



HAL
open science

Rites et rituels dans l'intervention sociale

Denis Fleurdorge

► **To cite this version:**

Denis Fleurdorge. Rites et rituels dans l'intervention sociale: Eléments de réflexion à l'usage des travailleurs sociaux. Presses universitaires de la Méditerranée, 182 p., 2015, Sociologie des imaginaires, 978-2-36781-172-7. hal-03050539

HAL Id: hal-03050539

<https://hal.science/hal-03050539>

Submitted on 6 Apr 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Rites et rituels dans l'intervention sociale

Éléments de réflexion à l'usage des travailleurs sociaux

« Sociologie des imaginaires »

Directeur de collection

Jean-Bruno RENARD

Comité scientifique

Philippe JORON, Jean-Marc RAMOS, Jean-Bruno RENARD, Patrick TACUSSEL,

Martine XIBERRAS

La collection « Sociologie des imaginaires » a pour objectif de publier des ouvrages permettant de comprendre comment les univers symboliques déterminent des pratiques sociales.

Cette investigation sur les imaginaires sociaux combine deux grands axes. Le premier concerne la phénoménologie de l'action collective et s'intéresse par exemple à la dynamique du mythe ou des idéologies politiques. Le deuxième axe est une étude herméneutique sociographique des images, des symboles et des allégories qui ont pour fonction d'asseoir les représentations du social dans diverses modalités (associations, partis ou communautés d'intérêt).

À partir de ce point de vue, les ouvrages de la collection visent à éclairer et à mieux comprendre les mutations sociales.

Collection « Sociologie des imaginaires »

Rites et rituels dans l'intervention sociale

Éléments de réflexion à l'usage des travailleurs sociaux

Denis FLEURDORGE

2015

PRESSES UNIVERSITAIRES DE LA MÉDITERRANÉE

Illustration de couverture : *Foule*, PULM, 2015.

Mots-clés : éthique, exclusions, intervention sociale, politiques sociales, rituel,
travailleurs sociaux.

Tous droits réservés, PULM, 2015.

ISBN 978-2-36781-172-7

La pauvreté n'est absolument pas difficile à définir. La pauvreté est un état de besoin ou de privation qui interfère gravement avec la vie d'un individu. Ceux qui veulent travailler, mais ne peuvent pas le faire ; ceux qui veulent nourrir correctement leur famille, mais ne peuvent pas le faire ; ceux qui veulent habiller décentement leurs enfants et eux-mêmes, mais ne peuvent pas le faire, ceux qui veulent avoir un logement correct, mais ne peuvent pas l'avoir ; ceux qui veulent bénéficier d'une éducation normale pour leurs enfants et pour eux-mêmes, mais ne peuvent pas en bénéficier ; ceux dont la vie est diminuée par le manque d'argent. Ces gens-là sont pauvres. Ils sont pauvres. Voilà ce qu'ils sont.

Robert MCLIAN WILSON, *Les dépossédés*.

Pauvre — S'en occuper tient lieu de toutes les vertus.

Gustave FLAUBERT, *Dictionnaire des idées reçues*.

Rite : cérémonie religieuse ou semi-religieuse réglée par une loi, un précepte ou une coutume, et dont on a soigneusement extrait l'huile essentielle de la sincérité.

Ambroise BIERCE, *Le dictionnaire du Diable*.

Présentation générale : rites, rituels et ritualisations

Quels sens pour le travail social ?

Dans un monde se présentant de plus en plus comme l'assemblage complexe d'organisations rationnelles et faisant une plus large place aux sciences et aux techniques, quelle place reste-t-il pour des formes de ritualisation sociale ? Nos sociétés modernes et développées parcellisent, atomisent, réduisent à la fraction la plus infime l'individuel. Et dans le même temps, elles offrent de grandes manifestations de communions collectives. Dans une telle perspective, où placer ces pratiques collectives qui dans l'histoire de leur conceptualisation s'attachent à fondre le religieux, le politique et le social ? De là vient aussi une relative difficulté à définir le rite et le rituel. Mais ceci étant, reste une sorte d'architecture formelle articulant un montage insolite en termes de « mise en scène » du social, révélant non seulement une certaine puissance polysémique et une efficacité, mais aussi permettant une forte adaptation aux changements sociaux dans des codifications pratiques et esthétiques rigoureuses.

Si les premières approches des rites et des rituels se sont focalisées sur la dimension strictement religieuse et sacrée du phénomène, au-delà de cette origine, il existe un espace restreint dans lequel se déploient des pratiques rituelles que l'on peut qualifier de profanes ou de sécularisées. Par exemple, les pratiques de présentation et représentation du corps, d'introduction de simples gestes de nutrition dans un cérémonial, d'organisation des jeux de la vie infantine, de marquage d'une institution ou d'une organisation par des actions répétitives et solennelles constituent des formes discrètes d'une certaine ritualisation du quotidien ¹.

1. Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

N'échappant pas à la raison et la logique de la modernité, les différents champs du travail social, de l'assistance sociale, du médico-social, de l'accompagnement éducatif ont-ils la possibilité de s'investir dans les formes singulières du rituel? Et pour quelles fins? Quand la routine parle encore, les rites et les rituels peuvent s'incarner dans les gestes accomplis, les paroles proférées, les objets manipulés du quotidien le plus banal¹.

La démarche et les attentes sont vastes. Elles doivent, *in fine*, donner une importance au contexte d'expression et de la chair aux différentes séquences de ces pratiques sociales. Il s'agit aussi d'inventorier les acteurs — ceux à qui s'adresse le rituel, ceux qui en sont exclus; ou encore de mettre au jour des valeurs exemplaires se référant à une conception éthique du social. Il est intéressant de faire apparaître les forces qui provoquent l'adhésion, la reconnaissance collective, tout en soulignant les contours symboliques mis en jeu. Enfin, il convient de montrer les lignes d'attraction conduisant à l'efficacité de ces gestes particuliers et d'interroger l'étiologie de ces phénomènes sociaux.

Dans cette tentative d'articuler rituel et éthique, il convient en guise de préalable de définir le contexte de cette possible articulation. Ce contexte est à situer dans le domaine du politique en général et des politiques sociales plus particulièrement. La notion de « politiques sociales » reste un vocable général définissant un ensemble de mesures et de dispositifs couvrant des champs sociaux différents comme l'emploi, l'éducation, la formation, le logement, ou encore la santé.

Dans tous les cas de figure, la finalité affichée est la prise en compte des détreesses sociales au sens large. Cela étant, derrière cette définition idéale se dissimule non seulement une réalité humaine plus complexe, mais aussi et surtout un « état d'esprit politique » moins avouable. La réalité humaine de la misère ne peut pas être réduite à des catégorisations techniques et

1. Claude Lévi-Strauss s'est posé la question d'une définition de la pratique rituelle dans laquelle apparaît en filigrane l'interrogation concernant une origine dans la vie courante des rituels : « comment définira-t-on le rituel? On dira qu'il consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés, indépendamment de toute glose ou exégèse appelée par ce genre d'activité, et qui relève non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite. [...] en quoi ces opérations telles qu'on les exécute au cours du rite diffèrent des opérations analogues dont la vie quotidienne offre aussi l'occasion ». Il existe bien, dans l'exécution de rites, la survivance, les traces d'actes appartenant à l'empirisme banal du quotidien. Toutes ces formes de relations et de communications : « paroles proférées », « gestes accomplis », « objets manipulés », s'enchaînent dans les archaïsmes (au sens de premier) de pratiques humaines banales mais dont le sens a opéré un mouvement, déplaçant la « simple action » au-delà d'une « simple fonction » courante. Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 600.

administratives strictes¹ dans la mesure où cette réalité individuelle est individuellement vécue. D'un autre point de vue, « l'état d'esprit » politique qui domine, face à la prégnance d'une demande généralisée (et généraliste) et face aux détresses sociales, est paradoxalement l'incohérence d'un ensemble structuré de mesure et surtout de moyens financiers². De plus en plus l'idée de politiques sociales tend à être « une idée se validant elle-même, une fiction opérative³ ». Autrement formulé, cela sous-entend que les politiques sociales existent sans politique et relève d'une conception sans concepteur.

Pourquoi un tel constat ? Tout d'abord, la perception des réalités sociales sur l'exclusion est difficilement « médiatisable » dans la mesure où il n'est pas abusif de dire qu'il existe une confiscation institutionnelle *de facto* de la parole sociale par les sociologues, les anthropologues, les politistes, les juristes, les statisticiens, les économistes, voire aussi les psychologues. Cet ensemble de chercheurs spécialisés est le seul reconnu ou perçu comme expert. Rapports après rapports, expertises après expertises, le tableau de l'exclusion en France peut être fait de manière précise, mais reste dans le domaine exclusif de la commande gouvernementale comme aide à la décision et non comme outil de discussion démocratique quant aux choix d'une véritable politique sociale⁴.

À cela s'ajoute le fait qu'il est impossible de construire un discours strictement social, celui des acteurs de l'aide, de l'accompagnement en charge des plus pauvres, car concrètement il n'existe pas ou peu d'instances capables collecter et de formaliser un discours social spécifique. Cette situation est

1. Cette remarque sous-entend qu'il existe des critères discriminants comme l'âge, le sexe, la situation familiale, etc., qui permettent de qualifier la potentialité et la nature de l'aide pouvant être apportée à l'utilisateur. Par exemple pour l'attribution du Revenu de Solidarité Active (RSA), il existe des critères d'âge, de situation familiale (avec conjoint ou sans conjoint, avec enfant ou sans enfant), de ressources, etc.

2. La grande loi sur l'exclusion promise pour 1997 par le gouvernement Juppé en lien avec la campagne présidentielle de Jacques Chirac n'a jamais vu le jour, quant à la loi sur l'exclusion du gouvernement Jospin (juillet 1998) elle reste « timide » et dénaturée par rapport aux ambitions affichées. On notera que cette loi reprend les grandes lignes et la philosophie du projet de « loi Juppé ». Elle est au mieux de l'ordre d'un « toilettage » institutionnel face à un empilement de dispositifs parfois redondants ou complexes.

3. Ceci reprend et transpose la conception du « fantasme » développée par Peter Sloterdijk sur l'appartenance au groupe dans les idéologies politiques : « L'expression fantasme n'étant pas ici à prendre au sens d'imagerie critique, comme une simple apparence ou une image trompeuse, mais au sens d'une théorie de l'imagination active, comme une folie démiurgique, une idée se validant elle-même, une fiction opérative », Peter SLOTERDIJK, *Dans le même bateau*, Paris, Rivages, 1997, p. 13.

4. Pour nuancer le propos, il convient de souligner l'existence de rapports annuels, de grandes qualités, réalisés par des institutions, des fondations ou des associations œuvrant directement dans le champ de l'accompagnement et de l'intervention sociale. On retiendra la Fondation Abbé-Pierre, ATD Quart-monde, l'Observatoire national de la Pauvreté.

souvent évoquée de manière récurrente dans le discours des assistants de service social sous la forme « d'une impossibilité à faire remonter l'information » ou encore « d'être des acteurs invisibles ¹ ». D'une certaine manière on se trouve dans la situation implicite où tout discours sur le social pour être efficace, c'est-à-dire suivi d'effet et de pratiques concrètes, doit être en quelque sorte avalisé, voire légitimé par des instances politiques.

D'un point de vue plus large, on peut souligner que le discours des travailleurs sociaux n'étant pas issu d'une demande politique, il n'a pas lieu d'être. C'est, en tout état de cause, l'État qui choisit de légitimer un discours sur le social et qui utilise à sa discrétion les données acquises. Incidemment, on peut émettre l'idée que le travail social pourra construire sa propre autonomie quand il aura la capacité à « s'imaginer », à « se concevoir » comme travail social et non plus par rapport à d'autres disciplines considérées comme expertes. Ainsi, avec un certain recul, on peut retenir comme rôle implicitement dévolu aux travailleurs sociaux celui de « contrôleur social » — « garant de la paix sociale » pour donner une impression plus douce ². Ils sont ceux qui permettent d'éviter que la pression sociale ne fasse exploser le fragile équilibre social. Réduits au simple rôle d'exécutants dociles, ils ne peuvent apporter leur contribution à l'estimation du tableau social de la Nation.

En fait, la démonstration qui va suivre veut montrer que le rôle des acteurs du travail social peut se concevoir au-delà d'une simple posture administrative et technique (un simple « savoir-faire ») qui pourrait s'étendre à l'horizon d'une forme particulière d'expression de la société dans son ensemble — le rituel ou encore certaines pratiques ritualisées offrent une mobilisation des groupes sociaux. Mobilisation qui renvoie à une implication individuelle dans une histoire commune et collective. En effet, l'évènement anodin, presque banal, de la rencontre entre deux êtres socialement identifiés et différenciés ouvre les perspectives non seulement de l'exaltation d'une communauté culturelle rejetée (comme la place des exclus dans la société, ou la manière de les distinguer), mais aussi permet la manifestation d'une émotion collective de

1. Cette thématique a été abordée lors des *Journées nationales d'études* de l'Association Nationale des Assistants de Service Social (ANAS) : « Visible et invisible : le travail social mis à l'épreuve de son utilité et de son efficacité » (les 22, 23 et 24 novembre 2012 à Paris).

2. Ceci pose de manière explicite la question du « contrôle social ». En 1901 Edward Alsworth Ross dans *Social Control. A Survey Of The Foundation Of Order*, New York, The MacMillan Company, 1901, utilise pour la première fois le concept de « contrôle social ». Il s'inscrit dans une filiation sociologique et théorique initiée en grande partie par Durkheim avec la notion de « contrainte sociale » développée dans son ouvrage *Le suicide. Étude sociologique*, Paris, PUF, 1930. De manière contemporaine, le concept de « contrôle social » s'est prolongé et développé autour des questions de « l'autocontrôle social » et surtout des formes de la « régulation sociale ».

l'ordre de la compassion — reconnaître l'importance de la lutte contre toutes les exclusions face à des cas concrets de rejets sociaux. Ceci permet encore de mettre en lumière une certaine parodie collective d'aide et d'assistance, comme le fait de prendre en compte des personnes qui de toute façon ne comptent plus.

Dans un autre registre de compréhension, il faut observer la place et la fonction du politique dans la mise en œuvre d'une prise en charge collective des « problèmes sociaux ». Si l'on se place au niveau des pratiques politiques locales en termes d'expérience, c'est-à-dire celle de l'« élu de terrain », le constat est délicat. En effet, le traitement des « problèmes sociaux » n'apparaît pas comme une action politique valorisante. Souvent, lorsqu'un conseiller départemental (ou encore un conseiller municipal) à la « charge » des affaires sociales de son département, de sa commune, c'est rarement par choix personnel. On peut ajouter aussi que la « charge » ne confère pas à l'intéressé un statut prestigieux comme l'aménagement du territoire ou le budget et les finances du Département. Il ne s'agit pas de jeter l'opprobre sur des personnes élues démocratiquement et qui remplissent de manière dévouée leurs missions, mais de souligner que les « questions sociales » constituent une action politique et une considération de moindre prestige.

Cette attitude peut être perçue comme paradoxale face à l'importance acquise par les conseils départementaux dans le domaine de l'assistance et de l'action sociale depuis les lois sur la décentralisation et les transferts de compétences¹ auxquelles s'ajoutent de nouvelles formes de relations entre l'État et les collectivités locales. Si la notion de territoire reste avant tout une articulation entre un espace physique et l'expression d'un pouvoir politique, il n'en demeure pas moins que sa complexité en termes non seulement de fonctionnement, mais aussi de perceptions s'est accrue. Progressivement une certaine confusion s'est installée entre les politiques publiques, les politiques de la ville, les politiques sociales, le développement local, etc., c'est-à-dire un ensemble de termes définissant à la fois des institutions et des acteurs, des dispositifs et des actions spécifiques². Et face aussi, à des réalités sociales d'une grande hétérogénéité.

Depuis une petite décennie, une éclaircie est apparue avec la nécessité d'instaurer de la proximité d'abord entre l'élu et son électeur mais aussi avec les préoccupations essentielles des habitants d'un territoire. Ainsi, la

1. Il faut noter que dans bien des Départements l'action et l'aide sociale représentaient l'un des postes majeurs de dépenses avec par exemple des augmentations en moyenne de 4 % par an du nombre d'allocataire pour le RSA.

2. Voir sur cette question l'ouvrage de Brigitte BOUQUET, Bénédicte MADELIN, et Patrick NIVOLLE (coordonné par), *Territoires et action sociale*, Paris, L'Harmattan, 2007.

question de la proximité n'intéresse pas seulement toutes les formes de mise en œuvre des politiques publiques comme l'aménagement du territoire, l'économie locale, le développement culturel et la sauvegarde des patrimoines, le tourisme, mais aussi l'action sociale. Ce qui domine, c'est l'idée d'un circuit court entre une action effective et une réalité sociale de territoire à partir de l'élaboration d'un « projet ¹ ». Même si l'action sociale possède sa propre spécificité, il importe de la concevoir en lien avec les autres formes de mise en œuvre des politiques locales. À ceci s'ajoute la nécessité de l'innovation sociale à travers l'expérimentation sociale. À l'échelle du territoire, c'est une question fondamentale en ce sens qu'elle n'est possible qu'à une double condition. D'une part, avec le déploiement des techniques adaptées (diagnostic, moyens, suivi, évaluation), d'autre part avec une politique volontariste centrée sur un jeu démocratique dépassant les clivages traditionnels ². La proximité, le projet et l'expérimentation, constituent-ils le socle essentiel de la réalisation de l'action sociale territoriale sans perdre de vue les autres éléments d'un véritable développement local ?

Si les questions sociales en lien avec toutes les dimensions d'un territoire sont essentielles, il faut ajouter plus spécifiquement l'importance de la notion d'« intégration ³ ». Au-delà de la « discrimination positive », de la « mixité sociale », des politiques sociales ciblées, le territoire apparaît comme le support privilégié de formes d'intégration non pas en termes de fins mais de moyens. Ces moyens relèvent d'une pratique de médiation sociale et s'inscrivent dans le rôle et la fonction des associations territorialisées. Les associations territorialisées, ayant des missions d'orientation, d'aide, d'accompagnement, et d'intervention, occupent progressivement une position de contre-pouvoir, mais aussi elles œuvrent pour plus de démocratie et de citoyenneté ⁴.

1. Cette notion de « projet », dont l'usage envahi le discours social (mais pas seulement : politique, économique, éducatif, culturel, etc.) mériterait à elle seule un développement particulier comme nouvelle forme d'un discours idéologique permettant le déni ou l'effacement de l'action au profit du « verbe », du déclaratif.

2. Il convient de noter qu'à un autre niveau se situe l'institutionnalisation des territoires. Depuis plusieurs décennies, la ville, le département, la région, s'imposent comme des référents incontournables et paradoxalement comme des territoires à refonder (entre suppression ou fusion). Ce constat n'est pas incompatible avec l'émergence d'un nouveau territoire dans le domaine du développement local et de l'action sociale : le pays. En effet, cette structure dépassant les prérogatives et les strictes zones géographiques de la ville, du département et de la région, instaure une nouvelle forme transversale de gestion locale. Elle impose aux différents acteurs locaux la cohérence des projets, la lisibilité des moyens et des fins. Ceci n'occulte en rien le problème des territoires ruraux.

3. La nouvelle marotte politique actuelle n'est plus l'intégration mais l'« inclusion ».

4. Pour nuancer cette vision « angélique », il convient de souligner que parfois s'établit une certaine forme de « clientélisme » entre des associations opérant dans le secteur de l'action

Si le constat précédemment dressé est parfois critique, en ce qui concerne les institutions décentralisées et locales (département et commune), on ne peut hélas qu'émettre des remarques semblables sur le plan national. En effet, les finalités essentielles de l'aide sociale gouvernementale en tant que construction et volonté peuvent se résumer au constat brutalement établi, il y a plus de cent ans, par Georg Simmel : « [...] il n'y a aucune raison d'aider les pauvres plus que ne le demande le maintien du statu quo social ¹ ». Au-delà de ce positionnement tranché, il importe de rappeler que depuis plus de trente ans des politiques sociales, sans distinction d'appartenance politique, ont été menées dans tous les domaines sous une forme ou sous une autre. Il s'agissait de lutter contre l'exclusion et la désocialisation. Mais ce qui apparaît de manière significative, c'est que de plus en plus les politiques sociales sont adossées, à tort ou à raison, aux circonstances macro-économiques, aux capacités budgétaires de l'État (ou des collectivités territoriales), aux directives et contraintes des règles de la Communauté européenne. On notera aussi la mise en œuvre d'une expertise en matière d'exclusion sociale de plus en plus performante. Il s'instaure donc un décalage entre la réalité des situations d'exclusion, la perception de ces réalités sociales, et l'intervention pratique (politiques publiques ou territoriales) en termes de temps de réponse et de niveau de réponse.

Ainsi, une première idée serait d'avancer qu'une certaine ritualisation des rapports, entre les acteurs de l'intervention sociale et l'usager, permet d'introduire une dimension authentiquement humaine à un système totalement désincarné. Mais aussi, implicitement l'idée de Marc Augé, qu'il existe : « [...] un ordre du monde qui s'identifie à un ordonnancement du présent auquel il faut veiller pour que la vie ne pose pas de questions ² ». L'intervention sociale et l'action d'aider les plus démunis procèdent sans doute d'une part d'altruisme variable d'un individu à un autre et intimement liée à son éducation et à son degré de socialisation. Les services rendus sous la forme d'aide, puisqu'il y a littéralement « service social », relèvent de formes éthiques, mais aussi juridiques et économiques, et donc se trouvent à la confluence de préoccupation et d'intérêts qui peuvent parfois entrer en conflit, voire aussi en contradiction. Aider l'autre est louable mais s'inscrit dans la logique d'une chaîne éthique dont l'ultime limite est posée par la logique implacable de la variable économique qui établit le niveau des aides et des allocations, et par

sociale et des institutions locales (commune, département, etc.), voire un monopole absolu en termes d'offres et de services. On peut parfois parler pudiquement d'associations « labélisées ».

1. Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 49.

2. Marc AUGÉ, « D'un rite l'autre », *Revue Terrain* n° 8, Paris, ministère de la Culture et du Patrimoine, 1987, p. 74.

continuité la possibilité d'être inséré sur le marché du travail (ou de ne pas l'être).

Notre monde du spectaculaire, de la théâtralisation excessive auquel le champ de l'intervention sociale n'échappe pas (rituels, microrituels, pratiques, expériences) s'épuise dans la polysémie des formes de médiatisation jusqu'à en brouiller le message. Ce que disent les médias sur la question de la pauvreté en France est en décalage avec les réalités vécues. Ainsi, le champ de l'intervention sociale semble payer un lourd tribut à cette réalité insaisissable. L'intervention sociale ¹ naguère assimilée au fondement du discours religieux (pauvreté, charité, aumône, bonnes œuvres, philanthropie, etc.) a versé dans l'univers instable et éphémère de la communication de masse et de l'artifice d'une opinion publique standardisée ². Ainsi la personne exclue devient un objet de manipulation politique : combien de pauvres en France ? Quel est le véritable seuil financier de pauvreté ? De surenchères en surenchères inconsidérées (la pathétique mise en scène du canal Saint-Martin et le droit au logement opposable), d'attentes insatisfaites (augmentation des minima sociaux, Revenu de Solidarité Active), de dévoiements de la réalité complexe des situations, apparaît de manière édifiante le fait qu'il n'y a pas (ou peu) d'avenir possible pour des personnes non qualifiées, sans diplômes, trop âgées, parce qu'il n'y a pas de véritable volonté de politique en ce sens.

Le discours social, qui sous-tend l'intervention sociale et plus largement l'aide sociale, s'épuise dans la promesse d'un hypothétique retour ou simplement accès à un statut garantissant un niveau acceptable d'insertion et d'autonomie sociale. Autrement dit : « vous ne serez plus exclu » (reconnaissance

1. Souvent est (et sera) utilisé le terme « d'intervention sociale ». Cette dénomination couvre l'ensemble du champ d'action de tous les travailleurs sociaux œuvrant dans la réduction (prévention) et la prise en charge (action) de toutes les formes d'exclusion. Cela renvoie essentiellement aux 14 professions du social décrites dans la nomenclature du code de l'Action Sociale et des Familles. Pour être complet, il faut aussi adjoindre à cet inventaire le rôle important joué par les bénévoles dans ce secteur. Dans une telle perspective apparaissent les notions connexes d'équipe, de réseau, de partenariat. Le « maillage professionnel » reste donc une question complexe faite de compétences, de pratiques, de territoires, et réponds à des combinaisons liées à la réalité des situations sociales des personnes (usagers, allocataires, etc.). Voir aussi sur le sujet l'ouvrage de Michel CHAUVIÈRE, *Qualifier le travail social*, Paris, Dunod, 2002.

2. À sa manière, et de façon exemplaire, Roland Barthes a parfaitement décrit cet état de fait pour le moins ambigu : « Je m'inquiète d'une société qui consomme si avidement l'affiche de la charité qu'elle en oublie de s'interroger sur ses conséquences, ses emplois, et ses limites. J'en viens alors à me demander si la belle et touchante iconographie de l'abbé Pierre n'est pas l'alibi dont une bonne partie de la nation s'autorise, une fois de plus, pour substituer impunément les signes de la charité à la réalité de la justice », Roland BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 55-56.

sociale); ou encore « vous avez le droit à une place dans la société » (insertion normative et inclusion). Le montage réel et symbolique de « l'homme exclu » réalise cette promesse. Mais derrière ces jeux d'apparence et la mise en scène des drames sociaux reste un déni, celui d'un système socio-économique capable de générer des « déchets et des rebuts » (principe de la société de consommation — consommation), y compris humains. Le discours social sur les formes de l'exclusion est un discours normatif justifiant un certain ordre social. Cet ordre social, au-delà de ses incantations au Progrès et la mise en ordre systématiquement scientifique du monde, est une machine à produire en masse des déchets humains et des vies aux rebuts.

La logique du discours normatif sur les formes d'exclusion s'organise en quatre points fondamentaux. Tout d'abord, le discours social et ses mises en scène liturgique décident des frontières et des limites entre la personne qui est statutairement reconnue comme exclu et celle qui ne l'est pas. Ensuite le discours social corrige (ou tente de le faire) les déviances sociales en érigeant en permanence les matériaux d'une conception dogmatique des besoins et des demandes sociales des personnes exclues (activité, santé, éducation, logement, etc.). Mais encore, le discours social invente le personnage « fictif » de la « personne en danger » (pour elle-même et pour les autres) et son corollaire la notion d'« urgence ». Ce personnage « fictif » se matérialise dans des situations sociales allant de la protection de l'enfance à la mise en place du plan hivernal pour les personnes sans-abri ¹. La personne, au nom d'une situation décrite comme urgente, peut alors être prise dans l'étoffe d'une assistance judiciaire (protection) ou encore elle peut être prise dans le filet judiciaire (contrôle social et sanction). Enfin, le discours social introduit les processus d'acceptation et de légitimation des conditions sociales individuelles ou familiales d'exclusion. Il assure par là même l'exclusivité et la souveraineté des formes de son discours en termes de prescription d'impératifs sociaux normatifs : les règles du droit, les interdits sociaux, les normes dominantes.

1. Plan départemental d'hébergement d'urgence.

1

Un rituel de reconnaissance sociale

L'entretien d'aide en service social

Les réflexions qui vont suivre trouvent leur origine dans des entretiens menés auprès d'assistants de service social ¹. Les lieux, les fonctions et les missions sont divers, mais ce qui constitue le point commun et fonde en même temps l'unité de ce corpus, c'est que tous les travailleurs sociaux interrogés ont des relations régulières et suivies avec des personnes en difficulté sociale. Leur expérience du terrain a été recueillie de manière à centrer leur contribution non sur les aspects administratifs, statistiques ou encore qualitatifs de leurs activités, mais sur les modalités et le déroulement de la relation qui se met en place à l'occasion du « premier contact » entre usager et assistant de service social.

Ce « premier contact » apparaît comme essentiel dans la mesure où il constitue le temps zéro de la relation d'aide sociale. De plus il s'agit d'une pratique professionnelle si particulière qu'elle fait l'objet, dans les instituts et centres de formation, d'un enseignement spécifique et d'une vigilance toute particulière quant à ses modes de déroulement. Selon le rapport du Conseil supérieur du travail social :

Dans l'intervention sociale d'aide à la personne, il s'agit dans tous les cas de savoir « qui rencontre qui » et « qui demande quoi » afin que la rencontre devienne un acte mutuel où les deux acteurs se mettent à l'écoute l'un de l'autre ².

De plus suivant l'évaluation préliminaire qui sera faite de la situation des personnes (qui se réitère à chaque nouvel entretien), la relation de confiance

1. Direction de la solidarité départementale, Centres communaux d'action sociale, etc. Et surtout d'une manière générale tous les services travaillant en polyvalence de secteur.

2. Collectif, *L'intervention sociale d'aide à la personne*, Rapport du Conseil supérieur du travail social, Rennes, Éditions ENSP, 1998.

réciproque n'est pas acquise à la première rencontre; elle nécessite une adaptation et une répétition dans le temps.

On peut retenir l'hypothèse que ce « premier contact » s'inscrit dans une dimension et une logique de rituel ou, plus largement, de forte ritualisation, ce que Marc Augé appelle une « ritualité au quotidien » ou encore un « moment de sacralité ¹ ». Ainsi, sous la forme expressive d'une coalescence symbolique, c'est-à-dire de l'association d'éléments distincts mais proches comme le statut de l'assistant de service social, les données biographiques de l'utilisateur demandeur, le lieu de l'entretien, la position des différents protagonistes dans la scène sociale, la durée temporelle du contact, les paroles échangées, les objets manipulés (par exemple, remplir par écrit un dossier), l'humaine réalité de l'exclusion va prendre sa dimension sociale et être socialement reconnue.

1 Le contexte singulier de l'entretien d'aide

Parler de rituels dans le champ du social et notamment celui de l'action sociale représente un risque épistémologique : il ne s'agit pas de savoir s'il existe des rituels spécifiques à l'intervention sociale (ou pas seulement), mais plutôt de comprendre en quoi le travail social dans sa dimension active et pratique est ritualisé. Ce qui revient à dire que les rituels de l'intervention sociale ne peuvent pas se réduire à de simples effets de structure, mais doivent être définis comme une modalité même de l'intervention sociale. Le premier point qu'il convient à cet égard de souligner, c'est que le moment où se met en place cette dimension rituelle dans un service social se situe au cœur même de l'un des actes professionnels fondateurs de ce travail : la « relation d'aide », pouvant prendre dans ses différents registres la forme d'un rendez-vous, d'un courrier, de l'ouverture d'un dossier, d'un entretien ou encore d'une visite à domicile. Quelle que soit la forme prise par cette relation d'aide, l'important réside dans les effets produits et, par là même les bénéfices sociaux escomptés.

Pour commencer, elle doit permettre à l'utilisateur non seulement de mieux évaluer sa position au regard de l'institution, mais aussi de faire comprendre sa situation sociale au représentant de cette institution, de lui permettre de mieux ajuster sa demande et ses besoins à sa situation personnelle, d'initier une adaptation ou une modification de cette situation, et plus largement de restaurer une certaine image sociale. Dans une telle démarche l'assistant de service social va être le « médiateur-vecteur », celui qui est capable de restaurer une certaine conformité et de faciliter une capacité d'adaptation sociale.

1. Marc AUGÉ, « D'un rite l'autre », *Revue Terrain* n° 8, Paris, ministère de la Culture et de la Communication, avril 1987, p. 74.

Pour ce faire, le professionnel du social dispose d'un certain nombre de techniques et de méthodes d'intervention, au premier rang desquelles « l'entretien d'aide », conçu comme une rencontre privilégiée entre deux personnes aux trajectoires sociales différentes.

2 La « différenciation » sociale face aux situations de l'exclusion

Il est un rôle qu'à leur corps défendant les travailleurs sociaux peuvent se voir contraints de jouer : celui de « contrôleur social ». Ils sont en première ligne de ceux qui permettent d'éviter les débordements d'une pression sociale qui peut devenir critique. On ne saurait toutefois réduire le rôle des assistants de service social à une simple posture administrative et technique. En dépassant cette posture, ils apparaissent alors comme agents médiateurs d'une relation sociale intéressante telle ou telle composante de la société. Ils permettent en effet la mise en évidence d'une différenciation culturelle paradoxalement constitutive de la société dans son ensemble, par exemple : la place des personnes exclues dans la société, ou la manière de les reconnaître ; la mise en évidence aussi de ce simulacre qui consiste pour les pouvoirs publics à prétendre prendre en compte des personnes qui de toute façon ont cessé de compter à leurs yeux ¹. Ils permettent aussi la manifestation d'une émotion collective, comme la reconnaissance de l'importance de la lutte contre toutes les exclusions à l'occasion de cas concrets de rejet social. Cela étant, les finalités essentielles de l'aide sociale institutionnelle en tant qu'avatar moderne d'une conception politique de l'aide sociale ne sont guère différentes de celles qui sont posées de manière assez clinique par Georg Simmel : « Le but de l'assistance est précisément de mitiger certaines manifestations extrêmes de différenciation sociale, afin que la structure sociale puisse continuer à se fonder sur cette différenciation ². » En d'autres termes, le cadre dans lequel s'inscrit l'aide sociale, quelle que soit la nature de cette dernière, ne peut faire abstraction de l'obligation de respecter le rapport coût/efficacité en des termes qui soient acceptables pour la société. Ceci implique nécessairement le respect des principes de différenciation sociale.

1. Pour illustrer le contexte, en 1998 une étude bilan a été faite sur les 10 ans du RMI soulignant que 7 % d'allocataires du RMI « bénéficient » de ce dispositif de « réinsertion » depuis sa création en 1988. Ou bien encore les chômeurs de longue durée, peu ou pas qualifiés, ayant dépassé l'âge de cinquante ans.

2. Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 49.

Cette différenciation se fonde sur le fait que les exclus en général ne constituent pas une catégorie sociale à part entière puisqu'ils appartiennent à différentes catégories socio-professionnelles. Pour le dire autrement, leur accès au statut de personne exclue — si l'on peut parler ici de statut, n'est pas fonction de l'appartenance à un hypothétique groupe social préconstitué et homogène¹, mais vient d'une reconnaissance collective faite à un « certain moment », à « certaines conditions » et par « certaines personnes » — en l'occurrence les travailleurs sociaux. Pour devenir statutairement un exclu, « sujet administratif », il faut s'être fait connaître des services sociaux spécialisés qui, compte tenu d'une situation d'exclusion inévitablement particulière, vont s'attacher à faire coïncider tels ou tels manques sociaux à des catégories administratives préalablement définies, auxquelles correspondent des allocations, des indemnités, des aides spécifiques. C'est le jeu dialectique de la *demande* (personne) et du *besoin* (professionnel du social). Dans un tel contexte, et dans la mesure où toute aide sociale ne peut être qu'individuellement attribuée, et donc d'une certaine manière ne peut que conforter dans l'isolement ses bénéficiaires, il est forcément difficile pour une personne exclue de faire entendre a priori des revendications.

Ceci explique pour une large part la portée en définitive fort limitée et l'échec relatif du mouvement collectif des chômeurs de 1997 et 1998, dont le développement même n'a été rendu possible que du fait de l'intervention fédératrice de groupes sociaux préalablement constitués (en particulier des syndicalistes de la CGT). D'autre part cette réduction de l'aide sociale à la simple allocation de moyens matériels automatiquement déterminés par tel ou tel aspect de la situation sociale de son bénéficiaire (âge, niveau de ressources, qualifications, situation familiale) ne prend guère en compte les besoins de considération personnelle qu'éprouvent les personnes exclues. Plus généralement, sous sa forme la plus impersonnelle, elle prive l'aide sollicitée de toute dimension humaine. Une dimension humaine, et donc sociale, que réintroduit néanmoins, outre cette sociabilité immédiate que représente la rencontre entre le travailleur social et l'usager, une certaine

1. Il convient de noter au passage que les médias comme les politiques sont souvent embarrassés pour désigner les personnes exclues. Ils parlent de « SDF », de « Rmistes », de « drogués », de « marginaux », d'« asociaux », d'« assistés », etc. Il s'agit de catégories « stigmatisantes » (Goffman) ou « d'étiquetage » (Becker) qui témoignent indirectement d'une méconnaissance des situations réelles d'exclusion, et surtout du souci de vouloir à tout prix qualifier des personnes que l'on ne comprend pas ou que l'on n'arrive pas situer socialement. Voir la notion de « stigmatés caractériels et identitaires » chez Goffman (Erving GOFFMAN, *Stigmaté, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975). Mais plus encore, c'est la notion d'« étiquetage » qui mérite d'être convoquée avec les apports de Becker (Howard BECKER, *Outsider. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985).

ritualisation de leur relation, et ce au double niveau du cadre de l'entretien et de sa finalité.

3 La forme ritualisée de l'entretien d'aide

En pratique, ce qui marque les limites de l'intervention sociale dans l'attribution d'aide et qui donc définit le cadre dans lequel se situent l'entretien et la relation entre le professionnel du travail social et l'utilisateur, c'est l'impérative nécessité faite aux deux acteurs de ne pas perturber ou modifier un certain ordre général, le « *statu quo* social » évoqué par Simmel. Par ailleurs, la prise en charge institutionnelle d'une demande sociale et l'établissement d'un lien entre l'utilisateur et le professionnel se conçoivent à partir d'un rapport de réciprocité et de connivence. À la différence d'autres formes éventuellement prises par la relation d'aide — comme lors d'une visite à domicile dans le cadre d'une enquête sociale faisant suite à information préoccupante (anciennement un signalement), la spécificité de l'entretien d'aide est qu'elle est non seulement entretien et affirmation d'un lien de solidarité, autrement dit d'une commune appartenance sociale, mais aussi réaffirmation d'une alliance statutaire différentielle (statut du professionnel agissant comme représentant légal de la collectivité et statut de l'utilisateur de cette collectivité en situation de difficulté) et, par la force des choses, complémentaire. Ceci n'est évidemment pas le cas lorsqu'il s'agit de situations n'engageant pas la volonté de l'utilisateur, par exemple lorsqu'il s'agit pour l'assistant de service social d'appliquer une injonction de justice ou, plus généralement, de ce que l'on nomme « aide sous contrainte » (comme par exemple une enquête sociale, une investigation d'orientation éducative). En revanche, si l'entretien d'aide intervient lui aussi en fonction d'une nécessité, il implique une demande de l'utilisateur.

Ainsi existe-t-il, entre les deux acteurs de la relation d'aide, une sorte de conjonction d'intérêts qui, en lissant toutes les aspérités pouvant surgir du fait d'une situation de détresse, d'injustice, d'incompréhension, d'oubli, d'un besoin matériel immédiat, contribue à cette « bonne maîtrise des impressions » que Claude Rivière¹ identifie comme facteur d'efficacité des rituels. Dans ce cas aussi, il s'agit bien de l'établissement d'un protocole de caractère « répétitif, compulsif, lié à une contrainte de caractère plus promotionnel que répressif² ». Protocole s'accomplissant dans un temps particulier, favorisant non seulement le développement d'une relation harmonieuse entre les deux

1. Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

2. Claude RIVIÈRE, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

acteurs, la reconnaissance morale de leurs statuts sociaux respectifs et la subordination administrative existant *de facto* entre l'utilisateur et l'assistant de service social, mais aussi le maintien ou le rétablissement des liens de cet usager avec son environnement social.

La forme de la communication dans le travail social, et plus particulièrement dans celui de l'intervention du service social, tend à s'effectuer d'une double façon. Partant de l'expression d'une certaine situation et de certains besoins subjectivement exprimés par l'utilisateur dans le cadre d'un entretien dont le déroulement est soigneusement réglé (prise de rendez-vous, accueil personnalisé, vouvoiement, lieu protégé, confidentialité, écoute attentive, questions ciblées, évocation des étapes ultérieures de l'action), l'assistant de service social en assure la conversion selon les catégories et les codes administratifs (exposé des solutions possibles en fonction des textes et des dispositifs existants). Dans la mesure où l'aide dont il est une des premières manifestations est la même pour tous ceux qui y font appel et en remplissent les conditions, l'entretien d'aide est bien le moyen initial d'une réinsertion dans la collectivité sociale, mais en outre par la ritualisation de son déroulement et les catégories et codes que celui-ci met en œuvre, il souligne non seulement la généralité mais l'antériorité de son appartenance. De ce fait il participe d'une « certaine sacralité ».

4 L'entretien d'aide comme un possible rituel de reconnaissance sociale

Entrer dans le bureau de l'assistant de service social, c'est pour certains usagers non seulement reconnaître, mais exposer une situation représentant au regard des normes dominantes (et surtout à leurs propres yeux) une sorte de « déchéance sociale » : difficultés financières pour finir un mois, perte d'un emploi ou d'un logement, formation insuffisante ou absence de formation, divorce ou abandon, monoparentalité, etc. — toutes choses dont l'évocation prendra plus spontanément pour eux la forme d'une représentation subjective d'un vécu, qu'une tentative d'évaluation objective de la situation¹. En revanche, pour l'assistant de service social, entendre un usager selon les règles déontologiques d'une profession apprise, c'est interpréter son discours et replacer sa situation dans un cadre normatif, voire réglementaire. Il s'agit pour lui, à travers des représentations ou des expressions subjectives que lui

1. La situation évoquée est de l'ordre d'une intrusion dans l'intimité des personnes et touche directement à l'éthique professionnelle. La question est de savoir comment est-on intrusif? Pour quels usages et pour quelles finalités?

soumet l'usager de dégager des faits concrets, des événements, des manques et des besoins dont toutes ne sont pas matérielles. Ainsi, au-delà des éventuelles difficultés d'expressions ou de compréhension des usagers, de leurs silences, comme aussi bien des différences sociales et culturelles des deux acteurs, un mécanisme de reconstruction de la situation doit être mis en œuvre qui, interprétant le discours de l'usager, transforme cette représentation subjective en représentation catégorisée donnant lieu à l'ouverture d'un dossier, à l'élaboration d'un plan d'aide et à son suivi social dans la durée.

D'un côté une représentation subjective (celle de l'usager sujet), de l'autre l'interprétation que donne l'assistant de service social de cette partition, dont l'association dans une même démarche ne peut manquer de souligner le caractère rituel, puisque « participer à une activité rituelle, n'est-ce pas [...] pour un individu être intégré à une action qui met en branle tout un groupe et où chacun se trouve impliqué dans l'histoire de tous¹ »? Cette coalescence symbolique d'une représentation subjective individuelle et de la pseudo-objectivité de son interprétation institutionnelle marque une étape supplémentaire dans l'interaction sociale dans la mesure où elle permet de concrétiser une certaine transition sociale (de l'exclusion à la réinsertion) ou au moins d'en souligner la possibilité.

Dans une petite digression théorique et pour renforcer les enjeux qui sont au centre de ce processus social de « coalescence symbolique », comme le souligne Maurice Godelier, c'est bien la rencontre d'un monde idéal et d'une incarnation réelle, d'un imaginaire et de son effectuation sociale qui se joue :

[...] l'imaginaire, c'est la pensée. C'est l'ensemble des représentations que les humains se sont faites et se font de la nature et de l'origine de l'univers qui les entoure, des êtres qui le peuplent ou sont supposés le peupler, et des humains eux-mêmes pensés dans leurs différences et/ou leurs représentations. L'imaginaire, c'est d'abord un monde *idéal*, fait d'idées, d'images et de représentations de toutes sortes qui ont leur source dans la pensée².

Plus encore « le domaine de l'Imaginaire est donc bien un monde *réel* mais composé de réalités *mentales* (images, idées, jugements, raisonnements, intentions) que nous appellerons globalement des réalités *idéelles* qui, tant qu'elles sont confinées dans l'esprit des individus, restent inconnues de ceux qui les entourent et ne peuvent donc être partagées par eux et *agir* sur leur existence³ ». Mais tout ceci n'a de sens pratique que dans la mesure où le

1. Marc AUGÉ, « D'un rite l'autre », *Revue Terrain* n° 8, Paris, ministère de la Culture et du Patrimoine, 1987, p. 74.

2. Maurice GODELIER, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 38.

« domaine du Symbolique » est : « l'ensemble des moyens et des processus par lesquels les réalités idéelles s'incarnent à la fois dans des réalités matérielles et des pratiques qui leur confèrent un mode d'existence concrète, visible, sociale ¹ ». Plus précisément encore c'est, « en s'incarnant dans des pratiques et des objets qui le symbolisent que l'Imaginaire peut agir non seulement sur les rapports sociaux déjà existants entre les individus et les groupes, mais peut être aussi à l'origine de nouveaux rapports entre eux qui modifient ou remplacent ceux qui existaient auparavant ² ». Ceci étant, Maurice Godelier nous met en garde :

L'imaginaire *n'est pas* le Symbolique, mais il ne peut acquérir d'existence manifeste et d'efficacité sociale sans s'incarner dans des signes et des pratiques symboliques de toutes sortes qui donnent naissance à des institutions qui les organisent, mais aussi à des espaces, à des édifices, où elles s'exercent ³.

Ainsi toutes formes de ritualisation, *a fortiori* dans le domaine de l'intervention sociale, s'incarnent dans des pratiques et des réalités matérielles comme rapport social entre l'imaginaire et le symbolique (idées, images, représentations, etc.), et dont la finalité relève de manière obligatoire d'une certaine « efficacité sociale ».

Ainsi, le rituel dit ce qui ne pourrait pas être dit autrement. En d'autres termes, le rituel d'entretien d'aide sociale joue un rôle de catalyseur social. Il rend possible quelque chose qui ne le serait pas spontanément, en même temps qu'il met en œuvre tout ce qui relève du symbolique. Les symboles peuvent emprunter toutes sortes de supports, utiliser différentes formes de communication, mais à certains moments les symboles — en l'occurrence ici les actes symboliques, devenant plus puissants que les représentations non figuratives des règles, valeurs et normes qu'ils incarnent de façon exemplaire, c'est le rituel qui s'avère le plus adapté à la communication ou à l'explicitation d'une symbolique. Dans un tel contexte social, le rituel crée par une manière de renvoi symbolique un immédiat qu'il valorise, voire survalorise : le temps social s'immobilise, arrêtant momentanément le temps de l'exclusion, de la déchéance, de l'abandon, et dans la perspective ainsi ouverte se dessine un avenir sinon meilleur, du moins possible.

Le temps social du demandeur est relancé par l'effacement provisoire de sa présente réalité sociale : ne plus seulement « être au monde » mais « être dans le monde ». On pourrait qualifier ce « moment rituel » de rituel de reconnaissance sociale dans la mesure où l'usager accède en fin de compte à un statut

1. *Idem*, p. 38.

2. *Ibid.*, p. 38-39.

3. *Ibid.*, p. 39.

officiel et légitime « d'assisté social » (usager sujet). Pour reprendre l'idée développée par Pierre Bourdieu¹ d'un prolongement de la notion de rituel de passage en « acte d'institution », on peut suggérer que ce « moment de sacralité » saisi dans un contexte de travail social offre en filigrane l'expression d'un acte qui sanctionne (« stigmatisation » de la situation d'exclu), institue (légitimation de la situation d'exclu) et sanctifie (par la reconnaissance de l'exclu comme une personne à part entière). Il y a bien passage d'un désordre à un nouvel ordre.

Pour conclure, on peut dire, que ce « rituel d'une reconnaissance » pratiqué dans le champ de l'intervention sociale, est une somme d'actes prescrits (dans le cadre de la relation d'aide), liés à certaines circonstances (demandes et besoins), susceptibles de s'organiser en séquences (accueil, écoute, entretien, etc.), susceptible aussi de marquer la reconnaissance de certains statuts (celui d'usager et de travailleur social) et de provoquer parfois le premier sentiment d'appartenir (ou de « ré-appartenir ») à la société voire de « resocialisation ». Ainsi la pratique usuelle et la répétition tendent à former un répertoire de ritualités, de postures prescrites, et même si « l'assistance aux pauvres est en fait une application de moyens publics à des fins publiques² », encore faut-il en contrôler l'attribution dans des contextes « extra-ordinaires ».

Au-delà de la dimension spécifiquement administrative de l'intervention sociale le rituel permet, de manière temporaire et éphémère, de réaliser l'utopie d'un ordre : celui du maintien d'un *statu quo* social et de l'application de normes de cohésion minimale. En d'autres termes, le rituel dans le travail social offre la fusion entre une identité individuelle et une appartenance sociale. Cette identité, celle de l'« usager-demandeur », est bien évidemment déstructurée sous la pression d'une situation sociale de détresse. Quant à l'appartenance, elle est le fruit d'une « conformité sociale » retrouvée et s'inscrivant en opposition à des déviances réelles ou perçues comme telles par les normes et les valeurs dominantes.

