



HAL
open science

Réalités françaises et brésiliennes

João Luiz Medeiros, Jean Marc Lavour

► **To cite this version:**

João Luiz Medeiros, Jean Marc Lavour (Dir.). *Réalités françaises et brésiliennes*. Presses universitaires de la Méditerranée, 296 p., 2005, Langages, cultures et identités, 2-84269-706-5. hal-03050876

HAL Id: hal-03050876

<https://hal.science/hal-03050876v1>

Submitted on 15 Jul 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.

Langages, cultures et identités — I

Collection dirigée par Jean-Marc LAVAUR

RÉALITÉS
FRANÇAISES ET BRÉSILIENNES

Coordonné par
João MEDEIROS et Jean-Marc LAVAUR

Université Paul-Valéry — Montpellier III

Les auteurs tiennent à remercier le Conseil scientifique de l'université Paul-Valéry et le laboratoire de Psychologie de la mémoire et de la cognition (LAMECO) pour leur soutien à cette publication.

João Medeiros et Jean-Marc Lavour

Liste des contributeurs brésiliens

João MEDEIROS

Sociologie — Montpellier (France)

Ruben George OLIVEN

Anthropologie — Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Airton Luiz JUNGBLUT

Anthropologie — Universidade PUC de Porto Alegre

Isabel C. MOURA

Psychologie — Universidade Luterana do Rio Grande do Sul

Bernardo LEWGOY

Anthropologie — Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Carlos Alberto STELL

Anthropologie — Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Liste des contributeurs français

Jean-Marc LAVAU

Psychologie — Université Montpellier III

Claude LLENA

Socio-économie — École polytechnique, université Montpellier II

Jean-François HAMON

Psychologie — Université de la Réunion

Mohand KHELLIL

Sociologie — Université Montpellier III

Mohamed HAM

Psychologie — Université de Nice Sophia-Antipolis

Sommaire

Introduction	13
1 Réalités brésiliennes	33
I Configurations identitaires de la nation au Brésil	35
I.1 La nation vue par les « anciens »	36
I.2 La nation vue par les « modernes »	40
I.3 Le modèle brésilien de nation <i>Le déterminisme racial ■ La découverte du pays réel ■ Le mythe du métissage ■ Une nation « ethnicisée » ?</i>	47
I.4 Bibliographie	63
II Culture et identité nationale au Brésil	69
II.1 L'appropriation des manifestations culturelles par les classes dominantes	70
II.2 L'appropriation des manifestations culturelles par les classes dominées	77
II.3 La tendance à l'hégémonie	80
II.4 Bibliographie	82
III Le cyberspace, ses logiques et certains des exercices identitaires qui s'y déroulent	85
III.1 La fragmentation identitaire dont on parle actuellement	85
III.2 Cyberspace, autonomies individuelles et exercices identitaires	88
III.3 Les expressions identitaires des brésiliens dans le cyberspace	98
III.4 Bibliographie	104

IV	La production de nouvelles identités et modalités d'action culturelle dans la contemporanéité : intersections entre jeunesse et environnementalisme	107
IV.1	Le militantisme écologique et la révolution de la révolution	111
IV.2	Les paradoxes de l'autonomie	113
IV.3	Sujet écologique et identité politique : la jeunesse sur les traces de la réinvention de soi et de la politique	115
IV.4	Bibliographie	118
V	Identité et lecture dans le spiritisme kardéciste brésilien : une approche ethnographique	121
V.1	Indications bibliographiques en tant que rites religieux d'autorité	122
V.2	Posture informelle et pouvoir dans un groupe d'étude kardéciste	125
V.3	Forgeant l'identité spirite par l'exégèse en commun : le rôle du groupe d'études	130
V.4	La socialisation spirite entre l'évolutionnisme égalitaire et la hiérarchie informelle des réseaux de prestige	135
V.5	Conclusion : contre le sacré, pour le canon	138
V.6	Bibliographie	140
	<i>Ouvrages non spirites ■ Ouvrages spirites</i>	
VI	Culture et langage au Brésil : une étude sur la religion et l'oralité dans le sertão du nord-est	143
VI.1	Introduction	143
VI.2	L'épée et le lac : deux versions du jugement final	146
VI.3	L'épée de saint Sébastien et le millénarisme	149
VI.4	Le lac de poissons dorés ou l'univers régénéré	154
VI.5	La question de l'oralité et de l'écriture	157
VI.6	Bibliographie	159
2	Réalités françaises	163
VII	Bilinguisme et identité culturelle bilingue	165
VII.1	Bilinguisme : un dilemme psychologique	165
VII.2	Réalité française : le monolinguisme en sursis	168
VII.3	Deux langues, deux cultures : deux mondes à rapprocher	171

VII.4	Bilinguisme et appartenances culturelles : deux langues, deux cultures, deux réalités	173
VII.5	Bilinguisme et identité culturelle : une ou deux identités	175
VII.6	Le mariage de la langue et de l'identité : l'identité linguistique	176
VII.7	Conclusion	179
VII.8	Bibliographie	180
VIII	De l'identité des individus marginalisés par le système marchand : la dynamique de la convivialité et de l'économie de réseau	181
VIII.1	La dynamique sociale de la convivialité	187
VIII.2	Quelle est l'utilité culturelle et réciproitaire des réseaux d'échanges de savoirs <i>Les réseaux d'échanges réciproques de savoirs (R.E.R.S.) ■ Historique du mouvement des R.E.R.S. ■ Fonctionnement des R.E.R.S.</i>	196
VIII.3	Analyse de l'utilité culturelle et réciproitaire des R.E.R.S. <i>Une utilité de réseau ■ Une utilité altruiste et de reliance</i>	209
VIII.4	Conclusion	215
VIII.5	Bibliographie	216
IX	Hétéroculture et identité réunionnaise	219
IX.1	Introduction : une histoire singulière	219
IX.2	Pratiques langagières à La Réunion	221
IX.3	Langue et culture réunionnaises	222
IX.4	Bilinguisme et bilinguisme à La Réunion	227
IX.5	Post-modernité, hétéroculture et identité	232
IX.6	Bibliographie	234
X	La femme maghrébine en France : de la quête identitaire à l'émancipation	237
X.1	Les femmes et leur statut	239
X.2	De la femme au foyer à la femme au travail <i>L'éclatement de la famille patriarcale ■ La nécessité de l'emploi des femmes</i>	242
X.3	La pérennisation de l'immigration	245
X.4	Les stratégies d'intégration <i>Au niveau culturel ■ Au plan professionnel</i>	247
X.5	Conclusion	256
X.6	Bibliographie	258

