ils ne peuvent être soumis à une autre revue en même temps qu'à la nôtre**
**Les manuscrits non insérés ne sont pas renvoyés à leurs auteurs**

# Recherches sociologiques
## Numéros disponibles

| | |
|---|---|
| 1985/3 | La Belgique et ses dieux |
| 1986/1 | Sociologie de la vie quotidienne |
| 1986/3 | Les formes de la socialisation scolaire |
| 1987/1 | De la recherche locale à la décision politique |
| 1987/2 | Les religions populaires |
| 1987/3 | La méthodologie en sociologie |
| 1988/1 | Sociologie politique: des pouvoirs au pouvoir |
| 1988/2-3 | Sociologie de l'art |
| 1989/2 | Sociologie de l'expérience esthétique |
| 1989/3 | Sociologie rurale, sociologie du rural ? |
| 1990/1 | De l'utopie |
| 1990/2 | Acteurs et stratégies dans le champ de la formation |
| 1990/3 | Vers un nouveau modèle de communication ? |
| 1991/1-2 | Phénoménologie des problèmes sociaux |
| 1991/3 | L'actualité de Durkheim |
| 1992/1 | Sociologie de la littérature |
| 1992/2 | Louis Dumont |
| 1992/3 | Règles, groupes et individus en société |
| 1993/1-2 | Philosophie, sociologie, droit |
| 1993/3 | Stratifications et mobilités sociales |
| 1994/1 | Face à l'Etat |
| 1994/2 | Mode mineur de la réalité et discours sociologiques |
| 1994/3 | Structures et pratiques de l'économie informelle en Europe |
| 1995/1 | Chaînes de télévision et usagers familiaux |
| 1995/2 | L'enseignement technique et professionnel |
| 1995/3 | L'économique devant la sociologie |
| 1996/1 | Cohésion sociale ou éclatement ? |
| 1996/2 | Niklas Luhmann en perspective |
| 1996/3 | Jeunes sociologues |
| 1997/1 | Où va la Belgique ? |
| 1997/2 | Intégration et citoyenneté |
| 1997/3 | La transmission en religion |
| 1998/1 | Le corps. Entre émotion et rationalité |
| 1998/2 | Religion et santé |
| 1998/3 | Comparatisme et sciences humaines/École et socialisation |
| 1999/1 | Sociologie de la ville |
| 1999/2 | Souffrance sociale et attentes de reconnaissance |
| 1999/3 | Rapports sociaux de sexe |
| 2000/1 | Belgique 2000 : entre régulations globales et exigence réflexive |
| 2000/2 | Les nouvelles politiques sociales |
| 2000/3 | Le bouddhisme en Occident. Approches anthropologique et sociologique |
| 2001/1 | Anthropologie Prospective |
| 2001/2 | La mort : Perceptions et pratiques d'aujourd'hui |
| 2001/3 | La pensée binaire |
| 2002/1 | Du contrôle à la responsabilisation |

**Éditeur : Recherches Sociologiques, Place Montesqu**
**B 1348 Louvain-la-Neuve**

021011 Ray:830 Rea
RECHERCHES SOCIOLOGIQ
9 789997 018632
Prix : 17,35 EUROS
(699,90 BEF)