Le travail social, *lato sensu*, doit donc réaliser une transformation permettant à l'« usager-demandeur » d'assurer, si possible définitivement, sa propre autonomie sociale. On devient « pauvre » à partir du moment où la société reconnaît cette pauvreté, d'où l'importance d'un moment ritualisé avant la prise en charge matérielle ou psychique : c'est le passage d'un « pauvre homme » à un « Homme pauvre ». Ceci est d'autant plus vrai que dans les représentations collectives la pauvreté est inimaginable parce que non imaginée et qu'au cours

1. Voir à ce sujet l'article de Pierre BOURDIEU « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 43, Paris, Seuil, 1982, p. 58-63.

2. Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 51.

de l'histoire la pauvreté a toujours oscillé entre compassion et répulsion¹. Cette expression d'une coalescence symbolique est en fait pour une part un piège symbolique qui va faire accepter la prise en compte collective d'une réalité individuelle contradictoire.

1. Thématique développée dans les ouvrages de Bronislav GEREMEK, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987; de Pierre SASSIER, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1990; de André GUESLIN, *Les gens de rien. Une histoire de la grande pauvreté dans la France du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

2

L'échange rituel des cadeaux en Service social

La symbolique paradoxale du don

Il est une pratique discrète, presque secrète, non que le sujet soit frappé d'un quelconque tabou, mais parce que ses finalités peuvent être sujettes à caution : le don de cadeaux fait par un usager de service social à un assistant de service social. Dans la pratique courante, cet échange de cadeaux entre l'usager et le professionnel du travail social peut avoir lieu après un suivi régulier de l'usager et toujours lorsque l'usager rend visite, de manière « officielle », à l'assistant de service social. Deux choses importent : le caractère régulier de la relation et le moment de remise du don. D'une certaine façon, l'échange représente le moment d'une relation paradoxale « usager/professionnel » dans la mesure où il semble clore autant que prolonger la relation. « Clore » parce qu'il intervient après une pratique suivie et répétée dans la relation, « prolonger » du fait de la présence d'une dimension symbolique irréductible à cette relation. C'est cet aspect paradoxal qui nous intéressera plus particulièrement ici.

Cette pratique, plus courante dans les services sociaux ruraux, trouve néanmoins certains échos en milieu urbain. Si, dans le premier cas, il est possible de penser que le cadeau à quelque rapport avec les pratiques sociales encore en usage dans nos campagnes (solidarité, entraide, échanges, dons en nature, obligations, remerciements, etc.), la transposition de ces pratiques dans des milieux urbanisés semble répondre à d'autres convenances. La première hypothèse, c'est qu'il existe une sorte d'« archéogestualité » ayant des racines proches de celles des pratiques de type communautaire et que cette similitude de pratique perçue au cœur de nos villes révèle la véritable nature de ce qui se joue dans cet échange singulier. Ce qui semble aller de soi en milieu

rural du fait d'une pratique habituelle étendue à d'autres types de relations sociales — en dehors donc du strict travail de l'aide sociale — se manifeste sous sa véritable dimension lorsqu'il se situe en milieu urbain. Ainsi se dessinent les contours d'une pratique d'oblation (figure oblativ) où circulent des « objets-cadeaux » dont le contenu symbolique est en relation avec la nature des liens qui unissent deux personnes de statut social différent (l'usager du social et le professionnel du social).

1 De l'échange en général au cadeau en particulier

La notion d'« archéogestualité » précédemment évoquée est à entendre ici au sens large où elle désigne des pratiques inscrites dans une longue tradition culturelle. Pratiques « instinctives », elles servent à construire, développer, entretenir, restaurer des relations entre les individus par la circulation et les échanges. Concrètement le champ investi est large : circulation des objets (troc, échanges marchands, économie complexe) ; circulation d'objets et de symboles (notion du « don » et de « contre don » chez Mauss ¹) ; circulation des femmes (prohibition de l'inceste chez Lévi-Strauss ²) ; circulation du langage dans ses codes et ses fonctions (verbales ou non verbales), etc. Ainsi, parallèlement ou consubstantiellement à la variété des échanges sociaux apparaît en filigrane l'idée d'échanges symboliques. Lorsqu'un usager offre un objet à un assistant de service social, il lui fait non seulement un don concret, mais aussi un don symbolique.

Dans notre culture occidentale contemporaine, la nature de l'échange, au sens large, est étroitement liée à des données socio-économiques. Elle dépend des niveaux sociaux (pouvoir d'achat et pratiques culturelles) ; elle dépend aussi du type de relation existant entre les « échangeants » : proximité ou distance (famille, amis, relations professionnelles et hiérarchiques, etc.). Elle dépend encore des contreparties plus ou moins immédiatement attendues (invitation, partage). Apporter un cadeau, n'implique pas intrinsèquement que l'on en attende un profit. Non plus que ce désintéressement implique à son tour qu'il ne faille pas faire preuve de générosité dans ces cadeaux. Un juste équilibre s'impose. Enfin, il faut ajouter qu'associée à la relation particulière qui se noue entre deux personnes, cette forme particulière d'oblation définit une forme d'échange dépendant aussi pour une part des enjeux qui se jouent dans ce genre de situation sociale. Ainsi, quelle que soit la nature matérielle du don, il importe de le « calibrer » en fonction de son genre, de sa valeur,

1. Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 145-279.

2. Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.

de sa fonction, de son degré de personnalisation, comme aussi du but social recherché. Car derrière les raisons officiellement proclamées, comme le simple remerciement ou la gratitude, il existe toujours des motivations plus ou moins occultes : par exemple, le désir d'exercer une certaine séduction, la manifestation d'un sentiment personnel, éventuellement même, la mise en œuvre d'une forme de réparation.

2 L'objet cadeau : entre le « faire » et le « rapporté »

Si l'on s'évertue à dresser la liste des objets offerts aux assistants de service social, on risque fort de tomber dans un inventaire à la Prévert : fleurs, pâtisseries, confiseries, plats cuisinés, bouteilles de vin ou d'alcool, cartes postales, livres, bijoux, vêtements traditionnels et autre bimbeloterie. Mais il importe de souligner, en toutes circonstances, que le choix du cadeau fait l'objet d'un soin attentif et doit remplir certains critères. Il doit être simple et « promotionnel », c'est-à-dire mettre en valeur un aspect personnel ou traditionnel, présenter une certaine normalité (ne pas être excentrique) et observer une certaine neutralité (politique, religieuse ou morale). De plus, il doit répondre à des critères prenant en compte la personne à qui est destiné le cadeau. On s'enquerra éventuellement des intérêts, des goûts, des préoccupations du destinataire. De sorte que, lorsque l'usager fait un cadeau, il le fait non seulement en fonction de son statut d'usager du service social, mais aussi en accompagnant ce geste d'une touche personnelle.

Parfois, l'investissement personnel peut être supérieur à la dimension statutaire, c'est le cas chaque fois que l'usager confectionne lui-même le cadeau qu'il offre. À cet égard, on peut distinguer deux grandes sphères de provenance des objets potentiellement susceptibles d'être offerts : la sphère du « faire » et la sphère du « rapporté ». Soit les cadeaux sont confectionnés par l'usager : pâtisserie, confiture, plats cuisinés, objets tricotés, etc. ; soit ils sont rapportés d'un lieu significatif pour l'usager (par exemple, le pays d'origine) ou bien ont directement à voir avec un évènement personnel (les dragées de mariage ou de baptême).

L'attribution de cadeaux est codifiée, et si tout travailleur social peut avoir droit à son cadeau, la valeur de celui-ci fait toujours l'objet d'une gradation en valeur intrinsèque et symbolique selon la fonction ou le statut, réel ou supposé, de son bénéficiaire. Le don de l'usager relève d'une économie de l'échange visant à relier et à concilier différentes composantes, comme les goûts personnels du destinataire, l'impossibilité de toute répétition (jamais deux fois le même cadeau si plusieurs dons sont effectués), la distinction du

statut (affirmation et reconnaissance). Enfin, le choix du cadeau doit viser à provoquer chez son destinataire une émotion, soit par son caractère inattendu, soit par son originalité. Cependant, il semble implicitement établi que la « chose offerte » ne peut être qu'un objet et qu'il ne saurait en aucun cas s'agir d'une somme d'argent. Dans le cas, rarissime, d'un don en argent, l'assistant de service social refusera ce don et justifiera son refus soit de manière pédagogique, en expliquant que son travail est l'aide et l'accompagnement des personnes en difficulté sociale ; soit en exprimant son désaveu en évoquant l'éthique professionnelle : le refus de toute forme de corruption et l'insistance sur l'égalité de traitement pour toute personne faisant appel au service. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas que ce qui importe le plus soit la valeur intrinsèque du cadeau, ni sa nature, mais le contenu symbolique qui se construit en termes de sens à partir du geste même d'oblation.

3 La valeur du geste d'offrir dans la relation d'aide

Pour faire ressortir ce geste d'offrande, il faut bien spécifier qu'il est accompli à des moments particuliers et dans un lieu déterminé. Si la pratique la plus usuelle veut que le cadeau soit donné lorsque l'aide apportée par l'assistant de service social va se concrétiser, on peut noter que le geste s'accomplit aussi à l'occasion de « moments prétextes » comme un retour de vacances, la proximité de fêtes collectives ou personnelles. Ces moments prétextes servent à masquer indirectement le don sans pour autant en dénaturer le véritable enjeu symbolique. Pour reprendre certains exemples précédents, un usager d'origine maghrébine ou africaine, de retour de vacances dans son pays, pourra rapporter un objet traditionnel ; ou bien encore, la proximité des fêtes de Noël et du Jour de l'an pourront être l'occasion de cadeaux susceptibles d'évoquer ceux que l'on fait traditionnellement à cette période de l'année.

On notera d'ailleurs que la pratique des « étrennes », dont cette période est aussi l'occasion, représente une réponse à des services rendus et, qu'à ce titre, elle s'adresse à certaines catégories socio-professionnelles, comme les pompiers, les éboueurs, les facteurs, les concierges. De plus, afin de lever toute ambiguïté et éviter que ce geste puisse être interprété comme tentative de corruption, les dons en argent que représentent ces étrennes s'accompagnent du « contre-échange » d'un calendrier. Enfin, un mariage ou un baptême pourront aussi fournir l'occasion d'offrir des confiseries (dragées) ou des pâtisseries.

Outre son moment, il convient aussi de souligner l'importance du lieu où s'effectue le cadeau et qui toujours se situe dans le cadre institutionnel : l'usager apporte son cadeau dans le lieu même d'exercice de l'assistant de service social. Ce lieu n'est pas neutre, il représente un espace particulier, qui non seulement n'appartient pas à l'usager, mais est aussi emblématique de la fonction de l'assistant de service social en même temps que, d'une certaine manière, il est l'expression d'un pouvoir. En effet, l'assistant de service social, dans sa pratique professionnelle, observe des signes sociaux, évalue une situation sociale, et enfin met en place un plan d'aide fondé, dans les limites de ce que la loi autorise, sur l'évaluation qu'il peut avoir de la situation sociale de l'usager. D'une certaine manière, il exerce un pouvoir. Or, selon la formule de Louis Marin, que nous transposons ici du politique au social, une certaine connivence relationnelle s'établit entre représentation et pouvoir : « la représentation est pouvoir et le pouvoir est représentation ¹ ». Comme le souligne là encore Louis Marin, cette relation formelle entre représentation et pouvoir ne peut s'effectuer qu'à condition que soit défini un espace spécifique. Ce n'est qu'à cette condition d'inscription dans un lieu qu'un pouvoir en représentation peut produire une « puissance d'effet ² ».

L'un de ces instruments de production d'effets de pouvoir — ici l'activité codifiée de l'assistant de service social — est associé à la présence des deux parties de l'échange en un lieu auquel son cadre d'intervention contribue à produire cette dimension de pouvoir. Ainsi « sanctuarisés », ces lieux de représentation de l'intervention sociale constituent donc, par eux-mêmes, des foyers de signification qui tirent à la fois leur pouvoir de leur nature (du fait qu'ils relèvent d'une légitime institution et donc participe de sa légitimité) et d'une fonction consacrée par l'usage. Souvent, la nature « impulsive » ou émotionnelle des lieux dépasse de loin celle des personnes qui les occupent. L'assistant de service social ne fait alors que s'insérer dans une structure qui a déjà ses propres potentialités non seulement sémantiques, mais éventuellement aussi émotionnelles.

Une première appréciation de la fonction de ces cadeaux offerts aux assistants de service social s'inscrit sans peine dans la perspective des travaux de Marcel Mauss ³. Selon Mauss, la notion d'échange peut s'entendre sur le mode du « don » et du « contre-don ». L'« esprit de la chose donnée » fait obligation : obligation de recevoir, mais aussi, en contrepartie, obligation de rendre. Ainsi l'usager perçoit-il l'action concrète de l'assistant de service social et ses

1. Louis MARIN, « Le lieu du pouvoir à Versailles », dans *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, sous la direction André Micoud, Paris, C.N.R.S., 1991, p. 121.

2. *Idem*, p. 121.

3. Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 145-279.

effets (écoute et prise en considération de son exclusion, nouveau statut que lui confère l'assistance qui lui est apportée et nouvelles perspectives d'un horizon social jusqu'alors bouché) comme un don auquel, ne serait-ce que pour manifester sa reconnaissance il lui faut non seulement répondre, mais aussi répondre par un contre-don approprié¹. Un tel échange de cadeaux reflète indiscutablement l'esprit du « don et du contre-don » comme échange au « caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé² », que lui attribue Mauss. Cette idée selon laquelle l'objet donné ou échangé a une dimension symbolique irréductible et forte qu'il appartient au bénéficiaire du don ou de l'échange de restituer à un moment ou à un autre, n'est toutefois pas partagée par Claude Lévi-Strauss, pour qui l'échange n'a d'autre dimension que celle de la simple réciprocité inhérente à toutes les relations sociales de la vie en commun³. Cette position est relativement proche de celle de Georg Simmel, pour qui « toute interaction est à considérer comme un échange⁴ », l'univers social se concevant alors dans son rapport interactif comme entièrement constitué d'actions réciproques, où les associations et les solidarités, les passions et les émotions, ne représentent que les variations et ajustements de ces échanges.

Ainsi, pour Simmel, tout échange présente deux dimensions distinctes mais complémentaires : l'échange proprement dit et l'interaction que cet échange occasionne entre les sujets concernés, chacune de ces dimensions ayant sa spécificité propre.

[D]'un côté, écrit Simmel, dans l'interaction, on ne peut jamais exercer que sa propre énergie et le don de sa propre substance; et de l'autre côté, on ne fait pas l'échange pour l'objet que l'autre avait auparavant, mais pour le réflexe affectif que l'on éprouve et que l'autre n'avait pas; car le sens de l'échange, c'est que la somme de valeur soit plus grande après qu'avant, et cela signifie bien que chacun donne à l'autre plus qu'il n'a possédé lui-même⁵.

Interaction et échange sont donc intimement liés. Il n'y a pas, comme c'était le cas pour Lévi-Strauss, réduction de l'échange à sa seule dimension concrète

1. C'est peut-être, au-delà de toute considération déontologique ou même éthique, en cet impératif de convenance, ou congruence, du « contre-don » que réside le principe de ne pas accepter de tout don en argent. Du fait même que l'usager n'a pas à payer pour bénéficier du service social, tout don en argent ne pourrait que détruire le type de relation d'échange dans laquelle il prétend se situer.

2. Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, p. 147.

3. Pour plus de précisions lire l'introduction de Claude Lévi-Strauss à l'ouvrage de Marcel MAUSS, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. IX-LII.

4. Georg SIMMEL, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987, p. 53.

5. *Idem*, p. 53.

utilitaire; ce qui ne veut pas dire que cet échange échappe aux formes sociales de l'interaction.

Dans le contexte de la relation d'aide dans laquelle intervient l'assistant de service social, le malaise que peut éventuellement éprouver le professionnel, ou l'incompréhension qui peut alors être la sienne, peut venir du fait que le professionnel ne perçoit pas nécessairement cette dimension d'enjeu affectif et que, concrétisé par le don en nature, ce qui s'impose immédiatement à lui, c'est la stricte dimension d'échange matériel. Le plus souvent toutefois ce cadeau est correctement perçu comme l'expression d'un remerciement ou d'une reconnaissance, ou encore comme un prolongement de la relation sur un plan moins formel, sans pour autant considérer ce cadeau comme un témoignage d'amitié. En ce cas, le cadeau prend bien une dimension symbolique, mais une dimension symbolique de l'ordre du « mythique ».

Comme, à la suite de Lévi-Strauss, le souligne en effet justement Jean Baudrillard, il ne faut pas être dupe de la nature réelle du don :

On a fait du don, sous le signe de l'échange-don, la caractéristique des « économies » primitives et du même coup le principe alternatif de celui de la loi de la valeur, et de l'économie politique. Il n'y a pas pire mystification. Le don est notre mythe idéaliste corrélatif de notre mythe matérialiste ¹

À la différence de l'offre ou du simple troc, le don « idéalise » non seulement le geste d'échange, mais aussi la valeur supposée de ses objets. La valeur intrinsèque de l'objet s'estompe instantanément au profit de l'action même d'échanger, car ce qui importe avant tout c'est, dans une relation asymétrique de don ², « d'honorer » une personne.

Certes, par son action, l'assistant de service social « donne » à l'usager une aide matérielle, mais il lui « donne » aussi, et peut-être surtout, du temps, une certaine reconnaissance et de la considération. Il fait beaucoup plus que nouer une simple relation, d'où la nécessité pour l'usager de s'engager à son tour et de poursuivre la relation d'une manière ou d'une autre. Une fois la relation d'aide initiée, puis poursuivie plus ou moins régulièrement pendant un temps variable, c'est au moment où l'usager prend pleine conscience des modifications matérielles, sociales et psychologiques de son statut qu'intervient l'acte du cadeau. Ceci n'est pas sans évoquer ce que Erving Goffman appelle « l'obligation d'engagement ³ ». C'est bien « le geste qui compte », mais le geste

1. Jean BAUDRILLARD, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 63.

2. Il y a deux types principaux de relation dans les façons d'honorer une personne : « asymétrique » ou unilatérale (par exemple, lorsqu'il s'agit de marquer un anniversaire), « symétrique » ou réciproque (par exemple à l'occasion de fêtes comme Noël ou le Jour de l'an, où il y a remise réciproque de cadeaux).

3. Erving GOFFMAN, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.

symbolique qu'accompagne une volonté de s'engager : se sentir obligé et offrir pour l'utilisateur, recevoir et accepter pour le travailleur social représentent les formes étendues et spécifiques d'une « volonté d'engagement ».

Le fait, pour l'assistant de service social, d'accepter un cadeau ne saurait donc simplement se lire comme simple acceptation d'un don matériel. Au-delà de la réponse que représente ce cadeau à une prestation ou aide sociale, se manifeste la dimension affective inhérente à toute relation humaine. C'est, à l'occasion d'une action que codifie la relation d'aide, *un acte d'échange social* qui permet de se reconnaître mutuellement, d'établir *a priori* des relations de confiance et d'ouvrir entre le professionnel et l'utilisateur un dialogue dépassant la simple relation formelle et institutionnelle. C'est *un acte représentatif* permettant d'évaluer le lien de coopération entre deux personnes dont le statut social diffère, voire de mesurer le degré de solidarité d'une société. C'est aussi *un acte marquant la reconnaissance d'un travail accompli*, celui de l'assistant de service social. Enfin, ce peut être *le moyen d'apprécier le degré d'estime* réciproque de deux personnes, de la simple connaissance à l'amitié, ou au moins à ses apparences. Ce dernier aspect n'est pas sans conséquence sur les réactions des travailleurs sociaux face à ces situations de cadeaux.

3

Les rituels domestiques ou la reconquête du petit théâtre de l'intime

Le mot domestique dans son étymologie latine *domesticus* contient non seulement l'idée de maison (*domus*), mais aussi celle de famille. Une analyse hâtive pourrait laisser croire que la maison est exclusivement un lieu de repli sur soi, une fin en soi, ou encore l'espace unique de la famille. Dans la perspective qui nous intéresse ici, celle du domestique et du travail social, on considérera plus justement la maison comme un lieu limite dans lequel l'homme prend toute sa place signifiante :

Parce que l'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé — il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont. Et l'homme est tout autant l'être-frontière qui n'a pas de frontière. La clôture de sa vie domestique par le moyen de la porte signifie bien qu'il détache ainsi un morceau de l'unité ininterrompue de l'être naturel ¹.

1 Les bonheurs domestiques

Ainsi si l'homme est un « être-frontière qui n'a pas de frontière », il est alors possible de prendre en considération tout un ensemble de couples d'oppositions susceptibles contradictoirement de qualifier le domestique, notamment le *dedans* et le *dehors*, le *proche* et le *lointain*, l'*ostensible* et le *dissimulé*, le *sacré* et le *profane*, et au travers de ces systèmes d'opposition d'identifier les formes d'une certaine ritualisation du domestique, que ce soit dans un domaine particulier, comme par exemple l'a fait Claude Rivière

1. Georg SIMMEL, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 166.

avec le « cérémonial du manger ¹ », ou plus largement, avec l'ensemble des activités présidant au fonctionnement de la maison : ce que, sans aucune condescendance, Pierre Sansot appelle les « bonheurs domestiques ² ».

Rites profanes ou rites désacralisés ³, dans son petit théâtre domestique l'individu compose et recompose les formes obligatoires de la vie sociale avec les formes libres de son intimité : le caractère instantané ou le décalé de la réponse individuelle à une situation sociale concrète, l'agencement ordonné ou le désordre d'un espace renvoient, par le jeu de récurrences leur conférant un statut de rite, à une « mise en scène de la vie quotidienne », pour reprendre l'expression d'Erving Goffman ⁴. Ainsi les gestes, les pratiques les plus insignifiantes, les plus minuscules de la vie quotidienne représentent-ils les modes d'expression d'un statut, en l'occurrence celui de « gens de peu ⁵ », avec leurs lexiques culturels spécifiques ⁶ et les éléments constitutifs de leurs identités individuelles ⁷. C'est dans un tel contexte que les pratiques en travail social, bien que se situant souvent aux marges du social, pénètrent la sphère domestique. Aussi importe-t-il, au-delà des apparences trompeuses d'une société qui perdrait ses solidarités et dont le lien social se dénouerait, de mettre en évidence, à travers l'expression d'une certaine ritualisation du quotidien, la présence d'indices d'une « socialité » cachée mais efficace. La « sociabilité » est une notion qui permet de révéler les aspects dissimulés, intimes du lien social ⁸. Tout ce qui se situe au creux de la vie quotidienne la plus banale mais qui témoigne d'une structuration profonde et essentielle des relations sociales ⁹.

1. Voir sur le sujet Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 189-218.

2. Pierre SANSOT, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 1991, p. 45-67.

3. Voir sur le sujet Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, et Albert PIETTE, *Les religiosités séculières*, Paris, PUF, 1993.

4. Erving GOFFMAN, *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1, La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973, et *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 2, Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973.

5. Pierre SANSOT, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 1991.

6. Richard HOGGART, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970.

7. Pierre BOURDIEU, *La misère du Monde*, Paris, Seuil, 1993.

8. La notion de « lien social » sera abordée dans le chapitre 7 « Le contexte de l'articulation entre rituel et éthique. Prolégomènes à une compréhension du lien social ».

9. Cette notion est largement développée dans les travaux de Michel MAFFESOLI, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985 et *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

2 L'illusion de la fin du lien social et des solidarités

Une société ne peut pas se concevoir comme une simple somme d'individus ou de familles, ce n'est pas non plus l'ensemble des institutions sociales. Certes tous ces éléments entrent dans la composition formelle d'une société, mais si l'on met de côté tout ce qui relève des liens familiaux ou des liens sociaux institutionnels, il reste une structure complexe non immédiatement perceptible. Cette structure invisible réunit toutes les formes d'appartenance sociale, de regroupement et certaines formes de circulation sociale.

En effet, ce que l'on nomme, sans toujours pouvoir le définir, le « lien social » est une structure complexe qui mêle intimement l'appartenance et la circulation pour former en définitive l'unité collective d'une société. Si l'unité collective d'une société passe implicitement par une reconnaissance culturelle des valeurs et des normes dominantes, on ne saurait non plus ignorer, au fondement de cette unité collective, certains aspects plus discrets tels que l'existence d'un sentiment puissant d'être ensemble, avec ou contre, ou bien le partage de représentations sociales communes, ou aussi la reconnaissance, même minimale, d'obligations et de réciprocités sociales, ou bien encore le respect d'interdépendance des trajectoires individuelles. Cet ensemble unitaire n'exclut par pour autant la reconnaissance explicite ou implicite des institutions sociales intégratives telles que la famille, l'école, le travail, les communautés religieuses ou non. Le lien social est une totalité non seulement macro-sociale, mais aussi micro-sociale et médio-sociale.

Au-delà du discours des « Cassandre du social » les liens familiaux se portent bien et, comme en témoignent les recherches d'Agnès Pitrou, de Claudine Attias-Donfut ou encore de Bernadette Bawin-Legros¹, la perte ou l'insuffisance des relations de solidarité intrafamiliales ne touche qu'une frange restreinte et parfaitement identifiable d'individus ou de groupes sociaux. Mais encore faut-il poser le cadre formel dans lequel s'expriment ces solidarités, entendues comme manifestations objectives et comportements adaptés permettant un certain degré de coopération et de réciprocité entre les membres d'un même groupe social. Répondent à ces conditions trois formes de solidarité active : les solidarités familiales, les solidarités de voisinage, les solidarités institutionnelles, qui toutes trois représentent aussi bien un maillage simplifié des types de relation de solidarité à l'œuvre dans

1. Agnès PITROU, *Les solidarités familiales*, Toulouse, Privat, 1992; Claudine ATTIAS-DONFUT, *Le nouvel esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 2002; Bernadette BAWIN-LEGROS, *Sociologie de la famille : Le lien familial sous questions*, Bruxelles, De Boeck, 1996, et *Le nouvel ordre sentimental : à quoi sert la famille aujourd'hui ?*, Paris, Payot, 2003.

nos sociétés développées, que les « contours-limites » des possibles relations de coopération et de réciprocité.

3 La famille et l'État ou la gravitation institutionnelle

Au strict niveau du domestique, c'est-à-dire dans l'intimité de la famille, ce sont les solidarités familiales et parfois les solidarités de voisinage qui prévalent. Un certain goût pour le repli domestique, la préservation d'un espace privé, et surtout une volonté de maîtriser les relations sociales *dans* et *hors de* la famille, ne doivent pas dissimuler le fait que le modèle sous-jacent à toutes les formes de solidarité et de relations sociales est celui de la famille nucléaire¹. La famille nucléaire, modèle dominant et normatif, constitue dans nos sociétés développées l'institution de référence, et donc un lieu privilégié de production et de transmission des normes et valeurs dominantes (socialisation primaire). Face à la complexité de nos sociétés, d'autres institutions tutélaires, comme l'État dans toutes ses dimensions (politique, administrative, juridique, etc.) offrent la garantie non seulement d'un respect de l'espace privé, mais aussi la possibilité de suppléer les défaillances, les dysfonctionnements, voire les déviances, de cette incarnation sociale de l'espace privé qu'est la famille.

Lorsque l'équilibre familial est obtenu entre le *dedans* et le *dehors*, l'« État-institution » n'intervient pas et permet le libre choix d'un accompagnement des familles, notamment dans le domaine scolaire, ou dans celui des crèches, des haltes-garderies, des centres aérés, des maisons des jeunes et de la culture, des foyers pour personnes âgées, etc. Auxquels s'ajoutent d'autres formes institutionnelles associatives. Chaque moment de la vie familiale de l'individu peut être librement prolongé et associé par son recours à des services complémentaires. En revanche, lorsque l'équilibre est rompu à la suite d'un évènement social important remettant en cause les équilibres intra-familiaux et extra-familiaux : changement dans la structure familiale sous une forme monoparentale ou recomposée (divorce, séparation, décès), perte de capacité financière (chômage, retraite, etc.) ou d'intégrité physique ou psychique (maltraitance, accident, vieillesse, etc.), et que les mécanismes habituels de régulation et de réparation telles les solidarités générationnelles ou de

1. La famille nucléaire est composée d'un couple marié et de sa « progéniture », par opposition à la famille polygame fondée sur une pluralité de mariages, ou encore la famille étendue pouvant être constituée de deux familles nucléaires ou plusieurs (par exemple les familles souches, les familles patriarcales ou communautaires).

voisinages ne suffisent plus, c'est l'« État-institution » et d'autres formes institutionnelles non étatiques (associations et communautés au sens large) qui assurent une transition temporaire (parfois même définitive) par le biais des services sociaux et médicaux, d'associations spécialisées dans l'aide et l'action sociales, des maisons de retraite et autres organismes.

Au-delà de sa rigidité institutionnelle, cette intervention ne peut manquer de tisser des liens serrés entre les individus qui en bénéficient et ceux qui en sont les instruments : bien que cette notion soit peu précise en sociologie, la sociabilité recouvre tous les échanges réels ou symboliques qui favorisent les liens sociaux. Max Weber souligne que, située « entre » et « en dehors » des instances de pouvoirs (politique ou religieux) et des organisations familiales, la sociabilité s'exprime au travers de toutes les formes d'interaction, d'association et de participations volontaires¹, y compris les interactions que l'on rencontre dans les lieux de travail, d'activités culturelles ou de loisirs. Ainsi la famille et l'État en tant qu'institution ayant pour finalité première la socialisation (normes et valeurs) ne suffisent pas à instaurer toutes les formes de la sociabilité. La sociabilité, par les signes, les formes de différenciation et d'appartenance qu'elle permet de mettre en scène, contribue à établir différents degrés d'échange de l'intersubjectivité. L'intersubjectivité offre la possibilité à chaque individu pris dans un réseau d'échanges et de communication de retrouver en l'autre non seulement le semblable, mais aussi celui qui est différent. Ceci montre qu'il est possible de penser que tant les défaillances des solidarités familiales qu'un certain déclin de l'« État-nation » ne permettent pas à eux seuls de comprendre les hypothétiques phénomènes d'« effilochage » ou de « ruptures » du lien social et des solidarités en général.

En revanche on peut constater que, ne pouvant agir directement sur la sociabilité, l'« État-institution » tente d'investir la sphère familiale par le biais d'actions ciblées sur la famille dans sa dimension domestique. Par exemple : les tentatives de dépistage des parents à risque², le placement ou la « confiscation » des enfants³, l'expérimentation du Livret de paternité, le renforcement des différentes formes de médiations familiales, auxquels s'ajoutent de manière plus diffuse les débats partisans, les d'affrontements moraux et

1. Voir à ce sujet Max WEBER, *Économie et société, tome 1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1991, et *Économie et Société, tome 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995, 1^{re} édition française 1971.

2. Voir sur ce point l'article de la psychanalyste CAROLINE ELIACHEFF, « Les risques du dépistage des parents à risque », *Le Monde de l'Éducation*, novembre 1998.

3. Voir sur ce point l'article de Xavier BOUCHEREAU, « L'erreur est (in)humaine », *Actualités sociales hebdomadaires* n° 2233, 19 octobre 2001. Voir aussi le dossier complet proposé par *Actualités sociales hebdomadaires* n° 2204.

idéologiques sur le Pacs puis sur « le mariage pour tous », le congé parental, l'adoption, la gestation pour autrui, la coparentalité, l'homoparenté, etc. Pour bien comprendre la nature de l'enjeu de la situation, il convient de rappeler qu'en 1996 lors de la préparation de la conférence sur la famille, sous l'autorité du gouvernement d'Alain Juppé, les deux groupes de travail participant à cette session avaient évoqué l'idée qu'il existe deux formes de famille : les familles « légitimes » et les familles « non légitimes » : familles monoparentales, recomposées, naturelles, etc. Un autre exemple illustre les tensions qui naissent lorsque l'on touche à des points sensibles de la famille : en 2000, à l'occasion du débat sur l'allongement du délai légal de la durée de l'interruption volontaire de grossesse (de dix à douze semaines), l'affrontement entre les « pro-avortements » et les « anti-avortements » est réapparu de manière violente, alors que le véritable sujet était une mise en conformité avec d'autres pratiques européennes.

Ainsi, ce qui ressort de manière édifiante sous couvert d'un discours idéologique prônant l'autonomie, la parité, l'égalité, un droit spécifique pour les enfants, etc., ce sont des atteintes directes à l'intégrité même de la famille dans son unité institutionnelle. Ces attaques sont autant de tentatives de dissociation des différentes entités qui la composent : mère, père et enfant, ainsi constitués en entités autonomes et isolés, voire antagonistes, permettant ainsi de justifier une intervention accrue de l'« État-institution ¹ ». Cette intrusion de l'« État-institution » est rendue possible dans la mesure où la famille se trouve à un tournant historique délicat dans ses mutations : de fait l'institution famille (mariage) est de moins en moins une institution dominante au regard des nouvelles formes d'établissement des couples et des modes d'association familiale émergents ² (union libre, composition et association diversifiée, recomposition, couple de même sexe, importance et place des amis). Moins contrôlable car soumise essentiellement aux choix des trajectoires individuelles de vie des personnes, débarrassée de la pression sociale qui dans un passé récent condamnait socialement la vie en couple sans mariage (« cohabitation juvénile » à rapprocher sémantiquement de « délinquance juvénile »), le divorce, les naissances hors mariage et la monoparentalité (« fille-mère »), les couples homosexuels, la famille acquiert

1. L'affaire « Perruche » à la fin des années 1980 est parfaitement édifiante sur cette question qui outre le fait de poser la question de la « responsabilité médicale » pose aussi la question du « préjudice d'être né » et de ce fait le rapport entre les différents membres d'une même famille.

2. Un chiffre illustre parfaitement la grande mutation de la famille aujourd'hui (2012) : 55,8 % des enfants naissent chaque année hors mariage contre 44,3 % en 2002 (source : INSEE, 2012).

une forme d'émancipation sociale sans pour autant renier ses fonctions de socialisation et d'intégration. Dans une telle perspective le droit de regard de l'« État-institution » se trouve profondément modifié et de moins en moins présent. La politique familiale initiée par le gouvernement Juppé, puis réinvestie par l'action de Ségolène Royal (alors ministre déléguée à la famille) tend, en dépit d'une louable volonté de réforme, à contraindre la famille par l'enfermement des parents dans une forme d'assistance et de « déresponsabilisation », voire d'infantilisme et d'immaturation¹ et peut-être aussi de suspicion de défaillance éducative jusqu'à la maltraitance.

4 La question des limites de l'intimité dans l'intervention

L'étude et la compréhension phénoménologique de la « socialité » permettent de mettre au jour des solidarités non exprimées par les canaux habituels, et par-là de témoigner de la surprenante vitalité du tissu social et la variété de ses formes de recomposition. Un certain défaitisme social, un certain abandon politique, mais surtout une mauvaise foi idéologique occulte un authentique vécu sociétal reposant sur des valeurs non moins dominantes. Plus précisément, si l'on considère au plus près la pratique réelle des acteurs de l'aide sociale dans le domaine de la sphère domestique, il est alors possible de mettre au jour les « non-dits » et de faire émerger ces relations sociales faites de petits riens, d'émotions, d'intuitions, d'affects qui, dépassant les discours rationalisant et légitimant, constituent aussi l'un des socles fondamentaux du lien social.

Patrick Declerck, dans ses travaux concernant les « Clochards de Paris² » montre cette part de l'obscur, de l'indéterminé, la complexité des identités autant que leur dissolution possible dans le psychopathologique. À l'occasion de son exploration la plus crue de l'intime de l'intime, la clochardisation extrême, il montre les illusions, parfois non dénuées d'arrière-pensées moralisatrices et politiques, de ceux qui s'attachent à vouloir réaliser le bien des personnes malgré elles :

Il est en filigrane de ces discours insidieux, de cet humanisme apparent, une volonté totalitaire inconsciente de réduire les différences des hommes — que sont leurs souffrances et donc leur dignité — à l'inquiétant taylorisme d'une

1. Voir sur ce point le contenu du *Livret de paternité*.

2. Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001.

production de masse de citoyens que plus rien ne distinguerait les uns des autres. Asymptote de la normopathie ¹.

Cette « volonté totalitaire inconsciente » de parvenir dans toute intervention d'aide sociale à une norme réelle et/ou symbolique conduit à dissoudre totalement la personne aidée en tant que sujet :

Les voilà tous unis, tendus d'efforts, palpitants de l'espoir d'atteindre une même félicité sociale, de vivre une existence univoque régulée par le même temps — celui du travail — et récompensée par les mêmes joies : celles de la tiède normalité... Citoyens d'abord, individus ensuite, sujets s'il en reste ².

Ce que souligne Patrick Declerck, c'est l'existence d'une limite à l'aide et à l'action sociale, et la nécessité de respecter cette limite en dépit de situations souvent catastrophiques (situation matérielle, sociale, psychique, physique) des personnes sans domicile fixe.

À bas bruit, se développent de nouvelles formes capables d'estomper et de recomposer ce que d'autres formes détruisent. Les formes sociales issues des instances dominantes (qu'elles soient économiques, politiques, symboliques) devenues inopérantes ou fortement pathogènes sont progressivement supplantées par des formes investissant le quotidien et laissant une large part à l'appréciation individuelle. Il existe bien un lien collectif sous-jacent dont la dimension cachée se laisse voir par une approche micro-sociologique. Les conduites et les actions domestiques, l'intimité même de la famille, s'organisent en une myriade de significations parfaitement déchiffrables par le travailleur social, et même si cela ne le regarde pas (respect de la vie privée oblige), il participe à sa manière à une reconquête d'un quotidien s'éloignant de plus en plus de la personne aidée ou assistée.

On comprend que l'enjeu n'est pas (essentiellement) le contrôle social d'une norme (« normopathie ») mais bien de conjuguer des modèles de communication (affectifs, générationnels) dans une perspective de mobilisation de la personne (là où l'idéologie parle d'« autonomie »). Il s'agit de rétablir un flux de conduites et d'actions sociales, de réparer la perte de réciprocité dans les échanges intersubjectifs plus que d'instaurer un ordre (domination sociale). Cela signifie encore que la tierce personne, le travailleur social, celui qui assiste, peut se métamorphoser en participant à l'établissement d'une socialité.

Concrètement cette socialité se révèle et se développe dans les relations interindividuelles au sens large, dans les différentes formes de conversa-

1. *Ibid.*, p. 323.

2. *Idem*, p. 323.

tion, dans les manières de se toucher ou d'investir le corps de l'autre, dans la participation et l'engagement d'un espace domestique donné. L'expression la plus vive de ces formes de (re-)création des liens de solidarité se perçoit par exemple dans la richesse du tissu associatif œuvrant dans le domaine du travail social, les initiatives locales, les partenariats institutionnels expérimentaux, une régie de quartier, le voisinage, la copropriété d'un immeuble, etc. Le quotidien le plus prosaïque est transmuté en une multitude de micro-activités, de micro-fonctions s'exerçant dans des domaines aussi divers que l'accueil des personnes, la médiation, l'accompagnement, l'aide directe aux personnes. Incidemment, ceci souligne que la pratique en travail social est avant tout une question de temps, de prise de temps n'en déplaise aux thuriféraires de l'urgence et du moindre coût.

5 L'intime comme expérience ordinaire

Si l'on considère l'investissement du cadre domestique des personnes en difficulté sociale du point de vue des acteurs principaux du travail social, il est possible de décrire les différentes implications non seulement en termes de rôle et mais aussi de compétence. En effet, l'assistant de service social intervient souvent en amont par un « diagnostic » et une évaluation à partir de la situation sociale d'une personne en difficulté. Bien qu'étant dans un contexte domestique, cette intervention va se situer dans une démarche de normalisation. Il faut normaliser un contexte domestique en lisant et en interprétant les indices d'un certain dysfonctionnement social. Mais ce qui contribue à donner un caractère singulier à cette intervention sociale, c'est la capacité de la personne en difficulté à formuler l'expérience ordinaire de son contexte domestique.

À partir de cette expérience formulée l'assistant de service social pourra répondre en « réparant » (en changeant, ou en corrigeant) à partir du contexte domestique. Cette action de réparation prend origine dans le récit d'une expérience singulière exigeant de l'assistant de service social une compétence mesurée par sa capacité d'écoute — au sens d'écoute du discours de la personne, mais aussi d'observation attentive de la situation. Ainsi, dans un contexte domestique, réparer (changer, corriger) nécessite préalablement la formulation d'une expérience ordinaire.

D'autres formes de compétence peuvent conjointement être sollicitées, par exemple celle de la *conseillère en économie sociale et familiale* travaillant souvent en collaboration avec d'autres travailleurs sociaux. Par l'information et la formation éventuelle, elle permet la gestion et la résolution des problèmes

de la vie quotidienne. Enfin il reste deux catégories d'intervenants qui jouent un rôle majeur et déterminant dans cette participation au domestique de l'Autre : la *technicienne de l'intervention sociale et familiale* et l'*auxiliaire de vie sociale*.

Tout d'abord, la *technicienne de l'intervention sociale et familiale* partage les activités ménagères des mères de familles, des personnes âgées, des personnes handicapées, offrant sans se substituer à leurs activités une aide concrète. Elle permet par la régularité et répétition de son action de maintenir ou de rétablir au quotidien un équilibre de vie domestique. Ensuite l'*auxiliaire de vie sociale* permet, par son écoute, le simple fait parfois de tenir compagnie, ou encore d'assurer des soins courants et des activités ménagères, de maintenir à domicile des personnes âgées. Elle contribue pour sa part à ne pas rompre le lien domestique des personnes : attachement à un univers intime, à un lieu d'habitation, à des habitudes culturelles et sociales que le recours à des formes strictement institutionnelles (maison de retraite, hospice, hôpital, etc.) détruirait de manière conséquente. Enfin l'*auxiliaire de vie* assiste dans toutes les activités matérielles de la vie courante les personnes handicapées. Elle permet de répondre à la lourde charge domestique que représente une personne handicapée pour une famille.

6 De l'intime à l'infime

Il est ainsi facile de comprendre l'importance d'un maillage social de professionnels qui, conscients de leur savoir-faire et de leur spécificité professionnelle, soient capables d'instaurer une dynamique de la socialité dans la reconquête d'une identité individuelle des personnes. Par un réinvestissement ritualisé du quotidien domestique, le travailleur social contribue à réparer un lien social souvent perçu et décrit comme fragile. Dans une perspective plus optimiste, considérant le lien social dans la pérennité et l'intégrité de ses formes et l'affranchissant des lourdeurs du pouvoir politique, économique, ou symbolique, il devient possible de mettre au jour cette part de socialité faite de « récréation de soi », décelable dans les manifestations les plus infimes, les plus minuscules de la vie quotidienne.

C'est dans ce théâtre fortement ritualisé que le travailleur social pénètre : le rangement, le ménage, la vaisselle, la lessive, le repassage, les travaux de couture, la préparation des repas, les devoirs des enfants, etc. Loin de constituer un inventaire de l'insignifiance ou encore d'un « quotidien sans qualité », c'est bien là la révélation d'un caché, d'un non-dit de la vie sociale, aussi humble que fragile, et qu'il importe pour l'acteur de l'aide sociale de reconnaître et

de protéger. De fait, soutenir que la mondialisation serait une sorte de machine à découdre le lien social ne tient pas en regard des témoignages qui nous sont offerts et des mécanismes d'invention, de résistance, ou de simple reconstitution.

4

De la « distinction sociale négative »

Codifications et usages ritualisés du vêtement

La codification vestimentaire participe à la mise en scène du social du simple fait qu'il est *vu* et qu'il est *lu*. Il est vu, sous son apparence immédiate et à ce niveau propose un ensemble de « micro-indices » révélateurs d'une position individuelle en termes de différenciations signalétiques : d'âge; de taille vestimentaire normalisée; de sexe : vêtement pour les hommes ou les femmes; d'utilisation : vêtement de travail ou de loisir, vêtement du quotidien ou de cérémonie, etc. Il est lu, c'est-à-dire interprété, comme marque d'une position ou d'une « image » sociale : appartenance, rang, hiérarchie, privilège, etc.

Ainsi, comprendre le vêtement à partir d'échanges sociaux, en termes de distinctions et d'ordonnement des groupes sociaux, contribue à dresser une « cartographie » de la gestion et du contrôle des apparences dans un souci de recherche d'un lieu de définition d'une reconnaissance sociale, de mise en œuvre de prérogatives et maintien d'égards et, plus accessoirement, d'une manière de « se poser ». Roland Barthes a souligné l'importance du passage de l'habillement de « l'objet vêtement » au costume, c'est-à-dire à « l'acte de vêtement ¹ » : acte par lequel l'objet vestimentaire servant à protéger le corps devient un signe collectivement reconnu comme valeur et comme norme d'un groupe social donné.

L'existence de constantes dans les tenues vestimentaires et la réservation de tels vêtements ou accessoires à telle ou telle situation, posent le problème de leur valeur symbolique. Edgar Haulotte résume parfaitement l'importance sociale du vêtement :

1. Roland BARTHES, *Histoire de la sociologie du vêtement*, *Annales* n° 3, juillet-septembre, 1957.

Le souci de se vêtir est au centre des préoccupations d'une communauté humaine qui veut se maintenir au niveau des grandes cultures internationales. Très tôt, le port du pagne ne suffit plus. Les princes du peuple, le corps sacerdotal, ceux qui remplissent des fonctions importantes et les notables veulent manifester leur rang par la distinction et par la richesse du vêtement. Son caractère propre est de donner à la personne une représentativité éclatante au premier regard¹.

1 Première impression

La première impression est toujours la bonne. Rien n'est plus difficile que de se départir d'une première impression. Ainsi pour Michel Pastoureau l'apparence vestimentaire est au cœur de la construction de cette première impression qui renvoie à une sorte de « surface sociale » immédiate :

Le vêtement dit qui l'on est, à quelle place ou rang on se situe, à quel groupe familial, professionnel ou institutionnel on appartient. Ce faisant, dans la symbolique sociale et dans l'imaginaire qui l'accompagne, le textile prend peu à peu le premier rang par rapport à tous les autres matériaux².

Mais parler de « surface sociale », c'est d'abord poser que les apparences vestimentaires ne sont pas seulement l'expression d'un certain prestige et d'une certaine autorité, mais aussi qu'il existe un lien entre une situation et un comportement donnés. Cette surface sociale est assujettie à des formes d'acquisition spécifiques, répondant à un certain modèle et ayant en même temps la particularité de marquer une reconnaissance. Il suffit, pour mettre ce fait en évidence, de partir du principe énoncé par Marcel Mauss selon lequel : « le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps³ ».

Loin de n'être qu'une manifestation superficielle de la vie sociale, le vêtement est l'expression de l'intégrité de la personnalité et de son identité sociale, et ce par la multiplicité et la variété des formes de stylisation des pratiques sociales qu'il peut mettre en œuvre. Dit d'une autre manière, le vêtement comme forme discrète de socialisation et d'appartenance sociale, permet d'être ce que nous voulons être ou ce que nous ne sommes pas ; de

1. Edgar HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, 1966, p. 11.

2. Michel PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 86.

3. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989, p. 372.

dévoiler ou de masquer l'intime de notre être ; de communiquer un certain nombre d'informations sociales ; voire d'établir une distance avec les autres ou nous mettre à distance de nous-mêmes.

2 La fonction sociale du vêtement et de la parure

La ville moderne constitue un théâtre d'images où la représentation et la mise en scène des formes sociales permettent à l'individu de se confronter à l'exacerbation et à la valorisation de la différence sous toutes ses formes. Bien que Simmel parle de « l'esprit blasé ¹ » de l'homme des villes, ce qui se joue ou peut potentiellement se jouer pour l'individu dans le domaine de la représentation vestimentaire, c'est l'effacement de soi ou son « hyper-représentativité », la simplicité ou l'extravagance, la neutralité ou la provocation. L'individu anonyme des villes est toujours dans une relation de confrontation à l'illimitation des possibles. Cette apparente liberté dans le domaine du vêtement révèle la grande diversité des identités individuelles : de l'incapacité à se construire une identité à une parfaite maîtrise de soi, du respect de la laïcité à la revendication religieuse la plus radicale, ou encore un simple besoin de se distinguer.

Thorstein Veblen a énoncé le principe selon lequel le vêtement relevait d'un « gaspillage ostentatoire ² ». Si le vêtement offre bien la possibilité pour l'individu d'affirmer une « position pécuniaire », il satisfait aussi des besoins individuels plus impérieux que les besoins spirituels. Ces besoins individuels relèvent de deux ordres d'impératifs, d'une part l'obligation de se soumettre à une certaine conformité d'usage et de goût, et d'autre part d'obéir à une exigence de cherté fondée sur le principe courant selon lequel ce qui n'est pas cher, n'est pas de bonne qualité. Ceci montre que le vêtement a pour fonction sociale de permettre la visibilité (ostentatoire) d'un niveau de richesse, et donc d'une capacité d'accès individuel à des objets rares et chers. Pour Veblen, on a là le témoignage d'une réussite pécuniaire et sociale et donc l'expression d'une certaine dignité sociale. Ce dernier point, la dignité sociale, apparaîtra comme essentiel lorsque nous aborderons la question de l'existence ou de la non-existence d'un vêtement du pauvre.

D'autant que la médiatisation accrue de la société en général a conduit l'homme en situation de représentation sociale à se soucier de son apparence et même de l'utiliser à des fins stratégiques. Georg Simmel, dans une

1. Georg SIMMEL, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, L'Herne, 2007, p. 18-25.

2. Thorstein VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970, p. 111-123.

« digression sur la parure ¹ » a pu mettre au jour différentes fonctions de la parure dans les relations sociales. Pour Simmel, le vêtement se situe entre la parure et le corps marqué (le tatouage et la scarification, par exemple) :

Tout ce qui de façon générale, « pare » l'être humain, prend place sur une échelle de degrés, selon la façon plus ou moins étroite dont la parure est liée à la personnalité physique. La parure la plus étroitement liée au corps est la caractéristique des peuplades primitives : c'est le tatouage. L'extrême opposé, c'est la parure de métal ou de pierre, qui n'est absolument pas liée à un individu et que chacun peut mettre. Entre les deux il y a le vêtement — qui certes n'est pas aussi interchangeable et personnel que le tatouage, mais qui est tout de même plus lié à l'individu et moins détachable de lui que la « parure » à proprement parler ².

Cette notion de parure est importante dans la mesure où, pour reprendre une expression de Simmel qui renvoie à une symbolique élargie à l'ensemble du corps, il existe bien « un rayonnement de la parure ». Mais, le plus intéressant est encore que la parure repose sur une « contradiction sociologique ». En effet, la parure possède cette autre nature qui est d'être un geste ; un geste « [...] qui sert exclusivement à faire voir et à rendre plus important celui qui l'accomplit, » mais « qui n'atteint pourtant pas son but autrement que par le plaisir des yeux qu'il offre aux autres, que comme une sorte de gratitude qu'il reçoit en retour ³ ». On ajoutera à cela que la parure, dont l'objet est essentiellement de « plaire », « devient alors un moyen au service de la volonté de puissance ; bien des âmes connaissent alors cette étrange contradiction : les hommes au-dessus desquels elles s'élèvent, avec leur être et leur faire, leur sont justement nécessaires pour qu'elles puissent édifier leur conscience de soi sur le sentiment d'infériorité qu'elles inspirent ⁴ ».

Le vêtement, élément intermédiaire entre le corps et la parure, se révèle par ailleurs comme un objet interchangeable et impersonnel. Il doit éviter l'individualité et s'inscrire dans une sorte de neutralité, d'effacement de l'individu en ce sens qu'il ne doit rien révéler de la personnalité physique de cet individu. Cela étant, la parure, au sens large, permet de plaire, de charmer, de se distinguer, de mettre certains aspects de son corps en relief. Elle effectue la synthèse entre un objet (des objets) et un geste (des gestes).

1. Georg SIMMEL, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991, p. 52-63.

2. *Ibid.*, p. 56.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. *Idem*, p. 53.

3 Le montage social de la mode

L'une des caractéristiques majeures de nos sociétés modernes est la multiplicité des formes de différenciation sociale et d'expression de cette différenciation sociale étendue à l'espace infini des jeux sociaux. Ainsi le rapport dialectique entre identité individuelle et statut social se trouve souvent aboli parce que pas forcément identifiable au premier coup d'œil. Autrement dit, l'apparence vestimentaire et la parure ne permettent pas de définir objectivement la véritable identité individuelle, le véritable statut, la position sociale d'un individu. Tout ne peut être que jeux, simulations et dissimulations. Ceci sous-entend que la cohésion et autant que la cohérence, de la vie sociale sont régies par des forces d'attraction ou de répulsion. Le plus petit commun dénominateur peut être la mode.

À un premier niveau d'analyse on peut dire, avec Georg Simmel, que la mode « [...] n'est donc jamais qu'une forme de vie parmi beaucoup d'autres, qui permet de conjoindre en un même agir unitaire la tendance à l'égalisation sociale et la tendance à la distinction individuelle, à la variation ¹ ». Et pour être encore plus précis, cette « sur-tendance » au nivellement social, au particularisme individuel de la mode et illustré par les notions simmeliennes de la « fusion » et de la « dissociation sociale » : « Toute l'histoire de la société a pour fil le combat, le compromis, les diverses conciliations, lentement acquises et vite perdues, entre la tendance à fusionner avec notre groupe social et la tendance à s'en dissocier individuellement ². » Ceci constitue pour Simmel un préalable auquel il convient d'ajouter cette propension quasi universelle de nos sociétés modernes à l'imitation. Cette notion d'imitation, déjà centrale dans l'œuvre de Gabriel Tarde ³, est selon Simmel une réponse aux phénomènes de fusion et de dissociations sociales :

L'imitation répond [...] dans tous les phénomènes dont elle est un facteur constitutif, à l'une des tendances fondamentales de notre être, celle qui nous pousse à fonder la singularité dans la généralité, accentuant la stabilité dans le changement. Mais si, à l'inverse, dans la stabilité on cherche le changement, c'est-à-dire la différenciation individuelle, la dissociation d'avec la généralité, alors l'imitation devient un principe négateur et entravant ⁴.

1. Georg SIMMEL, « La mode » dans *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 91.

2. *Ibid.*, p. 89.

3. Gabriel TARDE, *Les lois de l'imitation*, Paris, Éditions Les empêcheurs de penser en rond, 2001.

4. Georg SIMMEL, « La mode », dans *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 90.

À ces principes d'élaboration de toutes les formes de mode que sont la fusion, la dissociation et l'imitation, Thorstein Veblen ajoute la valeur esthétique :

Les modes se succèdent, manifestant tour à tour l'inquiète recherche d'un je ne sais quoi dont notre sens esthétique ait à se louer; mais comme chaque innovation est soumise à la norme sélective du gaspillage ostentatoire, elle ne peut se produire que dans un cercle assez restreint ¹.

Mais cette valeur esthétique peut d'une certaine manière se trouver dévoyée du fait d'une éventuelle accélération et d'une diffusion plus rapide de ces phénomènes de mode :

[...] plus la société, disons surtout les classes riches de la société, accroissent leur richesse, gagnent en mobilité, étendent le cercle de leurs contacts humains, et plus la loi du gaspillage ostentatoire parlera en despote sur la question de l'habillement; alors plus la règle d'honorabilité pécuniaire poussera le sens de la beauté vers la désuétude, ou lui passera sur le corps; plus vite les modes changeront et passeront; et plus grotesques et insupportables seront les styles divers qui feront tour à tour sensation ².

Bien avant Veblen, Simmel avait fait le même constat, la mode :

[...] dans sa nouveauté, reste en tous points l'apanage des classes supérieures. Dès que les classes inférieures commencent à s'approprier une mode, donc à transgresser les frontières tracées par les classes supérieures, brisant l'homogénéité de leur appartenance symbolisée par là, ces dernières se détournent de la dite mode pour en adopter une nouvelle qui les distingue à son tour des larges masses et relance le jeu une fois de plus. Car les classes inférieures dirigent naturellement leurs regards et leurs efforts vers le haut, et c'est encore dans les domaines soumis à la mode qu'elles parviennent le mieux à s'élever, parce qu'ils sont les plus accessibles à l'imitation extérieure ³.

Encore faut-il qu'ils en aient les moyens, car s'il existe bien un vêtement du pauvre, il est forcément hors mode ou dans la mode de manière tout à fait inopinée, voire incongrue. Plusieurs distinctions vestimentaires sont à faire. Il y a tout d'abord les personnes disposant de revenus faibles qui se fournissent en vêtements dans les grandes surfaces, les marchés, ou encore certaines enseignes réputées comme bon marché : *Tati*, *Babou*, etc. Les soldes, les promotions, les liquidations, les contrefaçons offrent aussi les moyens d'accéder aux vêtements. Ensuite pour les personnes n'ayant pas un budget

1. Thorstein VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 117.

3. Georg SIMMEL, « La mode », dans *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 94.

pour se vêtir, il existe des associations caritatives qui depuis plusieurs décennies ont développé un système de collecte et de redistribution (comme Emmaüs, le Secours catholique, le Secours populaire ou encore la Croix Rouge française). Enfin, il existe des associations qui proposent un vestiaire, c'est-à-dire l'échange de vêtements usagés et sales contre des vêtements propres et en bon état, aux personnes en situation de grande pauvreté (personnes sans-abri ou en errance). La règle communément et tacitement observée est de proposer des vêtements en adéquation avec celui qui les porte : harmonisation des couleurs, distinction entre vêtements d'été et d'hiver, vêtements les plus chauds pour les enfants et les personnes sans-abri par exemple. À ce sujet il convient de souligner la vigilance apportée par ces associations lors des collectes. En effet, il s'agit d'effectuer un premier tri en observant un certain nombre de règles comme la nécessité d'écarter les vêtements usés ou vétustes, d'exclure souvent les sous-vêtements pour des raisons évidentes d'hygiène, de respecter pour une part une certaine mode en écartant les vêtements démodés ou « excentriques ». Ce qui importe, c'est de retenir des vêtements ayant des propriétés fonctionnelles évidentes : solidité, protection (chaud ou froid), entretien facile. Ainsi, les vêtements de base redistribués sont les pantalons, les chemises, les pull-overs, les *sweat-shirts*, les robes, et les jupes, les chemisiers, mais aussi les bonnets, les écharpes, les gants, les gabardines, les anoraks, les manteaux, les chaussures.

4 Porter des vêtements. Le problème du neuf et de l'élégance

La finalité de tout vêtement est d'être portée. Là encore les distinctions sociales imposent leurs règles et confortent en même temps des statuts sociaux. Il importe de considérer de manière différente les vêtements neufs et les vêtements portés, ce qui établit en même temps une définition de l'élégance :

Que de nouveaux vêtements créent un effet particulièrement élégant, réside dans le fait qu'ils sont encore « empesés », c'est-à-dire qu'ils n'épousent pas encore toutes les modifications du corps individuel aussi bien que des vêtements qui sont portés depuis plus longtemps, déjà déformés et froissés par les mouvements propres à celui qui les porte et dont ils trahissent par là plus parfaitement l'individualité¹.

1. Georg SIMMEL, *La parure et autres essais*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998, p. 83.

Simmel souligne aussi que les bases de l'élégance tiennent au fait qu'un vêtement élégant ne doit jamais souligner les formes du corps ou donner l'impression que le :

[...] vêtement porté depuis longtemps semble ne faire qu'un avec le corps, il a une intimité, qui s'oppose totalement à ce qui fait l'élégance. Car l'élégance est quelque chose « pour les autres », est un concept social, qui tire sa valeur de la reconnaissance générale ¹.

Au travers de ces considérations anodines d'élégance, et d'une certaine manière de style de vie, s'esquisse une approche générale du vêtement et de la parure, dont la dimension sociologique oblige à dépasser les simples considérations esthétiques, économiques, ou de protection du corps. C'est un domaine où se superposent et se combinent non seulement des considérations sur le vêtement et l'ornement, mais aussi et surtout des facteurs qui touchent aux soins du corps, et la nécessité parfois de rectifier une apparence corporelle qui dérange ou qui se dégrade.

5 Des techniques du corps aux soins du corps

Le port de vêtement, à un moment ou à un autre, conduit à s'interroger sur le corps et sur les différentes modalités sociales de son utilisation. Marcel Mauss, en ethnologie, a défini comme les « techniques du corps » : « les façons dont les hommes, société par société, d'une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps ² ». Mais Marcel Mauss ne s'arrête pas en chemin et, au-delà des techniques, il souligne culturellement la double nature du corps, à la fois objet et moyen : « Le corps est le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps ³. » Pour Marcel Mauss, l'un des précurseurs en ce domaine, toutes ces « techniques du corps » s'articulent selon trois fonctions principales. D'une part, c'est l'art d'utiliser le corps humain dans un contexte que domine la raison d'une pratique collective (*habitus*), et que sous-tend implicitement l'idée d'éducation, d'apprentissage (*nager*, *courir*, par exemple). Ensuite, l'utilisation du corps peut s'accompagner d'une aide instrumentale et technique (des outils par exemple). Enfin, la technique supportée par le corps peut se dispenser de toute forme instrumentale et rester de l'ordre

1. *Idem*, p. 83.

2. Marcel MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1989, p. 365.

3. *Ibid.*, p. 372.

d'un « acte traditionnel efficace ». De sorte que le corps apparaît comme pouvant être tour à tour instrument ou support instrumental, dont « l'éducation fondamentale de toutes ces techniques consiste à faire adapter le corps à son usage ¹ ». Si les « techniques du corps » sont non seulement l'une des dimensions culturelles d'une société, mais représentent aussi la manifestation d'une forme « d'habitus » passant par des étapes importantes comme l'éducation, l'apprentissage, l'imitation, on peut envisager l'extension de cette dimension à des actes corporels non « forcément utiles ».

Marcel Mauss considère essentiellement « l'utilité » du corps (au sens étroit et restrictif qu'il donne à ce terme), nous nous proposons d'étendre le champ de cette réflexion en substituant l'efficacité à l'utilité, et le savoir-faire à l'habitus. Ainsi, l'efficacité d'un savoir-faire permettra d'introduire des notions, marginales chez Marcel Mauss, comme les postures, la gestuelle, les manipulations d'objets, la préparation corporelle (la parure dans tous ces aspects), etc. Au-delà d'une stricte considération de la fonction sociale du vêtement, il convient d'ajouter l'ensemble complémentaire de toutes les pratiques qui touchent de près ou de loin à ce que l'on pourrait appeler *les soins du corps* comme la toilette, la coiffure, le soin des mains, le maquillage, etc.

L'ensemble de ces soins du corps emprunte leurs techniques à celles de l'hygiène en usage dans notre culture occidentale. Mais, par exemple, dans le cas particulier du maquillage s'opère un glissement qui ne réduit pas cette technique à une unique fonction d'hygiène. D'une part il s'agit de pratiques culturelles strictement réservées aux femmes (ou aux gens du spectacle), bien que depuis une dizaine d'année ces pratiques sous la forte poussée de la publicité et du marketing se développent aussi chez les hommes. Et d'autre part, ces techniques permettent de jouer sur les formes, les textures de peau, les reflets, les ombres, etc. en ayant pour finalité de construire une personnalité (*persona* : le masque) face à une dictature sociale des apparences dont les valeurs se réfèrent à des idéaux de jeunesse, de bonne santé, voire de beauté par l'effacement des disgrâces. Les séquences du vêtement (se vêtir), de l'ornement (se parer), des soins du corps font partie intégrante de formes de ritualisation de l'intime dans la perspective d'une représentation sociale, d'une scène quotidienne qui se joue aussi dans les apparences.

Nous ne sommes pas ici dans le jeu futile et capricieux d'un paraître de surface, l'importance de ces soins du corps se traduit concrètement par la nécessité d'une préparation et donc d'un lieu spécifique pour cette préparation. Pierre Sansot a souligné de manière sensible le rôle joué dans le monde moderne et contemporain par « la salle d'eau » comme lieu privilégié d'une

1. *Ibid.*, p. 385.

préparation du corps : « Elle permet encore et surtout le passage majeur de l'état de nature à l'état de culture ¹. » Le corps doit être préparé dans un lieu spécifique, clos, intime, où, au-delà de simples considérations d'hygiène et de propreté se dessine l'idée d'une métamorphose du corps. Un corps ne peut s'offrir tel quel aux autres, il doit être préparé. Il s'agit là d'une véritable métamorphose. Ainsi la personne exclue de tout peut difficilement envisager une telle préparation, la mise en scène du moi social demande certes de posséder non seulement des vêtements mais aussi d'accomplir un certain nombre de gestes, de soins du corps, et ceci dans un lieu spécifique.

Dans ce domaine, il convient de souligner le travail important effectué par des associations de lutte contre les exclusions qui proposent ce que l'on nomme un « vestiaire », c'est-à-dire un lieu où l'on peut échanger des vêtements sales contre des vêtements propres, parfaire une tenue (vêtements chauds pour l'hiver ou plus légers pour l'été), chausser ses pieds de chaussures adaptées. À cela s'ajoute parfois, dans certaines structures, la possibilité de laver ses vêtements, de prendre une douche, de se raser et de se couper les cheveux, en fait tout un ensemble de soins corporels correspondant aux principes élémentaires de l'hygiène moderne et prenant en considération tant l'environnement climatique que certains modèles idéaux de masculinité ou de féminité.

L'hygiène occidentale passe par la propreté. Dès lors que le poil peut paraître sale s'il n'est pas contenu, les cheveux devront être courts (pour les hommes) et le visage rasé. Les mains sont propres ; les ongles sont nets. Mais au-delà de cette normalisation minimale, il existe un ensemble complexe et d'une grande diversité de pratiques sociales qui touchent au corps préparé, voire modifié, et que l'on regroupe sous l'appellation de *Body Art* comme un certain type de maquillage et de cosmétologie (y compris pour les hommes), le tatouage, le *body-building*, la chirurgie esthétique et plastique, le *piercing*, la scarification, le *branding*, le transsexualisme, les modifications corporelles, les automutilations, etc. ²

6 La révélation d'un vêtement du pauvre

Depuis le Moyen Âge, on peut attester de l'existence d'une spécificité du vêtement des pauvres. On peut même ajouter que cette existence se conçoit en

1. Pierre SANSOT, *Poétique de la ville*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 355.

2. Voir le ce sujet « Modifications corporelles » dans *Revue Quasimodo* n° 7, Montpellier, 2003.

opposition avec le vêtement des riches. Une opposition qui, selon l'historien Michel Pastoureau, était fondée sur une différence de teinture :

Contrairement à une idée reçue, au Moyen Âge tous les vêtements sont teints, y compris ceux des classes les plus pauvres. Mais il y a teinture et teinture. Ce qui distingue les vêtements riches des vêtements pauvres, ce n'est pas une opposition entre étoffe teinte et étoffe non teinte, ni même le choix ou la vogue de telle ou telle coloration, mais bien la solidité, la densité et l'éclat de la teinture¹.

Ainsi la nature et la qualité de la teinture permettent de marquer les différences sociales :

Les riches et les puissants portent des vêtements aux couleurs vives, dont la matière colorante pénètre profondément dans la fibre du tissu et résiste à la lumière, au lavage et aux effets du temps. Les pauvres, les humbles, au contraire, portent des vêtements aux couleurs délavées, grisées, parce qu'ils ont été teints avec une matière colorante de moindre prix, presque toujours végétale, qui reste à la surface de l'étoffe et qui disparaît sous l'effet de l'eau ou du soleil².

L'invention contemporaine de modes vestimentaires multiples et variées faisant appel à l'imagination et à la fantaisie, à la singularité et à l'extravagance, contribue à estomper les lignes frontalières que constituaient les vêtements bourgeois et ses usages codifiés. Le vêtement contemporain ne marque pas forcément le fait qu'il existe de moins en moins de règles vestimentaires, mais que celles-ci sont moins tributaires des usages sociaux et des normes de la bienséance. Les clivages vestimentaires se font de plus en plus en termes de sexe et d'indifférenciation des sexes (voire le dimorphisme sexuel de certains vêtements comme le *jean*), d'âge (bien qu'il faille nuancer : les pères s'habillant parfois comme leurs fils et les mères comme leurs filles), d'utilité (distinction entre vêtement de travail et vêtement de loisir, avec ici encore des possibilités de détournement d'usage). En bref, l'apparence vestimentaire est devenue un ensemble complexe où se combinent des stratégies et des choix individuels, où le cadre et la nature des échanges sociaux influencent les pratiques vestimentaires, où aussi des données marginales comme le temps qu'il fait et les saisons déterminent une conformité utilitaire du vêtement.

Cette complexité n'épargne pas la tenue vestimentaire des exclus, qui, s'il est vrai qu'il n'existe pas de vêtements spécifiques de l'exclusion, peut en

1. Michel PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004, p. 129.

2. *Idem*, p. 129.

revanche contribuer à caractériser certaines des formes de cette exclusion mettant en jeu la notion d'identité. Une identité qui, sous le strict aspect de la fonction sociale du vêtement, peut se définir comme ce dans quoi l'on se reconnaît et ce dans quoi les autres nous reconnaissent. L'identité, c'est la double affirmation d'une appartenance groupale et d'une différence avec les autres groupes sociaux. Par ailleurs, du fait de l'anomie identitaire de nos sociétés modernes, à la question d'identité se trouvent étroitement liées des formes de manifestation identitaire exacerbée allant du repli identitaire groupal à des revendications violentes du rejet de l'autre. Ceci peut en partie s'expliquer par une anomie des normes et des valeurs, le paradoxe que représentent le déclin des religions et l'émergence de phénomènes religieux radicaux, la disparition des grands discours qui structurent partiellement nos conceptions du monde et la défaillance des grands intégrateurs sociaux (famille, éducation, travail, etc.).

L'identité s'inscrit dans une « tribalisation du monde », pour reprendre l'expression de Michel Maffesoli¹, et bien souvent dans les revendications de subcultures. La notion de subculture doit être comprise ici dans le sens d'une culture non seulement minoritaire mais aussi de résistance, c'est-à-dire une culture qui, émanant d'une culture dominante, tente de résister à cette domination en produisant ses propres sociabilités, ses propres moyens de construction et reconstruction sociales, sa propre histoire. Ayant sa dynamique et son autonomie spécifiques, une subculture peut s'institutionnaliser au sein d'une culture plus englobante.

Ainsi, en adoptant une typologie large, l'exclusion vestimentaire peut être l'expression d'une « identité subculturelle » différenciée :

- soit d'*autoexclusion* identitaire,
- soit d'*exclusion-revendication* identitaire,
- soit d'*exclusion-dissimulation* identitaire,
- soit d'*exclusion-détournement* identitaire.

6.1 L'autoexclusion identitaire

Si on prend le vêtement comme expression identitaire d'*autoexclusion* dans ce cas le vêtement renvoie aux manifestations d'une identité du rejet avec une remise en question radicale des formes sociales et politiques dominantes. Ce sont par exemple, les *Hippies* et leurs *patchworks* de vêtements exotico-ethniques, les *Skinheads* avec leurs vêtements militaires (*bombers*, et chaussures de saut en parachute) affirmant la violence de leurs revendications, les

1. Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

Punks avec un art certain du vêtement usé et déchiré prônant le « *no future* ». Relèvent aussi de cette typologie d'une identité d'*autoexclusion* tous les individus plongés dans l'extrême pauvreté et pris dans la spirale de la déchéance sociale. Le vêtement devient sale, élimé et, bientôt réduit à une valeur minimale d'usage, n'offre plus à la fin qu'une dérisoire protection (sans-abri, « routard », etc.).

6.2 L'exclusion-revendication identitaire

Une autre expression identitaire du vêtement est l'*exclusion-revendication*. Dans ce cas le vêtement est stratégiquement utilisé dans une perspective de résistance et d'affirmation-provocation d'une différence fondée sur des bases morales, religieuses, ou partisanses. C'est notamment le cas du voile qui, au-delà de son débordement médiatico-politique délirant, pose *in fine* les deux questions principales suivantes : comment une contrainte sociale — toute jeune fille nubile se doit de couvrir l'ensemble de son corps — peut-elle devenir la projection d'une identité culturelle et/ou religieuse ? Comment par une revendication identitaire poussée jusqu'à son extrême limite — le port du voile intégral, impose les modalités symboliques et pratiques des conditions mêmes de toutes altérités possibles ? Ce type de vêtement manifeste simultanément le désir de s'exclure d'une société laïque — nie toute distinction entre la sphère publique et la sphère privée, et de s'inclure dans une subculture (radicalisme musulman) qui s'oppose à une culture dominante (culture musulmane¹).

6.3 L'exclusion-dissimulation identitaire

Dans un autre registre, celui de l'*exclusion-dissimulation*, l'expression identitaire se manifeste par une utilisation du vêtement comme revendication d'un statut de « rebelle² ». Le rebelle est un urbain, il est intégré sans être intégré

1. Il convient d'apporter une nuance importante à cette manière de présenter ce type de pratique. En effet, le port du voile comme aussi celui de la capuche et du *sweat* permettent pour les jeunes filles (de quelques « cités » dites « sensibles ») de ne pas se faire traiter de « filles faciles » voire de « putes ». Le vêtement devient une forme de protection, mais aussi d'une certaine manière, l'expression d'une « domination masculine » (Bourdieu). On peut ajouter que les « jeux du foulard » peuvent s'exprimer de manière subtile selon la nature même de ce foulard : du *hijab*, du *jilbeb*, du *niqab*, ou de la *burqa*. Sous la diversité des foulards, il y a des *femmes* qui peuvent ainsi aussi exprimer une authentique revendication religieuse et/ou politique, une reconnaissance identitaire, une forme de protection, un défi familial, une rébellion d'adolescente.

2. Sur ce thème lire l'excellent ouvrage de Claude CHASTAGNER, *De la culture Rock*, Paris, PUF, 2011.

dans le mesure où, bien que revendiquant une contestation radicale, ses provocations sont toujours commercialement récupérées (vêtements mais aussi musique). La dissimulation se situe dans cette fausse attitude contestataire. La figure du rebelle se retrouve, par exemple, dans les *Blousons noirs*, les *Yé-yé*, les *Mods*, les *Rockers*, les *Rappeurs*, les *Gothiques*.

6.4 L'exclusion-détournement identitaire

Enfin, pour clore cette typologie succincte, on peut retenir l'utilisation du vêtement comme expression d'une identité d'*exclusion-détournement*. La grande différence avec l'*autoexclusion* réside dans le fait qu'ici le rejet s'effectue sur un mode ludique, voire burlesque, il n'y a pas de remise en question explicite de l'organisation sociale dominante, mais plutôt un clin d'œil, l'adoption par dérision des formes convenues, une certaine outrance, voire un certain raffinement précieux de la mode. Ce fut, par exemple, le cas en leurs temps des *Dandies*, des *Edwardians*, des *Zazous*, des *Teddys boys*, des *Mods*. Mais cette *exclusion-détournement* peut se retrouver dans des pratiques juvéniles comme affirmation identitaire d'appartenance à sa « tribu » : le caleçon pour les garçons et le string pour les filles porté de manière ostentatoire, ou encore les sous-vêtements portés par dessus les vêtements, la casquette portée à l'envers, la superposition de vêtements, le pantalon trop court ou trop long, trop large ou ultra moulant.

Par ailleurs, derrière la circonlocution « jeune de banlieue » se dissimulent aussi les codifications du vêtement dans des formes d'*exclusion-détournement*. C'est, par exemple, le vêtement de sport porté en dehors de toutes activités physiques et qui, selon la marque de référence utilisée (*Adidas*, *Nike*, *Puma*, *Reebok*, *Gola*, *Tacchini*, *HH*, *Arokania*, *M. Dia*, *Lacoste*, etc.), permet d'identifier l'appartenance de l'individu à son groupe identitaire : quartier, bloc, tour, gang, tribu, etc. À l'opposé de l'échelle sociale, « le jeune des beaux quartiers » (autre circonlocution !) sera identifiable par ses vêtements référencés *Chevignon*, *New Balance*, *Asics*, *Rip Curl*, *Oxbow*, *Quiksilver*, *Vans*, etc. Ceci est à nuancer car les clivages vestimentaires d'appartenance peuvent être non pas en référence à des marques spécifiques, mais peuvent se faire pour une même marque utilisée sur un modèle particulier. On remarquera, enfin que l'âge peut encore moduler ces codages, par exemple la fin de l'adolescence se vivra en *Harris Wilson*, *Dockers*, *Levi's*, *Meltin'Pot*, *D&G*, etc. La mode contemporaine utilise de manière fine et ciblée les jeux de marques et de modèles qui se

situent au premier plan des formes de socialisation en termes d'intégration et d'exclusion¹.

7 Petite sociographie du vêtement rencontré en travail social

La condition vestimentaire des femmes en situation de précarité et d'exclusion se distingue de celle des hommes en ceci que, pour la plupart, elles sont parvenues à échapper aux formes extrêmes de la déchéance. Ceci est en partie dû au fait que la protection sociale des femmes offre un maillage plus serré, surtout lorsqu'elles sont mères. À cela s'ajoute le développement, depuis une cinquantaine d'années, d'une politique en faveur d'institutions de « rééducation-reclassement » comme les C.H.R.S.², dont la première fonction historique fut le reclassement social des femmes prostituées, auquel s'ajoutent des institutions confessionnelles (catholiques et protestantes). La conséquence directe de cette situation fut le développement d'une appréciation moralisatrice du statut social de ces femmes en situation d'exclusion ou de précarité, et de la conduite qui s'y attachait ou qu'on leur imputait : figures de la prostituée, de la « fille-mère » ; pratiques réprouvées comme l'avortement, voire le concubinage qui, largement colorées, nourries et sanctionnées par un imaginaire moralisateur, devaient influencer sur la mise en pratique des formes de l'aide sociale et de l'insertion de ces femmes.

Carole Amistani³ souligne très justement cette nécessité de développer des dispositifs non seulement de « préservation » mais aussi de « relèvement » des femmes pauvres ou en risque d'exclusion. Contrairement à l'homme, la femme est maintenue dans un tissu social moral et protecteur. Outre les

1. Sur cette question des marques la réalité est encore plus complexe si l'on établit des distinctions plus « groupales ». Par exemple les groupes de rappeurs (ou de *Hip-Hop*) ont leurs marques : *African Armure*, *City Star*, *Kreowl*, *Last Kings*, *LSA*, *Madia K'1 Fry*, *Maghreb United*, *Meknessi Style*, *Mitchell and Ness*, *Rebel Heroes*, *Stadium Kings*, *Street Swagg*, *Triumphal*, *True Soul*, *Unkut*, *Wrung*, *YMCMB*, etc. S'ajoutent à ces marques de grandes diffusions, des marques plus restreintes en termes de production et de diffusion en lien direct avec un rappeur ou un groupe. Les groupes de « jeunes » d'extrême droite ont aussi un usage codifié des marques autour d'une symbolique souvent gréco-romaine : *Fred Perry* (marque partagée avec des groupes d'extrême gauche), *Dr. Martens*, *Lonsdale*, *Alpha Industries*, *Ben Sherman*, *Constable*, *Hatecrime*, etc.

2. Centre d'Hébergement et de Réinsertion Sociale.

3. Carole AMISTANI, « Les femmes sans domicile : domination sociale et ambiguïté de la prise en charge » dans Patrick Gaboriau et Daniel Terrolle *et al.*, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 111-145.

différents supports d'accueil de la femme sans-abri, ce qui est étonnant ce sont les logiques et formes de l'insertion qui sont proposées. En effet, du fait d'une volonté louable de leur permettre de conserver ou de retrouver leur féminité, la démarche d'insertion va être orientée de manière singulière. Deux axes centrés de la féminité peuvent être décrits : l'axe de la réinsertion par le domestique et l'axe de la réinsertion par le corps. C'est ce dernier axe qui nous intéresse plus directement ici et se propose de valoriser les apparences du corps par des choix vestimentaires, le maintien d'une certaine coquetterie (produits de toilette, cosmétiques, etc.), ou encore la participation à des ateliers d'expression corporelle et d'estime de soi. Ces pratiques d'insertion montrent que les femmes sont tributaires d'une certaine tyrannie des apparences et d'une obligation de soumission sociale. Pour nuancer le propos, il convient de souligner que ces pratiques d'insertion permettent de prévenir « l'oubli de soi » quand on ne prend plus soin de son apparence et de son corps.

Un deuxième exemple contemporain peut être donné, c'est le cas singulier des apparences du « routard ». Pour Noël Jouenne ¹, le « routard » se caractérise par sa spécificité d'homme « de la rue ». Le routard, c'est « celui qui fait la route », c'est celui dont l'expérience de l'errance se concrétise par l'action de marcher. De cette expérience particulière découle une figure caractérisée par son « système vestimentaire » : le sac à dos ou la musette, les brodequins ou les chaussures de randonnées. On peut y ajouter les pantalons de toile style militaire, voire les vêtements « déclassés » des armées.

Enfin un dernier aspect exemplaire est à souligner et concerne la particularité du tissu rayé. L'intérêt de ce tissu, c'est qu'il offre de manière transhistorique et récurrente l'exemple d'une expression matérielle d'une forme de stigmatisation sociale absolue. En effet, à l'époque médiévale l'utilisation des tissus rayés, selon Michel Pastoureau, marque de manière ostensible et significative un ostracisme social « [...] il s'agit d'instaurer une ségrégation par le vêtement, chacun devant porter celui de son sexe, de son rang, de son état. Dans de tels systèmes discriminatoires, la rayure apparaît souvent comme la marque par excellence, celle qui se voit le mieux et qui souligne avec le plus de force la transgression, à un titre ou à un autre, de l'ordre social ² ». De tels vêtements sont alors réservés aux bâtards, aux serfs, aux criminels et aux condamnés, aux jongleurs et aux bouffons, aux prostituées, mais aussi encore aux lépreux, aux infirmes, aux « bohémiens », aux

1. Noël JOUENNE, « Les logiques de l'éviction du routard » dans Patrick Gaboriau et Daniel Terrolle *et al.*, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 43-74.

2. Michel PASTOUREAU, *L'étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, Seuil, 1991, p. 29.

juifs, à ceux qui ne sont pas chrétiens et/ou qui présentent des formes de transgression, de marginalité, d'anormalité sociales : « Tous ces individus transgressent l'ordre social, comme la rayure transgresse l'ordre chromatique et vestimentaire ¹. » L'actualisation de cette stigmatisation vestimentaire se retrouve dans la remise au goût du jour du tissu rayé dans certains États américains d'un vêtement carcéral de ce type, assorti d'entraves et de travaux forcés ².

En guise de conclusion de cet inventaire non exhaustif, on retiendra, une forme extrême, avec ce que l'on pourrait appeler le « vêtement corps ». Il s'agit de vêtements trop longtemps portés et qui progressivement se sont enchâssés dans les chairs de celui qui les porte. Pour illustrer ce phénomène le commentaire d'une photographie proposée par Patrick Declerck est sur ce plan édifiant : « inclusion dans la peau du pied d'une chaussette qui n'avait pas été retirée pendant plusieurs mois, chez un homme apparemment non psychotique. Seul un déni massif du corps et du temps peut expliquer de telles aberrations (CHAPSA, janvier 1989 ³) ».

8 Les effets induits du vêtement : l'exemple de la contestation de l'uniforme

L'idée d'une contestation du vêtement oblige à un certain détour par l'histoire d'un vêtement particulier à une fonction sociale précise. D'abord utilisé dans les Légions romaines, l'uniforme connaît son véritable développement à partir du XVII^e siècle, époque où, essentiellement constituées de mercenaires, les armées en guerre (guerre de Trente ans) présentaient l'apparence de hordes disparates. Progressivement, les costumes de guerre vont s'uniformiser, contribuant à donner un aspect plus homogène aux troupes. Ils vont permettre l'affirmation symbolique d'une puissance et (par le choix des couleurs, des signes distinctifs, des attributs particuliers, etc.) la reconnaissance de leur appartenance à un prince ou un souverain. Aujourd'hui s'attachent à l'uniforme les notions d'autorité et de respect, et celles de grade ou de fonction. L'uniforme est « de parade » lorsqu'il évoque une mythologie historique

1. *Ibid.*, p. 33.

2. Cette thématique est développée dans les ouvrages de Loïc WACQUANT, *Les prisons de la misère*, Paris, Raison d'agir, 1999 et *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004.

3. Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001, photo n° 13 entre les pages 244 et 245.

et culturelle (tenue d'apparat décorée et colorée) ; il reste purement technique dans son usage strictement professionnel (treillis de combat, par exemple).

En bref, on peut dire que l'uniforme est le « vêtement liturgique » par excellence. Dans une perspective sociologique, l'uniforme permet : la séparation civil/militaire ou civil/policier, la distinction hiérarchique et fonctionnelle (supérieur/subalterne), la reconnaissance identitaire, c'est-à-dire l'appartenance à un corps spécifique, l'accession à un « statut d'élite » (tenue d'apparat des militaires par exemple), la neutralisation complète (*a contrario* du « statut d'élite »). On notera que le vêtement uniforme peut rencontrer parfois un sens plus négatif en conservant en filigrane l'idée d'un univers clos, sans distinction, tel que par exemple le souligne pour l'avoir vécu Patrick Declerck. Ayant pris la place d'un vagabond, il décrit les premiers instants de son arrivée au centre d'accueil et de soins hospitaliers de Nanterre et plus particulièrement la distribution de vêtements « propres » après la douche :

Enfin, nous voilà tous en uniforme. Une veste et un pantalon en grosse toile de coton. D'un joli brun caca... Les uniformes évidemment distribués au jugé ne correspondent pas à nos tailles. Il manque des boutons. L'ensemble rajoute encore au grotesque ambiant. Il y a quelques gros, pas nombreux, mais affreusement boudinés. Il y a des petits égarés dans des océans de tissu. Il y a des grands, aux pantalons mi-mollets qui, en plus, ne tiennent qu'avec la main. Moi, mon pantalon est pratiquement carré. À la fois trop large et trop court. Ma veste, en revanche, est franchement lilliputienne. Les muscles de mes bras tendent les manches trop courtes de dix centimètres, à la limite de la rupture. J'ai le choix entre fermer les boutons et respirer ¹...

Dans un domaine plus proche de la définition et de la fonction de l'uniforme, Lucienne Bui Trong ² ancienne commissaire des Renseignements généraux et ayant eu en charge la section « Violences urbaines », définit une échelle de huit degrés de violence à partir de la nature des actes commis et des personnes subissant ces violences. Dans ce qui caractérise les violences faites aux personnes, il convient de noter que c'est à partir du troisième degré de cette échelle qu'elles se manifestent envers les personnes portant des uniformes : « Un *troisième degré* est atteint lorsque les agressions physiques touchent ceux qui portent un uniforme (en dehors des policiers ou des gendarmes) : conducteurs de bus, contrôleurs, vigiles, pompiers, militaires ³. » Il faut donc attendre le quatrième degré pour que les personnes portant des uniformes d'autorité — policiers et gendarmes, soient directement visées.

1. Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001, p. 54.

2. Lucienne BUI TRONG, *Violences urbaines*, Paris, Bayard, 2000, p. 63-76.

3. *Ibid.*, p. 67.

L'évolution de la gradation de ces violences suit un mouvement d'amplification du phénomène : « Le quatrième degré marque une sorte de palier. Les "caillassages" de voitures de police en patrouille et les attroupements hostiles à la police ¹ [...] ». Puis vient le cinquième degré qui concerne « [...] les invasions de commissariat, à mains nues, sonnent comme une accusation encore plus hardie des services de police, et une volonté plus affirmée de faire pression par le nombre ² ». Pour le sixième degré on entre dans une gravité accrue des faits « [...] ce sont à présent les policiers qui sont blessés délibérément. Le commissariat est attaqué, alors que le personnel y est présent, par jets de pierres et de cocktails Molotov ³ ». Enfin le septième et le huitième degré recouvrent les mêmes faits mais avec une durée plus longue dans l'expression de ces violences (en heures voire en jours) et dans un style plus proche de la « mini-émeute » et de l'émeute.

Cette typologie, fruit d'une observation de terrain des pratiques de violences urbaines, témoigne d'une séparation très nette entre ce que l'on pourrait appeler des violences urbaines ordinaires, dénuées de toutes connotations contestataires, et des violences urbaines dont les cibles sont délibérément institutionnelles. Ainsi le policier et le gendarme, identifiables le plus souvent à leurs uniformes, incarnent cette figure d'autorité. À partir du quatrième degré on peut dire qu'il existe une violence anti-institutionnelle focalisée sur ce qui représente la forme la plus autoritaire et la plus répressive des institutions sociales : les forces de l'ordre.

9 Au-delà du vêtement, l'importance fondamentale du contexte social

Bien que souvent relégué dans le domaine des apparences, du futile, le vêtement offre une palette explicative et compréhensive du social qui donne un relief singulier aux représentations sociales. Si nous sommes bien des êtres de langage — langage articulé, le vêtement est aussi le support essentiel d'une communication non verbale. Historiquement, c'est à partir de la fin du XVIII^e siècle que l'étiquette de cour, c'est-à-dire une codification très stricte des usages du vêtement sous l'Ancien Régime, fut transposée dans la vie courante. La bourgeoisie à l'initiative de cette transposition va progressivement définir et imposer le port du vêtement en fonction des heures de la journée et de la nature de l'activité sociale accomplie. Au XIX^e siècle on peut dire que la

1. *Ibid.*, p. 68.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Idem*, p. 69.

codification est à son développement maximum. Il existe des vêtements pour les grandes cérémonies de la vie comme la robe et le bonnet de baptême, l'aube de communiant, la robe de mariée, l'habit noir de deuil. Il en existe d'autres en fonction des différentes activités sociales de la journée : les robes pour l'après-midi et les robes pour le soir, ou encore l'habit de soirée avec un gilet noir pour les sorties au restaurant et avec un gilet blanc pour les grands dîners mondains, voire aussi le smoking pour les soirées.

Par quelques exemples, il a été possible de montrer les différentes modalités de ségrégations sociales possibles passant par le vêtement. On peut donc dire qu'il n'existe pas un vêtement du pauvre comme au Moyen Âge, mais des vêtements de l'exclusion identifiables à partir d'un vaste ensemble d'indices qu'il faut nécessairement identifier et « contextualiser ». Bien que les frontières soient fragiles et labiles, le vêtement actuel informe, pour qui sait le lire, sur le sexe, l'âge, l'appartenance et la position sociale, l'exclusion volontaire ou subie, les styles de vie, mais aussi l'économique, le politique, l'esthétique, l'érotique, ou encore le travail et les loisirs, le neuf et l'usagé, le propre et le sale.

5 Un microrituel comme réponse transitoire à un désarroi social

Kaffeeklatch, ou le travail social dans le filtre à café

Les Anglo-saxons ont un mot difficilement traduisible mais qui évoque à merveille, plus qu'une certaine atmosphère, le cœur d'une réalité vécue lorsque l'on partage un café et que l'on bavarde : *kaffeeklatch*. Ce mot désigne littéralement « *an informal social situation when people drink coffee and talk*¹ ». Si le travail social s'investit de plus en plus dans cette part insignifiante du « presque rien » ou encore de l'« économiquement nul », c'est parce que la part signifiante de l'exclusion sociale se situe pour l'essentiel dans le quotidien, voire l'intimité même de la personne exclue. C'est certes aussi parce que les budgets diminuent, mais surtout que les dispositifs d'aide enferment, contraignent, parcellisent. De sorte que « l'exclu en miettes » face au travailleur social expert n'a que peu de marge de manœuvre pour réinvestir l'espace social. À cela s'ajoute, et même se surajoute, dans une vision cumulative du phénomène de l'exclusion :

Le fait que quelqu'un soit pauvre ne veut pas dire qu'il appartienne à la catégorie sociale spécifique des pauvres. Il peut être un commerçant, un artiste ou un employé pauvre, mais il demeure dans la catégorie (commerçant, artiste ou employé), qui est définie par une activité ou position spécifique. Dans cette catégorie, il est possible qu'il occupe, à cause de sa pauvreté, une position qui se modifie au fur et à mesure, mais les individus qui, sous différents statuts et occupations, sont dans une telle position, ne sont pas regroupés de

1. « Une situation informelle lorsque des individus discutent autour d'un café » (traduction de l'auteur). On notera au passage qu'il existe un vieux mot français qui date du XIX^e siècle qui se rapproche à peu près d'une telle situation, c'est « giberner » qui veut dire de manière populaire « causer », « bavarder », souvent autour d'une bonne bouteille.

quelque manière que ce soit dans un tout sociologique particulier, différent de la couche sociale à laquelle ils appartiennent ¹.

1 Les contours d'un espace social autonome

Georg Simmel est certainement le premier sociologue à avoir posé les cadres de l'exclusion dans sa dimension d'invisibilité sociale. En d'autres termes, il décrit ce que l'on pourrait appeler « l'invisibilité sociale des pauvres ² ». Cette invisibilité tient simultanément au fait qu'elle affecte un grand nombre de personnes et que toutes ces personnes ne constituent pas (en termes de valeurs, de normes et de revendications) un groupe social identifiable et autonome. De fait, la personne exclue ne peut plus trouver sa place au sein d'un groupe social autonome pour cette raison qu'elle ne peut établir des relations interactives avec un groupe qui n'existe pas. Du même coup, la réalité individuelle et sociale de la personne exclue, éventuellement même son existence, dépend de l'attitude collective adoptée à son égard par les institutions sociales, l'assistant social en particulier.

Tout ce qui a été dit ou écrit sur la pauvreté et la misère sociale est vrai. Mais le plus souvent la réalité vécue va très au-delà de ce qu'en disent les témoignages. Patrick Declerck est certainement l'un des premiers chercheurs à nous avoir fait entrevoir un univers, celui de la clochardisation extrême ³, jusqu'alors simplement effleuré par des considérations générales et superficielles, mais aussi et surtout travesti par une mythologie, celle du vagabond mi-philosophe, mi-anarchiste. Ceux qui, au Moyen Âge, étaient désignés comme les « portiers du Ciel ⁴ » apparaissent dans notre modernité finissante comme le versant psychopathologique d'un système tendant à normaliser et à standardiser l'individu.

L'univers de l'extrême dénuement méritait le regard acéré d'un praticien et une approche sans détour, ne reculant devant rien et montrant tout : les déjections, l'urine, le vomi — un corps qui rejette —, mais aussi les plaies, les ulcères, les fractures non soignées — un corps qui souffre — et tous les stigmates témoignant des morsures de l'existence quotidienne dans la rue : la malnutrition, l'hypothermie, l'envahissement par les parasites. L'exclu n'existe plus comme être social, socialement fonctionnel. Pour paradoxal que cela puisse paraître, il existe pour lui-même. On s'intéresse à ce qu'il est, tel

1. Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 98.

2. *Idem*, p. 98.

3. Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001.

4. José CUBERO, *Histoire de la mendicité du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998.

qu'il s'offre aux regards : sale, nauséabond, gueulard, ivrogne, incohérent. Aussi bien, négligeant la dimension psychologique, voire, pour certains aspects les plus profonds de sa condition, les dimensions psychanalytiques et psychiatriques, convient-il de poser un regard microsociologique sur les conditions de l'aide et de l'accompagnement de ces personnes. L'exclu apparaît alors comme objet autant « compassionnel » que « polysensoriel ». Il est d'abord un objet compassionnel mesuré en termes froids d'évaluation, de bilan, de besoins, d'aide, d'accompagnement. Il est aussi un objet « polysensoriel » tant son apparence suscite des stimulations visuelles, olfactives, auditives, un mode d'habillement, une gestuelle et des comportements singuliers, mais aussi des odeurs personnelles (de la saleté corporelle parfois, mais aussi de l'alcool, de la cigarette, et du café).

À travers cette manifestation extrême de l'excès, c'est-à-dire de ce qui dépasse des limites ordinairement acceptables, se fait jour la nécessité d'investir par le menu ce champ du social en s'intéressant à des pratiques à première vue marginales et sans importance, mais qui néanmoins témoignent d'une fragile sociabilité : notamment certaines relations sociales qui, s'établissant entre des travailleurs ou assistants sociaux et des personnes exclues, se révèlent participer de pratiques ritualisées. S'appuyant sur les travaux de Claude Javeau, on pourra même parler ici de « microrituels » dans la mesure où :

Anthropologiquement parlant, les microrituels ne se contentent pas de banaliser la vie quotidienne, ils contribuent à la *sacraliser*. D'une certaine façon, ils ponctuent un culte permanent rendu au vivre-ensemble, dans son expression la plus immédiate¹.

Parmi ces pratiques, nous retiendrons ici non seulement la prise en commun d'un café, mais aussi le contexte relationnel auquel elle se rattache. Ainsi, lorsque le SAMU social, le Secours catholique, l'Armée du Salut, le Secours populaire, ou bien encore les différentes associations caritatives qui parcourent les villes la nuit, à l'occasion d'une discrète aide d'urgence, la distribution de café devient un temps social particulier dans lequel s'établit plus qu'une simple relation d'assistance alimentaire. Il en va de même et *a fortiori* lorsque le lieu de ce partage l'inscrit dans des pratiques d'accueil. Chaque jour, les Boutiques, les Maisons des Chômeurs ou les associations d'aide ponctuelle, outre une laverie, des douches, un vestiaire, une adresse pour recevoir du courrier, ou simplement un point d'écoute, offrent une pause-café au Sans Domicile Fixe, au chômeur, au « RMIste », à la « femme battue », à la prostituée,

1. Claude JAVEAU, *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 40.

au toxicomane¹. En bref à toutes les personnes qui pour diverses raisons ont été incluses dans des processus d'enfermement du fait de certains attributs extérieurs et de mise en représentation de leur marginalité au regard des normes dominantes. Concrètement cette marginalité prend la forme, par exemple, d'une déviance par rapport à la norme travail (le chômeur, le « RMiste »), d'une condition sociale discriminante (la femme battue), de pratiques illicites (la prostituée, le toxicomane). On retrouve ici la notion de « stigmatisation » sociale de Erving Goffman² (stigmates corporels, stigmates caractériels, stigmates identitaires).

L'exclu de tout ou de presque tout trouve en ces lieux le moyen de « [...] se donner à percevoir par les autres comme coacteurs d'une même trame dramatique³ ». Ce que souligne ici Claude Javeau, c'est en fait l'expression pratique d'une forme de microrituel. Microrituels qui s'inscrivent dans la manifestation d'une sociabilité et d'une temporalité particulière, en effet :

Les microrituels, inscrits dans la sociabilité « gratuite » (*Geselligkeit*), contribuent à garantir la circularité de celle-ci, parce qu'ils permettent une gestion synchronique du temps qui passe. Ils ponctuent les routines quotidiennes par des repères temporels, semblables aux marquages spatiaux du territoire, auxquels les microrituels peuvent être rapportés de manière parfois spécifique : à chaque microrituel sa localisation précise, par exemple dans l'espace domestique. Par « gestion synchronique », j'entendrai la capacité des individus de « repasser par les mêmes temps », tout comme les marquages spatiaux leur permettent de « repasser par les mêmes lieux » (gestion syntopique⁴).

Dans une dimension plus large et en essayant de comprendre les grandes formes sociales à l'œuvre dans nos sociétés modernes qui témoignent de ce qu'est la sociabilité contemporaine en termes de mutations et de changements, l'exemple anodin du partage d'un café met en lumière non seulement des éléments d'échanges symboliques en général, mais aussi précise la nature des signes échangés, comme les signes de distinction, les signes de reconnaissance ; et encore une certaine forme d'esthétisation des relations sociales (ce qui permet implicitement aussi de dénier toute distinction de manière temporaire voire éphémère), de satisfaction dans l'intersubjectivité. Ainsi, ce qui

1. Le terme de « femmes battues » a été volontairement utilisé pour souligner une « réalité d'étiquetage ». De manière plus juste, il convient de parler des femmes victimes de violences conjugales dans la mesure où les violences ne sont pas seulement physiques (psychologiques, sexuelles, économiques) et peuvent être étendues au contexte intrafamilial (enfant exposé ou victime indirecte par exemple). Le terme de « RMiste » est aussi utilisé pour signaler une forme de « stigmatisation sociale ».

2. Erving GOFFMAN, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975.

3. Claude JAVEAU, *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 34.

4. *Ibid.*, p. 40.

est plus largement impliqué, c'est non pas une « déritualisation » de la société, n'en déplaise à tous les prophètes de déclins en tous genres, mais bien l'expression, face en particulier à la perte des pratiques religieuses, souvent obsolètes, et à l'abandon des croyances, d'une volonté de « réenchantement du monde » ou encore d'une mise en scène éphémère (mais répétitive) d'acteurs sociaux, d'une valorisation précise de certaines relations sociales, de manifestations symboliques autrement impossibles, d'un marquage d'appartenance (et/ou d'exclusion). D'une autre manière, comme le souligne si justement Claude Javeau :

[...] il s'agit bien d'une ritualisation séculière, la transcendance ne débouchant pas sur ce qu'on appelle le « numineux », la part ineffable du sacré, mais sur une manière de surdétermination valant, en fin de compte, pour elle-même, donc pour ce qu'elle vaut aux yeux de ceux qui la mettent en scène. Cette valeur est sans doute la mieux indiquée par l'attachement que lui accordent les acteurs, même non consciemment¹.

2 *Kaffeeklatch*. Le travail social dans le filtre à café

Tout commence par une question rituelle et hautement performative : « Qui veut du café ? » Rares sont les réponses négatives. Le café est devenu au fil du temps une boisson quasi universelle de nos sociétés développées. Vient ensuite tout un déroulement rituel, une sorte de cérémonie à l'image de la cérémonie du thé (*chanouyu*) dans le Japon traditionnel, dans laquelle l'individu s'implique et se fond. Il s'agit symboliquement de faire passer le temps dans le filtre à café. C'est d'abord un dosage minutieux d'eau et de café moulu. Puis c'est le moment de l'attente, marquée par l'odeur du café qui passe. Enfin le moment arrive où le café est prêt lorsque la cafetière soupire dans un dernier nuage de vapeur d'eau. Il faut laver les verres, sortir le sucre, compter les verres, rarement les tasses, et ne pas oublier la cuillère que l'on se passera, parce que les cuillères manquent toujours.

Hélas ce tableau, non exempt d'une certaine coloration poétique, peut être remplacé par l'image brutale d'une machine automatique dans la fente de laquelle, après une sélection rapide du précieux breuvage noir, on insère des pièces de monnaie. Parfois il faut secouer la « bête », la frapper car elle ne rend pas toujours la monnaie. C'est là un violent retour à cette réalité qui refuse et qui se refuse. Pire encore est le recours à la préparation d'un café

1. Claude JAVEAU, *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 42-43. Voir aussi sur ce sujet de « ritualisation séculière » l'ouvrage de Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

soluble : de l'eau chaude, une cuillère de poudre instantanée et le tour est joué. Dramatique. En dépassant l'aspect purement technique, le temps apparaît comme un élément essentiel. Aussi, le temps s'en mêle : le café du matin n'est pas le café qui clôt un repas. Café du matin espoir ? Celui de l'après-midi, le plus difficile tant il contient cette part d'ennui et de sentiment qu'en fait l'espoir n'est qu'une vaine chimère.

En termes sociologiques ce qui se joue dans un tel contexte aux apparences si banales, c'est une signification sociale : « Les petits gestes parfois accomplis sans qu'on y accorde beaucoup d'importance ne sont pas condamnés à la facilité superficielle des automatismes : leur (micro-)ritualisation les introduit dans le règne du sens¹. » Ce sens, pour Claude Javeau s'incarne dans une forme particulière de discours :

Il s'agit d'un *métadiscours apologétique* du quotidien, prenant les formes d'un culte constamment renouvelé. Ce discours double l'appropriation des « sociabilités immédiates » par les acteurs, et leur permet ainsi d'attribuer un sens à la banalisation des activités répétitives qui constituent la trame de ce que, dans certain lexique, on appelle la « quotidienneté ». La dimension ludique [...] des activités relevant de la sociabilité se trouve ainsi transcendée et dotée d'une « épaisseur » qui leur confère, mine de rien pourrait-on dire, une signification profonde².

On sent bien ici que ce cérémonial du café est au cœur d'un fol espoir, celui de sortir des maux de l'exclusion et du déclassé social, mais avant tout il reste aussi l'un des rares traits d'union d'un « pseudo-groupe » (les personnes exclues) qui ne peut plus exister par des formes d'interaction interne au groupe dans la mesure où, comme le précise Georg Simmel, « ce groupe ne demeure pas uni par l'interaction de ses membres, mais par l'attitude collective que la société, en tant que tout, adopte à leur égard³ ». Forcément, il conviendra que ce moment d'interaction essentielle de quasi reconnaissance identitaire, soit pris le plus lentement possible en faisant traîner le cérémonial.

Apparaît ici un élément important, le temps — « prendre le temps », qui dans les pratiques courantes de l'assistance sociale sont de plus en plus vouées à la tyrannie de l'urgence. Cette prise de temps et cette reconnaissance d'un temps social singulier sont le moteur d'une fine mécanique sociale qui veut, de manière concomitante, promouvoir l'altérité de la personne exclue (qui s'échelonne de la simple considération identitaire à des formes de resocialisa-

1. Claude JAVEAU, *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Éditions du Cerf, 1998, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 41.

3. Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 98.

tion ou de réinsertion) tout en canalisant la violence que génère l'exclusion, en dédramatisant les excès de cette situation, en désamorçant toute velléité d'acte inconsidéré (au plan individuel) ou de révolte (au plan collectif). En bref, dire l'ordre institutionnel de l'assistance sociale : ce qui est possible et ce qui ne l'est pas.

Plus concrètement ce temps peut être socialement repéré dans la mesure où il n'existe pas une nécessité biologique de boire du café et, comme le souligne Claude Rivière à l'échelle plus large de la fonction sociale du rôle de la nourriture,

Un tel engagement de l'affectivité appelle des considérations relevant non seulement de la chimie et de la biologie, mais surtout du symbole et de l'imaginaire, encore que l'acte de manger soit le fruit ni du hasard ni pure fantaisie. Nous ne mangeons pas seulement pour nous nourrir, mais aussi pour des raisons cérémonielles et sociales, opérant un choix dans les virtualités alimentaires et consommant des symboles avec des aliments ¹.

Ce qui signifie que l'acte minimal de boire un café doit être déplacé de cette simple réalité organique vers l'expression d'une modalité sociale particulière de l'identité : « Partager avec les autres la nourriture, c'est souvent inscrire une identité individuelle dans une identité groupale ² [...] ». Dans l'illustration restreinte et marginale de cette description du *kaffeeklatch* la priorité a été donnée à l'enchaînement des étapes préparatoires qui ponctuent le cérémonial. Selon Claude Rivière, la préparation reflète toujours une dimension culturelle et groupale particulière :

[...] les actes du repas sont hautement significatifs en tant que domaines du conservatisme d'un groupe et lieu d'expression culturelle, au point qu'on peut saisir le repas comme l'expression miniature des différents microcosmes agrégés dans le social, dans la mesure où le besoin fondamental de manger est toujours médiatisé par des formes spécifiques dans la préparation du repas ³ [...].

Aux éléments de ce rituel du café peut s'ajouter de manière périphérique, mais non moins illustrative, le rôle complémentaire de la cigarette. Que serait le café sans une cigarette ? Là aussi les formes de cérémonial ou de convention de partage peuvent être décrites : on « se passe » une cigarette (faire circuler un paquet de cigarettes et se servir au passage), on « se file » une cigarette (envoyer le paquet à l'autre pour qu'il se serve), on « taxe » une cigarette (se servir dans le paquet de l'autre sans attendre de réponse à la demande),

1. Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995, p. 191.

2. *Ibid.*, p. 190.

3. *Ibid.*, p. 191.

etc. La cigarette doit circuler. La cigarette permet d'attendre (préparation du café), de ralentir (le boire lentement). De telles manières permettent de ponctuer, de rythmer le déroulement du cérémonial, on fume comme on respire. Le souffle de ce partage se perd dans les volutes de la fumée de cigarette. Le café devra être pris sur un mode semi-contemplatif, voire d'une certaine attitude invitant à la réflexion. Dans un contexte littéraire, Pierre Autin-Grenier souligne l'importance d'une association entre la cigarette et le thé (affaire de goût!) :

Seule la première cibiche roulée, sitôt qu'avalées une ou deux gorgées de thé, jamais ne cessera d'offrir le goût de la nouveauté, aussi d'ouvrir des horizons insoupçonnés sur les tout premiers instants de la matinée. C'est à ces ronds de fumée grimant jusqu'au plafond qu'il faut t'entortiller mieux que le liseron autour d'un tronc, je le dis en tirant fort sur ma clope, si tu veux tenir au moins jusqu'à midi et trouver le truc pour ne pas te laisser engluer par la routine comme moineau aux pipeaux¹.

Enfin, et pour éviter toute confusion, il convient de montrer que cette pratique du partage d'un café, que l'on pourrait appeler « rite de commensalité », peut revêtir d'autres fonctions introduisant une certaine diversité dans des pratiques sociales au premier abord similaires. L'entreprise, si rationnelle dans ses discours et ses pratiques, mais surtout ses apparences, n'échappe pas au « saint breuvage socialisant ». C'est la pratique institutionnalisée du MBWA. Sous ces initiales, le café ritualisé, dans ses formes et ses actes les plus simples, est le support privilégié du *Managing By Wandering Around*². Il rend possible, à travers une sorte de rituel de commensalité, l'échange informel. Ainsi prenant par hasard son café face à une machine saturée de technologie *hi-tech*, le chef de service ou le responsable des ventes pourra tenir certains propos en apparence détachés du strict contexte de la communication normée du travail pour informer, tester, voire réprimander tel ou tel employé ou collaborateur³. On notera de plus que dans le café des distinctions sociales peuvent se faire jour et s'affirmer : entre le café de la personne exclue et le café du travailleur social ou de l'assistant de service social ou encore le café du cadre dynamique et forcément supérieur, le café n'a pas le même goût. Un autre aspect mérite d'être décrit puisqu'il concerne le café pris entre col-

1. Pierre AUTIN-GRENIER, *L'éternité est inutile*, Paris, Gallimard-L'Arpenteur, 2002, p. 70.

2. « Une manière de diriger par une sorte de vagabondage, une forme d'errance ou de déambulation impromptue » (traduction de l'auteur).

3. Cette pratique a inspiré avec succès le divertissement, sous forme de sketches rapides, de *Caméra café* sur la chaîne de télévision M6. La machine à café devenant le cœur de toutes les palpitations de l'entreprise non seulement dans son fonctionnement institutionnel, mais aussi sur les états d'âme des différents employés.

lège de service. Ainsi lorsque des assistants de service social s'octroient une « pause-café » (sorte de représentation quasi mythologique de la profession), cela permet d'établir une sorte de « liaison informelle » pour faire le point sur des situations complexes ou traitées avec l'intervention de plusieurs acteurs. Parfois, c'est aussi l'occasion de mettre en œuvre des stratégies en s'alliant avec telle ou telle personne ¹. Ou enfin, cela peut être un moment d'abréaction comme une véritable « décharge émotionnelle » violente.

3 De la reconnaissance d'une altérité au maintien du *statu quo* social

Le moment du partage d'un café éloigne et rapproche. Il rapproche en accentuant l'impérieuse nécessité de maintenir un lien qui s'effiloche entre une altérité à la dérive et l'importance d'une reconnaissance institutionnelle, base de toute démarche d'action sociale. Il éloigne de la véritable question de l'insertion ou de la réinsertion car ce partage fait apparaître en filigrane une complexité souvent désarmante comme la sédimentation en profondeur des problèmes sociaux (absence de formation, compétences dépassées, incapacité à l'évolution, à l'adaptation), comme des anomalies sociales quasi irréversibles (illettrisme, disqualification professionnelle), comme des inaptitudes pathologiques (handicap physique ou mental).

Le travail social dans sa pratique quotidienne semble souvent impliquer dans un « dit » une large part de « non-dit ». La grande comédie du théâtre contemporain de nos sociétés modernes se manifeste par le sentiment immédiat que tout est joué et que rien d'autre n'est possible. Le pacte social

1. Tout ce qui vient d'être dit jusqu'à présent doit aussi se comprendre dans la dimension symbolique du café. Symboliquement, le café est un médium qui permet la circulation d'une certaine qualité de relation sociale. Cette dimension quasi mythique du café vient aussi pour une part de ses origines lointaines et incertaines d'Éthiopie. L'histoire mythologique du café raconte que Khaldi, un jeune berger, fut intrigué par le comportement étrange de ses chèvres. En effet, les malheureuses bêtes après avoir mangé les baies rouges d'un arbuste se mettent à sauter dans tous les sens. De retour au village, le berger raconte son observation aux moines. Le père prieur va avoir l'idée d'en faire une décoction. L'étrange breuvage se trouve posséder des vertus inattendues puisqu'il offre la capacité de rester éveillé pendant les longues heures. Ce qui pour les moines est intéressant pour prolonger les moments de prières. La deuxième partie que cette construction mythologique se situe avec la découverte toute aussi improbable de la torréfaction. Un jour de pluie, les moines ayant accompli la récolte rentrent entièrement trempés. Pour faire sécher les baies de café, ils les placent près d'un feu, puis partent pour la prière. Mais lorsqu'ils reviennent de la prière, les baies sont complètement grillées et dégagent un doux parfum. Ce nouvel événement conduira à prendre l'habitude de griller le café avant d'en faire une décoction.

se dissout dans une sorte de pacte ultime entre le travailleur social et l'exclu. La planification de la dégradation puis de la déchéance sociale semble être inéluctable. Tout est perdu d'avance. Simplement il s'agit d'atténuer, de suppléer, de repousser, de reporter les limites de situations sociales dont l'issue fatale ne fait bien souvent que peu de doute. Pas d'illusion, il faut faire comme si. L'acharnement social, comme il existe un acharnement thérapeutique, passe par la médiation d'un discours social qui s'appuie sur des revendications morales laïques (jadis religieuses) comme l'égalité, la citoyenneté, la solidarité, l'assistance, etc., et est fondé sur une croyance absolue en l'insertion ou la réinsertion sociale. Ainsi, il y a forcément une raison à la situation de l'exclusion, pas d'irrationalité, pas de fatalité possible, ce qui peut apparaître comme relevant d'une forme de désordre, de dysfonctionnement social, n'est en fait, en fin de compte, que le moyen non seulement de satisfaire l'expression d'une « différenciation sociale », mais aussi « maintenir en l'état » de personnes exclues et/ou une forme atténuée de relégation sociale.

4 Vers une économie intime du partage

Le temps est loin où le café témoignait des usages d'une certaine élite. Cette infusion du fruit torréfié du caféier s'est d'abord développée dans l'ensemble de l'Orient à partir du xv^e siècle et c'est au début du xvi^e siècle que les premières maisons du café furent établies à la Mecque¹. En France ce breuvage noir sera introduit en 1654 et le premier café établi à Marseille la même année (l'usage en sera courant en 1669 à Paris). Ainsi, ce qui jadis séparait socialement aujourd'hui relie, mais à l'instar de Georg Simmel il convient de souligner que ce qui relie sépare et que ce qui sépare relie². Résurgence d'une « archéogestualité » de l'hospitalité et au-delà de la simple réalisation d'une convivialité et de cordialité, l'usage du café à travers son histoire et sa géographie renvoie non seulement à la manifestation d'une sociabilité empreinte de communion, mais aussi à la rupture avec la « monotonie anomique déstructurante » du temps de l'exclu. Dans cette fine sociologie du partage, la cérémonie du café établit une manière de communication autant qu'elle renforce une infime part du lien social.

Cet esprit peut se retrouver sous une forme discrète et à une échelle plus large en établissant une sorte de pont entre les peuples avec par exemple

1. Le mot café a pour origine le mot arabe *Kahoua*, puis est passé à la langue italienne avec le mot *Caffe*.

2. Voir l'article de Georg SIMMEL, « Pont et porte », dans *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988, p. 159-166.

le choix éthique du Centre régional des œuvres universitaires et scolaires (CROUS) de Montpellier d'offrir dans ses lieux de restauration collective un café respectant les valeurs et les critères du « commerce équitable », c'est-à-dire qui prend en compte la dimension humainement économique des petits producteurs d'Amérique du Sud ou encore d'Afrique. Enfin pour dédramatiser le contexte de cette réalité sociale, la tentation de définir un « café du pauvre » pourrait naître d'une telle étude, mais il importe de rappeler que cette expression « café du pauvre » fut utilisée sous l'Occupation dans les milieux populaires pour signifier en premier lieu que le café était une denrée rare, voire inexistante, mais surtout que l'on palliait cette absence par le recours à une sieste que l'on peut pudiquement qualifier de coquine ¹.

1. Voir sur ce thème le roman d'Alphonse BOUDARD, *Le café du pauvre*, Paris, Éditions de la Table ronde, 1987.

6

Le carré des indigents

Rituels et actions collectives autour de l'ensevelissement de la personne sans-abri

La mort devenant de moins en moins, en apparence, l'affaire d'une collectivité, mais l'objet de l'attention particulière de particuliers, il est inévitable que la mort de la personne sans-abri ¹ revête une dimension toute aussi particulière. Le corps (sur)vivant du sans-abri n'intéresse personne, que dire de sa dépouille mortelle ². Dans un passé encore proche, la mort était une préoccupation sociale, familière et apprivoisée parce qu'incluse dans un imaginaire social collectif. Dans un tel contexte la personne sans-abri semble être réduite et condamnée à une sorte de double mort : une mort réelle et une mort symbolique.

Certaines hypothèses anthropologiques ³ retiennent l'idée que la naissance et l'invention culturelles de l'humanité se constituent au moment, où le cadavre de l'Autre devenant insupportable, s'impose la nécessité d'inhumer son semblable. Le cadavre devient réellement et symboliquement l'expression d'un « objet social », mais cet objet social se constitue au prix d'une importante ambiguïté en ce sens que s'il représente non seulement une sorte de déchet et de rebut, mais aussi il est un « objet sacré ». Il faut à la fois se débarrasser de ce corps qui se décompose et en même temps, par l'enfouissement, lui accorder

1. Le terme de personne sans-abri est volontairement utilisé pour établir une distance avec la désignation commune et « d'étiquetage » de « SDF » utilisée par les journalistes ou les politiques.

2. Voir sur le sujet l'article de Daniel TERROLLE, « La mort comme seule réinsertion » dans Patrick GABORIAU et Daniel TERROLLE *et al.*, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 181-202.

3. Bruno MAUREILLE, *Les origines de la culture. Les premières sépultures*, Paris, Éditions Le Pommier, 2004.

une valeur autre et supérieure. Par le recours à des pratiques archaïques, qui au cours du temps vont accéder au statut de rituels funéraires, l'humanité survivante relègue la mort physique à un « lointain proche ». Ainsi la mort physique permet d'obtenir le statut de relique et développe simultanément une fascination de la mort.

La mort est encore ce qui attire et ce qui sépare, ce qui sépare et ce qui relie. Mais plus puissamment, la mort offre un contenu anthropologique à la vie sociale, ce qu'Edgar Morin exprime parfaitement :

Les contenus anthropologiques de la mort s'ouvrent sur ce qu'il y a de plus humain dans l'homme. Non seulement ils réalisent l'aspiration à l'immortalité, mais ils réalisent les aspirations de la vie que la vie n'a pas pu ou ne peut satisfaire ; ils réalisent le triomphe magique de l'humain : les dieux, ce sont les morts, et leur toute-puissance naîtra du gouffre de la mort. Hamlet a tort : il y a beaucoup plus de choses dans le royaume de la mort que dans le séjour terrestre. Hamlet a raison : toutes ces choses sont nées de la terre, issues de la vie, conçues par l'homme réel ¹.

1 De la fausse mort sociale de la mort à la confiscation des morts

Contrairement à ce qui est souvent prétendu, le souci des morts et les formes de ritualisation autour du défunt n'ont pas disparu. Il convient de battre en brèche le dogme, établi depuis les années 1970, du déni de la mort ou de son tabou dans nos sociétés modernes et de nuancer les approches de Philippe Ariès ² et de Louis-Vincent Thomas ³. Ainsi d'une certaine manière la mort a quitté les grands rituels collectifs, témoignant de la part de chacun comme élément unitaire de la mémoire collective, pour se réduire à de minuscules cérémonies affectives et intimes dans lesquelles l'ego l'emporte parfois sur l'altérité. Mais nos sociétés modernes ne sont pas parvenues à « déritualiser » et à « désocialiser » les rituels funéraires dans une sorte de déni de la mort. La mort n'est plus une dimension fondatrice de la condition humaine et sociale, mais un évènement décalé, voire parfois scandaleux

1. Edgar MORIN, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970, p. 118.

2. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975 ; *L'homme devant la mort en occident. Le temps des gisants, tome 1*, Paris, Seuil, 1977 ; *L'homme devant la mort en occident. La mort ensauvagée, tome 2*, Paris, Seuil, 1977.

3. Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975 ; *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1999.

face à une vie sociale éprise d'individualisme qui pose toujours les questions fondamentales de la vie en société. Dans un tel tableau que représente alors la mort de la personne sans-abri puisque l'intime et l'affectif ne font même plus partie de son identité personnelle, sinon une forme de négation sociale absolue ?

À ce premier constat, s'ajoute une nouvelle problématique qui peut paraître étrange et déconcertant puisqu'il s'agit d'aborder socialement et politiquement ce qui constitue le devenir des « restes humains ». Dans son ouvrage, Arnaud Esquerre ¹ inaugure une réflexion anthropologique et historique sur ce qui ne constitue pas un « interdit symbolique » ou un « tabou », mais bien une véritable question juridique : l'appropriation exclusive des restes humains après un décès. Si depuis Michel Foucault nous savons que l'État impose des contraintes sur le corps des vivants, force est de constater qu'il en impose aussi sur celui des morts. La mort est vivante. Contrairement à toutes attentes les restes humains voyagent. Ils peuvent être enfouis, exhumés, inhumés à nouveau ². De sorte que, les os, les cendres mais aussi les traces des disparus (écrits, les vêtements, les objets personnels, les photographies) se trouvent au centre de tensions et de forces pas seulement celles de « l'au-delà ». En effet, tous ces « restes » se trouvent plongés dans des champs d'attraction parfois contradictoires dans leurs finalités : intérêts de l'État, intérêts de l'Église et des familles.

La recherche d'Arnaud Esquerre montre les enjeux et aussi parfois les conflits entre l'Église et l'État pour s'approprier l'usage et le contrôle du devenir des restes humains. Si historiquement l'État ne s'est jamais autant soucié des restes humains, sans pour autant avoir porté le débat sur la place publique, c'est pour mieux prendre progressivement le contrôle du devenir des cadavres à son seul profit exclusif. Ainsi à partir des années 1970, avec un recours de plus en plus marqué pour la crémation, là encore, l'État va imposer son ordre. Il ne sera désormais plus possible de conserver à titre privé les restes d'un défunt ou d'en disperser ses cendres n'importe où.

De sorte que l'État développe une politique dont la finalité est la privatisation des restes humains tout en élevant le statut du cadavre au rang de personnes dignes d'un respect particulier. L'artifice et l'alibi d'un nécessaire travail de deuil pour les familles vont permettre d'imposer que tous les restes humains soient localisables sur un territoire identifié institutionnellement. De manière contigüe, va se poser la question de la « profanation ». Là encore

1. Arnaud ESQUERRE, *Les os, les cendres et l'État*, Paris, Fayard, 2011.

2. C'est par exemple la tradition funéraire du « retournement des morts » (*famadihana*) à Madagascar.

il est possible de comprendre comment la puissance publique va imposer son contrôle absolu. Avant les années 1990 existait dans la loi la « violation de sépulture », c'est-à-dire toutes actions visant à dégrader une tombe. Après les années 1990 apparaît dans le droit la notion de « profanation » envers les morts. Réellement et symboliquement l'État a capté une notion religieuse de la profanation — ne peut-être profané que ce qui est sacré, pour en offrir une version laïcisée de la violation. Mais la « profanation légale » est possible à travers la « exhumation » pour des raisons d'enquête judiciaire (autopsie ¹).

Dans une telle réalité sociale et politique, le corps de la personne sans-abri n'a aucune place. Ce corps mort devient même un « corps tabou ». Il réintroduit d'une manière dévoyée la notion de tabou. Si la mort constitue un tabou, la mort de la personne sans-abri constitue un tabou encore plus fort. L'une des illusions de notre modernité est de penser en avoir terminé avec les vieilles superstitions voire avec les religions. Mais justement cette modernité puise ses origines essentielles aux racines mêmes de ce qu'elle croit combattre. En effet, par les jeux subtils d'un discours de la compassion et de la raison gardée, par l'incontournable et illusoire travail de deuil, il s'agit d'évacuer le tabou de la mort en édifiant des prétextes (mensongers) contre justement les vieilles superstitions et l'enfermement des religions.

Ainsi la personne sans-abri, « victime sacrificielle » et « contre-exemple » obscène, incarne un objet tabou absolu, mais pas n'importe quel objet tabou, celui que s'est attaché à définir James Frazer :

Dans la société primitive, les règles de pureté rituelle observées tant par les rois et chefs divins que les prêtres offrent une étroite ressemblance avec celles qui sont imposées aux homicides, aux personnes en deuil, aux femmes en couches, aux filles pubères, aux chasseurs, etc. ces diverses catégories de personnes nous paraissent, à nous, tout à fait différentes de caractère et de condition : nous nommerions les unes sacrées, les autres souillées ou impures. Il n'en est pas ainsi aux yeux du sauvage qui ne fait pas entre elles de distinction morale ; pour lui, les conceptions de sainteté et de pollution ne sont pas encore différenciées. Il voit un trait commun dans toutes ces personnes : elles sont sources de danger pour autrui et sont elles-mêmes en danger ².

1. Il convient de noter, que Arnaud Esquerre dans une dernière partie de son ouvrage s'intéresse à la situation de la médecine légale. Le « corps suspect » n'échappe pas à ces nouvelles problématiques d'une analyse scientifique de reste humain (dissection, imagerie médicale, l'analyse ADN, etc.).

2. James George FRAZER, *Le Rameau d'or. Le Roi magicien dans la société primitive. Tabou et périls de l'âme*, tome 1, Paris, Robert Laffont, 1981, p. 614.

Les personnes sans-abri relèvent bien de la catégorie des êtres « souillés ou impurs ». Ils constituent de ce fait des personnes à part et à la fonction sociale établie : « elles sont sources de danger pour autrui et sont elles-mêmes en danger ».

2 La mort de la personne sans-abri comme mort réelle et symbolique de la mort du pauvre

Peut-être la rue constitue-t-elle un lieu d'initiation, d'engagement de la relation et de l'échange social ? Au-delà, la rue devient le catalyseur d'une expérience de la « vraie vie », dépouillée des artifices de vies décrites et perçues comme conventionnelles : « métro, boulot, dodo ». Elle rend possible ce qui ne serait pas possible autrement : une liberté illimitée, une vérité sans fard, une vraie solidarité, voire une authentique fraternité. C'est aussi la possibilité de mettre en œuvre le moyen de sortir de Soi — de sa condition matérielle, dans un autre rapport à l'Altérité. Ainsi la rue « scène sociale » au sens de Goffman, offre l'expression et le développement d'un langage particulier, d'éléments vestimentaires codifiés et diversifiés, d'investissement dans des pratiques groupales. Elle offre aussi, grâce au partage d'un imaginaire commun, la possibilité d'un minimum de consensus. Étrange situation où tout semble inversé par le simple jeu d'une construction imaginaire, car il s'agit en fait d'un consensus provisoire s'articulant sur une vision et une conception mythiques de la rue¹. La tentation est double : d'un autre côté, il s'agit d'aborder directement la population de la rue par ses manques, d'un autre de mettre au jour une véritable poésie de l'espace. Poétique au sens de ce qui structure, c'est-à-dire que la rue peut être comprise comme un support dynamique des espaces urbains identifiés et identifiables comme moyen de production d'une certaine qualité de sociabilité. Vivre « la » rue plutôt que vivre « dans » la rue.

En effet, cette sorte de « réenchantement social » se situe à mi-chemin entre une forme d'anarchisme romantique s'inscrivant dans un refus de l'autorité, un refus du patron, un refus des institutions, un refus des contraintes en général ; et entre une vision idéaliste ayant une proximité avec une certaine philosophie chrétienne s'incarnant dans la figure du « bon pauvre » ou encore

1. Voir sur le sujet l'ouvrage de Gilles ORCEL, *La rue « choisie »*, Paris, L'Harmattan, 2006. Dans son ouvrage, l'auteur se propose de dégager les formes sociales contribuant à réinvestir l'espace social de la rue dans une perspective créative, éloignée des archétypes de l'exclusion ou de la déstructuration identitaire. Ainsi abordée, la rue devient non seulement un lieu sensible de créativité, mais aussi un lieu choisi pour des personnes vivant la marginalité sociale au quotidien. Gilles Orcel investit un univers à l'équilibre incertain comme une fine oscillation entre la rue « choisie » et la rue « subie ».

celle de la victime expiatoire. Tout concours magistralement à une nécessaire mise en scène du dénuement pour échapper à la réalité et au sens profond de la vie dans la rue.

Le mythe de la vie dans la rue répond de manière provisoire à l'espérance d'un autre monde en attente, forcément différent et meilleur. Cette merveilleuse vision de « la vie au grand air » masque l'illusion d'une solidarité sociale qui ne se constitue qu'autour de vœux pieux et d'indignations vertueuses : les actions caritatives, les mesures d'urgence, les parcours d'insertion, les déclarations inconséquentes (« Zéro SDF »), les installations médiatiques et grotesques (les tentes du canal Saint-Martin). Derrière les masques, les décors, les rôles attribués les défaillances sont là. Ainsi, la personne sans-abri apparaît sur la scène de cette farce sociale dans un rôle singulier et lumineux :

Curieusement, le SDF, exclu parmi les exclus, se révèle à l'analyse, au contraire, tout ce qu'il y a de plus inclus. Il occupe position et fonction dans la société. Il joue sur la scène du théâtre social un double rôle essentiel. Celui de la victime sacrificielle. Et celui du contre-exemple. Il est la moderne version du corps des suppliciés pourrissant jadis en place de Grève. L'incontournable démonstration du prix de la transgression. Que l'on s'attarde. Que l'on contemple. Que l'on médite¹.

Ainsi la mort de la personne sans-abri est la véritable mort du pauvre. Elle est une possibilité d'évacuer sa propre mort et la tentation de ses propres transgressions. Miroir fatal de notre triste condition humaine.

3 De la « souveraineté » et de la « contagion »

La mort de la personne sans-abri est source de danger pour les vivants, car l'obscène de sa mort rappelle et hypostasie l'obscène de la mort des personnes « non marginales ». Au-delà du contenu symbolique de cette mort se surajoute le contexte contemporain d'un rejet de la mort. À l'instar de Philippe Ariès force est de constater que le mort tient les coulisses de la scène sociale : « Aujourd'hui, il ne reste plus rien ni de la notion que chacun a ou doit avoir que sa fin est proche, ni du caractère de solennité publique qu'avait le moment de sa mort. Ce qui devait être solennel est escamoté². » Elle doit rester dissimulée au regard des vivants contemporains. De sorte que progressivement les rites

1. Patrick DECLERCK, *Le sang nouveau est arrivé, L'horreur SDF*, Paris, Gallimard, 2005, p. 81.

2. Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975, p. 170.

funéraires se sont vidés de leur sens pour devenir inopérant et inefficaces. De ce vide naît l'obscénité évoquée par Geoffrey Gorer lorsqu'il parle de « pornographie de la mort ¹ ».

Georges Bataille offre à sa manière une explication à cet escamotage et à cette obscénité, lorsqu'il écrit que le cadavre peut être interprété selon un sens double :

[...] la violence, et la mort qui la signifie, ont un sens double : d'un côté l'horreur nous éloigne, liée à l'attachement qu'inspire la vie; de l'autre un élément solennel, en même temps terrifiant, nous fascine, qui introduit un trouble souverain ².

De sorte que la « souveraineté » des personnes sans-abri apparaît dans ce « trouble souverain » tel un Janus à la fois comme objet sacré et comme objet répugnant : « Le mort est un danger pour ceux qui restent : s'ils doivent l'enfouir, c'est moins pour le mettre à l'abri, que pour se mettre eux-mêmes à l'abri de cette "contagion ³". » La personne sans-abri n'est que contagion non seulement au sens strict du terme porteurs de maladies et de parasites réels ou supposés, mais aussi dans une conception symbolique, il apparaît comme socialement contagieux : devenir soi-même exclu.

Cette condition sociale de la personne sans-abri comme forme d'une sacralisation inversée et incarnation d'une puissance destructrice conduit à son identification comme une sorte de « martyr laïc » :

Clodo, de par sa souffrance et son drame, illustre la terrifiante vérité de la société. Une vérité cachée, jamais revendiquée, et qui n'apparaît que dans les marges, là où ses victimes trouveront peu d'alliés : la rue, le bordel et la prison. SDF, prostituées et prisonniers sont cousins. Ils sont là pour témoigner du fond ultime des choses : c'est qu'il n'existe pas, et qu'il ne peut pas exister d'alternatives viables au canon de la bonne moralité. Et voilà pourquoi, en prison, sous l'œil toujours myope des matons avinés, on continuera à se faire violer dans les douches. Et voilà pourquoi le martyr des prostituées toujours livrées au bon plaisir, tant du monde judiciaire que de la pègre la plus crapuleuse, est sans fin. Et voilà pourquoi on continue et on continuera d'entretenir les conditions de possibilité de la mort à la rue ⁴.

La personne sans-abri, le prisonnier, la prostituée inventent les (contre)-figures contemporaines d'une identité sociale négative, mais ils

1. Geoffrey GORER, *Ni pleurs, ni couronnes*, Paris, Éditions EPEL, 1995.

2. Georges BATAILLE, *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. Patrick DECLERCK, *Le sang nouveau est arrivé. L'horreur SDF*, Paris, Gallimard, 2005, p. 82.

donnent aussi une idée du niveau d'oppression à l'œuvre dans une société susceptible de déterminer du même coup un seuil de tolérance de ce qui acceptable et de ce qui ne l'est pas : « Ce dont il est question, avant tout, dans ce dosage non pas de l'aide, mais de l'oppression, est, non pas le soulagement des souffrances, mais bien la gestion des limites de la tolérance générale au scandale public ¹. »

4 Le masque des apparences et le silence des chiffres

Ce qui demeure une grande interrogation d'un point de vue sociologique, c'est le nombre de personnes sans-abri mortes victimes de la rue : chiffre mal évalué (c'est-à-dire surévalué ou sous-évalué), mais étrangement acceptable socialement et politiquement. Entre non-dits et parfois embarras, et en fin de compte indifférence, il est impossible de connaître de manière certaine le nombre de personne vivant sans-abri et par continuité le nombre de personnes sans-abri mortes victimes de la rue.

Pour illustrer la difficulté que l'on a à établir ce morbide décomptage, au cours de l'année 2006, les sapeurs-pompiers de Paris sur un ensemble de 86 personnes retrouvées mortes à leur arrivée recensent 44 personnes sans-abri ². Ce décompte est empirique dans la mesure où il n'existe pas de critère objectif pour décrire une personne sans-abri. Ceci étant, les sapeurs-pompiers se servent des éléments comme l'absence de papier d'identité, l'apparence et l'état des vêtements, le niveau d'hygiène corporelle, la présence d'un balluchon ou de sacs avec quelques effets personnels, etc. D'autres institutions comme les services funéraires municipaux, l'assistance publique (hôpitaux de Paris, Institut médico-légal) œuvrant dans la capitale restent tout aussi évasifs sur le nombre de décès de cette population ³.

1. *Ibid.*, p. 80.

2. Pour l'année 2005, les chiffres sont de 89 personnes retrouvées mortes à leur arrivée dont 42 personnes sans-abri (source : Service d'information des sapeurs-pompiers de Paris — 2006).

3. Par exemple les services funéraires municipaux de Paris reconnaissent pour l'année 2000 entre 60 et 80 convois sociaux gratuits ; l'Assistance publique — Hôpitaux de Paris déclare une moyenne de 18 000 décès annuellement sans pour autant être en capacité de faire la part des décès de personnes sans-abri ; l'Institut médico-légal de Paris traitant plus particulièrement des morts violentes évalue empiriquement à une trentaine de morts annuelle la part des personnes sans-abri. Il n'y a pas de véritable statistique institutionnelle susceptible d'établir la réalité du nombre de décès de ces personnes.

Face à ce vide institutionnel, des études récentes ont vu le jour au sein de collectifs¹. Ainsi pour l'année 2007 (de mai à novembre), le collectif *Les morts de la rue* a fait une étude sur Paris et a recensé 99 décès (11 femmes et 88 hommes). L'intérêt de cette étude bien qu'incomplète sur les chiffres offre un intéressant tableau « clinique » et surtout qualitatif concernant la cause de ces décès. Tout d'abord la moyenne d'âge des personnes décédées se situe autour de 50 ans². 6 victimes avaient plus de 65 ans, 19 avaient moins de 46 ans, 22 avaient entre 46 et 50 ans, 22 avaient entre 56 et 65 ans. Concernant les causes avérées de la mort sur 37 cas sur 99 le constat peut se décrire de la manière suivante : 5 décès pour longue maladie (cancers, cirrhoses, gangrène, etc.), 18 décès par « mort naturelle » (arrêt cardiaque, hémorragie cérébrale, froid, épilepsie, etc.), 14 décès par mort violente (chutes, armes, brûlures, etc.).

De manière plus précise, ce que met au jour cette étude, c'est l'état physique catastrophique de ces personnes avec les constats d'une mauvaise nutrition (carences en vitamine, en calcium), d'une absence de soins (maladies chroniques, fractures, plaies non soignées), d'une usure des corps (errance, froid, mauvais sommeil), et des conséquences d'agressions et de violences. L'ensemble de ce tableau désastreux est à l'origine de ces morts prématurées. L'espérance de vie des personnes sans-abri est de 30 ans inférieure à celle de l'ensemble de la population française.

5 L'action collective ou le retour paradoxal du rituel

Conjugaison du néant social et du néant de la mort dans les pays industrialisés, mourir dans la rue, c'est l'assurance d'une inhumation à la hauteur de sa condition de sans-abri, c'est-à-dire invisible. En pratique c'est un « convoi social gratuit » assuré par le service funéraire des grandes villes (souvent le dernier voyage se fait en convoi banalisé de plusieurs corps « prélevés » à la morgue), c'est le caveau à décomposition rapide vidé tous les cinq ans, ou encore la fosse commune ou le carré des indigents. Face au silence et à l'indifférence, ce sont constituées depuis une dizaine d'années, des associations et plus particulièrement des collectifs (regroupement souvent de plusieurs associations d'aide aux personnes) qui œuvrent à (re)donner une forme de

1. Il convient de noter que le collectif *Les morts de la rue* s'est constitué en regroupant des associations d'aide aux personnes comme l'Association *Aux Captifs*, *La libération*, *ATD-Quart Monde*, *La Mie de pain*, etc.

2. Actuellement en France l'espérance de vie est de 78,7 ans pour les hommes et de 85,0 ans pour les femmes (source : INSEE, 2013).

dignité humaine, de considération sociale, de reconnaissance identitaire à ces morts invisibles.

Il y a encore quelques décennies les personnes sans-abri terminaient leur parcours terrestre comme « objet médical ». Robert Giraud, grand observateur et fin connaisseur de la « cloche », souligne que :

La société trouve encore le moyen de s'en servir ! Ce qu'elle ne peut demander au clodo vivant, elle le prend aux gueux trépassés. Neuf clochards sur dix se retrouvent, en un ultime rendez-vous macabre, dans les armoires frigorifiques de l'Institut médico-légal. Et neuf clochards sur dix finissent sur la table de dissection. Là, bistouri en main, les carabins apprennent sur les pauvres restes des vaincus de la vie à percer les mystères du corps humain, afin de toujours mieux combattre plus tard la maladie ; afin de toujours mieux protéger du mal cette humanité que, de son vivant, le gueuilleux reniait ¹.

En 1998 à Rennes, le collectif *Dignité Cimetière* a été créé, bien que son existence et son action soient antérieures. Il s'agit d'un partenariat négocié entre la municipalité de Rennes, les pompes funèbres, et le journal *Ouest-France*. Ce collectif souhaite offrir une sépulture et une cérémonie décentes à ces morts anonymes. Ainsi la mairie de Rennes s'engage à fournir une dalle marbrière et une croix sur laquelle sont inscrits le nom, la date de naissance et de mort du défunt. Les pompes funèbres accomplissent à titre gracieux la toilette et l'habillage mortuaires. Enfin le grand quotidien régional *Ouest-France* offre gratuitement un avis de décès dans sa page nécrologique. Pour sa part le collectif se charge de l'entretien des tombes et de la célébration des enterrements ².

Cette action collective en partenariat trouve son origine non seulement dans l'expérience de bénévoles ayant eux aussi souvent connu la rue, mais aussi à partir du constat d'une réalité pathétiquement dramatique quant au décès d'une personne sans-abri. C'est par exemple le fait que les corps, placés dans les cercueils, n'étaient pas lavés et les vêtements sales. Ou bien encore la sépulture du défunt n'était au mieux qu'un simple monticule de terre avec une croix et un numéro d'enregistrement. Tout concourt à la nécessité de lever la permanence de l'indifférence dans laquelle est plongé le sans-abri. L'engrenage de la déshumanisation, même si ces personnes ont aussi un désir de disparition (que dire du suicide des personnes sans-abri?) et s'installent dans des formes d'autodestruction plus ou moins lentes, doit avoir son grain

1. Robert GIRAUD, *Le peuple des berges*, Paris, Le Dilettante, 2013, p. 124.

2. Ce collectif n'est pas isolé, et l'exemple de Rennes illustre une pratique qui se développe dans toutes les grandes villes de France. En 2002 le collectif *Les morts de la rue* offre de manière officielle, c'est-à-dire avec le concours de la ville de Paris les mêmes prestations et services. Ce collectif développe en même temps un outil d'évaluation des décès des personnes sans-abri.

de sable : l'action de bénévoles et de partenaires attentifs, à enrayer cette silencieuse machine à tuer en rendant visible l'altérité de la mort.

Au-delà de cette volonté sociale et institutionnelle d'effacer ces corps souffrants et dérangement, se développe une autre volonté se constituant autour d'actions collectives. Ainsi dans le contexte socio-économique de nos sociétés industrielles et développées, face à des systèmes compétitifs, utilitaristes, individualistes et individualisés, face à des formes massives et multiples de marginalisations complexes, l'action collective permet sous certaines conditions une appropriation collective des réalités sociales. Une action collective est possible si le « projet solidaire » autour d'une action collective répond à un ensemble de règles précises : un intérêt commun, un territoire défini, un projet construit, une synergie de collaboration, un pouvoir partagé, un engagement réel, des règles du jeu de cogestion. Ce qui interroge de manière féconde sur l'éthique et la déontologie en matière d'action sociale.

La volonté collective de développer des cérémonies funéraires pour les personnes sans-abri réintroduit une dimension rituelle ayant pour but de « réitérer et de renforcer des liens, exprimant parfois des conflits pour les dépasser [...], de renouveler, de revivifier des croyances, de propager les idées d'une culture et de leur donner une forme [...], de délimiter des rôles et de tenter de structurer dans des comportements la manière dont une société ou un groupe social se pense ¹ ». De sorte que par des pratiques ritualisées anodines (dans la mesure où elles restent discrètes et restreintes) comme la toilette et l'habillement mortuaires, la diffusion de faire-part, l'accompagnement des convois funéraires, la lecture d'un petit texte sur la tombe du défunt en fonction de ce que l'on peut savoir sur la personne, l'entretien et le fleurissement des tombes, c'est la société dans son ensemble qui reconnaît (à bon compte!) cette mort et redonne une dignité à ces personnes laissées au plus loin des marges sociales. À ceci s'ajoute des rituels plus ouverts, s'adressant à des instances plus spécifiquement politiques, comme des « célébrations collectives » pour tous les morts de la rue plusieurs fois par an. Ces célébrations collectives s'inscrivent concomitamment dans une dimension laïque (célébration laïque) et une dimension religieuse (célébration multiconfessionnelle).

De rituels discrets et de rituels collectifs élargis naît la fragile reconstruction d'un certain type de lien social ². *In fine*, la sensibilisation des personnes,

1. Claude RIVIÈRE, « Pour une approche des rituels séculiers », volume LXXIV, *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, 1983.

2. Le lien social est souvent abusivement réduit à sa seule dimension de « relations sociales ». Il convient de souligner que le lien social renvoie à l'idée de l'existence possible d'une cohésion sociale minimale au-delà de la diversité et de la multiplicité des individus. Le lien social est l'assemblage fragile de représentations collectives, d'appartenance unitaire et identitaires, de pratiques sociales, de mythes, de rituels, etc.

l'information des médias, l'interpellation des politiques permettent d'éviter (ou visent à cette volonté d'éviter) la double mort des personnes sans-abri, une mort physique et une mort sociale. La société, dans toutes ses institutions, est placée face aux réalités de l'errance humaine dans toute son incapacité à accepter l'inacceptable.

En guise de conclusion provisoire, ce que cet exemple extrême de la mort des personnes sans-abri et des actions collectives tente de souligner, c'est d'abord que les cérémonies funéraires, pour ces personnes abandonnées de toute considération sociale et politique, sont une manière d'introduire une « médiation collective » dans une dimension holistique du fait même que « le propre des rites » est « la rencontre des imagos individuelles dans un espace de médiation collective ¹ ». Ensuite il y a bien à l'œuvre, à bas bruit, une tendance à l'« associationnisme » pour reprendre l'expression de Jean-Louis Laville ². Autrement dit, de plus en plus de citoyen s'investissent dans des expériences collectives, des coopérations, des associations, des réseaux d'entraide plus ou moins formalisés. Ce mouvement de fond témoigne incidemment, pas seulement restreint au domaine du social, d'une forme de résistance sociale aux contraintes et aux effets de la « globalisation ». Il ne s'agit pas de la mise en place d'une société alternative ou de tenter de réaliser l'utopie d'une société coopérative et solidaire, mais que c'est par des actions, pour l'instant sporadiques, des mobilisations collectives que pourront être réinvestis des espaces sociaux laissés vacants ou encore des interstices d'action sociale désertés par les pouvoirs publics.

1. Jean-Thierry MAERTENS, *Ritologiques 1. Le dessin sur la peau*, Paris, Aubier Montaigne, 1978, p. 27.

2. Jean-Louis LAVILLE, *Politique de l'association*, Paris, Seuil, 2010.

7

Le contexte de l'articulation entre rituel et éthique

Prolégomènes à une compréhension du lien social

Le concept de « lien social » n'est pas à strictement parler du domaine de la sociologie, pour Henri Mendras il « relève du bavardage sociologique, du vocabulaire de la "sociolalie 1" ». Ceci étant, le lien social a envahi bon nombre de travaux sociologiques et surtout le champ du travail social. Ainsi le travail social à travers ses différentes formes de pratiques et d'interventions serait un outil essentiel d'une restauration ou d'une reconstruction possible d'un lien social en voie de disparition. Dans un tel contexte, il convient de donner un semblant de cadre formel à un concept qui relève d'une certaine façon de la « prénotion » durkheimienne, c'est-à-dire un ensemble d'idées reçues, de notions abstraites que l'on projette sur une réalité sociale en fonction d'une adhésion plus ou moins forte à des valeurs ou des croyances. On peut ajouter que l'objet lien social a préexisté aux tentatives de définition et aux multiples utilisations. En effet, historiquement, le paupérisme, la philanthropie, les approches philosophiques de la « question sociale », interrogent le lien social à partir des formes de sa destruction ou de la disparition traditionnelle de ses supports².

Pour lever provisoirement l'indistinction de ce que représente le concept de lien social, on peut dire qu'il recouvre toutes les formes de relations sociales, réelles ou symboliques, qui permettent aux individus et aux groupes sociaux d'être en « lien » avec toutes les dimensions institutionnelles de la société. Cette manière « d'être lié » offre donc aux individus et aux groupes sociaux

1. Henri MENDRAS, « Le lien social en Amérique et en Europe », dans *Revue de l'observatoire français des conjonctures économiques*, n° 76, Paris, janvier 2001, p. 179.

2. Voir à ce sujet l'ouvrage de Pierre BOUVIER, *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005.

des pratiques sociales permettant une forme de socialisation et d'intégration tout en contribuant à l'édification d'éléments principaux constitutifs de leur identité sociale.

1 Pour une approche « hyphologique » du lien social

Quoi que l'on en dise parfois, pour évoquer l'apparent effilochage des solidarités traditionnelles, notre monde contemporain n'échappe pas, à l'articulation du visible et de l'invisible, à certaines manifestations aussi fortes que discrètes du lien social. L'existence de groupes primaires humains de type communautaire, (néo-)clanique, (néo-)tribal, s'affirmant de façon grandissante, témoigne d'une volonté de retour nostalgique à l'illusion d'un système social idéalement harmonieux débarrassé des scories idéologiques du passé. Ainsi, telle l'Hydre de Lerne sortant ses têtes des eaux de la modernité, le lien social disparaît et resurgit, se brise et se renouvelle en un mouvement sans cesse repris de recompositions et de mutations. L'éclectisme des formes que peu prendent à cet égard l'affirmation du lien est extrême : groupes politiques fédératifs (indépendantisme, autonomisme, séparatisme, etc.) ; dissémination du corps social et (re)naissance de micro groupes sociaux (néo-ruraux, ghettoïsation des banlieues, musique *rap*, *body-art*, etc.¹), organisations et développements urbains (mégapole, réseau intégré de transport), etc.

Les effets de la mondialisation qui secouent la planète réveillent en un mouvement brownien des multitudes de différences sociales et culturelles dont on aurait pensé qu'elles en parachèveraient l'anéantissement. Loin de les détruire, l'évidence est de constater qu'elles ne font que les stimuler et les constituer en instruments de l'instauration de nouvelles solidarités et d'un autre lien social. Même si, le plus souvent, la conscience de ce lien se fait jour et s'exprime à propos d'une certaine fragilité et de l'inquiétude que suscite la perspective de sa disparition, même si parfois les marges extrêmes du social sont atteintes, le lien social, dans la mesure où il évoque quelque chose qui fait retour sur soi et se noue pour constituer un ensemble auquel chacun doit s'intégrer. La nouvelle question sociale, si tant est que cette question soit intrinsèquement pertinente, pourrait alors porter non seulement sur la fragilité du lien social, mais aussi sur sa pérennité et son intégrité. Penser que la mondialisation serait une sorte de machine à découdre le lien social ne tient pas au regard de l'évidente existence de mécanismes d'invention ou de simple reconstitution de ce lien.

1. Michel MAFFESOLI, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.

Dans les dernières pages de son ouvrage *Le plaisir du texte*, Roland Barthes¹ nous rappelle qu'en Grec « Texte veut dire Tissu » et, qu'en cette acception, sa valeur la plus courante est celle de « voile », de tissu dissimulant quelque chose de caché qu'il importe de mettre au jour de la compréhension et de la raison. Suggérant ainsi une conception « évolutive » d'un texte, à la fois tissu et toile d'araignée (*hyphos*), Barthes propose, sans la développer plus avant, une théorie « hyphologique » du texte dont la transposition à cet autre tissu que représente le tissu social ne semble pas dénuée d'intérêt.

Dans cette perspective, l'imaginaire du lien social pourrait se comprendre comme un mouvement de « tissage » et de « déttissage » dans la temporalité du lien. Dans le domaine strict du lien social, suggère Durkheim, « le tissu social » peut être plongé dans deux bains possibles lui donnant plus qu'une couleur, une coloration : soit le bain de la solidarité mécanique, soit celui de la solidarité organique. L'une comme l'autre (*re*)lient l'individu : « La première relie directement l'individu à la société sans aucun intermédiaire. Dans la seconde, il dépend de la société, parce qu'il dépend des parties qui la composent². » À la différence de ce que l'on pourrait dire d'une couleur franche, cette coloration prise par le lien social, dans la mesure où ce qui est dit ne l'est jamais de façon explicite, permet de distinguer la trame ou les trames possibles de ce qui fait lien ; d'où, corrélativement, l'idée de tissage de plusieurs fils. À partir de là, un certain nombre de principes et de lieux d'association/répulsion, d'éléments de trames et de leurs ferments destructeurs se laissent dégager, au double niveau cohérence/cohésion (le tissu) et piège (la toile d'araignée) auquel nous renvoie la métaphore de l'*hyphos*.

2 Les caractéristiques et les propriétés du lien social

À partir de cette hypothèse de l'existence d'une trame sociale, il est possible de dégager un certain nombre de caractéristiques et de propriétés du lien social en tant qu'il est regroupement d'appartenances et de circulations sociales sans lesquels on ne saurait concevoir d'identité culturelle, ni d'unité au sein de laquelle naissent, se développent et s'expriment les valeurs et les normes dominantes. Ainsi, le lien social peut-il être décrit : comme agencement dynamique autour des notions d'espace et de temps ; à partir de l'existence de figures (nouvelles, anciennes ou transformées) aisément identifiables, et cela en fonction du contexte particulier de leur manifestation ; en termes d'une certaine durée, de certains rythmes ou arythmies, accompagnées de

1. Roland BARTHES, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973, p. 100-101.

2. Émile DURKHEIM, *De la division sociale du travail social*, Paris, PUF, 1986, p. 99.

certaines tonalités ou atonalités, l'ensemble induisant une certaine coloration expressive ; en fonction d'une certaine logique signifiante donnant sa dimension narrative à l'action qui *se* donne à voir, au lien qui *se* raconte ; et enfin à travers la recherche des valeurs, et la description des moyens, notamment symboliques, mis en œuvre pour les diffuser.

Pour Pierre Legendre, la société « n'est pas un amas de groupes, ni un torrent d'individus, mais le théâtre où se joue, tragique et comique, la raison de vivre ¹ ». Autrement dit, la société n'est pas une somme ou une juxtaposition d'éléments disparates : ce n'est pas la somme des individus ou des familles encore moins celle des institutions sociales. Ce qui apparaît essentiel, c'est l'idée qu'il existe une « raison de vivre » au-delà de considérations strictement individuelles. Si l'on fait disparaître tout ce qui relève des liens familiaux, des liens biologiques, il reste bien ce qui a été précédemment évoqué, une trame, une trame sociale complexe, lieu à la fois de regroupements d'appartenances et de circulations sociales. L'appartenance et la circulation, le figé et le mouvement, donnent paradoxalement son unité collective au tissu social. Cette unité se conçoit alors dans une reconnaissance culturelle des valeurs et des normes dominantes, dans un sentiment puissant d'être ensemble (avec ou contre n'importe guère), dans la similitude des représentations sociales, dans une volonté même minimale d'obligation et de réciprocité, dans un souci d'interdépendance des trajectoires individuelles, dans l'acceptation explicite ou implicite d'institutions sociales intégratives (comme la famille, l'école, le travail, les communautés). Dès lors, le tissu social apparaît comme une totalité non seulement macro-sociale, mais aussi micro-sociale et médio-sociale. En outre, vivre ensemble témoigne d'une nécessaire acceptation de la multiplicité des antagonismes : reconnaissance sociale (« segmentarisation » des groupes sociaux), reconnaissance politique (partis oppositionnels et modes de désignation des représentants), reconnaissance des générations (classes d'âge différenciées), reconnaissance religieuse (croyant, athée) reconnaissance de l'existence de préférences sexuelles (hétérosexualité, homosexualité), etc.

1. Pierre LEGENDRE, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2000, p. 17.

3 La formation du lien social : relation, affiliation, attraction ¹

Si, de proche en proche, on arrive bien à circonscrire et à identifier ce qui relève du lien social, il est en revanche beaucoup plus difficile de comprendre les mécanismes intimes de sa formation. Il existe sur cette question une abondante littérature qui apporte autant de réponses que d'auteurs. Au-delà de ses formes d'expression, comme l'attachement et la socialisation, et de ses déterminations, comme la proximité, la similitude, la complémentarité ou l'apparence, on peut, selon une approche centrée sur l'imaginaire, tenter de redistribuer les réponses concernant la formation du lien social selon trois mécanismes : un mécanisme de relation, un mécanisme d'affiliation et un mécanisme d'attraction.

3.1 Le mécanisme de relation

Tout d'abord le mécanisme de *relation*, doit être entendu comme l'ensemble des formes particulières agissant ou influant sur le comportement des individus dans leur capacité à établir des liaisons non seulement avec les autres membres de la société mais aussi avec leur environnement immédiat. Les individus sont reliés à autrui (parenté, groupe, institutions, etc.) et en même temps insérés dans un tissu social serré qui détermine et oriente leurs actions, tout comme il définit leur sociabilité. Cette relation peut s'actualiser de différentes manières ; par exemple, pour Jean-Jacques Rousseau ², c'est la relation de « contrat social » qui remplit cette fonction de lien social. Abstraction faite des lectures que l'on a pu faire du *Contrat* et qui vont de l'éloge de la démocratie directe à une préfiguration des régimes totalitaires (dans une lecture abusive), ce que suggère Rousseau, c'est bien une relation d'exclusion, qui rejette à la fois l'autorité du peuple comme telle et le pouvoir strictement politique pour s'inscrire dans une sorte de *factum societatis* dans lequel les individus abandonnent un état de nature pour se constituer en véritable corps social. Le soi pour tous et non le soi pour soi définit alors un système autotélique dans lequel l'un des éléments (les institutions politiques représentatives) est garanti par l'autre (le peuple), et *vice versa*. C'est bien évidemment la Loi qui permet cette forme d'établissement de la relation.

1. Voir la définition du « lien social » dans Jean-Yves BARREYRE, Brigitte BOUQUET, André CHANTREAU, et Pierre LASSUS, *Dictionnaire critique de l'action sociale*, Paris, Bayard, 1995.

2. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Dans une approche plus économique, le philosophe écossais Adam Smith¹ est l'un des premiers penseurs modernes à mettre la notion d'échange marchand au cœur de la relation sociale. Pour que l'échange puisse s'accomplir de manière harmonieuse, il convient que chaque individu ait une réelle conscience de l'échange et qu'il soit avantageux pour tout le monde. Si la liberté d'échanger n'est pas un objectif en soi, cela reste un moyen qui doit permettre d'atteindre « un bien-être général », selon l'expression de Smith. Le fondement de ce libre-échangisme trouve son origine dans une sorte de postulat qui est une capacité commune à tous les hommes d'éprouver les mêmes sentiments. C'est à partir d'une étude factuelle des « sentiments moraux² », sortes d'« émotions spontanées », qu'Adam Smith définit l'existence de différents types de sentiments comme le sentiment d'approbation ou de désapprobation, le sentiment de justice, etc. Loin de constituer un obstacle, l'ensemble de ces sentiments, irréductibles à de simples égoïsmes, constitue le support d'établissement de toutes relations d'échange. Une telle approche, s'inscrivant dans le libéralisme naissant, souligne une conception non coercitive faisant une large place à la liberté individuelle³.

Dans un registre plus nettement politique Alexis de Tocqueville⁴, en donnant lui aussi une large place à la liberté individuelle, souligne les risques d'atomisation de l'ensemble du corps social si l'égalité entre les individus exerçait une domination absolue. Face à ce risque, il insiste sur l'importance de certaines institutions centrales comme l'indépendance de la justice, l'exercice d'une presse indépendante, et la libre pratique de toutes formes d'associations. Ce sont ces trois éléments qui doivent permettre d'éviter tout délitement de ce qui fait lien et garantir la cohésion dans la société.

Enfin dans une approche plus politique et religieuse, René Girard⁵ émet l'hypothèse que lorsque les liens sociaux sont atteints dans ce qu'ils ont de plus profond, au risque de remettre en cause la cohésion et les fondements sociaux, lorsque tous les désirs convergent vers le point de l'indifférencié (phénomène de mimétisme), la désignation et le sacrifice d'une victime émissaire permet dans une sorte de catharsis collective de restaurer l'unité et le sens de la société. À travers la gestion sacrificielle du désordre et une violence

1. Adam SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1985.

2. Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, Plan-de-la-Tour, Éditions Aujourd'hui, 1982.

3. Dans une perspective approfondie, voir l'ouvrage de Jean-Claude MICHÉA, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion-Climats, 2007.

4. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, tome 1 et 2, Paris, Gallimard, 1961.

5. René GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

collective répondant à une autre violence, réelle ou fantasmée, c'est la restauration du lien social qui est en jeu. La dimension du lien social qui se fait jour au travers de ces quatre propositions conceptuelles est l'importance des jeux et des rapports, d'une part, entre les individus entre eux, d'autre part, entre les individus et les différentes institutions harmonisant une société, enfin entre les institutions elles-mêmes.

3.2 Le mécanisme d'affiliation

Le second de ces mécanismes est le mécanisme d'*affiliation*. Il s'inscrit fondamentalement dans la notion d'être avec les autres. Dans une sorte de recherche de relation à autrui, l'individu exprime une certaine sociabilité à travers le besoin de pouvoir compter sur les autres en s'appuyant sur eux. Plus concrètement il s'agit simultanément de comportements permettant l'établissement d'une relation intégrative et du contexte social dans lequel se déroule cette relation. Pour illustrer à son origine même ce mécanisme, on ne peut que faire référence à la division de l'histoire de l'humanité en trois âges selon Auguste Comte¹. Ce qui, en effet, s'inscrit en filigrane dans la « loi des trois états », c'est l'existence d'un lien social phylogénique qui se manifeste selon des formes de sociabilité suivant précisément une progression qualitative de l'histoire — bien que Comte se méfie de l'histoire.

Même si l'approche comtienne reste de l'ordre d'une philosophie de l'histoire, ce qui demeure c'est l'idée majeure d'une volonté d'intégrer l'histoire de l'humanité dans une sorte d'ordre naturel. Dans le sillage ouvert par la philosophie hégélienne, l'humanité débarrassée d'une soumission au divin puis aux systèmes philosophiques accède à une nouvelle ère scientifique et rationnelle : le métaphysique succède au théologique puis fait place au positif. L'ordre et le progrès participant d'une rationalité suprême permettent l'accès à cet état positif. L'ordre renvoie non seulement à la nécessité d'une certaine coopération entre les différentes sciences, mais aussi à un « ordre naturel » qui réside au cœur de la société et dont les manifestations sont le travail, les classes sociales, la famille, la religion, etc. Le progrès conçu comme un perfectionnement de ce qui existe ou préexiste ne remet pas en cause la question de la structure sociale. Une volonté existe de conserver l'intégrité du corps social en harmonie avec le progrès et l'industrialisation. L'ultime aboutissement de l'édifice comtien conduira à une représentation sacrée du lien social s'incarnant dans le « Grand être² ».

1. Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris, Herman, 1975.

2. Auguste COMTE, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

C'est bien là la notion d'affiliation qui domine : « faire entrer dans une religion ¹ », en canalisant et en focalisant les énergies individuelles, passées, présentes et futures, dans l'accomplissement ultime de promouvoir l'avènement et le perfectionnement d'un nouvel ordre universel dont, paradoxalement en cette perspective rationaliste, le ciment social est une religion.

Dans le droit fil de ce qui précède, en conservant l'idée d'affiliation, mais en l'appuyant sur un socle plus large, défini comme action d'« admettre quelqu'un comme membre d'un groupe ² », Émile Durkheim met en évidence le rôle social des religions dans les sociétés à partir des formes les plus « élémentaires », comme la *mana* des Mélanésiens ³. En conséquence de quoi, selon la perspective durkheimienne, il convient avant tout de considérer la religion comme un phénomène universel, c'est-à-dire débarrassé, en sa définition première, de toute référence à la simple croyance en des forces surnaturelles. Ce qui importe c'est de comprendre la dimension évolutive des formes religieuses en privilégiant au niveau de l'analyse l'opposition entre sacré et profane, dont la propre dimension « universalisante » se comprend mieux en considérant le phénomène religieux non seulement comme un ensemble associé de croyances mais aussi de « pratiques relatives à des choses sacrées ⁴ ».

Ces « choses sacrées » renvoient directement à la notion de *totem* symbolisant « une sorte de force anonyme et impersonnelle ⁵ » impliquant à son tour, de façon transculturelle et trans-sociale, la nécessité d'une forme d'autorité morale capable de s'exercer collectivement sur tous les individus d'un groupe ou d'une société donnés, non pas par la contrainte et la soumission, mais par le respect et la dévotion qu'elle suscite et qui, conjointement au lien transcendantal qu'ils mettent en place, tisse la trame immanente d'un lien collectif déterminant certains comportements ou appartenances individuels.

3.3 Le mécanisme d'attraction

Enfin le mécanisme d'*attraction* fait référence à la dimension affective du lien social. L'attraction se situe à l'intérieur de la relation, sans en gommer pour autant les déterminismes sociaux. Durkheim a souligné l'importance des sentiments d'attraction comme moyen de renforcer la cohésion sociale ⁶. Le sentiment, l'attraction affective, dépend étroitement de valeurs partagées

1. *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1998.

2. *Ibid.*, (*Le Robert*).

3. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 268-292.

4. *Ibid.*, p. 65.

5. *Ibid.*, p. 269.

6. Émile DURKHEIM, *Le suicide. Étude sociologique*, Paris, PUF, 1930.

et des conditions (situations) dans lesquelles se manifestent ces valeurs. En se débarrassant pour un temps de l'idée de lutte ou de conflit, Gabriel Tarde, dans son traité sur *Les lois de l'imitation*¹, propose une vision irénique dans laquelle le flux des croyances et des désirs converge vers le point focal imaginaire d'un profit partagé. Cette véritable cosmogénèse permet au lien social de se déployer d'une manière harmonieuse, en totale rupture avec les conceptions matérialistes de l'histoire. Tarde avance l'idée que cette possible convergence, mouvement d'un certain flux d'énergie, serait à l'origine (« invention ») de toute évolution sociale et aurait pour moteur l'imitation² induite par le sentiment de « sympathie » éprouvée par chaque individu.

Il convient alors de souligner que si l'imitation est l'expression objective de cette sympathie « naturelle », au même titre que l'admiration, la confiance, l'amour, la résignation — ou, négativement, le mépris, la défiance, la haine, l'envie, cette sympathie/antipathie naturelle, dans la mesure où elle fonde au moins partiellement la répétition d'un même modèle (imitation), est l'origine même de la sociabilité³. Le lien social se réalise alors dans une sorte d'état somnambulique parfaitement exprimé par Tarde :

L'état social, comme l'état hypnotique, n'est qu'une forme du rêve, un rêve de commande et un rêve en action. N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : telle est l'illusion propre au somnambule, et aussi bien à l'homme social⁴.

Cette conception monadiste et leibnizienne de l'attraction sociale trouve une manière de prolongement dans la pensée de Teilhard de Chardin⁵, mais orientée cette fois vers l'ultime finalité d'une vision eschatologique et parousique. D'une certaine manière la cosmogénèse convergente et imitative de Tarde, comme la cosmogénèse évolutive et parousique de Teilhard de Chardin s'accomplissent en une sorte de « fait social universel » concrétisant une structuration changeante et évolutive du lien social. Un tel déchiffrement d'une vision convergente du social ou d'une société se dépassant elle-même pour se fondre dans une figure christique aboutit à une transcendance du social. De même, pour Freud⁶, c'est mû par une « nécessité psychique » — sorte de polarisation inconsciente — que le lien social peut s'exprimer en chacun des individus.

1. Gabriel TARDE, *Les lois de l'imitation*, Paris, Seuil, 2001.

2. *Ibid.*, p. 199-146.

3. *Ibid.*, p. 139.

4. *Ibid.*, p. 137.

5. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1955.

6. Sigmund FREUD, « Malaise dans la civilisation », dans *Revue française de psychanalyse*, n° 1, Paris, 1970.

4 Rites, ritualisations et lien social

Une dimension supplémentaire, plus contextuelle, du lien social nous est proposée par les recherches en ethnologie, en particulier la mise au jour de l'importance, dans les sociétés dites « traditionnelles », de l'investissement du lien social dans les domaines du visible et de l'invisible. Que ce lien soit horizontal, c'est-à-dire se nouant dans les relations entre les hommes, ou qu'il soit vertical, permettant l'expression d'une transcendance divine ou sacrée, dans toutes ces formes, il ne peut être que le reflet miroitant d'un type de société à un moment déterminé de son histoire. Les traces offertes à l'analyse ethnologique se concentrent sur certains aspects culturels bien précis, des actes précisément liés aux moments où le lien se manifeste : rites de commensalité, rites sacrificiels, rites de passages, rites mortuaires, etc. Ce dernier aspect est au cœur d'une compréhension du lien social dans la mesure où les « rites profanes ¹ », ceux du quotidien, permettent de révéler, au sens photographique du terme, « les structures anthropologiques de l'imaginaire ² ». Mais plus encore les récits mythiques reprenant la thématique du lien sous les formes de l'alliance, de la « désalliance », ou de la mésalliance dans une dimension culturelle et parfois aussi politique, fournissent la trame d'une eccéité. Ainsi, plus généralement, les figures réelles ou irréelles du lien social peuvent se manifester dans le quotidien le plus prosaïque comme dans le religieux et l'imaginaire mythique.

Pour conclure provisoirement, puisque qu'il ne s'agit ici que d'une esquisse de la cartographie du champ du lien social, que l'on choisisse la métaphore du corps, avec la fracture sociale, ou celle du tissu, avec la déchirure du lien social, on reconnaît implicitement la fragilité de ce lien en même temps que l'impérieuse nécessité de son unité. L'unité, qu'elle s'affirme dans des volontés politiques immédiates ou qu'elle s'inscrive dans la poursuite d'un rêve inaccessible, n'est en fait que la volonté d'atteindre l'équilibre dans un ensemble social harmonieux, un système de valeurs et de normes rencontrant un large consensus et traduisant l'adhésion par intégration et intériorisation individuelle. Au-delà, c'est l'ensemble des acteurs d'une société qu'il revient, à travers les multiples expressions ou représentations du lien social, d'accomplir l'œuvre alchimique convertissant la mémoire en présent, les paroles en actions, les dissensions en consensus, les antagonismes en dynamisme.

1. Claude RIVIÈRE, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.

2. Gilbert DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.

8 L'avènement historique d'une pratique éthique « éprouvée »

La pauvreté et l'exclusion contemporaine naissent de la mutation des valeurs occidentales qui affecte différentes branches de la connaissance et des pratiques sociales : le déclin de la religion romano-chrétienne, les mutations des formes du rationalisme scientifique, les métamorphoses des modes de productions économiques et son corollaire la marchandisation de secteurs jusqu'alors épargnés par « le monde du mercantile et le calculable » (Heidegger) comme le corps humain et le vivant, l'intelligence, les informations virtuelles, etc. Les règles sont nouvelles, précises, mais elles sont aussi les marques de la mise en place d'une réalité inédite dont la complexité transcende parfois toutes descriptions. Il y a donc une transformation des représentations sociales et de la description de ces représentations.

L'abandon de ces formes ancrées dans les conventions historiques — en valeurs et en normes — d'une tradition, constitue en fait le point de départ d'une compréhension possible d'une éthique contemporaine en service social. En effet, le service social, sans pour autant devoir modifier les principes fondamentaux de son intervention, va être obligé d'abandonner au cours de son histoire une partie de ses pratiques ¹, de ses organisations humaines

1. On peut rappeler à cet effet l'importance du *casework* et l'approche de Richmond avec son ouvrage traduit en français sous le titre : Mary Ellen RICHMOND, *Méthodes nouvelles d'assistance : le service social de cas individuels*, Paris, Alcan, 1926. La méthode prônée par Richmond repose sur un développement individuel de la personne permettant d'adapter l'homme à son milieu social. Cette « Bible » du « travail de cas » a eu son heure de gloire entre les années 1930 et 1950 pour ensuite disparaître. Cependant elle a laissé son empreinte jusqu'à la réforme du Diplôme d'État en 1980. Actuellement plus personne ne se réclame de cette méthode qui reste une expérience historique déterminante dans la culture professionnelle des assistants de service social.

d'activité¹, toute une cohorte d'éléments concrets connus et reconnus comme signes distinctifs et efficaces de ce qui constituait l'accompagnement et l'aide aux personnes en grandes difficultés sociales.

1 Fragmentations

La situation actuelle de son développement va se faire de façon parallèle autour de deux méthodes distinctes. D'une part en recourant aux méthodes et techniques scientifiques comme les expertises (rapports, études, analyses cliniques, études sociologiques ou économiques, données démographiques), le contrôle de « qualité » (évaluation, bilan d'activité), ou encore l'usage de l'informatique et des statistiques (constitution de bases de données et de statistiques). À cela il convient d'ajouter les apports de disciplines dont la science fournit des hypothèses explicatives comme la psychologie (comportementale), la psychanalyse (interprétation symbolique), la sociologie (compréhension sociale). D'autre part, en donnant une chaleur à cet ensemble scientifique froid, en y adjoignant le recours à une forme particulière de relation qui passe par l'« intuition », c'est-à-dire une capacité d'identification et d'empathie susceptible de seconder la froideur scientifique².

Ainsi, l'assistant de service social, et plus largement l'ensemble des travailleurs sociaux, dans le contexte d'une relation d'aide face à un usager des services sociaux sert cette intuition en rendant possible l'image complexe de l'homme, une « personnalité parcellaire », selon la terminologie jungienne. Le travail social impose une fragmentation de la psyché autant qu'une diversification dans les éléments de constitution d'une personnalité (l'entretien individuel, le recueil d'information, l'évaluation, la confidentialité, le secret professionnel). C'est le retour ou l'avènement de l'ambiguïté, de l'aléatoire, du discontinu et la destruction quasi radicale de l'identité sociale, d'autant que l'identité sociale n'est que l'identité « réelle³ ». Le constat peut sembler sévère, mais il peut se comprendre à partir de cette approche jumelée du social, c'est-à-dire « scientifique » et « intuitive », et en dehors du fait de celle-ci

1. C'est par exemple, la fin d'une certaine manière, d'une pratique solitaire et la nécessité de travailler en équipe (mono disciplinaire ou pluridisciplinaire), en partenariat, ou encore en réseau.

2. L'intuition (*intuitio*, « regarder ») au sens de saisir immédiatement une réalité sans convoquer le raisonnement. Cette intuition relève de l'expérience de la vie professionnelle, de la « maturité » de l'assistant, d'une culture professionnelle intégrée.

3. Voir sur le sujet l'analyse de Clément Rosset pour qui l'identité « intime » ou « personnelle » est un leurre, et que seule compte l'identité « sociale ». Clément ROSSET, *Loi de moi*, Paris, Minuit, 1999.

en considérant le constat fait en son temps par Georg Simmel : les pauvres n'existent pas ¹. Finalement, la situation actuelle de l'intervention sociale s'apparente étroitement aux conditions politiques modernes et cela à bien des niveaux de fonctionnement : jeu de différents points de vue idéologique, convergence ou divergence selon un positionnement électoraliste, trames politiques et/ou sociales se superposant ou se mêlant, plongées dans l'intériorité des situations et l'intimité des personnes (place et fonction du contrôle social), etc.

Plus encore, si l'intuition trouve son origine dans le fait de « contempler » et de « voir une image dans un miroir » (*Intuitio*), il s'agit bien d'une forme de connaissance directe et immédiate. Ce terme d'intuition rejoint aussi le problème de la connaissance scientifique des actions collectives. C'est-à-dire de la construction d'un discours épistémologique inséparable de cette connaissance. L'intuition est souvent posée en termes d'articulation entre le théorique et la pratique professionnelle. C'est sans doute partiellement une erreur. L'intuition est une somme de connaissances et d'expériences qui peut être mobilisée inconsciemment face à une situation inhabituelle ou non rationalisable immédiatement. Kant oppose l'intuition — de l'ordre de la sensation, au concept — de l'ordre de la théorie ². Pourquoi ce terme est-il aussi essentiel ? On peut y voir deux raisons majeures. La première raison tient au fait qu'il existe une fragmentation des champs sociaux qui se situe au-delà de la « raison raisonnante ». D'une autre manière, l'intervention sociale ³ et tout particulièrement les actions collectives posent le problème des repères normatifs et d'un positionnement déontologique (le social, le politique, l'économique, etc.). La deuxième raison s'inscrit dans la prise de conscience de l'importance de la part des travailleurs sociaux de disposer d'une connaissance accumulée qu'il convient de mobiliser dans un contexte différent de l'intervention sociale traditionnelle (aide, accompagnement, orientation, etc.).

Mais pour comprendre les enjeux de la situation actuelle et les implications à venir, il faut établir un lien entre l'histoire de l'intervention sociale ou plus généralement l'aide sociale apportée aux plus démunis et ce qui pourrait être une éthique du travail social, ou de ce qui se présente sous des formes

1. Voir au chapitre 5 la citation de Georg Simmel « Le fait que quelqu'un soit pauvre ne veut pas dire [...], différent de la couche sociale à laquelle ils appartiennent. » GEORG SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 98.

2. Emmanuel KANT, *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 1944.

3. En pratique, s'établit une distinction entre ISAP et ISIC, autrement dit entre Intervention Sociale d'Aide à la Personne et Intervention Sociale d'Intérêt Collectif. Articulation entre une mode individuel et un mode collectif d'intervention.

voisines dans une perspective diachronique. L'histoire du service social est intimement liée à l'histoire singulière de la perception sociale de la pauvreté, de l'invention de figures du pauvre et de la prise en compte concrète de cette situation par l'ensemble d'une société. Il convient donc de saisir les caractères significatifs de cette situation en décrivant succinctement quatre grandes périodes.

2 Éléments d'un contexte historique

Entre le Moyen Âge et la Renaissance va se constituer une figure du pauvre autour de valeurs spirituelles fortes. Le pauvre exprime un ordre : celui d'une pauvreté liée à un acte volontaire et exemplaire. C'est aussi à cette époque que se constituent la plupart des grands ordres mendiants déshérités sur les brisées de Saint François d'Assise. On peut dire que la pauvreté est socialement perçue selon une perspective religieuse, et par conséquent l'aide aux personnes se manifeste à travers l'aumône et la charité.

À partir de la Renaissance et jusqu'à la Révolution, cette image idéale et laudative du pauvre va s'estomper au profit d'une figure négative du pauvre. Il est celui qui vole, celui qui mendie et incarne l'oisiveté réelle ou supposée. Le pauvre exprime le désordre : c'est le gueux, le miséreux, le quémandeur, le mendiant, etc. Ainsi, il sera expulsé des villes, rejeté de la vie sociale voire objet d'un enfermement systématisé¹. On le voit, la perception religieuse de

1. Voir sur ce thème les ouvrages de Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, de Bronislaw GEREMEK, *La potence ou la pitié. L'Europe des pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Gallimard, 1987, et de Philippe SASSIER *Du bon usage des pauvres*, Paris, Fayard, 1990. C'est aussi par exemple l'édit royal du 16 avril 1656 qui ordonne l'enfermement des pauvres de Paris. Mais encore dans un présent proche (les années 1990) les arrêtés municipaux « anti-mendicités » (La Rochelle, Pau, Menton, La Grande-Motte, etc.) ou de manière plus subtile les arrêtés municipaux contre la divagation des chiens (Montpellier). Le *summum* étant atteint avec la municipalité de Nice qui en période estivale « excentre » et « consigne » ses exclus hors de la ville. Sur ce sujet voir le dernier livre de Stéphane Rullac. Dans cet ouvrage l'auteur nous offre une recherche riche en éléments de réflexion sur les conditions sociales de l'errance. Sa recherche s'appuie sur une base juridique pour explorer les différentes conceptions de la répression du vagabondage et de la mendicité. En effet, la question essentielle posée par l'auteur est de savoir « comment autoriser l'existence sociale des personnes sans-abri » ? La réponse se fait dans une fine approche des textes juridiques. Le droit apparaît comme un (pré)texte qui, au-delà du contenu juridique attendu, dévoile les arcanes d'une conception socio-politique du vagabondage et de la mendicité. Ainsi la lecture du Code pénal de 1810 (184 ans de pratiques et de modifications diverses) jusqu'à sa grande réforme de 1992 offre les strates de la manière de régler la question de la déviance et de la normativité des comportements sociaux. Dans un premier temps, le vagabondage apparaît comme un délit. Mais on condamne plus le vagabond pour sa condition sociale que l'acte

la pauvreté a ici cédé la place à une « perception laïque », désacralisée, source de tous les rejets réels et symboliques.

La Révolution française prolongera cette « conception désacralisée » et posera vis-à-vis de la pauvreté le principe d'une responsabilité collective sous la forme d'une « dette sociale ». Mais les années postrévolutionnaires ne feront qu'accentuer cette mise à l'index des populations touchées par la misère jusqu'à ce que les révolutions industrielles du début du XIX^e siècle ajoute à cette pauvreté récurrente une nouvelle forme : le paupérisme. C'est l'avènement tragique d'une pauvreté étroitement liée et induite par les modes de production industrielle et les conditions de travail. De telle sorte qu'à côté des asociaux, des marginaux, des oisifs, coexiste un groupe social perçu comme une masse dangereuse : les ouvriers et la classe ouvrière. Pour contenir les soubresauts des mouvements sociaux de cette époque (manifestations, grèves, émeutes, révoltes), la réponse politique consistera en des pratiques : soit le rejet souvent violent, soit l'aide sous la forme d'un contrôle implicite en développant l'aide sociale — sous la forme par exemple de l'institutionnalisation du paternalisme industriel. On peut qualifier cette perception de la pauvreté de « perception laïque ».

Enfin, l'époque contemporaine et moderne de la pauvreté se cristallise autour du vocable d'« exclusion ». Malgré l'usure du mot et la polysémie de sa

même de vagabondage. Dans un deuxième temps au contraire le législateur semble souhaiter dépenaliser le vagabondage et la mendicité (1992). Ceci est d'une certaine manière un leurre puisque l'approche contemporaine sur la « régulation et le contrôle des marginaux » effectue un déplacement qui d'une conception nationale et centralisée s'est faite vers une conception locale et diversifiée. En bref, la louable dépenalisation du vagabondage est devenue un problème exclusivement municipal. Les villes ont repris à leur compte cette question en promulguant des arrêtés municipaux visant directement les personnes sans-abri : « anti-mendicités », « relatif à la consommation d'alcool », à « la gêne olfactive anormale », à « l'occupation abusive du domaine public », à « la possession de chiens ». Même si les arrêtés « anti-mendicité » conduisent à des combats juridiques entre le premier magistrat d'une ville et le tribunal administratif (souvent le tribunal administratif annule totalement ou partiellement ces arrêtés), il reste en toile de fond un élu soucieux de régler un problème d'ordre public (ou conçu comme tel). À ceci s'ajoute une confusion des représentations qui conduit à offrir une double représentation de la personne sans-abri. D'un côté la figure du sans-abri médiatiquement et politiquement acceptable : celui qui à un problème de logement (canal Saint-Martin, droit au logement opposable), celui qui bénéficie et accepte une aide institutionnelle (accueil d'urgence, plan hivernal, aides caritatives). D'un autre côté, la figure du sans-abri qui encombre l'espace public et qui refuse les normes dominantes, qui fait peur avec ses chiens et ses réunions bruyantes. Toutes ces constructions renvoient à des réalités déformées, simplifiées, mais utiles en termes de discrimination et de stigmatisation sociale. *In fine* demeure une perception binaire du monde l'exclusion extrême : le bon pauvre ou le mauvais pauvre, l'assistance ou la punition. Mais, l'essentiel reste la construction normative de l'ordre social en termes de régulation sociale, d'appartenance identitaire, de contrôle social. Stéphane RULLAC, *Le Péril SDF. Assister et punir*, Paris, L'Harmattan, 2008.

définition, autant que la multitude des aspects disparates décrits, reste au centre de cette perception la figure d'une pauvreté essentiellement liée aux « conditions de la personne ¹ ». À travers une perception sociale et politique de l'exclusion apparaît en filigrane, et au-delà d'une rationalisation des aides (politiques sociales nationales et actions locales), l'image de plus en plus nette d'une précarité installée : les différentes formes de l'exclusion semblent s'institutionnaliser, voire se « naturaliser ».

Si les formes de l'exclusion sont diverses et multiples, touchant la famille, l'éducation, le travail, le logement, la santé, etc., la même diversité s'impose lorsqu'il s'agit de donner un visage humain à ces situations extrêmes replacées dans une perspective diachronique. Pour André Gueslin ² la pauvreté dans la France du ^{xx}^e siècle s'articule autour de deux grands moments : la période de 1914 à 1945 et la période de l'après deuxième guerre mondiale jusqu'à nos jours.

Au lendemain de la Grande Guerre, le paysage social de la France est totalement bouleversé ainsi que celui des formes de l'exclusion. Ce qui domine ce sont les victimes de la guerre qui apparaissent comme des « bons pauvres ». On retrouve ici l'éternel clivage transhistorique des « bons » et des « mauvais » pauvres. De la même manière, de nouvelles orientations en matière d'aide et de prises en charge sociales se font jour : lutte contre la dénatalité, prévention des risques sanitaires, importance donnée à l'hygiène. Ceci se prolonge dans le développement de politique en faveur des assurances sociales et d'une institutionnalisation de l'aide à travers la professionnalisation de l'assistance. On notera en toile de fond que cette société en reconstruction et toujours éprise de formes de prosélytismes religieux, subit un relatif déclin des formes de la charité. La crise de 1929 marque une nouvelle métamorphose de la pauvreté, c'est le chômage économique massif et l'interventionnisme plus marqué de l'État.

La période de Vichy inaugure une nouvelle mutation avec l'apparition d'une pauvreté organisée en termes de pénurie et de rationnement, avec en toile de fond une politique antisémite. Les autres formes de pauvreté sont mises en sourdine. La deuxième grande période considérée par André Gueslin est l'immédiat après-guerre (1945) jusqu'à nos jours. On retrouve une pauvreté spécifique d'après guerre avec des cohortes de personnes réfugiées ou déplacées, victimes des bombardements. Ce qui domine c'est la question du logement qui se prolongera jusque dans les années 1960 avec le

1. C'est par exemple le fait de personnes exclues qui n'ont jamais connu le travail, ou d'autres encore qui ayant atteint un certain âge ne pourront plus jamais travailler.

2. André GUESLIN, *Les gens de rien. Une histoire de la grande pauvreté dans la France du ^{xx}^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

développement de politiques du logement social (HLM, ZUP, accès facilités au logement) pour des raisons différentes avec le retour des Français d'Algérie et les premières vagues d'une immigration économique (qui deviendra une immigration de peuplement avec le regroupement familial). C'est aussi une phase de mutations profondes avec les ouvertures et les ruptures des organisations caritatives confessionnelles (ATD Quart Monde, Emmaüs, Secours catholique, etc.) concomitamment à l'investissement et à l'affirmation des organisations caritatives non confessionnelles (Secours populaire, Croix Rouge française, Restaurants du cœur, Banques alimentaires, etc.).

Progressivement s'installent des mécanismes de rationalisation politique de l'assistance avec la naissance symbolique de la sécurité sociale et l'avènement d'un « État-providence ». De plus au gré des nouvelles formes de pauvreté essentiellement liées à l'économie mondialisée s'agrègent des dispositifs plus circonstanciels comme le Revenu Minimum d'Insertion, la Couverture Maladie Universelle, le Revenu de Solidarité Active voire aussi dans une autre dimension et pour des situations de pauvreté extrême le Samu social, les structures d'accueil d'urgence.

Le xx^e siècle, historiquement et anthropologiquement, offre une véritable condensation des situations d'exclusion à travers la fine élaboration de la figure des « gens de rien ¹ ». Cette figure peut être identifiée et assimilable par des traits caractéristiques à une véritable forme sociale, c'est-à-dire en se constituant en un ensemble d'éléments variables qui conserve une certaine autonomie par rapport aux contenus : des valeurs et des mentalités spécifiques aux personnes pauvres, une structuration de l'organisation familiale, un investissement de l'espace, une socialisation primaire particulière (enfance ²). Ainsi face à la perte d'une place dans la société, à l'indistinction des statuts sociaux, aux défaillances des formes de socialisation, à l'effacement progressif de l'identité au travail (chômage, précarisation), mais aussi au niveau global élevé d'enrichissement de la société, à l'élévation du niveau d'éducation et de formation, à l'augmentation des instances d'expression de la démocratie, à la diminution des clivages entre groupe sociaux, se pose implicitement la question suivante : qu'elle place laisse-t-on aux « gens de rien » ?

L'histoire du service social est tributaire et dépendante de l'histoire de la Nation et de la perception de la pauvreté. Donc il existe une partie de l'éthique de l'intervention sociale qui dépend intimement de cette même histoire. À cela, et pour être complet, il faut ajouter une autre partie de l'éthique qui émane

1. Sur ce thème voir l'ouvrage de André GUESLIN, *Les gens de rien. Une histoire de la grande pauvreté dans la France du xx^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.

2. Dans une approche relativement similaire, ceci rejoint les travaux de Richard HOGGART, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970.

directement de la pratique immédiate des formes mêmes de l'intervention sociale. Ainsi comme préalable il convient de situer le concept d'éthique dans son contexte de manifestation.

3 Les fondements généraux de la notion d'éthique

3.1 Situation et détermination

Le concept d'éthique est difficilement concevable sans son association à la notion de morale. L'étymologie grecque du mot *êthê*, les mœurs, renvoie de manière explicite à tout ce qui touche aux mœurs en général et à la morale en particulier¹. Il s'agit de la morale au sens d'efforts accomplis par des sujets individuels en vue d'obtenir une sorte d'onction vertueuse à toutes formes d'actions. C'est donc une logique méritocratique qui préside à l'accomplissement « d'actes éthiques ». Cependant l'origine d'une conception moderne de l'éthique établit que l'individu social peut se distancier de son environnement biologique et social, c'est ce que l'on pourrait appeler le « paradoxe de Rousseau ». Sans excès, on peut dire que le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* est l'un des textes fondateurs d'une réflexion moderne sur l'éthique². En effet, Rousseau pose avec une grande acuité le problème de l'éthique à partir de la distinction entre l'« animalité » et l'« humanité ». Ce texte offre plusieurs niveaux de lecture.

Premier niveau, il faut faire une distinction entre animalité et humanité, et entre animalité et liberté. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est que l'animal est dépendant, voire programmé puisqu'il fait allusion à « une

1. Éthique : *êthica* (« morale »); *êthikon* (« neutre ») substantivé de *êthikos* (« ce qui concerne les mœurs »).

2. Dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* Rousseau pose le problème de l'éthique de la manière suivante : « Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir jusqu'à un certain point de tout ce qui tend à la détruire ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine; avec cette différence que la nature seule fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'une choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice. C'est ainsi qu'un pigeon mourrait de faim près d'un bassin rempli des meilleures viandes, et un chat sur des tas de fruits ou de grains, quoique l'un et l'autre pût très bien se nourrir de l'aliment qu'il dédaigne, s'il s'était avisé d'essayer. C'est ainsi que les hommes dissolus se livrent à des excès qui leur causent la fièvre et mort parce que l'esprit déprave les sens, et que la volonté parle encore quand la nature se tait », Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, p. 170-171.

machine ingénieuse », d'un code qu'il appelle l'« instinct ». Par opposition à cet instinct, l'homme dispose de la liberté de ses choix, c'est un « agent libre ».

Le deuxième niveau de lecture, avec l'illustration animalière du paradigme *du pigeon et du chat*, montre que pour l'animal le déterminisme de son « code instinctuel » est si puissant qu'il ne peut y échapper, et parfois en mourir puisqu'il est incapable de s'en écarter. Face, et en opposition, à cette situation, l'homme offre un tout autre aspect dans la mesure où il n'est soumis, en quelque sorte, qu'à sa propre indétermination. L'homme n'est soumis à aucun déterminisme instinctuel (sorte de code naturel), ce qui ne l'empêche pas d'avoir une destinée aussi funeste que celle de l'animal dans la mesure où il est « libre » de manger et de boire jusqu'à en mourir si l'on reste sur le même plan d'une rhétorique alimentaire.

Le troisième niveau de réflexion porte sur le fait que l'humanité, au sens universel, n'a pas de définition, sa nature est de ne pas avoir de nature, par opposition à l'animalité qui se définit à partir de la nature (état de nature de l'instinct). L'homme est capable de s'extraire (potentialité) de tout code, de tout déterminisme.

Ceci étant, on peut tout de même faire quelques remarques restrictives en contrepartie de cette présentation « idéaliste ». Tout d'abord, les acquis de la biologie et de psychologie voire de la psychanalyse, nous ont appris que l'individu est non seulement déterminé par son appartenance à un corps biologique, mais aussi et surtout par un système social et les manifestations de son inconscient. Ensuite, Rousseau a tendance à confondre en une seule et même entité la notion de *détermination* et la notion de *situation*. En effet, on appartient non seulement à un organisme biologique, mais aussi à une culture, à une nation, à une langue, etc. Et ce qui détermine notre degré de liberté, c'est notre capacité (volontaire ou involontaire) à toujours essayer d'échapper à notre condition de « chose » (tendre vers une certaine liberté). L'homme social peut, en termes de potentialités, éviter à chaque instant que l'ordre dicté par une *situation* ne se transforme en *détermination*, ce qui constituerait sans doute une forme de réification de la condition humaine. En fait, la réification est la forme ultime de l'existence (aliénation), sorte d'horizon qui ne doit pas être atteint au risque de perdre toute liberté. Concrètement, on retrouve cette préoccupation humaine dans les cultes qui sont voués à toutes les formes de l'héroïsme et de la liberté ¹.

1. On peut noter en remarque concernant cette idée « d'héroïsme », transférée au champ du social, que les différentes formes du travail social et surtout de l'action sociale concrète peuvent s'incarner en une « figure mythique » signifiante pour un temps donné et pour un espace donné, c'est le cas par exemple de personnes emblématiques comme l'abbé Pierre, Coluche, Bernard Kouchner.

Transposé au contexte de l'intervention sociale, il est possible de remarquer que parfois il existe une confusion entre la *situation* d'un usager (demande, besoin) et la *détermination* (ce qui a amené la personne à sa situation). La situation sociale d'une personne devient une forme de détermination qui conduit l'intervention sociale à une sorte de déterminisme absolu donc aussi une « chosification » de l'usager. Le paradoxe de Rousseau réside dans le fait que malgré la confusion qu'il établit entre la notion de *détermination* et la notion de *situation*, il suggère l'idée que l'homme est capable de construire un univers, un imaginaire qui rompt avec la dimension uniquement naturelle de la vie sociale ou biologique. L'homme doit échapper, en s'émancipant, de tout ce qui menace de le transformer en chose. Cette conception ouvre la voie à une éthique méritocratique, c'est-à-dire une éthique de la valeur morale impliquant directement un effort de volonté pour vaincre les obstacles de la vie. Là, encore une transposition au social peut laisser entrevoir la nature des interventions autour de la question du « projet de la personne » et surtout des actions collectives¹.

3.2 La question de la moralité et de la légalité

Ainsi, au-delà de cette description de la nature profonde de l'éthique, il convient de mettre au jour ce qui fonde concrètement ce que l'on pourrait nommer : une pratique de l'éthique ou encore une mise en situation de l'éthique dans la vie sociale. En effet cela revient à s'interroger sur ce qui motive et est motivé par une pratique éthique. La réflexion kantienne débute par une théorie de la *bonne volonté* sous-entendue libre et autonome². La *bonne volonté* se définit comme volonté « désintéressée ». Après une longue démonstration, ce qui importe c'est de considérer le fait que seule la volonté désintéressée peut être admise comme morale. La bonne volonté est donc désintéressée et morale.

Pour Kant, il existe une distinction fondamentale entre *moralité* et *légalité*. La légalité conduit à une volonté « intéressée » et à des actions légales, c'est-à-dire « conformes à la loi » (*Gesetzmassig*). Par exemple, on se conforme à la loi soit par crainte d'une sanction, soit dans le but d'obtenir un quelconque bénéfice. Dans tous les cas de figure, la volonté est motivée et guidée par un intérêt personnel avec un résultat positif ou négatif escompté.

La moralité, quant à elle, doit être définie et accomplie selon une motivation stricte du respect de la loi. Il faut lutter, d'où l'idée de volonté, contre

1. Voir sur le sujet l'ouvrage de Cristina DE ROBERTIS et Henri PASCAL, *L'intervention collective en travail social. Groupes et territoires*, Paris, Bayard, 1995.

2. Emmanuel KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1960.

nos penchants égoïstes, nos intérêts propres ou particuliers. Ainsi, la *bonne volonté* ne peut être que morale. Mais cette volonté s'appuie sur des vertus qui relèvent de dons ou de talents comme l'intelligence, la force, la beauté, etc. c'est-à-dire conforme à une nature de l'homme, puisque les dons et les talents sont de l'ordre du naturel, et donc variables selon les individus. L'homme doit lutter contre la « naturalité » inhérente à sa personnalité et montrer une capacité à résister aux inclinaisons de cette part de personnalité naturelle. Ainsi dans la vie quotidienne, il est parfois difficile d'éviter d'avoir recours à des jugements de valeurs et des opinions tranchées, ce qui nous amène toujours à proférer des avis, des points de vue, des sentiments en dehors de tous concepts objectivement constitués (représentations sociales ou prénotions).

Ce dernier exemple n'est pas présenté par hasard dans la mesure où il peut renvoyer à la situation concrète qui se pose à l'assistant de service social lorsque celui-ci doit effectuer un « recueil d'information » ou établir une « évaluation sociale ». Dit d'une autre manière, il décrit *une* réalité sociale d'une situation individuelle saisie dans la plus triviale quotidienneté.

Il est impossible à ce stade de l'analyse de faire l'économie de la notion de « mérite » dans la mesure où elle implique l'idée de liberté conçue comme le pouvoir de résister à nos penchants et la faculté d'agir de manière désintéressée. C'est pour cela aussi que le fait d'être beau, fort, intelligent (d'avoir certains talents ou dons) ne peut pas être seulement élevé au rang de vertu dans la mesure où l'ensemble de ces données (la beauté, la force, l'intelligence) exercent sur nous un pouvoir indéniable de séduction, voire d'admiration. Ceci tient au fait que la séduction ne relève plus, dans la pensée moderne, de l'éthique mais de l'esthétique (à la différence des anciens). D'un point de vue subjectif, c'est-à-dire personnel, la morale du mérite n'est possible qu'à partir du moment où elle se transforme en morale du devoir. Devoir de lutter contre l'accomplissement de sa nature (son ou ses penchants naturels) de manière impérative : « je dois », « il faut », etc. Ainsi, pour que tout ce qui apparaît comme vertueux ou procède de la vertu ait un sens dans la construction d'une éthique personnelle, il faudra un effort de distanciation et de détachement conduisant au mérite (ce qui est digne d'être obtenu).

À côté du désintéressement, de l'arrachement à l'égard de sa propre nature — cette séparation d'avec soi-même, il convient de se poser la question de savoir quel est l'objectif d'une telle conception ? Quelle finalité peut-on donner à l'éthique édifiée sur de telles bases ? L'objectif est double, il vaut à la fois pour soi, mais aussi pour les autres. Car dans la perspective kantienne, il s'agit de suivre une forme de progression et d'élévation dans la notion même de subjectivité, pour en fin de compte atteindre une sorte de détachement universel susceptible d'exprimer une certaine raison. Cette élévation

progressive passe par trois notions centrales qui sont : l'habilité, la prudence, la moralité. L'habilité correspond à une forme d'utilitarisme uniformément reconnue, évoquant l'hédonisme égoïste de la morale épicurienne. L'objectif de l'habilité relève en premier lieu de l'ordre du subjectif et du particulier (universalité). La prudence offre deux aspects. D'une part, elle élève « au sens commun » : « il faut être prudent en toutes choses », ensuite elle peut être, selon les circonstances, un sacrifice librement consenti. Pour des raisons morales, il faut savoir être « imprudent » : « la chance sourit aux audacieux ». Enfin, la moralité permet d'entrer dans la sphère véritable de l'objectivité. Elle s'adresse à tous (universalité) en tant que loi de la raison et autonomie. La raison étant entendue comme la raison de trouver notre raison.

4 L'intervention sociale et l'éthique

Si l'on se place dans le domaine des pratiques de l'intervention sociale cela revient à se poser la question concernant la place de l'individu : Quel sens l'assistant de service social donne aux informations qu'il détient ? Cette notion centrale implique le fait qu'il existe pour l'individu une détermination des devoirs. La détermination des devoirs est une sorte d'expérience morale qui trouve son application concrète dans l'étude de *cas*, c'est-à-dire des circonstances particulières où peut se manifester notre volonté du bien — « ce qui est bien pour l'usager » dans le contexte de sa situation sociale.

On peut dire que c'est une sorte d'équivalent de la *jurisprudence* par rapport à la *loi*. Cela dit, cette forme casuistique revient à souligner la difficulté à laquelle se heurte la conscience en cas de conflit de devoirs. Dans le domaine qui nous concerne c'est de l'ordre de la « responsabilité professionnelle ». Même lorsque les conceptions de la responsabilité s'opposent, par exemple la conception stoïcienne s'opposant à la conception d'Aristote¹, il existe un noyau irréductible, une sorte de règle immuable qui stipule que l'on ne saurait fixer d'avance le devoir face à une situation, un *cas*, dans lequel une responsabilité est engagée. Il faut faire œuvre de discernement en même temps que de volonté. Ceci est manifeste en matière de Protection de l'enfance, lorsqu'un signalement (avec recueil d'informations) peut conduire le Juge des affaires familiales à ordonner le placement d'un enfant en situation de violence, de dangers immédiats, ou encore de carences graves.

En d'autres termes, il convient toujours d'adapter la loi morale qui régie nos devoirs aux faits, sans pour autant cesser d'avoir une conscience ferme,

1. Voir à ce sujet l'ouvrage d'Aristote, ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque, livres VIII et IX*, Paris, Hatier, 2007.

sans se faire d'illusion à soi-même par des sophismes de justification ou des raisonnements captieux. C'est la mise en pratique d'une sorte de « bon sens », uni à la droiture (ses propres convictions). Ceci a pour conséquence directe qu'aucune doctrine morale (règles d'éthique professionnelle, code de déontologie, etc.), si exigeante soit-elle, ne peut rejeter totalement la casuistique, et dans la situation qui nous intéresse ce que l'on peut nommer le *cas* social de l'intervention de l'assistant de service social. Bien évidemment, il est toujours nécessaire de se référer à un texte de loi, un code de déontologie, ou encore demander conseil à des personnes dont on estime la « sagesse professionnelle ». Le système reste ouvert à la situation et au contexte de manifestation de cette situation.

5 Vers une « éthique éprouvée »

5.1 Contrainte et contexte

Si à l'instar du philosophe Ludwig Wittgenstein pour qui « il est impossible de parler d'éthique ¹ », il convient de développer cette question de l'éthique en service social ne serait-ce que parce que les professionnels s'interrogent sur cette notion et la pose de manière essentielle dans toute réflexion sur leur pratique. Il importe donc de sortir d'une éthique réductible à la seule philosophie pour définir les contours d'une « méta-éthique » dans les pratiques de l'intervention sociale. Autrement dit, il s'agit de prendre en compte les normes qui soutiennent cette éthique (droit des usagers, secret professionnel, information partagée, droit à l'oubli), les structures qui soutiennent les pratiques, (institutions, cadres légaux de l'intervention sociale), et les énoncés professionnels (analyse de la pratique, méthodes professionnelles, charte d'accueil, code de déontologie). Dans cette approche, l'éthique permet de mettre en évidence des éléments particuliers non seulement pour juger dans quelle mesure une action peut être bonne ou mauvaise, adaptée ou inadaptée, mais aussi pour juger des conséquences, des effets d'un acte.

Il ne s'agit pas de développer et de transmettre une connaissance, voire un « savoir-faire éthique » inscrit dans les seules préoccupations professionnelles de l'intervention sociale. La voie n'est pas à une éthique spécialisée ouvrant l'accès à une pratique normative et universelle. Cette démarche pose implicitement la place d'une forme déontologie, c'est-à-dire littéralement l'articulation entre le « ce qu'il faut » et le « qui oblige ». Si la déontologie est

1. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophica III. Conférence sur l'éthique. Remarques sur le Rameau d'or de Frazer. Cours sur la liberté de volonté*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 2001.

bien un ensemble de règles que se donne une profession pour régler et réguler les relations entre les professionnels « leurs » usagers, et les relations des professionnels entre eux, il convient de souligner le danger d'un glissement vers un cadre normatif imposant des limites fixées par avance et un modèle préétabli de pratiques¹. La déontologie, forme appliquée de l'éthique, ne peut pas faire l'économie de la réflexion et du questionnement sur ce que le professionnel produit dans sa pratique.

Ce qui importe c'est de rendre l'intervention sociale cohérente dans son rapport dissymétrique de la relation d'aide. En fin de compte, ce qui se joue, ce n'est pas forcément et uniquement, une réflexion critique sur la moralité des pratiques de l'intervention sociale, mais la possibilité d'un libre examen de la relation qui s'instaure entre un professionnel du social et un usager. À partir d'un dialogue entre des états de conscience différents qui nécessairement déterminent une certaine qualité de rapport au monde, il importe de révéler les différentes manières de se confronter avec les réalités sociales et de leur donner un sens.

L'avènement d'un discours éthique en service social s'est inscrit dans le paysage d'une réflexion de fond sur la nature et les conditions d'une pratique professionnelle. Plus largement encore, les champs élargis du service social en particulier et du travail social en général n'échappent pas aux développements d'un discours éthique spécifique. Discours paradoxal à la fois éclatant et convainquant, mais souvent lénifiant et vague. La finalité d'un tel discours, elle aussi paradoxale, est de permettre l'accès à une sorte de « relation authentique » avec l'usager (écoute, globalité, participation, autonomie, projet) pour atteindre des éléments fondamentaux de l'être en termes de dignité, de valeurs humaines, de respect de la personne. Mais tout ceci, n'est qu'illusion et moyen d'évacuer le ressentiment de sa propre condition (uniformisation des métiers du social et non reconnaissance de statut), l'incapacité à faire face à des populations que l'on ne comprend pas ou plus, l'exposition aux rivalités des différents intervenants du social (institutions, associations, politiques), l'impossible maîtrise de la complexité des dispositifs, l'inflation de demandes récurrentes et hétérogènes dépassant le cadre strict de l'intervention sociale.

1. L'ANAS (Association nationale des assistants de service social) a défini un code déontologie de la profession des assistants de service social : « Nouveau code de déontologie de l'Association nationale des assistants de service social » — adopté en assemblée générale le 28 novembre 1994. Beaucoup de professionnels et d'étudiants s'y réfèrent en oubliant souvent qu'il ne s'agit pas d'une loi, même si des aspects de ce code fondent une certaine jurisprudence. De la même manière, les éducateurs spécialisés ont rédigé une charte de déontologie entre 2008 et 2013 à l'initiative de l'Organisation Nationale des Éducateurs Spécialisés.

Pour prolonger la réflexion précédente et comprendre dans quel contexte peut se déployer une dimension éthique spécifique à l'intervention sociale, il convient d'établir un petit commentaire critique concernant l'un des derniers congrès de l'ANAS¹. Ce grand rassemblement, au-delà des interventions riches en réflexions et en apports concrets, laisse entrevoir un profond désarroi. Tout d'abord le grand absent de cette rencontre professionnelle fut indéniablement l'usager des services sociaux. En effet, il fut simplement évoqué sous les formes floues de la citoyenneté, du droit des usagers, du droit à l'oubli, du secret professionnel et du partage d'information, du développement du pouvoir d'agir. Qui est-il ? Que veut-il vraiment ? Quelles sont ses conceptions du monde social et de son monde social ? Quel est le contexte général et particulier de son environnement social ? Rien, sur ces questions fondamentales et sur les moyens pratiques de réponses à ces interrogations. Ensuite, l'échauffement de la réflexion venant et la diversité des ateliers de travail faisant leur œuvre, est apparue lors des séances plénières l'expression d'un certain « sentimentalisme » des revendications² : « dire le plaisir » d'être Assistant de service social, manifester la « fierté d'être » Assistant de service social, retrouver des « énergies nouvelles » autour d'un « engagement collectif », mais aussi ne pas oublier le nécessaire besoin d'une reconnaissance professionnelle de la pratique. Telles sont les manifestations les plus significatives d'un état d'être d'une profession qui ressent une certaine déshérence. Il convient aussi dans cette expression « sentimentaliste » de ne pas oublier la souffrance au travail³ et accessoirement celles des usagers dont d'ailleurs, n'étant pas thérapeute, le professionnel ne peut faire que « l'entendre ». Et après ?

Tout ceci nous rapproche sensiblement d'une certaine « misère de position⁴ ». Mais ce « sentimentaliste » qui n'est rien d'autre qu'une difficulté à formuler l'indicible d'une profession en profonde transformation et en

1. Congrès de l'Association nationale des assistants de service social, Journées nationales d'Études, les 6, 7, 8 novembre 2008, Montpellier.

2. Ces revendications et ces thèmes saillants ne sont pas pris au hasard des interventions, ils expriment la synthèse des éléments présents majoritairement dans les fiches d'évaluation retournées à la fin du congrès.

3. Une remarque importante est à faire concernant la « souffrance au travail ». Cette nouvelle terminologie représente la formulation symptomatique la plus visible de la condition des acteurs de l'intervention sociale. Cette notion de souffrance au travail émerge et se développe dans les années 1990 à partir (ou en continuité) de la notion d'« usure au travail ». Ainsi, si le « diagnostic » et la nature de cette souffrance — physique, psychique, addictive, etc. ne sont pas de la compétence des travailleurs sociaux, en revanche l'orientation vers des partenaires compétents face à de telles souffrances peut être une pratique efficace.

4. Ceci fait allusion à la distinction entre « misère de condition » et « misère de position » chez Pierre BOURDIEU, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

abandons multiples. Ainsi quelques éléments illustratifs de ces situations permettent de fonder un cadre compréhensif des réalités et des enjeux de ces professionnels du social. C'est par exemple la contradiction voire la rupture entre contrainte professionnelle et compétence professionnelle ; l'augmentation des contraintes en termes de dispositifs, de charge de travail, de réduction des effectifs face à une massification des problèmes d'exclusion, de réduction des budgets ; c'est encore le problème de la reconnaissance professionnelle dans un contexte qui tend à l'uniformisation d'une visibilité des compétences ¹.

5.2 La conscience de l'éthique éprouvée

L'éthique nous renvoie toujours non seulement à nous-mêmes, au singulier et au subjectif, mais aussi au particulier d'une situation sociale. Une éthique en soi n'existe pas, elle exige un moment réel d'existence pour se manifester. Pour établir une distinction et en même temps en préciser la nature, on peut parler d'« éthique éprouvée ». La notion d'« éthique éprouvée » se réfère au collectif, à l'explication collective. Éprouver, c'est dans un sens premier « mettre à l'épreuve ² ».

1. Par exemple le vocable utilisé, dans la nomenclature professionnelle des conseils départementaux, d'« agent socio-éducatif » se trouve regrouper des professions différentes comme assistant de service social, éducateur spécialisé, etc.

2. Cette éthique « éprouvée » reste aussi d'un point de vue théorique une réflexion sur les apports sociologiques en matière d'éthique, et se réfère aux travaux de Max Weber et Edgar Morin. Dans le champ du politique, Max Weber définit de manière oppositionnelle deux formes d'éthique : l'éthique de conviction et l'éthique de responsabilité. L'éthique de conviction est essentiellement mue par des principes qui s'attachent aux seules conséquences morales d'une action indépendamment de tout résultat. L'éthique de responsabilité ne retient et ne se soucie de manière consciente et rationnelle que du résultat d'une action. Pour Max WEBER, l'activité politique doit impérativement réconcilier et associer ces deux formes de l'éthique. L'approche éthique dans le champ de l'intervention sociale ne peut pas être transposée tel quel. Si l'on veut conserver l'esprit wébérien de l'éthique, il convient d'adapter sa conception au champ du social. Ainsi la question fondamentale qui se pose est celle du rapport entre moralité et immoralité de l'intervention (conviction), et entre conséquence positive et conséquence négative de l'intervention (compétence). Pour le dire autrement, la place de la conviction s'inscrit dans le jeu dialectique entre militantisme, de l'engagement moral ou partisan, de la loyauté vis-à-vis de son institution, et entre la place de la compétence dans la mesure où le professionnel peut exercer une certaine violence légitime (dissymétrie des statuts, refus d'une aide financière, placement d'un enfant) mais aussi permettre l'expression d'une légitimité de l'intervention et une compréhension de l'action en termes de résultat (aide effective à la personne). Voir *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1995. Dans son ouvrage *La méthode 6. L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004, Edgar MORIN offre aussi une possibilité de prolonger cette veine sociologique de manière plus pragmatique et plus appliquée. En effet, pour ce penseur de l'éthique, il est primordial de développer l'idée d'une « éthique de la reconnaissance ». Ainsi l'éthique n'est jamais acquise, elle doit être régénérée. Ce n'est pas une maîtrise absolue de l'interaction ou la simple relation à l'Autre. Mais un ensemble de principes simples qui

Une telle ligne d'horizon permet d'esquisser le premier plan d'un paysage dont l'« éthique éprouvée » serait l'élément central. Ainsi, dans une définition initiale l'« éthique éprouvée » est une conscience singulière qui met à l'épreuve, par une expérience personnelle, le sens des normes morales d'un groupe social constitué dans un espace donné et dans un temps donné. Mais qu'est-ce qu'une « conscience singulière » face à la réalité sociale ? La conscience, dans un sens élargi et non restrictif, est une forme d'intuition explicite, de sentiment intérieur qui va pouvoir s'actualiser et se réaliser dans l'éprouvé d'une pratique sociale. Il s'agit tout prosaïquement d'une expérience humaine. D'une autre manière encore, l'éprouvé d'une pratique sociale est le moment de synthèse d'un éprouvé cognitif et d'une éthique éprouvée. Il faut préciser que la conscience humaine est le faisceau unique qui passe par le prisme de la réalité sociale et que ce faisceau unique est le point de convergence des trois formes constitutives de l'éprouvé humain : la connaissance en général, les pratiques en termes d'action technique (ou artistique), et bien évidemment l'éthique.

Ainsi la conscience de l'« éprouvé éthique » doit se concevoir à partir des deux autres formes de l'éprouvé humain puisque indissociables et s'inscrit dans un *continuum* historique, l'histoire anthropologique de la pauvreté et de l'intervention sociale, dans la mesure ou « toute conscience est mémoire » (Bergson). Ainsi l'éthique éprouvée en service social renvoie forcément l'assistant de service social face à l'expression de sa propre subjectivité (par exemple estimer une situation sociale), à l'expression de sa subjectivité face à l'Autre, l'usager de service social, à l'expression du rapport entretenu entre la norme collective (lois, règlements, le secret professionnel, etc.) et l'usager. Le défaut de l'une de ces trois expressions peut conduire à ce que l'on pourrait appeler un « problème d'éthique » ou dysfonctionnement éthique.

Indépendamment de la propre conscience de l'assistant de service social et de l'expression de la norme dans une réalité sociale, cette présentation a le mérite de mettre au centre de la relation éthique le professionnel et l'usager. Dans cette pratique d'une « éthique éprouvée », l'individu, usager du service social, est un Autre considéré comme identique et différent. Identique car potentiellement capable des mêmes schémas mentaux. Différent car répondant à de multiples formes de reconnaissance. L'« Autre-usager » est donc identique

constitue le socle de toute relation humaine : ne pas traiter l'autre comme un objet ; laisser à l'Autre la possibilité d'exercer un choix ; comprendre l'incompréhension, ne pas avoir peur de comprendre ; et enfin reconnaître l'Autre comme un sujet humain au sens hégélien du terme. En effet pour Hegel : « La conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi », Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 1920, p. 198.

à soi et différent à soi¹. Ceci a pour conséquence de souligner l'existence d'une sorte de morale collective : « identique à soi » ; et d'une sorte de morale sociale : « différent à soi » (codifiée par les normes juridiques). L'éthique éprouvée est un gain qualitatif supplémentaire, c'est un enrichissement substantiel dans la manière de concevoir les relations sociales dans la société à partir du sentiment de vivre réellement la conscience singulière du rapport à soi, du rapport à autrui et du rapport aux normes sociales qui gouvernent les rapports entre les individus. Ce qui est explicitement posé ici recouvre la notion d'altérité et le rapport d'altérité entre deux individus au statut social différent.

5.3 La construction de l'altérité (identité)

Depuis Platon, l'altérité (*alter* : l'autre) et l'identité (*idem* : le même) sont deux notions intimement liées. Elles sont à la fois et en même temps duelles et relatives. Duelles, parce qu'elles s'opposent l'une à l'autre ; relatives parce qu'elles sont liées l'une à l'autre dans leurs expressions. Elles naissent vivent et meurent ensemble et en même temps. Si l'identité renvoie au *même* et l'altérité à *l'autre*, la vie dans ses rapports sociaux procède en permanence du *même* et de *l'autre*. Les distinguer et les séparer ne peuvent conduire qu'à des formes de rejets identitaires ou de surinvestissement identitaire ; ou encore qu'à une surestimation de l'autre ou (altruisme éthérée).

En effet, ce qui est au centre de toutes interventions sociales, c'est bien la place de l'Autre en termes de conception et de construction d'une figure objective de l'altérité. L'altérité, c'est comprendre ce qui est autre en ayant accompli le long cheminement d'une « désacralisation objective » vers une forme de « re-sacralisation profane² ». Autrement dit, l'altérité se construit

1. Ceci montre d'une certaine manière un écart conceptuel avec l'approche d'Emmanuel Levinas puisque pour ce philosophe nous sommes, sur le plan éthique, le substitut de l'autre, de notre prochain. Cet écart peut en partie s'expliquer par le fait qu'il s'agit avant tout de se situer, dans le cadre de l'intervention sociale, à un niveau méta-éthique.

2. Ceci étant, il est possible de concevoir une voie encore plus absolue. Ainsi à partir du concept de substitution Emmanuel Levinas construit une forme de « subjectivité éthique ». Ce concept de substitution est lié à celui de responsabilité : responsabilité de l'un pour l'autre. Cette responsabilité est inconditionnelle, sans limites. Elle n'est pas historique, ni psychologique, ni sociale. Elle est « pure contingence d'autrui » en reconnaissance de la condition de mortel de l'autre et la faiblesse humaine. Ceci se concentre et se fixe dans ce que Levinas appelle le « Visage d'autrui ». Visage qui n'a rien à voir avec la physiologie ou encore une quelconque métaphore. Reconnaître l'autre dans son visage s'apparente pour Levinas à une forme de « révélation ». Autrement dit, il ne s'agit pas de se mettre à la place de l'autre, se substituer c'est apporter une forme de réconfort en l'associant à la finitude de l'autre et à la faiblesse de l'autre. Être responsable de l'autre dans ses épreuves humaines. L'individu n'est pas seul à être responsable de l'autre, les institutions sont fondées pour garantir cette responsabilité

sur la conscience de la relation à l'Autre, sur la conscience de la différence de l'Autre, sur la conscience de normes et de valeurs différentes. Mais sans que cela soit paradoxal et antinomique. Dans l'intervention sociale, l'altérité contient un principe de médiation. Ce principe de médiation ne peut pas être conçu en dehors d'une forme de ritualisation de la relation (c'est notre hypothèse).

Dans une perspective simmelienne¹ on peut dire que ce qui est séparé est relié, ce qui est dispersé est réuni, ce qui est isolé est rassemblé. D'où le danger actuel qui existe au sein des professions du social dans une impossibilité de construire une figure de l'altérité. Cette impossibilité peut s'illustrer dans la confusion qui peut naître entre allocentrisme² et altérité. Concrètement l'allocentrisme se concentre uniquement sur les actions de l'Autre d'une manière excessive. Ceci a pour conséquence une interaction uniquement située sur l'usager. Lorsqu'on privilégie l'autre de manière quasi pathologique : « mettre l'usager au centre de l'intervention ». On peut ajouter à ceci d'autres situations plus marginales comme l'« égocentrisme », le fait de ramener à soi le sens de l'intervention sociale³. Ou encore l'« auto-centrisme », le fait pour le professionnel de se mettre au centre de manière à exprimer la manifestation d'une toute puissance (cas par exemple de la non maîtrise des processus d'action collective). Il existe donc toute une palette d'impossibilité de construire une figure de l'altérité — allocentrisme, égocentrisme, auto-centrisme.

Pour situer encore plus précisément cette notion d'éthique au cadre de l'intervention sociale, il convient d'établir la place et la nature de cette intervention dans le contexte de l'expérience humaine. On peut dire de manière simple que l'intervention sociale dans ses pratiques, dans ses savoirs, et d'une manière générale dans sa construction objective (c'est-à-dire de mise

des uns envers les autres. La responsabilité éthique rend le sujet étroitement dépendant de l'autre, voire otage (le substitut de mon prochain). Voir Emmanuel LEVINAS, *L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages, 1998 et *Altérité et transcendance*, Montpellier, Éditions Fata Morgana, 1995. Hans Jonas exprime aussi la même chose quand il définit l'éthique de responsabilité comme une manière de « préserver l'image de l'homme ». Voir Hans JONAS, *Le principe de responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

1. Voir Georg SIMMEL, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.

2. Allocentrisme, au sens de *allos* — « l'autre le dissemblable » et *centrum* — « le centre ».

3. C'est par exemple l'usager abusif et récurrent d'aides financières qui maintiennent les personnes dans une forme d'assistanat sans moyens et objectifs véritables de sortie. Ce type de pratique fait sens pour le professionnel pour des motifs discutables (souvent idéologiques et partisans) : « ces personnes ont peu de revenus par rapport à l'ensemble de la société », ou encore « le conseil départemental a suffisamment d'argent ». Pour l'usager le sens qui est donné par le professionnel : il est possible d'obtenir « tout » sans contrepartie, voire de percevoir un complément de revenu quasi universel.

en objet) d'un aspect de notre réalité sociale, procède d'une certaine connaissance. L'intervention sociale serait donc pour une part une sorte d'expérience cognitive qui pourrait rendre compte d'une certaine expérience de la réalité humaine : la dimension d'exclusion, en termes de causes, d'effets, de manifestations, de traitements, etc. Il a été souligné précédemment que le défaut de l'expression de sa propre subjectivité, de l'expression de sa subjectivité face à l'Autre, et de l'expression du rapport que l'on entretient avec la norme collective peut conduire à un « problème d'éthique ».

Le discours de (et sur) l'intervention sociale se situe parfois dans le domaine de la fiction verbale et du discours rhétorique servant à construire une réalité non pas comme elle est mais comme elle devrait être (les bons et les mauvais parents, la seule et vraie insertion doit être celle du retour au travail salarié, etc.). Beaucoup de situations d'usager sont illusions quant à une réelle possibilité de retour à une « vie normale » (autonomie sociale, stabilisation par le travail, indépendance financière). Souvent il s'agit de faire croire jusqu'au simple désir de croire (espérance et vœux pieux). Il existe forcément un savoir tragique de la vie et de la dissolution de toute chose. Mais ce savoir ne s'objective pas toujours dans la mise en œuvre de solutions fiables et durables pour l'usager. Le professionnel le sait souvent et ne le vit pas toujours de manière satisfaisante par un ressenti allant du malaise au déni.

On peut comprendre alors que l'engouement actuel pour une éthique dans le social sert avant tout à résoudre l'angoisse et le désarroi des professionnels face à des situations dont les réponses ne peuvent pas être apportées ou encore des situations qui se situent dans un temps long en rupture avec la nécessité quasi institutionnelle de résoudre une problématique sociale immédiatement voire en urgence. De sorte que se développe un discours alibi et pratique (à mettre en pratique) sur le respect de la personne, la citoyenneté, le droit des usagers, le développement du pouvoir d'agir, le travail d'intérêt collectif, la prise en charge de la globalité de la personne, le retour à l'autonomie (cf. *supra* — le congrès de l'ANAS). Discours louables sur le fond mais dont la réalité de terrain est inexistante : pas de moyens financiers ou humains, pas de prévision dans les dispositifs actuels, absence de textes réglementaires, etc.

Plus largement encore, si l'on considère l'intervention sociale dans un contexte plus ouvert, il convient de souligner que les notions de « problèmes » sociaux comme de « réalité sociale » et plus encore d'interventions et solutions sociales appartiennent au monde des illusions. Autrement dit, à des stéréotypes, des modèles préformés (dispositifs institutionnels). L'illusion devient la réalité dans la mesure où ce qui est derrière cet artifice d'un contrôle de la réalité, c'est une quête insatiable de donner du sens à toutes choses.

À partir de là naissent des théories et des visions expertes qui font force de quasi loi d'airain. Ainsi les théories sur les banlieues, sur l'insécurité, sur la délinquance des jeunes, sur la mixité sociale, sur les conduites addictives, et plus largement sur la famille, l'éducation, l'exclusion, l'interculturalité, recomposent une perception parcellaire et une vision fragmentée de la société. Les théories font écran et projettent une image illusoire qui masque la profondeur des réalités sociales. Elles permettent aussi d'instituer la suprématie du discours de l'expert créant ainsi *la figure* de l'expert et *la polémique* d'expert. Le singulier, le particulier, la différence, le multiple, l'imprévisible, l'aléatoire, le confus deviennent des éléments génériques d'un discours social sur le social.

Ainsi l'individu se soumet à des impératifs moraux résultant étroitement de ses expériences personnelles de la vie. Notre expérience éthique joue comme un miroir — « Ce qui est séparé est relié, ce qui est dispersé est réuni, ce qui est isolé est rassemblé » (cf. *supra* Simmel). Il importe alors de mettre de la ressemblance dans de la différence dans la mesure où le monde de l'exclusion est construit avec de pseudo concepts et ne tient pas compte du rapport de sens existant à l'intérieur même de ce monde de l'exclusion.

Dépourvue d'une construction objective de l'altérité, l'éthique n'a d'autre fin que de permettre la production et la diffusion, voire la légitimation d'un discours rassurant sur les manières d'agir sur un social meurtri. La réalité des formes d'exclusion finit non seulement par se concevoir hors de la réalité vécue, mais aussi dans « la bonne conscience » de la mise en œuvre directe de l'intervention sociale. La vision de ces vies échouées déstabilise, mais aussi conforte (réconforte ¹). Il existe une insoutenable proximité face à l'inacceptable, l'immaîtrisable, l'imprévisible qui trouve son point d'équilibre dans la valorisation d'une conception normative de l'éthique de « ce qui devrait être » au détriment de « ce qui est ». L'éthique éprouvée ne peut donc se concevoir que dans le cadre d'une relation ritualisée reposant sur des principes déontologiques à minima (c'est-à-dire assortis d'une réflexion et d'un questionnement sur ce que le professionnel produit dans sa pratique). De sorte que l'intervention doit obéir à la nécessité de prendre en compte une demande qui doit être évaluée en termes de besoins. Ceci est possible dans le cadre du respect de trois principes déontologiques fondamentaux :

- le principe d'altérité en termes de devoir d'aide, d'accompagnement et d'orientation ;
- le principe de respect du droit et du statut de la personne (secret professionnel, droit des usagers, droit à l'oubli) ;
- le principe d'intérêt individuel pour la personne et d'intérêt collectif pour l'institution.

1. Les travaux de Patrick Declerck sont explicites en ce sens (cf. bibliographie).

9 Raisons pratiques d'une question éthique dans le champ du travail social

Hypothèses de réflexion et lignes de fuites

Où peut-on placer l'éthique dans l'intervention sociale ? L'importance de l'histoire de la pauvreté et de celle de l'intervention sociale, du positionnement éthique et des contextes sociaux, conduisent à faire un certain nombre de constats quant à l'émergence d'une nouvelle forme d'éthique professionnelle dans le secteur tourmenté de l'aide sociale.

Une transposition de cette notion d'éthique au domaine de l'intervention sociale exige que soient déterminées la place et la nature du service social dans le cadre de l'expérience humaine. On peut largement dire que l'intervention sociale dans ses pratiques, dans ses savoirs (savoir être, savoir faire) et d'une manière générale dans son objectivation (c'est-à-dire de mise en objet) d'un aspect de notre réalité sociale, procède d'une certaine connaissance. L'intervention sociale serait pour une part une sorte d'expérience cognitive qui pourrait rendre compte d'une certaine expérience des réalités humaines : la dimension d'exclusion, en termes de causes, d'effets, de manifestation, de traitement (cf. *supra*). À ceci s'ajoute les conditions pratiques des effets de contexte, c'est-à-dire l'environnement et le territoire au sens large de ces termes.

1 Positionnements

L'intervention sociale relève d'une forme d'expérience qui s'inscrit dans un contexte hétéromorphe. Ce contexte peut être illustré par différents éléments comme tout d'abord les effets de la décentralisation et des transferts de compétences avec le développement d'une bureaucratisation complexe,

d'une hiérarchisation accrue, d'une multiplication de la prise de décision et de responsabilité¹. Ensuite, en termes de méthode de travail, c'est la mise en place de la polyvalence intégrale de secteur ou au contraire la déssectorisation ; de l'obligation déguisée d'une certaine productivité et d'un rendement à travers le développement des bilans d'activité ; de la naissance d'une culture du projet et de l'évaluation. Ou encore la mise en œuvre d'une démarche de rationalisation des dossiers par l'informatisation des services sociaux (informatisation des dossiers et fonctionnement en réseaux informatiques avec d'autres institutions). Enfin on peut retenir l'arrivée massive de nouveaux acteurs comme le gestionnaire, l'administratif auquel s'ajoute le développement du secteur associatif et du bénévolat dans l'aide sociale (forme de sous-traitance). Toutes ces réalités posent, peu ou prou, la question de la reconnaissance et du statut des assistants de service social dans un contexte idéologique d'ingénierie sociale².

Mais les plus importants sont les effets induits par la décentralisation, les transferts de compétences et la déconcentration générale de l'État. À ces données strictement nationales s'ajoutent l'avènement d'une Europe politique interventionniste et la dépendance vis-à-vis des relations internationales. Tout cela aurait pu donner à penser que l'on s'acheminait vers un relatif désengagement de l'État central. Ce que l'on constate néanmoins, c'est non seulement son omniprésence dans l'action politique mais aussi l'injonction qui lui est faite de s'investir, à plus ou moins juste titre, dans tous les champs de la société³.

Dans le cadre d'une approche sociologique et critique, il convient de développer l'idée d'une nécessaire « démythification » de l'État⁴ par la prise en compte du fait que tout volontarisme politique est de l'ordre d'une mise en scène, que l'État homogène et impartial est un mythe tout comme les prises de décisions qui seraient rationnelles et adaptées. Ainsi débarrassé d'une vision hiérarchique et hiératique de l'État, il faut centrer l'analyse sur l'action politique concernant les formes de l'articulation entre une régulation

1. Il convient de noter aussi la tentative infructueuse des Conseils départementaux de s'approprier la formation de l'ensemble des travailleurs sociaux.

2. Cet aspect d'« ingénierie sociale » méritera un développement approfondi sur chaque concept utilisé : ingénierie sociale, management, intervention, projet, évaluation, inclusion, autonomie, *empowerment*, pouvoir d'agir, etc.

3. En effet, l'État doit être partout : l'éducation, la santé, la défense, l'éducation, mais aussi l'emploi, le chômage, les banlieues, les personnes sans-abri, les OGM, les nanotechnologies, etc. La liste est loin d'être exhaustive et homogène en matière de compétences et de domaines.

4. Voir sur cette question l'ouvrage collectif de Pierre LASCOUMES et Patrick LE GALES, *Sociologie de l'action publique*, Paris, Armand Colin, 2007.

politique et une régulation sociale, et entre ce qui relève de la maîtrise des politiques publiques et ce qui lui échappe.

Dans la perspective de cette « démythification » de l'État, il faut rappeler qu'historiquement ce type d'objet fut investi par des auteurs comme Durkheim¹ (sociologie de la norme), Weber² (sociologie de la bureaucratie), Boudon³ (individualisme méthodologique), Bourdieu⁴ (sociologie de la domination), etc. Ceci n'exclut en rien les disciplines comme le droit, l'économie, l'histoire. Dans une perspective élargie, l'analyse des actions politiques doit dépasser les approches se focalisant uniquement sur « la mise en œuvre » des politiques publiques, prendre avec circonspection les approches positivistes sur l'« efficacité publique » et enfin tenir compte de la dimension culturelle dans l'« appropriation » des actions politiques.

Il reste primordial de considérer « l'espace social » de l'action politique dans toutes ses dimensions lorsque cette action soulève des problèmes de mobilisation, d'enjeux, d'acteurs, d'expertises, de soutiens, d'actions collectives, etc. Si l'on tient compte d'un certain nombre de faits majeurs comme la fragmentation de l'État, l'illusion d'un intérêt général, la puissance de groupes d'intérêts, les différentes recompositions des élites administratives et politiques, il faut aussi insister sur l'importance d'une analyse de ces mêmes élites⁵. Il faut noter aussi que la légitimité et la domination politique doivent beaucoup aux petits groupes publics ou privés formels ou informels (intérêts particuliers, lobbies).

En ultime analyse, la question fondamentale est de savoir quelles sont les limites de l'intervention et de l'action de l'État? Avant toute tentative de réponse, il importe d'éviter la confusion entre ce qui relève du fait social, de l'intérêt collectif et d'une possible réalité politique. Il ne s'agit pas d'avoir une vision réifiée de l'État, mais de comprendre la complexité de ses engagements à travers la décentralisation et les transferts de compétences, l'émergence d'une société civile éclairée, l'avènement de nouveaux acteurs institutionnels (l'Europe, l'« interrégionalisme » européen, OMC, etc.). L'État a changé et

1. Émile DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.

2. Max WEBER, *Économie et société*, tome 2. *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995.

3. Raymond BOUDON, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992.

4. Voir Pierre BOURDIEU, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1966; *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970; *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979; *La noblesse d'État*, Paris, Seuil, 1987.

5. Sur cette question des élites, du prestige et de la distinction, voir le remarquable ouvrage de Jean-Pascal DALOZ, *The Sociology of Elite Distinction: From Theoretical to Comparative Perspective*, Basingstoke & New York, Palgrave-Macmillan, 2009. Cet ouvrage de Jean-Pascal Daloz offre la première étude critique et constructive des recherches de Bourdieu (Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979).

continu de le faire. Son action, au-delà d'une traditionnelle prise en compte des enjeux sociaux, de l'accompagnement d'un ordre social, de la régulation des différentes formes de conflits, de la responsabilité de l'intégration des groupes sociaux doit, malgré les attentes et les hétérogénéités de ces attentes, modifier les moyens et les paramètres de sa « gouvernance ».

2 Hypothèses de réflexion

2.1 Première hypothèse

Les formes éthiques varient selon les époques. Ces formes s'inscrivent dans l'évolution historique et les conditions sociales d'apparition de tel ou tel mode de l'expérience éthique. Toute formulation éthique s'inscrit dans les dynamiques complexes de changements sociaux.

2.2 Deuxième hypothèse

Il existe des mutations et des transformations structurelles dans l'intervention sociale, cela veut dire aussi qu'il existe des mutations dans l'éthique de cette même intervention sociale. Par exemple l'usage généralisé de l'informatique en réseau ouvre des perspectives de mutualisation de fichiers ou introduit la notion de traces informatiques (question du respect de la vie privée et du droit à l'oubli).

2.3 Troisième hypothèse

Il existe des mutations dans la fonction sociale de l'action sociale. L'action sociale dépasse la stricte fonction d'aide et d'assistance. Le champ de l'action sociale s'inscrit de plus en plus dans le développement de politiques publiques généralistes.

2.4 Quatrième hypothèse

L'apparition de nouvelles formes de l'intervention sociale en termes d'organisation et de pratiques correspond non seulement à de nouveaux types de risques sociaux (prévention, population cible, problématiques spécifiques), mais aussi à de nouveaux risques sociaux produit par les nouvelles formes de pratique de l'intervention sociale (diffusion et mutualisation des informations, gestion des fichiers informatiques, mais aussi déconcentration des décisions, nouveaux acteurs, pluridisciplinarité, nouveaux partenariats, nouveaux réseaux, etc.).

2.5 Cinquième hypothèse

L'intervention sociale joue un rôle singulier dans l'organisation et la manière de concevoir la société.

1. Elle joue un rôle socio-économique dans le développement du système économique — par exemple dans l'insertion professionnelle, la formation, voire l'économie solidaire et sociale et le développement du tiers secteur.
2. Elle joue un rôle important dans la prise de décision des politiques sociales. C'est même parfois un rôle dans la justification idéologique des décisions à caractère politique. On assiste à la mise en œuvre progressive d'un système de représentations sociales qui permet au discours politique de se justifier. Il existe donc une transformation sociale du rôle social de l'intervention sociale, et donc aussi de son éthique.

2.6 Sixième hypothèse

Il existe des nouveaux risques sociaux (hypothèse précédente, quatrième hypothèse) et donc de nouvelles questions collectives et politiques. De fait émerge et se constitue un nouveau groupe social (une nouvelle élite) : les experts. Ceci conduit non seulement à l'apparition inéducable d'experts spécialisés dans les risques (sociologues, psychosociologues, politologues, juristes, économistes) et les problèmes sociaux (définition, conception, prévision, prévention, ingénierie, etc.), mais aussi à l'apparition d'experts de l'éthique de ces nouveaux problèmes sociaux.

2.7 Septième hypothèse

Les conditions sociales de l'exclusion et le rôle réel ou attendu des acteurs de l'action sociale provoquent des réactions dans l'ensemble du corps social. Réactions d'interrogation chez les intellectuels et les politiques, réactions d'attente chez les usagers et les professionnels du travail social au-delà de toutes raisons pratiques pour mettre en place une véritable culture de l'assistance et de la valorisation sociale de l'action sociale, enfin réactions de rejet chez certains usagers et acteurs sociaux (syndicalistes par exemple) à travers des mouvements et des manifestations (*AC, mouvement des chômeurs*, etc.). Dans tous les cas ces réactions sont des tentatives, sous différentes formes, de favoriser la production d'une régulation de l'action sociale par des moyens éthiques (production plurielle de l'éthique).

3 Lignes de fuite

Ces lignes de fuite n'apportent pas de véritables réponses aux hypothèses précédentes, mais contribuent à orienter une réflexion et à ouvrir les voies d'une analyse en profondeur.

3.1 Première ligne de fuite : la question de la population (usagers, allocataires, publics, etc.)

Depuis plus de 25 ans, se pose de manière récurrente le problème des « désordres urbains ¹ ». Le point de départ d'une ébauche de réflexion doit se situer au moment de l'émergence d'une « société de l'exclusion ». Cette société de l'exclusion est avant tout celle de l'exclusion des classes moyennes fragilisées, des ségrégations sociales (culturelles, ethniques, de genres, de générations), du développement du sentiment d'insécurité et de l'« ethnisation » des rapports sociaux, voire enfin du rejet d'une certaine jeunesse. Le cadre ainsi posé, toute analyse doit non seulement viser à détruire les amalgames de sens présents dans l'usage d'un « langage d'étiquetage » (jeunes, banlieues sensibles, émeutes, etc.), mais aussi à en finir avec les réductions simplistes concernant les discriminations et les réalités sociales complexes des « quartiers populaires ».

Le premier objet d'analyse est la notion de « risque ». Cette notion n'est pas nouvelle en sociologie où elle existe depuis des auteurs comme Weber ou Beck ². Il convient néanmoins d'éviter de s'en tenir à une stricte ligne théorique et de garder à l'esprit que, derrière l'apparent souci louable de recourir en toutes choses aux principes de « précaution » et de « responsabilité » pour pallier les risques, s'élabore à bas bruit une redoutable politique de prévention des risques qui relève de l'idéologie de la régulation. Idéologie capable, par exemple, de définir des « populations-cibles » et de mettre en place des pratiques inédites de répression (renforcement de pratiques et de lois liberticides, mise en place de stratégies délibérées de mise à l'écart).

1. Sur cette question voir l'ouvrage de Manuel BOUCHER, *Turbulences. Comprendre les désordres urbains et leur régulation*, Montreuil, Éditions Aux lieux d'être, 2007.

2. Ulrich BECK, *La société du risque. Sur les voies d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001. Voir aussi sur cette question les travaux de François EWALD, « Philosophie de la précaution », dans *L'Année sociologique*, n° 2, volume 46, 1996 ; François EWALD, Christian GOLLIER et Nicolas DE SADELER, *Le principe de précaution*, Paris, PUF, 2001 ; François EWALD et Denis KESSLER, « Les noces du risque et de la politique », dans *Revue Le Débat* n° 109, mars-avril 2000. Voir aussi Patrick PERETTI-WATEL, *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000 ; Dominique MANSANTI, « Pauvreté et risque : les déclinaisons de l'urgence sociale », dans *Revue française des affaires sociales* n° 1, janvier-mars 2001 ; Jean-Gustave PADIOLEAU, « La société du risque, une chance pour la démocratie » dans *Revue Le Débat* n° 109, mars-avril 2000.

Le deuxième point d'analyse permet de s'interroger sur la question des fondements et des implications d'une approche ethnique des quartiers populaires. À cet égard, il faut rappeler que le concept d'ethnie reste « ethnocentré » sur nos cultures modernes et occidentales, et qu'il conduit le plus souvent à une forme de « différentialisme » culturel. Ceci étant, les notions voisines d'« ethnicité » et d'« ethnicisation », peuvent s'éclairer si l'on se réfère aux théories marxistes, aux approches interactionnistes (école de Chicago), ou encore à celles de la sociologie des mouvements sociaux (Alain Touraine). L'« ethnicisation » peut alors s'inscrire dans une logique de stigmatisation, de domination et de dépolitisation, et l'« ethnicité » se concevoir comme une affirmation identitaire, une reconquête de soi et une « repolitisation » des rapports sociaux¹. Mais la frontière reste sensible et fragile entre « ethnie » et « race ».

Enfin le troisième point soulève les difficiles questions de la violence, du conflit et du contrôle social. S'il y a bien une modification de l'expression des formes de la violence dans nos sociétés développées, l'impuissance de l'État face à une certaine fragmentation de la société, les mutations sociales (l'ultralibéralisme comme unique voie), l'individualisme (avec avènement de la seule figure centrale du consommateur), et le fait que l'individu sujet construit de plus en plus sa propre existence en dehors des identités collectives dominantes, concourent à la modification des processus de « sociation² » et de socialisation et donc aussi du contrôle social.

Quelle est la place de l'intervention sociale ? L'intervention sociale doit d'une manière ou d'une autre battre en brèche l'idée que les « quartiers populaires » sont des espaces de violences et de destruction, voire d'autodestruction. Ceci sous-entend une démarche volontariste permettant de mettre au jour le fait que ces quartiers permettent l'émergence de pratiques culturelles innovantes et que les violences juvéniles peuvent participer d'une reconquête de soi. Il importe de souligner l'absolue nécessité de comprendre la pluralité des populations vivant dans une confrontation permanente à des difficultés sociales et identitaires sans pour autant en essentialiser leurs réalités. Car la

1. Sur ces questions hautement délicates deux chercheurs se distinguent dans ce type de recherches : Hugues LAGRANGE, *Le déni des cultures*, Paris, Seuil, 2011 et *En terre étrangère ; vies d'immigrés du Sahel en Île-de-France*, Paris, Gallimard, 2013 ; et Michèle TRIBALAT, *Les yeux grands-fermés : l'immigration en France*, Paris, Denoël, 2010 et *Assimilation la fin du modèle français*, Paris, Éditions du Toucan, 2013.

2. La « sociation » est une forme de sentiment subjectif d'appartenir à un même ensemble, d'être lié à une même collectivité. Ce lien peut s'établir par le biais de contrats, de compromis, d'intérêts communs (WEBER).

seule question qui importe est de savoir comment éviter une segmentation sociale et culturelle de la société ?

3.2 Deuxième ligne de fuite : du territoire aux territoires

La notion de territoire ne peut pas être abordée de manière frontale, mais sous l'angle particulier du politique. En effet, de manière essentielle la seule question centrale qui mérite d'être posée est de savoir : est-ce que la politique change encore les politiques ? Pour répondre à cette question un double constat général s'impose.

La première partie du constat retient l'idée que l'action publique territoriale évolue vers une standardisation des pratiques. Standardisation qui s'exprime non seulement par une professionnalisation des élites politiques locales mais aussi par l'importance donnée à l'expertise des acteurs principaux (fonctionnaires territoriaux par exemple). À ceci il faut ajouter des contraintes liées au contexte territorial comme la nature du tissu social et économique (disparités territoriales), la capacité des différentes institutions locales à intégrer ou à s'impliquer dans un projet de développement territorial des associations, les potentialités économiques, les moyens universitaires et de recherches, les actions culturelles.

La deuxième partie du constat se manifeste dans la recomposition du politique au plan local dans la mesure où s'affirme un déclin du militantisme et un recul des idéologies. Ainsi, force est de constater que l'alternance politique au niveau de l'élection locale relève plus d'un changement symbolique que d'un véritable changement idéologique et partisan. Il semble émerger une nouvelle forme de « clientélisme », privilégiant la compétence dans l'action, l'expérience technique et une capacité d'écoute des demandes des citoyens ¹.

Les raisons de ce constat résultent des conséquences de la décentralisation, qui ont obligé de manière structurelle une recomposition des standards de l'action publique : nouvelle organisation du travail, nouveaux acteurs locaux, nouvelles compétences et innovations techniques. De plus, on note d'année en année, un accroissement de la pression fiscale obligeant les acteurs politiques à une gestion de plus en plus comptable (coût/efficacité, stabilisation des dépenses, prévisions budgétaires à long terme). Au-delà d'une dimension historique du phénomène, les perspectives actuelles de la gestion des collectivités locales et des politiques publiques territoriales, se posent plus en des termes d'efficacité et d'évaluation que de clivage gauche/droite. Pour illustrer ces changements, il suffit d'observer l'émergence de nouvelles problématiques

1. Sur toutes ces questions voir l'ouvrage de synthèse de Lionel ARNAUD, Christian LE BART, Romain PASQUIER (sous la direction de), *Idéologies et action publique territoriale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

de l'action publique territoriale : la sécurité publique, la diversité locale et les réseaux locaux, la vision idéologique du territoire, la demande de lieu de culte, l'évolution de prestation sociale, le passage d'une idéologie partisane et politique à une sorte d'idéologie professionnelle.

3.3 Troisième ligne de fuite : le danger des formes d'exportation de solutions sociales, le cas du concept de « tolérance zéro »

Une réflexion sérieuse reste à mener sur les conséquences de l'exportation du concept américain de « tolérance zéro » appliquée en France aux pratiques judiciaires¹. Insidieusement s'est installée l'idée que les grands choix à faire dans nos sociétés démocratiques devaient se faire entre la sécurité et la liberté comme si ces deux notions ne pouvaient se constituer qu'en opposition l'une par rapport à l'autre. En fait, il ne s'agit pas d'effectuer un choix arbitraire, mais de concevoir le juste équilibre entre la puissance de l'État et l'expression des libertés individuelles.

Historiquement², la théorie du concept de « tolérance zéro » a été forgée au début des années 1980 par deux universitaires américains, James Wilson et Georges Kelling, puis expérimentée et appliquée à travers les mises en œuvre médiatiques du maire de New York, Rudolf Giuliani à la fin des années 1980. Les effets directs de telles pratiques ont rapidement montré une augmentation des budgets de la police, une augmentation des effectifs policiers au détriment des services sociaux et de santé. Et une tyrannie du résultat statistique (« politique du chiffre »).

En France, le concept de « tolérance zéro » va se développer lentement tout au long des années 1990 sous l'impulsion de chercheurs et d'experts comme Sébastien Roché, Sophie Body-Gendrot, Alain Bauer, Xavier Rauffer³. Pour ces thuriféraires du concept, il s'agit d'inventer une figure réelle et/ou imaginaire de l'« ennemi intérieur ». Ainsi, la France glisse vers une culture (voire un

1. Il convient de noter que « l'exportation de solutions sociales » est souvent utilisée pour pallier le déficit d'innovation. Ainsi la France subit souvent une « frénésie canadienne » en matière d'expérience sociale. Le travail en réseau, la question de l'éthique, les actions collectives, l'intervention d'intérêt collectif, le pouvoir d'agir, sont parmi les exemples les plus récents.

2. Sur ce concept voir l'ouvrage de Gilles SAINATI et Ulrich SCHALCHLI, *La décadence sécuritaire*, Paris, Éditions La Fabrique, 2007.

3. Voir sur cet aspect de la conception et du traitement des violences urbaines les ouvrages de Sébastien ROCHÉ, *Sociologie politique de l'insécurité, violences urbaines, inégalités et globalisation*, Paris, PUF, 1998; Sophie BODY-GENDROT, *Ville, ordre et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris, PUF, 1993; Alain BAUER, Xavier RAUFFER et Christophe SOULLEZ, *Violences et insécurités urbaines*, Paris, PUF, 1998; Alain BAUER et Émile PEREZ, *L'Amérique, la violence, le crime. Les réalités et les mythes*, Paris, PUF, 2000.

culte!) de la performance managériale et du résultat, d'abord chiffré par les instances policières (police municipale, police nationale et gendarmerie), puis dans l'appareil judiciaire. Les conséquences sont manifestes : détournement du traitement social de la délinquance, augmentation des formes de répression, pénalisation des comportements, « traçage » de populations « à risques », traque de l'étranger ou supposé tel, du pauvre, du jeune, du sans-travail, du sans-papier, du sans-logis. Le service social semble progressivement touché par le développement insidieux de formes de fichages des usagers, d'une « chasse » aux fraudeurs, d'une confusion entre protection de l'enfance et prévention de la délinquance.

Si assurer la sécurité des personnes, des biens, et réprimer la délinquance sont bien des rôles régaliens de l'État, il semble que les politiques contemporaines s'éloignent en ce domaine des grands principes fondateurs de l'invention sociale de la démocratie française, lesquels s'inscrivent historiquement dans la philosophie des Lumières, les principes révolutionnaires de 1789 et la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi, insensiblement, face aux réalités des problèmes sociaux (chômage, banlieues, jeunesse, etc.) et aux enjeux économiques brutaux, notre société n'offre plus comme seule solution qu'une réponse pénale. Cette « décadence sécuritaire » conduit vers l'abîme d'une certaine « intolérance sociale ». *In fine*, se pose la question du sens de la liberté individuelle et de notre expérience de la Démocratie.

3.4 Quatrième ligne de fuite : quand la délinquance des mineurs relève de la « protection de l'enfance »

La délinquance des mineurs est un sujet qui ne présente pas un caractère nouveau, sauf en termes d'une augmentation des actes violents accomplis par des mineurs de plus en plus jeunes (selon les statistiques officielles). Il importe donc de déplacer le sujet en le faisant porter non pas sur la stricte forme des délinquances de mineurs mais sur l'impérieuse nécessité de considérer ces jeunes comme relevant de l'enfance en danger et donc de mesures de prévention et d'accompagnement.

Sociologiquement les pratiques sociales et l'imaginaire des marginalités juvéniles sont bien identifiés : du jeune en blouson de cuir à celui en survêtement et capuche apparaissent de manière récurrente sous la forme de manifestations des inquiétudes d'une société sur sa jeunesse. En effet, le phénomène n'est pas nouveau, même si la désignation de tels groupes sociaux (Blousons noirs, Loubards, Indiens, Sioux, *Teddy boy*¹) demande une

1. Sur cet aspect social voir le chapitre 4.

approche minutieuse. Historiquement ce qui est en cause, c'est non seulement la place faite aux « jeunes » dans une organisation sociale qui leur en laisse peu, mais aussi le dévoilement d'un apprentissage de la vie commune et une sociabilité particulière, qui bien souvent sont perçus comme des formes de déviances collectives¹.

L'histoire de la délinquance juvénile en France des « blousons noirs » des années 1950 aux « loubards » des années 1970, s'est focalisée, dans les années 1980, sur les « jeunes des cités ». Cette population de jeunes est devenue le point de mire de toutes les préoccupations sociales en matière de délinquance (« population-cible »). En fait, la population identifiable est celle des jeunes issus de « milieux populaires » ayant des origines familiales au Maghreb, en Afrique noire ou encore aux Antilles. Bien loin des réductions journalistiques et politiques, le tableau social réel ne peut se satisfaire de la description d'une organisation sociale de la jeunesse qui apparaît uniquement sous l'éclairage cru des médias : violences urbaines, effervescences festives, débordement de toutes natures, et se réduit au mieux à une lancinante « question de société » et au pire à un dramatique « fait divers ». Le plus souvent l'usage des images et encore plus celui des mots, sous couvert de décrire, stigmatisent et travestissent des réalités vécues.

Là encore, il convient de dénoncer systématiquement toutes les fausses évidences et de donner toutes les dimensions de la complexité du sujet. Même si parfois les réalités sociales sont brutales et se présentent sous la forme de violences extrêmes, (émeutes, délinquance, trafic et usage de drogues illicites, viols collectifs, régulations par le conflit) le constat s'établit *in fine* en termes de dangerosité sociale, réelle ou fantasmée, des jeunes issus des milieux populaires. S'il est nécessaire de broser avec précautions un vaste panorama de tous les aspects déviants ou délictuels d'une certaine jeunesse, il faut aussi révéler les formes inédites d'agrégation juvénile s'inscrivant dans une dimension de groupes de pairs, relativement homogènes en termes de classe d'âge et de sexe (une sociabilité masculine domine). En effet, cette agrégation sociale, plus que groupe spécifique, est capable aussi de mettre en œuvre des éléments de socialisation comme des manières d'être ensemble, de partager des valeurs viriles, de définir des codes vestimentaires et corporels, de consommer, d'avoir une activité sexuelle ou de promouvoir des leaders. Il n'y a pas de néant social, même si les réalités ou les fantasmes sont de l'ordre de grandes violences, mais la possibilité de trouver les ferments à

1. Sur cette question voir l'ouvrage collectif de synthèse de Mohammed MARWAN et Laurent MUCCHIELLI (sous la direction), *Les bandes de jeunes. Des « blousons noirs » à nos jours*, Paris, La Découverte, 2007.

la maturation d'autres formes sociales plus intégratives sur les bases d'une identité et d'une altérité retrouvées.

La France est comparativement fort éloignée et épargnée des phénomènes de bandes qui existent aux États-Unis, en Amérique du Sud, ou encore en Afrique du Sud¹. Le « monde des bandes de jeunes » en France révèle en filigrane l'arrière-plan politique et social de phénomènes sociaux graves tels que, par exemple, les conditions précaires d'existence des classes populaires, les conséquences négatives des mutations du travail salarial, les différentes formes de disqualifications sociales, les discriminations dans le travail, le logement, les loisirs, les limites d'une éducation de masse, et l'expressions de formes dissimulées d'un « néo-racisme » qui ne dit pas son nom.

3.5 Cinquième ligne de fuite : l'errance comme métaphore d'une société désarticulée

Les causes profondes de l'errance² s'inscrivent dans un contexte social particulier qui mêle l'individuel et le collectif. Au plan individuel, figurent parmi les principaux facteurs de cette errance l'importance sur les individus des conséquences des grandes mutations des formes familiales, les modifications des mécanismes traditionnels de la socialisation primaire, les nouveaux rapports entre les sexes, les conséquences de la maladie. Au plan collectif, apparaissent la difficulté pour l'individu de s'intégrer à un groupe social, les modifications des rapports entre les générations et les conséquences sur les solidarités, l'avènement d'une société du risque généralisé introduisant une précarité des équilibres sociaux, le développement d'une valeur marchande de l'individu. Ainsi l'errance matérialise l'onde de choc de toute l'entropie sociale, une société désarticulée, dont la prévention passe par la subtile inscription dans un territoire spécifique (géographique, démographique, des réalités sociales vécues, de l'état du logement) et donc la nécessaire élaboration d'un diagnostic de territoire quasi anthropologique.

3.6 Sixième ligne de fuite : les équivoques de l'urgence sociale

Cette ligne de fuite s'inscrit dans la continuité directe de la précédente en ce sens que la prise en charge en urgence de personnes sans-abri dans des institutions spécialisées (accueil provisoire, accueil limité ou encore type CHRS) ne joue un rôle de régulateur social que dans la mesure où elles constituent

1. Il n'y a pas en France de phénomènes de gangs comme peuvent les connaître ces pays.

2. Question abordée dans l'ouvrage de Pascal LE REST, *L'errance des jeunes adultes. Causes, effets, perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2006.

des palliatifs à l'errance. Le plus souvent leur rôle confine à assurer le « gardiennage des hommes ». Par ailleurs, c'est non seulement une situation de massification du phénomène d'errance face à laquelle les possibilités d'action des institutions sont structurellement limitées (nombre insuffisant de places) et structurellement inadaptées (vétusté, détournement de l'usage de locaux), mais aussi une situation de subordination des budgets de fonctionnement aux variables politiques. De sorte que le fonctionnement général des centres d'hébergement s'inscrit au cœur de la réflexion sur l'errance. En filigrane apparaît l'idée que l'on puisse considérer cette condition d'errance comme une sorte de « peine de mort sociale », comble dans un pays qui a aboli la peine capitale¹.

Il importe donc de dépasser cette idéologie de l'urgence sociale². Dans une « critique de l'urgence sociale », il faut partir du constat que le traitement du problème du logement des personnes sans-abri s'effectue dans l'urgence et résulte d'une prise en charge ponctuelle. Le problème essentiel réside dans cette notion de temps court et de solution provisoire³. La réalité vécue permet de mettre en lumière certaines des raisons qui concourent à cette situation. Tout d'abord, on estime la population de sans-abri à 400 000 personnes pour 18 000 places disponibles en urgence⁴. Ensuite, l'ensemble du dispositif visant à l'accompagnement social de ces personnes est un système construit uniquement dans une finalité d'insertion, c'est-à-dire incompatible avec le mode de vie des personnes errantes. De plus, circule l'idée reçue que ces personnes sont toutes atteintes de maladies mentales ou encore sont totalement désocialisées (ce qui est faux). Les personnes sans-abri appartiennent à une population hétérogène composée certes de clochards loin des formes d'insertion traditionnelle, mais aussi de travailleurs pauvres (pour l'INSEE, environ 30 % des personnes sans-abri travaillent). La conséquence de cette situation est une forme de gestion de la pénurie des places sans un réel suivi social capable d'offrir une véritable sortie de l'errance et des paramètres qui maintiennent cet état d'errance.

1. Sur cette question voir l'ouvrage d'André LACROIX, *Des rues et des hommes. Les SDF : une question de société*, Paris, Dunod, 2006.

2. Sur cette question voir l'ouvrage de Stéphane RULLAC, *Critique de l'urgence sociale. Et si les SDF n'étaient pas exclus ?*, Paris, Vuibert, 2006.

3. Voir sur cette problématique les ouvrages de Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001, et *Le sang nouveau est arrivé. L'horreur SDF*, Paris, Gallimard, 2005.

4. Les chiffres donnés n'ont pas une importance essentielle dans la mesure où il est difficile d'établir avec précision des statistiques sur la population des personnes sans-abri, mais ce qui reste intéressant concerne la proportion qui s'établit entre la demande et l'offre (pénurie chronique d'hébergement de tous types).

L'intervention sociale mais aussi tous les travailleurs sociaux œuvrant pour ces publics doivent prendre en considération la spécificité des orientations possibles non seulement pour sortir immédiatement ces « nomades urbains » de la rue, mais pour que l'intervention des services sociaux dans leur ensemble puisse s'adapter aux conditions de l'errance. Il faudra s'interroger dans de nouvelles perspectives quant aux métiers du social, sur la possibilité de compléter les dispositifs d'action sociale en matière de prévention en créant de nouveaux lieux inspirés de l'expérience des communautés d'Emmaüs et des auberges de jeunesse : un « hébergement en mouvement ¹ ». Il convient de prendre en compte de manière globale cette « culture » du nomadisme par l'animation de lieux spécifiques, sans enfermement, et par un « suivi social éclaté » permettant de suivre l'itinérance de ces personnes ². Ainsi, il s'agit de changer les modalités d'intervention des acteurs du social en généralisant un « secret professionnel partagé ³ » (ou une « information partagée » pour faire moins peur !), de développer une pluralité de lieux sociaux institutionnels permettant de baliser la route de ces nomades urbains, et de proposer un véritable statut de « maraudeur » (ceci concerne avant tous les éducateurs spécialisés).

Au-delà de cette description de l'urgence, la notion d'exclusion n'est pas forcément la plus adaptée pour qualifier les personnes sans-abri dans la mesure où il convient de prendre en compte les modalités d'appartenance culturelle à leur groupe. En effet, une personne sans-abri peut faire ses courses dans un supermarché, regarder la télévision, lire le journal ou des livres, jouer au loto, avoir des opinions politiques, etc. La personne sans-abri est intégrée et socialisée à sa vie particulière ou plus précisément il existe des « stratégies de vie dans la rue ⁴ » permettant non seulement d'adapter un certain nombre

1. Cette idée a été développée par André Lacroix et Patrick Declerck.

2. Une expérience originale est menée depuis plusieurs années à Villeneuve-les-Avignon par le Mas de Carles. Il s'agit d'un lieu d'accueil « alternatif ». La vie du Mas s'établit à partir de trois pôles : l'entretien de la maison commune, les activités productives de la ferme, l'entretien de l'espace naturel. Les personnes accueillies s'inscrivent toutes dans des parcours d'errance individuelle, de ruptures sociales et familiales « lourdes ». Ainsi, par le développement d'une activité économique de qualité (labels Bio et AOC), les notions de collectif, de fraternité et de compagnonnage sont au cœur du fonctionnement de ce « lieux à vivre » et d'une véritable tentative de réinsertion sociale sur du long terme. Le développement des activités de maraîchage, d'arboriculture, élevages (chèvres, poules, etc.), d'apiculture participe d'une forme de resocialisation par l'échange, le partage, la participation, l'activité.

3. Cette question reste polémique et demande une vraie réflexion de fond avec tous les acteurs concernés. Dans la pratique existe déjà l'échange d'« informations partagées » mais circonscrit à la juste nécessité de l'accompagnement social (différent du secret « partagé »).

4. Un aspect souvent peu développé est la manière dont les personnes errantes investissent la rue et les espaces urbains. Autrement dit, la rue, comme rapport anthropologique

d'activités sociales en termes de relations, mais aussi de satisfaire à des obligations vitales (comme se vêtir, se nourrir, dormir, etc. ¹).

Nous sommes loin de la notion de « néant culturel » et restons souvent confrontés à l'appréciation subjective d'un observateur, et tout particulièrement celle des médias et des politiques. Plus profondément encore, se révèle une incapacité de percevoir la différence, même et surtout dans les situations les plus extrêmes. Loin d'occulter les souffrances réelles et les conditions déplorables des personnes sans-abri, l'urgence devenue chronique nécessite une articulation entre mesures provisoires d'accueil et obligations d'un accompagnement social long et soutenu. Enfin cette réalité sociale impose l'obligation d'adapter le travail social à ce « secteur compassionnel » pour le faire accéder à une véritable pratique professionnelle spécifique et sortir de l'aporie de l'urgence.

3.7 Septième ligne de fuite : la délicate question des actions collectives

Depuis plusieurs décennies s'est construite, en dissociant couramment théorie et pratique, une réflexion théorique sur les formes de l'exclusion ou les pannes de l'intégration ². À partir de cette réflexion, se construit aussi l'idée de la possibilité pratique de mettre concrètement en œuvre des actions collectives en faveur de publics exclus. On notera que les référentiels de compétence professionnelle pour l'obtention des diplômes d'état assistant de service social et d'éducateur spécialisé intègrent sous une forme ou une autre la notion d'action collective.

La notion d'action collective intéresse la sociologie depuis de longues années. Si l'action collective peut se définir de manière minimale comme un ensemble de pratiques sociales définies par un groupe pour la revendication

spatial, est un lieu de règles et de hiérarchies alternant espaces valorisés et dévalorisés. Ainsi on peut souligner que la rue et les espaces urbains en général deviennent le théâtre offrant l'illustration d'une scène sociale où se mêlent des catégories sociales différentes qui interagissent ensembles. Ce qui pose un certain nombre de questions : comment des personnes si socialement différentes peuvent-elles non seulement se rencontrer, échanger mais aussi s'ignorer, s'éviter ? Pour comprendre cette dimension de l'errance voir le remarquable ouvrage de Dumont. Isabelle DUMONT, *Tapedul, squat, soleil. Vivre la détresse sociale dans le centre-ville*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2007.

1. Stéphane Rullac développe à ce propos trois formes de stratégie : l'adaptation, le détournement, l'invention. Stéphane RULLAC, *Critique de l'urgence sociale. Et si les SDF n'étaient pas exclus ?* Paris, Vuibert, 2006.

2. Pour aborder cette question dans une perspective générale voir l'ouvrage collectif de Bernard DUMAS et Michel SÉGUIER, *Construire des actions collectives. Développer les solidarités*, Lyon, Chronique Sociale, 2004.

et la promotion d'intérêts de groupes, de valeurs communes, de finalités partagées, la pratique s'inscrit souvent dans des rapports conflictuels, voire contradictoires. On peut à ce titre rappeler un certain nombre de positions critiques à l'encontre des actions collectives. Par exemple Mancur Olson¹ montre les limites du partage d'intérêts communs dans l'engagement collectif, Raymond Boudon prolonge la critique en soulignant les effets pervers à travers le développement de stratégie du *free rider*², c'est-à-dire d'une forme d'« attentisme individuel », consistant à attendre tout du groupe, sans vraiment s'investir. D'une autre façon encore Anthony Oberschall³ insiste sur la complexité des liens et de leur fragilité dans les interactions sociales.

Au-delà de ces positions pointues d'experts, il convient de ne pas faire un choix définitif, de ne pas entrer directement dans des débats contradictoires et peut être de préférer poser le préalable suivant : « pas d'intégration sans action collective ». Ainsi l'action collective se conçoit comme un outil de l'intervention sociale dans une dimension dynamique et non pas dans une certaine immobilité des analyses théoriques statiques. D'une certaine manière, il s'agit de réconcilier théorie et pratique en donnant une force concrète à des formes d'organisation autonomes à la fois innovantes et alternatives.

En adoptant le parti pris suivant, comme une sorte de postulat de départ — les actions collectives permettent la solidarité et l'intégration des individus inscrits dans des mécanismes de marginalité et de désaffiliation (Robert Castel), il est possible de modéliser les formes même de ces actions dans une sorte de dynamique méthodologique. Ainsi, apparaissent cinq modes d'intervention qui couvrent les champs du possible en matière d'action sociale sur les populations exclues :

1. l'intervention individuelle centrée sur la personne,
2. l'intervention de groupe centrée sur les membres d'un groupe (groupe de parole, groupe de socialisation, groupe d'insertion, groupe d'expression, groupe d'activité),
3. l'intervention communautaire centrée sur les liens communautaires en favorisant les formes de socialité autour d'une personne ressource dans une communauté (communauté fermée),
4. l'intervention collective centrée sur les intérêts collectifs d'un groupe constitué ayant des intérêts communs,

1. Mancur OLSON, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

2. Voir la préface de Raymond Boudon dans Mancur OLSON, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.

3. Anthony OBERSCHALL, *Social Movements : Interests, Ideologies And Identities*, New Brunswick, N.J : Transaction, 1993.

5. l'intervention de développement qui est un système hybride qui se conçoit dans la transversalité des autres formes d'intervention (individuelle, de groupe, communautaire, collective).

De fait, il ne s'agit pas d'opposer la logique d'intervention sociale (l'intervention individuelle centrée sur la personne) et la logique d'action collective, mais de tenter de les inscrire de manière articulée dans de possibles stratégies d'intervention¹. La « logique » d'action collective permet de mettre en œuvre, dans une certaine proportion, l'« éthique éprouvée » en reposant en permanence la question individuelle de l'« expérience humaine ». L'expérience humaine repose sur la mise en relation de quatre formes d'expériences : l'expérience cognitive, l'expérience esthétique, l'expérience éthique et l'expérience scientifique et technique.

L'expérience cognitive désigne l'ensemble des processus d'élaboration mentale qui se rapportent à des processus de connaissance comme l'intelligence, l'attention, la perception, le raisonnement logique, la résolution de problèmes plus ou moins complexes, les formes de l'apprentissage, la mémoire, le langage, la prise de décision. Les processus cognitifs se distinguent des processus affectifs². L'expérience esthétique est la connaissance des mécanismes de la perception et de l'élaboration du sens de ce qui est beau dans la nature et dans l'art (l'esthétique renvoie à la philosophie l'art). C'est aussi l'expression du jugement et de l'appréciation à travers les émotions que suscite tels ou tels objets esthétiques. L'esthétique moderne se réduit de plus en plus au domaine de l'art et à renoncer pour une part à repérer les « normes du beau » et porte son intérêt soit sur les relations qui peuvent exister entre le créateur et son œuvre, soit sur le créateur ou la production de l'œuvre dans le contexte plus large du milieu social³. L'expérience éthique relève de la morale, des mœurs.

1. L'intervention professionnelle en service social s'articule autour de deux axes : l'intervention sociale d'aide à la personne (ISAP) et l'intervention sociale d'intérêt collectif (ISIC) avec le travail social de groupe (TSG), le travail social communautaire (TSC), le développement social local (DSL).

2. Il existe des travaux sociologiques que s'inscrivent dans cette perspective : étude des phénomènes d'adhésion de participation, d'assentiment volontaire ; étude des phénomènes de justification, de légitimation (Boltansky) ; étude des phénomènes de rétroaction (*feed-back*) ; étude des phénomènes d'argumentation.

3. Il existe une sociologie esthétique. Par exemple Georg Simmel dépasse le cadre traditionnel de la philosophie de l'art. Il construit une « esthétique sociologique » à partir de la pensée esthétique de Kant, de Schopenhauer. Il va produire un certain nombre de texte sur Rodin, sur Léonard de Vinci, sur Rembrandt. Il s'intéresse non seulement à la peinture et à la sculpture mais aussi il « déporte » son analyse esthétique sur des objets nouveaux comme les villes (Florence, Rome, Venise), le dépaysement par les voyages (avant le tourisme de masse), la beauté des sommets alpins ou la « philosophie des paysages ». Georg SIMMEL, *Esthétique sociologique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007.

L'éthique étant d'une certaine manière la mise en pratique de la morale et des mœurs. L'éthique s'attache aux valeurs et se conçoit de manière relative dans le temps et dans l'espace, en fonction des sociétés, des cultures, des références (religieuses, politique, philosophique¹). Enfin, l'expérience scientifique et technique est fondée sur les sciences, c'est-à-dire une forme de rationalité systématique de la connaissance. Cela concerne tout le développement de l'esprit scientifique à travers l'observation, l'expérimentation, la vérification, la comparaison, la théorisation. C'est aussi la dimension quantitative de la connaissance².

Les quatre formes l'expérience humaine développent notre capacité intellectuelle à percevoir le monde social immédiat, mais certaines formes de ces expériences sont plus ou moins développées donc extrêmement variable d'un individu à un autre. Ces formes dépendent de plusieurs facteurs : de notre degré de socialisation, c'est-à-dire des processus par lesquels les individus intériorisent les normes, les valeurs, les codes en général d'une société (normes et valeurs dominantes) ; de notre groupe social de référence, d'origine ou d'appartenance ; de notre niveau d'étude et de la nature de nos études (valable dans nos sociétés développées où la socialisation secondaire est déterminante).

Il convient de souligner que cette dissociation des formes d'expérience humaine n'est pas « trans-historique ». Selon les époques considérées telles ou telles formes d'expérience ont pu être dominantes voire ne pas être dissociées d'autres formes d'expérience³. De plus, du fait de la condition même d'expérience s'établit une sorte de hiérarchie implicite des formes d'expérience qui dépend de l'orientation de la société. Nos sociétés développées non seulement valorisent l'expérience scientifique et technique mais aussi produisent une grande inégalité (variabilité) individuelle dans l'acquisition et l'utilisation des différentes formes d'expérience. Enfin l'expérience humaine est intimement liée au contexte social, historique et culturel de son expression ou de la possible expression.

Au-delà de cette petite digression générale et superficielle sur l'expérience humaine, il importe de recentrer la réflexion sur deux aspects qui permettent l'expression du rapport social dans des formes d'action collective autour d'une

1. Il existe une sociologie de l'éthique avec les travaux de Weber. Max WEBER, *Le savant et le politique et L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (cf. bibliographie).

2. Ici encore, il existe une sociologie scientifique et technique. C'est non seulement une sociologie des sciences mais aussi une sociologie scientifique (quantitative, statistique, sondage).

3. Par exemple Michel-Ange, sculpteur, peintre, architecte, poète appartenait à la catégorie des artisans. Ce qui était reconnu dans sa pratique c'est d'abord son expérience technique. Les expériences techniques et esthétiques se trouvent alors confondues.

éthique éprouvée. D'une autre manière encore, l'expérience humaine dans un tel contexte peut se réaliser à partir de deux formes essentielles et distinctes d'expérience : soit une expérience cognitive, qui concerne la connaissance, soit une expérience éthique. Historiquement, l'expérience cognitive et l'expérience éthique n'ont pas toujours été séparées. En effet, la séparation et l'autonomisation de ces deux formes d'expérience se sont faites au cours d'un processus de rationalisation et de systématisation. Plus une conception rationnelle du monde s'imposait à travers l'histoire dans une sorte d'approche radicale de l'expérience, plus une différenciation relative s'établissait entre expérience cognitive et expérience éthique. Cela revient à dire qu'il existe deux manières de concevoir et de vivre cette conception de ce qui fait, au sens large l'environnement humain, ses conditions d'existences.

L'expérience cognitive et l'expérience éthique n'ont pas le même objet. On a dit plus haut que l'éthique est le point de fusion entre l'expression de sa propre subjectivité (expérience du rapport à soi-même), l'expression de la subjectivité de l'Autre (expérience du rapport à Autrui), et enfin l'expression subjective de la norme sociale comme rapport individuel qui gouverne les rapports entre les individus (expérience de la norme sociale collective). Pour atteindre la dimension éthique de l'expérience « je dois produire l'objet de mon expérience » en réunissant (donc en construisant) l'expression de trois subjectivités. En revanche l'expérience cognitive peut s'établir à partir d'un rapport strictement contemplatif, « je reste passif vis-à-vis de l'objet de mon expérience » — c'est par exemple le cas dans l'expérimentation et la recherche scientifique, idée de distance individuelle par rapport à l'expérience.

De plus, l'expérience cognitive et l'expérience éthique ne sont pas deux formes d'expérience perdue ou isolée. Elles possèdent un fond, un socle, une base commune que l'on pourrait appeler l'expérience pratique. L'expérience pratique, c'est l'expérience de l'action sur le monde, l'expérience de l'action de la transformation du monde en fonction de la connaissance que nous en avons et en fonction des finalités que notre expérience éthique nous en donne. On peut historiquement définir deux formes (qui sont en fait deux évolutions) de cette expérience pratique. Une forme esthétique avec l'idée de beauté et une réflexion sur la transformation du monde apparent (rationalité esthétique) ; une forme technique avec l'idée d'utilité, d'instrumentalité (rationalité scientifique et technique). On peut noter qu'au cours de l'histoire la distinction entre forme esthétique et forme technique n'a pas toujours été pertinente, ni même conçue. Par exemple dans les sociétés « mythiques » et sans État, il n'y a pas de distinction entre l'esthétique et la technique (cf. Michel-Ange). *In fine*, se conçoit une expérience pratique corrélant et associant une forme esthétique et une forme technique.

L'expérience cognitive et l'expérience et son socle de l'expérience pratique, entrent dans la composition et l'expérience de la conscience humaine en offrant de manière simultanée l'expression de trois formes de rationalité : une rationalité scientifique à travers son expérience cognitive ; une rationalité politique, juridique, normative à travers son expérience éthique ; et enfin une rationalité esthétique et technique à travers son expérience pratique ¹. Toutes les logiques d'action collective dans le domaine élargi de l'intervention sociale obligent à une articulation et une intégration de ces trois formes de rationalité.

1. Ceci est dans la droite ligne des philosophies développées depuis Platon, Aristote, en passant par Kant et Hegel.

10

D'une figuration sociale à l'invention d'un système de différenciation normatif

Aux termes de cette réflexion, ouverte sur des variations de formes d'une expérience rituelle et d'une ritualisation dans les interventions sociales, les quelques illustrations offertes ont permis, par petites touches, de composer un tableau impressionniste d'une certaine réalité, peu évidente à mettre au jour.

1 Figurations sociales

Le premier tableau, « l'entretien d'aide » en service social, peut être décrit comme l'expression d'une forme de ritualité et de sacralité, conçues comme la rencontre particulière entre deux personnes aux trajectoires sociales différentes : l'usager et le professionnel de l'aide sociale. Du « premier contact » aux différentes rencontres successives apparaissent des séquences codifiées qui inscrivent l'entretien dans une pratique ritualisée allant au-delà de la seule compréhension d'une situation sociale d'exclusion et du simple ajustement d'une demande à des besoins personnels. Ainsi l'usager pourra non seulement retrouver une certaine image sociale tout en initiant une adaptation ou une modification d'une certaine situation d'exclusion, mais aussi il pourra établir une position statutaire au regard du professionnel et de l'institution. Ce « rituel d'une reconnaissance » ne peut pas se réduire à de simples effets de structure, mais il est bien une modalité même de l'action sociale provoquant parfois le premier retour d'un sentiment d'appartenance à la société.

Le deuxième tableau, s'intéressant aux cadeaux offerts aux assistants de service social, constitue l'occasion de souligner l'existence d'une relation paradoxale entre un usager et un professionnel du travail social dans la mesure

où tout semble signifier (et de marquer) la fin et le prolongement d'une relation d'échange. Au cœur de cette relation se noue non seulement un acte d'échange et de reconnaissance (interaction), mais aussi un acte représentatif (symbolique).

Le troisième tableau pose la question du domestique et de l'intime. Le domestique n'est pas un lieu du repli sur soi, mais plutôt un théâtre ritualisé où peut se recréer, dans l'intime et le minuscule, une socialité jusque-là malmenée. Aux travailleurs sociaux qui y interviennent de percevoir et d'accompagner cette socialité « non-dite » et essentielle qui contredit tous les discours sur la disparition des relations et des solidarités sociales. Ce tableau dépasse la stricte intervention des assistants de service social, et ouvre de fait l'espace aux autres acteurs de l'aide, de l'accompagnement, de l'intervention.

Le quatrième tableau s'inscrit au cœur de la ville moderne qui constitue un théâtre d'images où la représentation et la mise en scène des formes sociales permettent à l'individu de se confronter à l'exacerbation et à la valorisation de la différence sous de multiples formes. Ainsi ce qui se joue ou peut potentiellement se jouer pour l'individu dans le domaine de la représentation vestimentaire, c'est l'effacement de soi ou son « hypereprésentativité », la simplicité ou l'extravagance, la neutralité ou la provocation. L'individu anonyme des villes est toujours dans une relation de confrontation à l'illimitation des possibles. À partir de cette apparente liberté, une question essentielle se pose : peut-on parler d'un vêtement spécifique de l'exclusion sociale ? Ce tableau tente d'offrir une réflexion à travers l'usage du vêtement sur les représentations sociales et les apparences dans les situations vécues d'exclusion ou de marginalité.

Le cinquième tableau explore la notion de *kaffeeklatch*. Notion qui renvoie directement au fait de partager un café et de bavarder. Cette « cérémonie » du café établit non seulement une forme de communication singulière, mais aussi renforce une part des relations sociales. Il ne s'agit pas d'un fait banalement inscrit dans la vie quotidienne, mais bien de l'expression d'un microrituel. Ainsi, dans le domaine de l'intervention sociale, mais pas seulement, se manifeste une sorte de pratique contribuant à sacraliser, par une liturgie profane, l'« être-ensemble » d'un couple aussi dissemblable, que le professionnel du social et l'usager de ces mêmes services.

Enfin, le dernier tableau, à partir d'une approche spéculative, propose une réflexion générale sur la mort des personnes sans-abri. Le propos s'inscrit dans le cadre de nos sociétés modernes qui, par une sorte de transfert de la mort à des cadres restreints (individuels), ont d'une certaine façon « déritualiser » et « désocialiser » la dimension collective des rituels funéraires (ou déplacé). À partir d'un tel constat que signifie la mort des personnes

sans-abri? Est-ce la manifestation absolue d'une forme de négation sociale? Que disent les tentatives faites pour réintroduire une forme de rituel lorsque ces personnes socialement disparues disparaissent physiquement? Au-delà des réponses à ces questions fondamentales, le tableau devient miroir. Miroir inversé de notre propre condition pour le dire comme Patrick Declerck¹.

Tous ces tableaux témoignent en faveur de l'existence d'une scène sociale. Les représentations sociales apparaissent comme un vaste théâtre où se joue tragiquement et douloureusement le jeu des rapports sociaux. En effet, comme toute représentation, notamment théâtrale, les pratiques ritualisées en service social possèdent une dimension d'artifice. Artifice symbolique centré sur la personne unique de l'assistant de service social désigné par l'institution, que de ce fait il incarne et à laquelle il s'identifie. Artifice aussi au sens d'*artificium*, désignant un certain art, intimement lié à la fonction (au « métier »), aussi bien qu'à utiliser les savoirs d'une connaissance pratique et le maniement d'usages calculés. Par ailleurs, ces artifices symboliques que sont les interventions sociales ritualisées sont des formes « vivantes », évolutives, conjuguant habilement archaïsme et modernité, des formes qu'il faut montrer, entretenir, nourrir et quelquefois faire naître ou renaître, des formes enfin se réclamant (selon l'expression de Pierre Bourdieu) d'un *consensus omnium* et qui donc relèvent indiscutablement de l'ordre du rituel².

2 Les jeux de la mise en scène sociale

À travers les représentations non seulement répétées mais codifiées d'une autorité admise, celle de l'assistant de service social (et des travailleurs sociaux en général), se manifestent à tout moment des attitudes exemplaires comme le respect d'un certain ordre. De ce point de vue, les rituels en service social (ou dans le cadre élargi de l'intervention sociale) sont bien des actes de communication. Chaque représentation est l'occasion d'un « dire », mais d'un dire qui ne saurait se réduire une simple répétition.

Encore que la nécessité de faire coïncider d'une part une représentation, celle d'une compétence et d'un certain pouvoir incarnés à un certain moment par un professionnel du social, et une notion aux fortes connotations religieuses, celle de rituel, ne facilite guère une définition spécifique du rituel en service social. On peut néanmoins noter qu'elle consiste en un ensemble d'actes prescrits, liés à certaines circonstances itérables, susceptibles

1. Patrick DECLERCK, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001.

2. Pierre BOURDIEU, « Les rites comme actes d'institution », *Rites et fétiches, Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n° 43, Paris, Minuit, juin 1982, p. 58-63.

de s'organiser en séquences, de marquer la reconnaissance d'un certain statut et de provoquer le sentiment d'appartenance ou de « ré-appartenance » à une communauté. On notera enfin qu'il n'est pas non plus toujours facile lorsqu'il y a ritualisation, de faire la part entre ce qui relève d'une simple représentation et ce qui relève d'un rituel ou d'une séquence de rituels.

Ce qui constitue la caractéristique essentielle de ces mises en scène sociales, c'est non seulement l'adhésion à un ensemble de convictions ou de croyances que structure et nourrit tout un corps de dogmes, mais aussi une indéniable circulation d'émotion. Que ce soit le professionnel du social ou l'utilisateur, chaque individu participant à cette représentation entend et combine à sa manière les éléments symboliques qui font écho à ses convictions et y répond de façon émotionnelle. Mais par ailleurs, participant non seulement, les uns et les autres, à une même cérémonie, mais aussi et surtout du même fond de croyances ou de convictions, ils entrent de plain-pied par adhésion collective dans une authentique communauté. L'homme social contemporain poursuit sa quête, au travers de positions et de perceptions sociales diversifiées, d'expériences personnelles entrant en résonance collective avec l'impérieux besoin « d'être ensemble », de partager le même présent. Rappelons à ce sujet ce que dit Marc Augé à propos des travaux du Collège de sociologie :

Leur objet est bien « le sacré » en général, tel qu'on peut le saisir hors de l'enceinte religieuse, c'est-à-dire, d'une part, cette propriété qui fait que de vastes sociétés telles les nôtres, tiennent ensemble soit la dimension « communautaire » du social comme disait Bataille et, d'autre part, ces expériences singulières, intimes et relativement exceptionnelles où la personne sort de ses limites, se dissout, se disperse tout en prenant conscience de cette dispersion ¹.

Ainsi, le fait de s'inscrire dans un rituel ou une expérience ritualisée en service social peut provoquer un sentiment de communion. Pour les participants, cette communion rendue possible par la perte momentanée d'une certaine conscience de soi et de son autonomie (sorte de « dispersion ») est appréhension immédiate d'une transcendance et d'appartenance à la communauté qu'elle représente. Dans l'instant de l'accomplissement de l'intervention sociale ritualisée, le système qu'il évoque, ou dont il est la représentation figurative et rhétorique, est stable. Il s'agit de l'utopie réalisée d'un ordre du monde social : reconnaissance individuelle, sentiment d'appartenance à la société, prise en compte d'une réalité individuelle qui rejoint des considérations collectives, principe d'autorité et de pouvoir en conformité avec les

1. Marc AUGÉ, « D'un rite l'autre », *Terrain* n° 8, *Carnets du Patrimoine ethnologique*, Paris, ministère de la Culture et de la Communication, avril 1987, p. 75.

normes du droit. Mais aussi, ce qui nécessairement demeure, c'est « l'idée d'un ordre du monde qui s'identifie à un ordonnancement du présent auquel il faut veiller pour que la vie ne pose pas de question ¹ », quelles que soient, évidemment, les éventuelles incohérences entre les formes successivement prises par cet « ordre du monde ».

3 La centralité de la fonction de l'assistant de service social et le travailleur social

En son actualisation sociale, cet ordre dominant a son centre : l'assistant de service social en particulier et le travailleur social en général. Centre où se concentre un certain pouvoir. Ce pouvoir tend plutôt à se définir comme pouvoir de la représentation sociale que comme pouvoir de décision. Cette centralité du professionnel du social va naturellement de soi dans les rituels au travers desquels se manifestent les rapports de reconnaissance et d'autorité, voire aussi dans une moindre mesure de soumission. On notera toutefois qu'elle se manifeste avec un éclat tout particulier dans les situations où l'intervention du professionnel du social représente un gage d'apaisement ou de guérison dans une situation sociale dramatique.

La moindre mesure évoquée concernant la difficile question de l'obéissance stricte à des rituels ou des formes ritualisées en service social crée non seulement un ordre selon lequel l'utilisateur se soumet à l'intervention du professionnel du social (émanation d'une autorité institutionnelle et reconnue), mais donne aussi toutes leurs forces aux charges sémantiques, symboliques, fonctionnelles et émotionnelles que véhiculent ces rituels ou formes ritualisées. Ainsi l'obéissance, sorte de consentement implicite, permet d'accéder à une communion qu'aucune autre forme de communication ne serait capable de procurer. L'ordre social ainsi induit obéit à des principes clairs.

4 Le nécessaire équilibre entre espace, temps et acte

Ces formes de rituel et de ritualisation sont en fait des moments d'équilibre entre un espace, un temps et un acte (ou des séquences d'actes), où la signification ne doit pas se trouver en porte-à-faux, voire en rupture avec le mode et la nature de ce qui socialement est en train de s'accomplir. Si l'on considère le mode et la nature du rituel, on peut esquisser un tableau où se confondent à la fois un mode rituel, c'est-à-dire non seulement des manières

1. *Ibid.*, p. 74.

(*modus*) de représentations, mais aussi l'expression de valeurs dominantes (en termes d'ordre social, de reconnaissance sociale, de don, etc.) et une nature regroupant un ensemble de normes et de valeurs qui se maintiennent selon un ordre apparent (articulation des différentes séquences du rituel pour constituer une unité). Le mode et la nature du rituel en service social sont par essence différents. Le mode relève du domaine de la dispersion, de la répartition, voire de la prolifération, par opposition à une nature, à ce qui compose le rituel, qui est du domaine du concentré, de l'assemblage et qui en fin de compte doit être unitaire.

Le rituel est souvent une tentative d'organiser l'espace en l'investissant, en agglomérant les symboles, en condensant du sens dans la fraction d'un instant particulier. De sorte que cette concentration du rituel par effacement d'un présent banal permet d'accéder à des ensembles de figures : figures d'acteurs (le professionnel et l'utilisateur), figures de gestes codifiés (l'offrande, le cadeau), figures de paroles appropriées (entretiens, le recueil d'information, l'injonction). Toutes ces figures entrent dans un système de distribution du sens en personnages, en « chronologisation gestuelle », en actions finalisés, en paroles utiles. Ce que fut un acte (il existe une antériorité du rituel puisqu'il est répétitif), ce qu'il est (le geste en train de s'accomplir), ce qu'il représente (le message porté), toute cette histoire et ce devenir de l'acte tendent à le constituer en une circulation. Circulation qui s'opère à travers le mode et la nature du rituel, dans l'espace où évoluent ces rituels et dans le sens qu'ils véhiculent.

D'une manière plus concrète, la multiplicité des rituels dans leurs modes et dans leur nature, et la conquête de tous les espaces sociaux offrent le moyen efficace de faire éclore un sens en harmonie avec une situation donnée ou un message à communiquer. La convergence, la réunion, la fusion qui se réalisent, symboliquement ou réellement, dans le déroulement de l'acte rituel peut alors être répété dans les différents contextes : l'entretien d'aide, la visite à domicile, la réception d'un cadeau, le partage anodin d'un café, etc. Pour chacun de ces différents contextes, il existe un rituel idoine.

5 L'invention d'un système de différenciation normatif

Cette centralité du professionnel du social et cette mise en scène d'un certain drame social (les situations d'exclusion et de désaffiliation des usagers) conduisent implicitement à l'édification d'un système de différenciation normatif. En effet, les rituels ou les formes ritualisées en service social

apparaissent comme l'une des formes privilégiées de l'expression, de la représentation et de la communication d'une norme dominante. Indirectement, le professionnel du social tend à pérenniser la domination. De même qu'il s'attache à pérenniser la domination des formes et des modes de production de l'économie libérale donc de la division sociale du travail et des rapports de soumission (au système hiérarchique et aux effets d'exclusion du système). Ce dernier point est essentiel et pose beaucoup de questions. Il ne s'agit pas de caricaturer en soutenant naïvement que les acteurs de l'intervention sociale sont les suppôts du Grand Capital dans une sorte de mythologie surannée de la pensée révolutionnaire, mais bien, à l'instar de Simmel, de souligner que leur action s'inscrit dans le fait qu'il « n'y a aucune raison d'aider les pauvres plus que ne le demande le maintien du statu quo social ¹ ».

D'une manière plus générale, ce qui caractérise la surface des rituels et des formes de ritualisation en service social, c'est une impression de forme lisse, de convenances, le terme « convenances » étant ici entendu au sens de « formes extérieures ». En fait, c'est par les formes de ce type de représentation que l'ensemble des usages des services sociaux entre en contact avec les professionnels de l'intervention sociale.

Les rituels en service social sont des comportements attendus, et par conséquent « normaux », manifestent en actes la légitimité d'un pouvoir, celui de l'intervention sociale, en l'insérant dans l'histoire dramatique d'une personne exclue. La participation à ces rituels ne requiert aucune compétence sociale particulière, aucune connaissance spécifique préalable. De sorte que les rituels en service social sont des expériences convenables et acceptables dans la vie sociale courante. Mais les rituels en service social sont aussi, et peut-être avant tout, des relations sociales jouant sur des rapports de groupes, de sorte que les interactions individuelles apparaissent comme l'illustration symbolique de ces rapports sociaux. Le « privilège de considération » (Weber) attaché à la personne réelle du professionnel de service social, nœud sémantique assurant la cohérence externe des actes rituels, repose sur deux formes de croyances. Une croyance stricte, sociologique, donnant à l'instant rituel la possibilité de croire en l'unique représentation d'un pouvoir capable de changer le cours d'une vie subissant les assauts de formes d'exclusion (expression et manifestation réelles d'une puissance). Et aussi, une croyance se manifestant à travers l'attitude et le comportement dans une perspective plus psychologique.

1. Ceci a été déjà évoqué dans l'introduction, Georg SIMMEL, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997, p. 49.

Plus encore, le rituel en service social peut agir directement et concrètement sur la vie des personnes, de façon immédiate ou comme promesse d'une action future. Le rituel en service social est « attente » (solution, changement). Son exécution donne la confirmation et la réponse, et d'une certaine manière cela permet de vivifier, de rendre vivantes des relations de pouvoir. Mais, en bout de compte, il convient de souligner que les rituels et les représentations ritualisées en service social posent la question de la neutralité de l'assistant de service social et plus largement du travailleur social. La neutralité, le neutre offre une vision scopique de l'action sociale — dialectique dans un double mouvement « regarder » et « être regardé ». Paradoxalement, on a affaire à une activité sans personne, sans personnalisation jusqu'à l'abolition du sujet. Ce mécanisme relativement complexe souligne non seulement l'importance de la validité dans le temps de la relation d'accompagnement ou d'aide, mais aussi d'une construction socio-professionnelle. Autrement dit, il ne s'agit pas d'une fiction mais d'une forme de représentation où s'articule des personnes réelles (l'usager, la personne en besoin ou en demande, le professionnel du social) et des personnages sociaux, c'est-à-dire les différents acteurs dans leur rôle (en fonction de leur statut et des attentes réciproques). C'est un jeu subtil entre le réel (une certaine réalité) et le représenté (une certaine représentation de l'accompagnement). Les interrogations ne portent pas sur la validité ou même l'efficacité de la notion de neutre. Incidemment ce que disent les professionnels de l'intervention sociale dans leur grande majorité sur la pertinence de leur positionnement n'est pas sans importance : « la neutralité, ça n'existe pas ». L'intervention sociale et l'accompagnement ne sont donc pas neutres.

En revanche, il s'agit de poser le neutre, la neutralité comme un construit social¹ au sens large, mais aussi et surtout professionnel. Ce dernier point invite à se pencher sur des questions de pratiques professionnelles et de la manière d'exprimer une forme d'éthique. Ce que dit ce neutre est de l'ordre de la dépossession, en désamorçant en apparence toutes formes de manichéisme, en déjouant les traditionnelles oppositions binaires (comme le bien et le mal, le juste et l'injuste, etc.). Le neutre n'est pas la neutralité — au sens courant du terme, sorte de subjectivité naturelle, mais une forme construite de consensus qui permet de repousser les affirmations d'identité violentes, voire de les récupérer aux antipodes du subjectif. L'intervention sociale doit se concevoir dans un espace neutre ou neutralisé qui tend vers la neutralisation. C'est un impératif axiologique.

1. Voir sur cette question l'ouvrage de Roland BARTHES, *Le Neutre. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil, 2002.

Ainsi l'idée d'une « éthique éprouvée » précédemment développée peut se réaliser à travers l'expression des rituels et des formes ritualisées dans le cadre d'une intervention sociale. Ce que permet le rituel, c'est une sorte de réflexion immédiate basée sur l'échange rationnel : la discussion. Mais il permet aussi une possible expression d'une volonté de construire une structure solide et stable, non provisoire, non arbitraire. Et enfin, il permet de faire émerger et d'établir une nouvelle forme de sociabilité en redistribuant la responsabilité, les formes de la civilité, et en projetant des éléments d'évolution pour le futur. Ces trois types de potentialité s'inscrivent d'une certaine manière dans une dimension historique logique (rationnelle) et fonctionnelle (pratique).

Conclusion générale

Après un certain nombre d'observations et de constats, il importe d'établir une forme de synthèse critique autour des questions de l'idéologie, de la mobilisation des usagers, des actions collectives, des pratiques rituelles.

1 L'idéologie et le discours des « maîtres »

Iidéologie¹ ou le discours des maîtres désignent de manière tout à fait explicite les « productions » (textes, discours, législations, etc.) qui émanent d'institutions comme l'État central (ministères, administrations), les conseils départementaux, les villes, les agglomérations. Cette question de l'idéologie, axée sur l'action des pouvoirs publics, permet de souligner que le problème de l'altérité et tout particulièrement une altérité qui se construit dans les formes de l'exclusion, est évacué par des actions conçues par d'autres. Autrement dit, qui décide de ma vie ? Pourquoi décide-t-on à ma place ? Le « bien être », le « bien être pour tous ». Qui sait ce qu'est mon « bien être », voire aussi mon bonheur ? Par continuité, se pose aussi la question de l'utilisation

1. Sans entrer dans le détail d'une compréhension et d'une définition de la notion d'idéologie, il est possible d'en établir les fonctions premières à partir des recherches de Jean-Pierre Sironneau. Ainsi l'idéologie se caractérise en premier lieu par sa fonction « d'intégration », fonction concernant : « La représentation, l'image qu'un groupe se donne de lui-même. [...] Tout groupe humain se représente son rapport à l'origine, élabore un mythe fondateur qui sera le garant du lien social et le "ciment" de la conscience collective ». Elle se caractérise ensuite par sa fonction de « domination » : « Cette fonction de l'idéologie se rapporte au phénomène du pouvoir dans le groupe, aux aspects hiérarchiques de l'organisation... Dans cette fonction de domination, l'idéologie ne va pas sans une certaine dissimulation des rapports de pouvoir, corollaire de leur légitimation ». Enfin l'idéologie se caractérise par sa fonction de « renversement » : « Celle [...] qui nous fait prendre le réel pour l'imaginaire ». Jean-Pierre SIRONNEAU, « L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose », *L'Imaginaire du Politique, Les Cahiers de l'Imaginaire* n° 2, Toulouse, Privat, 1988, p. 44.

de « concepts creux », usés par des pratiques démagogiques, que l'on généralise comme allant de soi : la « Démocratie », la « Citoyenneté », l'« Égalité », les « Discriminations », le « Développement durable » (à la sauce sociale), la « Solidarité », le « Bien commun public », etc. Véritable invention d'une *novlangue* comme outil servant de masque, de paravent, et d'alibi à des réalités humaines et sociales éthiquement inacceptables¹. Si l'on rapporte tous ces éléments à une dimension sociologique, on peut comprendre que l'action de ces institutions publiques s'inscrit dans une triple « démythification » : le tout volontarisme politique est de l'ordre d'une mise en scène (une théâtralisation du politique); l'État, au sens large, homogène et impartial est un mythe. Les prises de décisions en matière sociale ne sont pas toutes rationnelles et adaptées.

Ainsi débarrassé d'une vision hiérarchique et hiératique de l'État, il convient de centrer le regard sur l'action politique concernant les formes de l'articulation entre une régulation politique et une régulation sociale. Et aussi, entre ce qui relève de la maîtrise des politiques publiques et de ce qui lui échappe. Ce qui lui échappe intéresse directement les actions collectives, c'est ce qu'il faut appeler les « dimensions interstitielles du social ». Lieux possibles d'action collective. Dit encore d'une autre manière, il convient de faire *avec* ou *contre*, l'illusion d'un intérêt général, la puissance de groupe d'intérêt, les différentes recompositions des élites (et pas seulement politiques). Il ne faut pas oublier aussi que la légitimité et la domination politiques doivent beaucoup aux petits groupes publics ou privés, formels ou informels, (*lobbies*). C'est-à-dire aux « petits intérêts particuliers » pour le dire pudiquement. Ce sont ces « petits intérêts » qui vont contre toutes les formes de l'intervention sociale². En un mot, nous sommes dans une forme inédite de « fragmentation des pouvoirs de l'État » (État central, conseils départementaux, villes) et d'une intrusion massives d'« autres acteurs » qui s'institutionnalisent (groupes publics ou privés, groupes formels ou informels, intérêts particuliers et *lobbies*).

1. Dans cette perspective restreinte, l'idéologie se rapproche de la conception de Pour Michel Meyer : « Corpus d'idées développées dans un but spécifique : la légitimation ou la critique d'un ordre socio-politique », Michel MEYER, *Langage et littérature*, Paris, PUF, 1992, p. 125.

2. Cette dimension de la domination politique offre une nouvelle perspective à Catherine Kerbrat-Orecchioni : « Un système de représentations (une forme de contenus) de nature interprétative (et non "objective") jouant un rôle historique et politique précis (le travail idéologique vise à justifier les intérêts d'une classe donnée) qui tend, fallacieusement, à s'universaliser et se naturaliser (l'idéologie ne s'avoue jamais comme telle; elle ne cesse au contraire de dire : je suis pas l'idéologie) et qui, tout en investissant le langage verbal, constitue elle-même un langage relativement autonome », Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *La connotation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977, p. 215.

Constat brutal, le social n'est pas la priorité, voire même la finalité première de l'action des pouvoirs publics.

Les politiques sociales passent par une compréhension multidimensionnelle non seulement structurelle mais aussi idéologique. Tout d'abord la dimension structurelle correspond à l'action publique territoriale qui évolue vers une standardisation des pratiques, donc l'intervention sociale aussi. Précédemment, il a été souligné le fait que la standardisation s'exprime par une professionnalisation des élites politiques locales et par l'importance donnée à l'expertise de certains acteurs principaux (techniciens, experts fonctionnaires territoriaux spécialisés). De plus cette standardisation s'exprime aussi par des contraintes liées au contexte territorial. C'est par exemple, la nature du tissu social et économique recouvrant un certain nombre de contraintes et de disparités territoriales. Ensuite la dimension idéologique correspond au fait que l'on assiste à un mouvement de plus en plus sensible, qui est celui du déclin de l'engagement militant et un recul d'idéologies dominantes. Effet direct de ce qui précède, on constate que l'alternance politique au niveau de l'élection locale, relève plus d'un changement symbolique que d'un véritable changement idéologique et partisan. Il n'y a plus de politique strictement de *gauche* ou de *droite* au niveau local. La logique du pouvoir transcende les clivages traditionnels entre les partis de gauche et ceux de droite ¹.

En termes de conséquences, à partir de ces deux dimensions, il semble émerger une nouvelle forme de « clientélisme » fondée sur la compétence dans l'action publique, l'expérience technique, et une manière élargie une capacité d'écoute des demandes particulières des citoyens. Avènement d'une figure du « citoyen client », émergence d'une « société civile éclairée ». Mais, l'expérience politique montre sur quelques questions collectives que cette « société civile éclairée » n'aime pas le social. Il suffit pour s'en convaincre de constater les polémiques et les oppositions sur les implantations de logements sociaux, sur l'ouverture de salles de consommation de drogue à moindre risque ², sur la mise en place de lieux d'accueil pour personnes sans-abri ou encore de l'établissement de maisons spécialisées pour personnes handicapés mentaux. Pour comprendre les conséquences de cette situation il faut tenir compte des raisons de ce constat qui résultent des effets de la décentralisation et des transferts de compétence obligeant de manière structurelle

1. Voir l'article de Lionel ARNAUD, Christian LE BART, Romain PASQUIER, « Standardisation de l'action publique territoriale et recomposition du politique » dans Lionel ARNAUD, Christian LE BART, Romain PASQUIER (sous la direction de), *Idéologies et action publique territoriale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006, p. 11-31.

2. Ces lieux sont souvent définis sous le vocable de « salle de *shoot* », ce qui en fait un objet rédhibitoirement négatif et porteur de tous les fantasmes sur les usagers de drogues.

à une recomposition des standards de l'action publique. Nouvelle organisation du travail, nouveaux acteurs locaux, nouvelles compétences, arrivée d'innovations techniques, etc. Les raisons de ce constat résultent aussi par une augmentation l'imposition locale contraignant les acteurs politiques à une gestion de plus en plus comptable (coût/efficacité, stabilisation des dépenses, mutualisation des investissements). Enfin, il ne faut pas oublier, les nouvelles problématiques de l'action publique territoriale : la sécurité publique, la diversité locale et les réseaux locaux, la vision idéologique du territoire (mixité sociale), la demande de lieu de culte, l'évolution de prestation sociale (PSD/APA¹). Tout ceci conduit au passage d'une idéologie partisane et politique à une idéologie professionnelle. Tout ceci offre peu (voire pas) de place à d'authentiques actions collectives qui ne peuvent se faire que sur du long terme et avec un risque important d'échec.

2 Les usagers des services sociaux et leur mobilisation

Le constat peut apparaître sévère. Tout d'abord, les « usagers » n'occupés pas une place privilégiée dans les différents débats. Ensuite comment les nommer ? Comme dans les médias : *SDF*, *RMIstes*, *marginiaux*, *exclus* ? Questions subsidiaires : quelle est leur visibilité et leur reconnaissance sociale ? Et plus précisément, que disent ces « personnes » de ce qu'elles font ou ne font pas ? Que disent ces « personnes » de ce qu'elles pensent de leurs situations ? Pour le dire de manière sociologique : comment subjectivement les individus objectivent (mise en objet) leur propre situation sociale ? Sans le développer plus avant, cette difficulté de nommer ces personnes dépend du fait de leur relative invisibilité sociale. Ce sont des Personnes, mais pas n'importe quelles « personnes ».

Ainsi, il convient de considérer la dimension individuelle comme ne pouvant pas obligatoirement se contenir dans une forme de groupe homogène (cf. Simmel, *Les pauvres*). L'illusion serait de croire aussi que ces « personnes » ont des problématiques hors normes, hors limites, hors champs des possibilités et des compétences sociales. À cela peut s'ajoute des réalités qui dépassent toutes formes d'entendement et souvent de compréhension : formes de désocialisation (de socialisation incomplète), de désintégration, de dysfonctionnements psychologiques voire aussi de pathologies mentales lourdes,

1. PSD : Prestation spécifique dépendance ; APA : Allocation personnalisée d'autonomie.

de dépendances, de conduites addictives diverses. C'est le règne de l'hétérogénéité et du diffus. Comment nommer ce que l'on peine à percevoir et à définir ? Dans le champ de l'intervention sociale, la « personne » est la première des complexités à comprendre.

Au-delà de toute recherche louable de définir les formes de la mobilisation et l'engagement, il importe de formuler un certain nombre de questions. Pourquoi et comment se mobilise-t-on ? Comment se structurent les groupes ? Pourquoi « je participe » ? Pourquoi « je ne participe pas » ? Comment s'invente une figure charismatique ? Qu'est-ce qu'un *leader* ? Il importe d'accomplir un véritable travail théorique de fond pour construire des outils d'analyse des réalités sociales. L'engagement, pour le dire vite, se conçoit souvent dans une dimension affective et une dimension culturelle (cf. les recherches interactionnistes de l'école de Chicago).

3 La question des actions collectives en travail social et de la place des travailleurs sociaux

Le constat est dur et injuste : les actions collectives sont souvent de l'ordre de l'animation « socio-culturelle », de l'occupationnel, sans véritable finalité à long terme. En passant volontairement sur les différentes dénominations : intervention de groupe, intervention communautaire, intervention collective, intervention de développement, il faut souligner que la finalité des actions collectives est de permettre, de provoquer un changement définitif avec un gain qualitatif (de l'autonomie sociale des personnes à un changement social) et quantitatif (transformation réelle pour l'ensemble d'une population concernée). Cette finalité doit (peut-être) se comprendre dans une dimension de changement social dans la mesure où il n'y a rien qui soit vraiment spécifique. Autrement dit, il existe des propriétés quasi universelles autour de l'exclusion qui sont la socialisation, l'insertion, l'identité/l'altérité, l'autonomie. Une critique, toute relative, se fonde donc sur le danger par exemple, que l'intervention sociale d'intérêt collectif relève d'une « animation collective » qui provoque du changement individuel dans un cadre collectif (somme des problématiques sociales individuelles). Il faut insister, une véritable action collective doit, peu ou prou, provoquer du changement social au-delà du strict changement individuel. La question de l'assistantat est sous-jacente d'autant plus qu'elle est instrumentalisée idéologiquement dans le discours politique. Pour être juste et atténuer les formes de la critique, il convient de noter que

les rares actions collectives qui sont proposées en travail social montrent que ces actions se font en marge des institutions, voire de manière « clandestine ».

L'ISIC¹ existe déjà dans une certaine la « clandestinité ». Autrement dit, et cela devient essentiel, les actions collectives apparaissent comme des réponses à des formes de résistances institutionnelles. D'où une question fondamentale : est-ce que les actions collectives peuvent s'institutionnaliser ? Ou encore, est-ce que les actions collectives doivent être « dé-institutionnalisées », au départ pour en finalité être « ré-institutionnalisées » ? Cela sous-entend aussi, incidemment, la possibilité de rechercher obligatoirement des financements hors institutions : fondations, entreprises, souscriptions collectives, dons en argent de particuliers mais aussi en nature. Il faut disposer de « moyens mercenaires », pour des « actions subversives » (*subvertere*, renverser). Ainsi la légitimité des actions collectives dans l'action sociale viendra de la reconnaissance de l'illégitimité de leur action initiale.

Dans une telle perspective quelle peut-être la place des travailleurs sociaux ? Le travailleur social peut être un initiateur, un orienteur, un accompagnateur, un médiateur. Mais le travailleur social est toujours et avant tout un catalyseur. Il rend possible ce qui ne serait pas possible spontanément. Les travailleurs sociaux n'ont rien (ou si peu) à attendre de leurs Institutions face à des logiques utilitaristes et gestionnaires. Il n'y a plus de politiques de gauche ou de droite. Qui sont les chefs de service ? Des gestionnaires et des juristes. Il y a une transformation à mener quant au langage utilisé, il faut se débarrasser de la langue des « maîtres » : parler d'espaces sociaux en termes de population, de pratiques sociales, de circulations et de répartitions dans les espaces, plutôt que de parler de *Territoires* (langage de politiques publiques) ; parler de temps sociaux (voire de « temporalités différentielles »), plutôt que d'*Urgence* (la question du temps est essentielle) ; parler de personnes avec éventuellement un qualificatif mais éviter le terme de *Publics* ou d'*Usagers* ; parler d'observation, de trajectoires de vie, plutôt que de *Diagnostic de territoire* ; parler de mobilisations au sens large plutôt que de *Projets* ; parler de Changement individuel et collectif plutôt que d'*Évaluation*² ; enfin, parler de relations humaines et sociales, de solidarité collectives plutôt que de *Lien social*. Ces questions anodines dans l'usage d'un vocabulaire se situent au-delà de simples formulations générales ; elles contiennent les finalités du sens et de la pratique de toutes interventions collectives dans le champ du social.

1. ISIC : Intervention sociale d'intérêt collectif.

2. La question de l'évaluation ne doit pas pour autant être évacuée des actions collectives. Il importe même lors de la mise en œuvre d'une action de construire concomitamment les moyens d'un suivi et d'une évaluation pour non seulement mesurer l'évolution de l'action en termes de changement social, mais aussi de contrôle de la pertinence des moyens utilisés.

Les actions collectives sont « subversives ». Les actions collectives se situent dans les « dimensions interstitielles » du social. Les actions collectives n'existent pas en soi. Elles sont le résultat de la cristallisation d'éléments parfois disparates, hétérogènes qu'il convient d'orienter, de canaliser dans une finalité en valeurs et en normes. Ces « pratiques interstitielles » en marge des conventions et des institutions sont toujours non seulement de l'ordre de l'expérimental dans son effectuation et de l'expérience individuelle et de l'invention d'une action conçue comme un prototype et un modèle de série. Une action collective répond à un ensemble de règles précises : un intérêt commun, un espace social défini, une finalité construite, une synergie de collaborations, un pouvoir partagé, un engagement réel, des règles du jeu de cogestion. C'est ici que se situe cette « éthique éprouvée » et la nécessité de tenir compte de formes d'action et d'intervention dans des dimensions ritualisées.

4 Les pratiques rituelles ou ritualisées de l'aide et de l'intervention sociale

Les formes possibles de pratiques rituelles ou ritualisées dans le domaine de l'aide et de l'intervention sociale valent comme réalité observable et comme encodage de signes. Ils possèdent un sens propre, un certain type d'actes ou de séquences particulières ayant une forte charge symbolique — acte cérémoniel, et un sens métonymique, l'évènement cérémoniel. À partir de ces distinctions purement pratiques, on peut émettre l'idée que le travailleur social *construit du sens* en exécutant des actes orientés, en utilisant des symboles, en prononçant un discours, voire en manipulant des objets (cf. le chapitre sur « L'échange rituel des cadeaux en Service social ») ; mais aussi qu'il *utilise du sens* en profitant de situations particulières : une demande sociale précise (« transmutée » en besoin social), un évènement de la vie quotidienne (une séparation, une perte, un manque, etc.). C'est en cela, peut être, que le travailleur social tient une place spécifique comme une sorte « d'arbitre sémantique » : il utilise du sens, il organise un changement, il accorde une réponse institutionnelle.

L'arbitrage sémantique du travailleur social est possible, car diverses opérations de « métamorphose » offrent le moyen de composer des représentations faisant sens : une finalisation stricte de chaque geste (entretien, visite, etc.), un effacement de l'individu au profit d'une palette de personnages — l'aidant, l'accompagnateur, le médiateur, l'éducateur, l'orienteur, et *in fine* pour l'usager l'acquisition d'une surface sociale : « devenir pauvre » (cf. Simmel).

Ainsi l'utilisation d'un système sémantique autonome et spécifique, permet d'investir tous les espaces de la communication et de la transformation sociale, dans une finalité pratique à des degrés plus ou moins probants : rien ne garantit la réussite de l'aide et de l'intervention sociale pour l'usager. Il y a à travers la « magie du geste » du travailleur social, un acte qui prend du sens dans sa capacité à signifier la continuité sociale (le fameux « vivre ensemble »), la cohérence et la cohésion du social, l'expression d'une autorité parfois par la coercition, la possibilité d'une conciliation dans les rapports conflictuels. L'un des supports directs de cette capacité réside dans la possibilité d'invention des figures ou « personnages » sociaux constitutifs de « l'être » institutionnel du travailleur social, aussi dissemblables que ciblés dans leur finalité.

À chaque représentation (la relation d'aide) la construction d'un personnage entraîne la destruction (symbolique) du sujet, de l'individu en tant que personne (physique et psychique). Les « métamorphoses » du travailleur social (en personnage de l'aidant, de l'accompagnateur, du médiateur, de l'éducateur, de l'orienteur) illustrent « ce qui potentialise », rend possible et efficace l'acte d'aide et dont les conséquences se mesurent en termes de surface sociale, de références paradigmatiques (« être inséré » ou « être intégré »), « d'actes d'institution » (cf. Bourdieu), de renforcement d'un statut social, de projection idéale (sortir de l'exclusion).

Enfin, si l'on se situe sur le versant finaliste et utilitariste des pratiques rituelles ou ritualisées dans le domaine de l'aide et de l'intervention sociale, la mosaïque de ces pratiques rituelles ou ritualisées relève d'un trait culturel presque exclusif à la France. La plupart des pays européens ne possèdent pas un système de protection social aussi sophistiqué que celui en place en France. À cela plusieurs raisons, d'une part cette spécificité française de la ritualisation du pouvoir contient en filigrane l'expression d'un patrimoine historique les luttes sociales, une domination du religieux (d'une pauvreté consentie au catholicisme sociale), un goût pour la centralité et le contrôle surplombant de l'administration (politiques sociales).

Table des abréviations, sigles et acronymes

AC! : Agir ensemble contre le chômage.

ANAS : Association nationale des assistants de service social.

AOC : Appellation d'origine contrôlée.

APA : Allocation personnalisée d'autonomie.

ATD Quart monde : aide à toute détresse quart monde devenu agir tous pour la dignité quart monde.

CHAPSA : Centre d'hébergement et d'assistance aux personnes sans-abri.

CHRS : Centre d'hébergement et de réinsertion sociale.

CROUS : Centre régional des œuvres universitaires et scolaires.

DSL : Développement social local.

HLM : Habitation à loyer modéré.

ISAP : Intervention sociale d'aide à la personne.

ISIC : Intervention sociale d'intérêt collectif.

INSEE : Institut national de la statistique et des études économiques.

OMC : Organisation mondiale du commerce.

ONES : Organisation nationale des éducateurs spécialisés.

PSD : Prestation spécifique dépendance.

MBWA : Managing by Wandering Around.

RMI : Revenu minimum d'insertion.

RSA : Revenu de solidarité active.

SDF : Sans domicile fixe.

TSC : Travail social communautaire.

TSG : Travail social avec les groupes.

ZUP : Zone à urbaniser en priorité.

Bibliographie générale

AMISTANI Carole, « Les femmes sans domicile : domination sociale et ambiguïté de la prise en charge », dans Patrick Gaboriau et Daniel Terrolle, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003.

ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en occident. Du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

ARIÈS Philippe, *L'homme devant la mort en occident. Le temps des gisants, tome 1 et tome 2*, Paris, Seuil, 1977.

ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque. Livres VIII et IX*, Paris, Hatier, 2007.

ARNAUD Lionel, LE BART Christian et PASQUIER Romain (dir.), *Idéologies et action publique territoriale*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

ATTIAS-DONFUT Claudine (dir.), *Le nouvel esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 2002.

AUGÉ Marc, « D'un rite l'autre », *Revue Terrain*, n° 8, Paris, ministère de la Culture et du Patrimoine, 1987.

AUTIN-GRENIER Pierre, *L'éternité est inutile*, Paris, Gallimard-L'Arpenteur, 2002.

BATAILLE Georges, *L'érotisme*, Paris, Éditions de Minuit, 1957.

BARREYRE Jean-Yves, BOUQUET Brigitte, CHANTREAU André, et LASSUS Pierre, *Dictionnaire critique de l'action sociale*, Paris, Bayard, 1995.

BARTHES Roland, *Histoire de la sociologie du vêtement, Annales*, n° 3, 1957.

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

BARTHES Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil, 1973.

- BARTHES Roland, *Le Neutre. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Paris, Seuil, 2002.
- BAUDRILLARD Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
- BAUER Alain et PEREZ Émile, *L'Amérique, la violence, le crime. Les réalités et les mythes*, Paris, PUF, 2000.
- BAUER Alain, RAUFER Xavier et SOULLEZ Christophe, *Violences et insécurités urbaines*, Paris, PUF, 1998.
- BAUMAN Zygmunt, *Le coût humain de la mondialisation*, Paris, Hachette, 2000.
- BAUMAN Zygmunt, *La vie en miettes. Expérience postmoderne et moralité*, Rodez, Éditions Le Rouergue, 2003.
- BAUMAN Zygmunt, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Rodez, Éditions Le Rouergue, 2004.
- BAUMAN Zygmunt, *La société assiégée*, Rodez, Éditions Le Rouergue, 2005.
- BAWIN-LEGROS Bernadette, *Sociologie de la famille : Le lien familial sous questions*, Bruxelles, De Boeck, 1996.
- BAWIN-LEGROS Bernadette, *Le nouvel ordre sentimental : à quoi sert la famille aujourd'hui ?* Paris, Payot, 2003.
- BECK Ulrich, *La société du risque. Sur les voies d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.
- BECK Ulrich, GIDDENS G., LASH S. (dir.), *Reflexive Modernization : Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press, Cambridge, 1994.
- BECKER Howard, *Outsider. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985.
- BODY-GENDROT Sophie, *Ville, ordre et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris, PUF, 1993.
- BOUCHEREAU Xavier, « L'erreur est (in)humaine », *Revue Actualités Sociales Hebdomadaires*, n° 2233, 19 octobre 2001.
- BOUCHER Manuel, *Turbulences. Comprendre les désordres urbains et leur régulation*, Montreuil, Éditions Aux lieux d'être, 2007.
- BOUDARD Alphonse, *Le café du pauvre*, Paris, Éditions de la Table ronde, 1987.
- BOUDON Raymond, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992.
- BOUQUET Brigitte, MADELIN Bénédicte, et NIVOLLE Patrick (coord.), *Territoires et action sociale*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- BOURDIEU Pierre, *Les Héritiers*, Paris, Minuit, 1966.

- BOURDIEU Pierre, *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970.
- BOURDIEU Pierre, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre, *La noblesse d'État*, Paris, Seuil, 1987.
- BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Revue Actes de la Recherche en Sciences sociales*, n° 43, Paris, Seuil, 1982.
- BOURDIEU Pierre, *La noblesse d'État*, Paris, Seuil, 1987.
- BOURDIEU Pierre, *La misère du Monde*, Paris, Seuil, 1993.
- BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- BOUVIER Pierre, *Le lien social*, Paris, Gallimard, 2005.
- BUI TRONG Lucienne, *Violences urbaines*, Paris, Bayard, 2000.
- CASTEL Robert, *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981.
- CASTEL Robert, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.
- CASTEL Robert, *L'insécurité sociale : qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris, Seuil, 2003.
- CASTEL Robert, et HAROCHE Claudine, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.
- CHASTAGNER Claude, *De la culture Rock*, Paris, PUF, 2011.
- CHAUVIÈRE Michel, (sous la direction), *Qualifier le travail social*, Paris, Dunod, 2002.
- Collectif, *L'intervention sociale d'aide à la personne*, Rapport du conseil supérieur du travail social, Rennes, Éditions ENSP, 1998.
- Collectif, « Modifications corporelles », *Revue Quasimodo* n° 7, Montpellier, 2003.
- COMTE Auguste, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Herman, 1975.
- CUBERO José, *Histoire de la mendicité du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Imago, 1998.
- DALOZ Jean-Pascal, *The Sociology of Elite Distinction : From Therorical to Comparative Perspective*, Basingstoke & New York, Palgrave-Macmillan, 2009.
- DECLERCK Patrick, *Les naufragés. Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon, 2001.
- DECLERCK Patrick, *Le sang nouveau est arrivé. L'horreur SDF*, Paris, Gallimard, 2005.

- DUMAS Bernard et SÉGUIER Michel, *Construire des actions collectives. Développer les solidarités*, Lyon, Chronique Sociale, 2004.
- DUMONT Isabelle, *Tapedul, squat, soleil. Vivre la détresse sociale dans le centre-ville*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2007.
- DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, 1969.
- DURKHEIM Émile, *Le suicide. Étude sociologique*, Paris, PUF, 1930.
- DURKHEIM Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960.
- DURKHEIM Émile, *De la division sociale du travail social*, Paris, PUF, 1986.
- DURKHEIM Émile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.
- ELIACHEFF Caroline, « Les risques du dépistage des parents à risque », *Le Monde de l'Éducation*, novembre 1998.
- ESQUERRE Arnaud, *Les os, les cendres et l'État*, Paris, Fayard, 2011.
- EWALD François, « Philosophie de la précaution », dans *L'Année sociologique*, n° 2, volume 46, 1996.
- EWALD François et KESSLER Denis, « Les noces du risque et de la politique », dans *Revue Le Débat*, n° 109, mars-avril 2000.
- EWALD François, GOLLIER Christian et DE SADELER Nicolas, *Le principe de précaution*, Paris, PUF, 2001.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FRAZER James George, *Le Rameau d'or. Le Roi magicien dans la société primitive. Tabou et périls de l'âme, tome 1*, Paris, Robert Laffont, 1981.
- FREUD Sigmund, « Malaise dans la civilisation », *Revue française de Psychanalyse* n° 1, 1970.
- GABORIAU Patrick et TERROLLE Daniel *et al.*, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- GEREMEK Bronislav, *La potence ou la pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours* Paris, Gallimard, 1987.
- GIDDENS Anthony, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GIRAUD Robert, *Le peuple des berges*, Paris, Le Dilettante, 2013.
- GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.

- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1, La présentation de soi*, Paris, Minuit, 1973.
- GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 2, Les relations en public*, Paris, Minuit, 1973.
- GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974.
- GOFFMAN Erving, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit, 1975.
- GORER Geoffrey, *Ni pleurs, ni couronnes*, Paris, Éditions EPEL, 1995.
- GUESLIN André, *Les gens de rien. Une histoire de la grande pauvreté dans la France du XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2004.
- HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, 1966.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Éditions Vrin, 1920.
- HOGGART Richard, *La culture du pauvre*, Paris, Minuit, 1970.
- JAVEAU Claude, *Prendre le futile au sérieux*, Paris, Cerf, 1998.
- JONAS Hans, *Le principe de responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- JOUENNE Noël, « Les logiques de l'éviction du routard » dans Patrick Gaboriau et Daniel Terrolle, *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- KANT Emmanuel, *Critique de la Raison pure*, Paris, PUF, 1944.
- KANT Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1960.
- KERBRAT-ORECCHIONI Catherine, *La connotation*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1977.
- KOURILSKY Philippe, *Du bon usage du principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- KOURILSKY Philippe et VINEY Geneviève, *Le principe de précaution*, Paris, Odile Jacob, 2000 (rapport au Premier ministre).
- LACROIX André, *Des rues et des hommes. Les SDF : une question de société*, Paris, Dunod, 2006.
- LAGRANGE Hugues, *Le déni des cultures*, Paris, Seuil, 2011.
- LAGRANGE Hugues, *En terre étrangère ; vies d'immigrés du Sahel en Île-de-France*, Paris, Gallimard, 2013.

- LASCOUMES Pierre et LE GALES Patrick, *Sociologie de l'action publique*, Paris, Armand Colin, 2007.
- LAVILLE Jean-Louis, *Politique de l'association*, Paris, Seuil, 2010.
- LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2000.
- LE REST Pascal, *L'errance des jeunes adultes. Causes, effets, perspectives*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971.
- LEVINAS Emmanuel, *Altérité et transcendance*, Montpellier, Éditions Fata Morgana, 1995.
- LEVINAS Emmanuel, *L'Éthique comme philosophie première*, Paris, Rivages, 1998.
- MACLIAM WILSON Robert, *Les dépossédés*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 2005.
- MAERTENS Jean-Thierry, *Ritologiques 1. Le dessin sur la peau*, Paris, Aubier Montaigne, 1978.
- MAFFESOLI Michel, *La connaissance ordinaire. Précis de sociologie compréhensive*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985.
- MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- MAFFESOLI Michel, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.
- MANSANTI Dominique, « Pauvreté et risque : les déclinaisons de l'urgence sociale », dans *Revue française des affaires sociales*, n° 1, janvier-mars 2001.
- MARIN Louis, « Le lieu du pouvoir à Versailles », dans *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, sous la direction André Micoud, Paris, C.N.R.S., 1991.
- MARWAN Mohammed et MUCCHIELLI Laurent (dir.), *Les bandes de jeunes. Des « blousons noirs » à nos jours*, Paris, La Découverte, 2007.
- MAUREILLE Bruno, *Les origines de la culture. Les premières sépultures*, Paris, Éditions Le Pommier, 2004.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.
- MENDRAS Henri, « Le lien social en Amérique et en Europe », dans la *Revue de l'Observatoire français des conjonctures économiques*, n° 76, Paris, janvier 2001.

- MEYER Michel, *Langage et littérature*, Paris, PUF, 1992.
- MICHÉA Jean-Claude, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Flammarion-Climats, 2007.
- MORIN Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 1970.
- MORIN Edgar, *La méthode 6. L'Éthique*, Paris, Seuil, 2004.
- OBERSCHALL Anthony, *Social Movements : Interests, Ideologies And Identities*, New Brunswick, N.J. : Transaction, 1993.
- OLSON Mancur, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978.
- ORCEL Gilles, *La rue « choisie »*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- PADIOLEAU Jean-Gustave, « La société du risque, une chance pour la démocratie » dans la *Revue Le Débat* n° 109, mars-avril 2000.
- PASTOUREAU Michel, *L'étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, Seuil, 1991.
- PASTOUREAU Michel, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004.
- PERALVA Angelina, *Violence et démocratie. Le paradoxe brésilien*, Paris, Balland, 2001.
- PERETTI-WATEL Patrick, *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000.
- PIETTE Albert, *Les religiosités séculières*, Paris, PUF, 1993.
- PITROU Agnès, *Les solidarités familiales*, Toulouse, Privat, 1992.
- RICHMOND Mary Ellen, *Méthodes nouvelles d'assistance : le service social de cas individuels*, Paris, Alcan, 1926.
- RIVIÈRE Claude, « Pour une approche des rituels séculiers », volume LXXIV, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, 1983.
- RIVIÈRE Claude, *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.
- RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- ROBERTIS (DE) Cristina et PASCAL Henri, *L'intervention collective en travail social. Groupes et territoires*, Paris, Bayard, 1995.
- ROCHÉ Sébastien, *Sociologie politique de l'insécurité, violences urbaines, inégalités et globalisation*, Paris, PUF, 1998.
- ROSS Edward Alsworth, *Social Control. A Survey Of The Foudation Of Order*, New York, The MacMilan Compagny, 1901.
- ROSSET Clément, *Loin de moi*, Paris, Minuit, 1999.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971.
- RULLAC Stéphane, *Critique de l'urgence sociale. Et si les SDF n'étaient pas exclus?* Paris, Vuibert, 2006.
- RULLAC Stéphane, *Le péril SDF. Assister et punir*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- SAINATI Gilles et SCHALCHLI Ulrich, *La décadence sécuritaire*, Paris, Éditions La Fabrique, 2007.
- SANSOT Pierre, *Poétique de la ville*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988.
- SANSOT Pierre, *Les gens de peu*, Paris, PUF, 1991.
- SASSIER Pierre, *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Fayard, 1990.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.
- SIMMEL Georg, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.
- SIMMEL Georg, *Philosophie de la modernité*, Paris, Payot, 1989.
- SIMMEL Georg, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991.
- SIMMEL Georg, *Les pauvres*, Paris, PUF, 1997.
- SIMMEL Georg, *La parure et autres essais*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1998.
- SIMMEL Georg, *Esthétique sociologique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2007.
- SIMMEL Georg, *Les grandes villes et la vie de l'esprit*, Paris, L'Herne, 2007.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, « L'idéologie entre le mythe, la science et la gnose », *L'Imaginaire du Politique, Les Cahiers de l'Imaginaire*, n° 2, Toulouse, Privat, 1988.
- SLOTERDIJK Peter, *Dans le même bateau*, Paris, Rivages, 1997.
- SMITH Adam, *Théorie des sentiments moraux*, Plan-de-la-Tour, Éditions Aujourd'hui, 1982.
- SMITH Adam, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Paris, Gallimard, 1985.
- TARDE Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2001.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1955.
- TERROLLE Daniel, « La mort comme seule réinsertion » dans Patrick Gaboriau et Daniel Terrolle et al., *Ethnologie des Sans-logis. Étude d'une forme de domination sociale*, Paris, L'Harmattan, 2003.

- THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort en question. Traces de mort, mort des traces*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- THOMAS Louis-Vincent, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- THOMAS Louis-Vincent, *Mort et Pouvoir*, Paris, Payot, 1999.
- TOCQUEVILLE (DE) Alexis, *De la Démocratie en Amérique*, tome 1 et 2, Paris, Gallimard, 1961.
- TRIBALAT Michèle, *Les yeux grands-fermés : l'immigration en France*, Paris, Denoël, 2010.
- TRIBALAT Michèle, *Assimilation la fin du modèle français*, Paris, Éditions du Toucan, 2013.
- VEBLEN Thorstein, *Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970.
- WACQUANT Loïc, « Au chevet de la modernité : le diagnostic du docteur Giddens » dans *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XCIII, décembre 1992.
- WACQUANT Loïc, *Les prisons de la misère*, Paris, Raison d'agir, 1999.
- WACQUANT Loïc, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004.
- WEBER Max, *Économie et société, tome 1, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, 1991.
- WEBER Max, *Économie et société, tome 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995.
- WEBER Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1995.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Philosophica III. Conférence sur l'éthique. Remarques sur le Rameau d'or de Frazer. Cours sur la liberté de volonté*, Mauvezin, Trans Europ Reppress, 2001.

Table des matières

Présentation générale : rites, rituels et ritualisations. Quels sens pour le travail social ?	9
Chapitre 1 Un rituel de reconnaissance sociale. L'entretien d'aide en service social	19
1 Le contexte singulier de l'entretien d'aide	20
2 La « différenciation » sociale face aux situations de l'exclusion	21
3 La forme ritualisée de l'entretien d'aide	23
4 L'entretien d'aide comme un possible rituel de reconnaissance sociale	24
Chapitre 2 L'échange rituel des cadeaux en Service social. La symbolique paradoxale du don	29
1 De l'échange en général au cadeau en particulier	30
2 L'objet cadeau : entre le « faire » et le « rapporté »	31
3 La valeur du geste d'offrir dans la relation d'aide	32
Chapitre 3 Les rituels domestiques ou la reconquête du petit théâtre de l'intime	37
1 Les bonheurs domestiques	37
2 L'illusion de la fin du lien social et des solidarités	39
3 La famille et l'État ou la gravitation institutionnelle	40
4 La question des limites de l'intimité dans l'intervention	43
5 L'intime comme expérience ordinaire	45
6 De l'intime à l'infime	46
Chapitre 4 De la « distinction sociale négative ». Codifications et usages ritualisés du vêtement	49
1 Première impression	50

2	La fonction sociale du vêtement et de la parure	51
3	Le montage social de la mode	53
4	Porter des vêtements. Le problème du neuf et de l'élégance	55
5	Des techniques du corps aux soins du corps	56
6	La révélation d'un vêtement du pauvre	58
7	Petite sociographie du vêtement rencontré en travail social	63
8	Les effets induits du vêtement : l'exemple de la contestation de l'uniforme	65
9	Au-delà du vêtement, l'importance fondamentale du contexte social	67
Chapitre 5 Un microrituel comme réponse transitoire à un désarroi social. Kaffeeklatch, ou le travail social dans le filtre à café 69		
1	Les contours d'un espace social autonome	70
2	<i>Kaffeeklatch</i> . Le travail social dans le filtre à café	73
3	De la reconnaissance d'une altérité au maintien du <i>statu quo</i> social	77
4	Vers une économie intime du partage	78
Chapitre 6 Le carré des indigents. Rituels et actions collectives autour de l'ensevelissement de la personne sans-abri 81		
1	De la fausse mort sociale de la mort à la confiscation des morts	82
2	La mort de la personne sans-abri comme mort réelle et symbolique de la mort du pauvre	85
3	De la « souveraineté » et de la « contagion »	86
4	Le masque des apparences et le silence des chiffres	88
5	L'action collective ou le retour paradoxal du rituel	89
Chapitre 7 Le contexte de l'articulation entre rituel et éthique. Prolégomènes à une compréhension du lien social 93		
1	Pour une approche « hyphologique » du lien social	94
2	Les caractéristiques et les propriétés du lien social	95
3	La formation du lien social : relation, affiliation, attraction	97
4	Rites, ritualisations et lien social	102
Chapitre 8 L'avènement historique d'une pratique éthique « éprouvée » 103		
1	Fragmentations	104
2	Éléments d'un contexte historique	106
3	Les fondements généraux de la notion d'éthique	110

4 L'intervention sociale et l'éthique	114
5 Vers une « éthique éprouvée »	115
Chapitre 9 Raisons pratiques d'une question éthique dans le champ du travail social. Hypothèses de réflexion et lignes de fuites	125
1 Positionnements	125
2 Hypothèses de réflexion	128
3 Lignes de fuite	130
Chapitre 10 D'une figuration sociale à l'invention d'un système de différenciation normatif	145
1 Figurations sociales	145
2 Les jeux de la mise en scène sociale	147
3 La centralité de la fonction de l'assistant de service social et le travailleur social	149
4 Le nécessaire équilibre entre espace, temps et acte	149
5 L'invention d'un système de différenciation normatif	150
Conclusion générale	155
1 L'idéologie et le discours des « maîtres »	155
2 Les usagers des services sociaux et leur mobilisation	158
3 La question des actions collectives en travail social et de la place des travailleurs sociaux	159
4 Les pratiques rituelles ou ritualisées de l'aide et de l'intervention sociale	161
Table des abréviations, sigles et acronymes	163
Bibliographie générale	165

« Sociologie des imaginaires »

TITRES DÉJÀ PARUS DANS LA MÊME COLLECTION

L'appel de l'environnement. Sociologie des pratiques écologiques, H. HOUDAYER, 2015.

Sociologie des sociétés fermées. Imaginaire symbolique et sacralité en milieu clos, C. BRYON-PORTET, 2014.

Sport et imaginaire, F. MONNEYRON, 2013.

Les dynamiques de l'imaginaire, P. TACUSSEL, 2012.

Superstitions. Croyances et pratiques liées à la chance et à la malchance, P. LEGROS et J.-B. RENARD, 2011.

L'Allemagne de l'Est (1949-1989). Religion et politique en mutation, B. PETIT, 2011.

La vie improductive. Georges Bataille et l'hétérologie sociologique, P. JORON, 2009.

Violences et communication. Approches franco-brésiliennes des altérités communicationnelles, P. JORON, 2007.

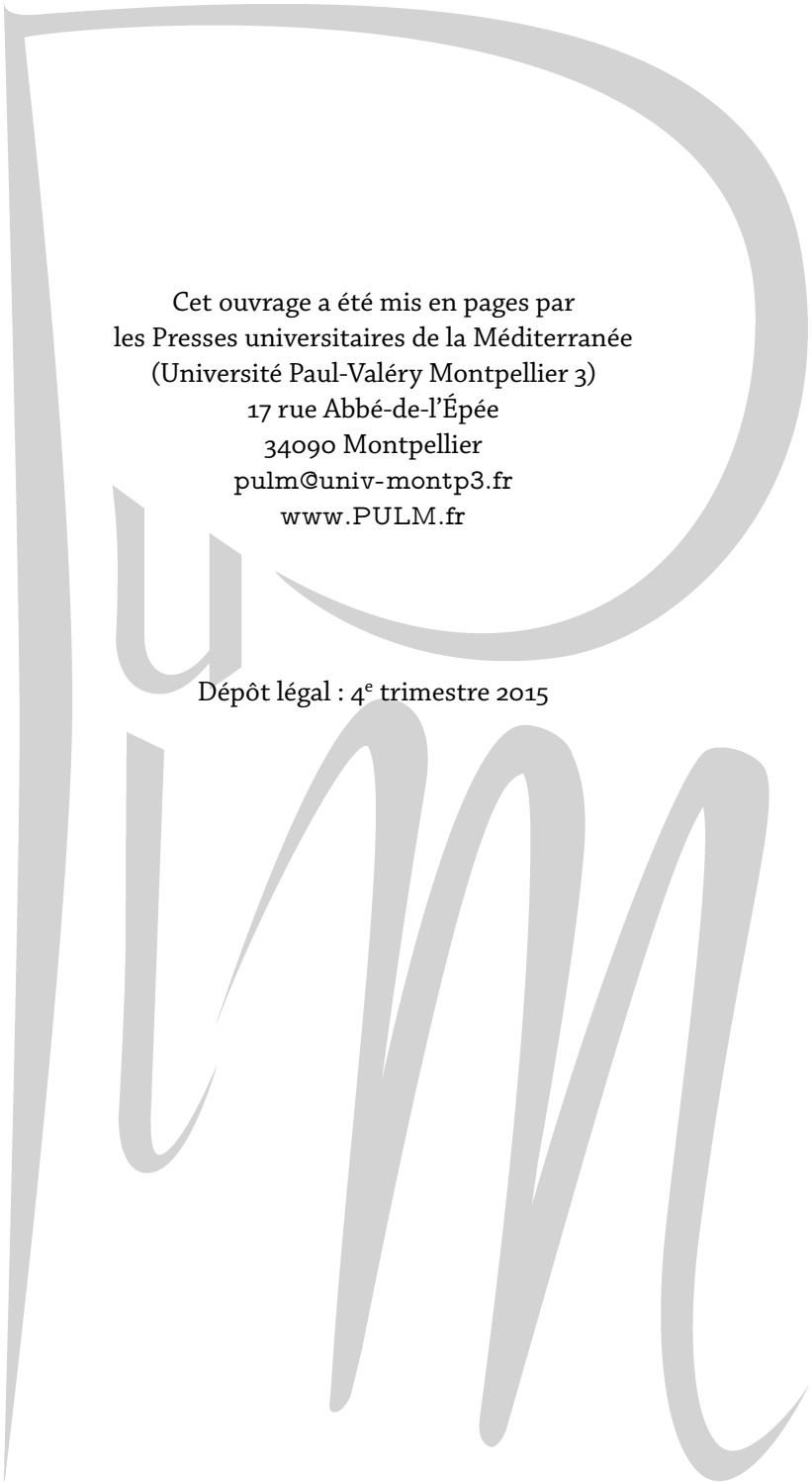
Symboles et symbolismes, H. HOUDAYER, 2007.

Imaginaire et santé, G. BERTIN, 2007.

Pour une valorisation de la recherche sur le genre et les rapports sociaux de sexes. Actes du séminaire transdisciplinaire doctoral des 12 et 13 mai 2004 organisé par la mission égalité entre les femmes et les hommes, M. KHELLIL, 2006.

Le corps et la parole. Du réel du sexe au réel de la mort, C.-G. BRUÈRE-DAWSON, 2005.

Henri Wallon — Frontières et traverses, A. GUILLAIN, 2005.



Cet ouvrage a été mis en pages par
les Presses universitaires de la Méditerranée
(Université Paul-Valéry Montpellier 3)
17 rue Abbé-de-l'Épée
34090 Montpellier
pulm@univ-montp3.fr
www.PULM.fr

Dépôt légal : 4^e trimestre 2015