XI Exil, langue, langage et bilinguisme : l'identité culturelle en question	261
XI.1 Introduction	261
XI.2 La culture ethnographique à l'épreuve de la rencontre clinique <i>Chacun son « Bled »</i>	265
XI.3 Qu'est-ce que le culturel ? <i>Anthropologies, ethnologies et identités ■ Psychanalyse et culture ■ L'anthropologie psychanalytique ■ Ethnopsychiatrie et ou ethnopsychanalyse ■ Psychiatrie coloniale et ethnopsychiatrie</i>	267
XI.4 Lettre, langue, langage et parole <i>L'identité, l'appartenance et la culture : retour ■ Entre être et exil : le sujet ■ Histoires d'une langue ■ De quelques constructions de et par la langue ■ La Lettre</i>	280
XI.5 De quelques articulations paradigmatiques de la lettre <i>De la lettre à l'exil ■ De l'exil au bilinguisme</i>	285
XI.6 Bibliographie	292

Introduction

LE BRÉSIL serait-il ce qu'il est sans la France ? Dans ce jeu de miroir qui caractérise la formation des identités où « j'ai besoin de ton existence et de ton regard pour me construire et exister en tant qu'individualité », le regard émis par la France sur le pays des « bois de braise » fut, semble-t-il, déterminant.

Tout a commencé avec les projets coloniaux français avortés aux ^{xvi}e et ^{xvii}e siècles. Par la suite, Napoléon Bonaparte sera, bien malgré lui, le protagoniste indirect d'un projet de formation d'une véritable nation au Brésil. En effet, l'invasion de la Péninsule Ibérique par les troupes napoléoniennes va précipiter le départ de la cour portugaise vers sa colonie américaine. La petite capitale coloniale a dû se serrer un peu pour accueillir les quinze mille intégrants de la délégation royale. Ainsi Rio de Janeiro deviendra, subitement, le centre névralgique et décisionnel de l'Empire portugais. L'ouverture de la colonie au commerce extérieur signera la fin du monopole portugais et inaugurerà le processus d'indépendance politique du Brésil en 1822.

C'est à partir de son émancipation que les questions relatives à la formation de la nation brésilienne sont alors véritablement soulevées. L'émergence et l'affirmation d'un discours national prendra en compte le regard que l'Europe et principalement la France porteront sur cette nation balbutiante. C'est ainsi que les hommes et les idées venues de France traverseront l'Atlantique pour se poser sur les terres tropicales. Singulièrement, à l'époque où le peintre français Jean-Baptiste Debret représentait dans ses célèbres fresques, le quotidien brésilien encore sous l'égide de l'esclavage, les idéaux de la Révolution française stimulaient l'élan libérateur de *Tiradentes* et de ses amis conjurés de Minas Gerais. La conscience conquérante de la France, perçue comme la mère des arts et des lettres, ainsi que la mystique du progrès scientifique chère aux Lumières, pénétreront pour le

meilleur ou pour le pire, les interstices du pouvoir et du savoir au Brésil. D'une part, la philosophie positiviste d'Auguste Comte inspirera l'abolition de l'esclavage en 1888 puis le putsch militaire permettant l'avènement de la République un an après.

D'autre part, les thèses pseudo-scientifiques de Gobineau ou de Le Play sur la supériorité de la « race blanche » européenne, connaissaient une forte adhésion auprès d'une bonne partie de l'élite savante. Le problème était alors de taille. Comment ce regard imprégné de préjugés raciaux pouvait-il se poser sur une société résolument multicolore où l'apport amérindien et africain jouait un rôle fondamental ? Les Brésiliens ne voulaient pas de ce pays qui s'étalait en dégradé désormais devant leurs yeux. On rêvait plutôt d'une civilisation construite sous les tropiques mais sur des modèles venant d'ailleurs. On avait même stimulé l'immigration européenne dans l'espoir de « blanchir la race brésilienne ».

Pour cause, le modèle civilisateur de la *Belle époque* rayonnait dans les salons et dans les têtes d'une élite obstinément tournée vers Paris. Cependant l'avènement du *Modernismo*, mouvement artistique et littéraire des années 1920-1930, marquera la volonté d'une véritable indépendance intellectuelle vis-à-vis de l'Europe. *L'Anthropophagie*, courant né dans le sillon du modernisme proposera pour sa part de dévorer symboliquement les valeurs européennes pour se les approprier, les modifier en les mélangeant aux éléments autochtones pour mieux les intégrer à la réalité nationale. Une décennie plus tard, le sociologue Gilberto Freyre consacrera vraisemblablement cette rupture symbolique. *Casa grande e senzala* (Maîtres et esclaves, pour la traduction française), ouvrage paru en 1933, deviendra en fait une référence obligée pour penser le Brésil. En présentant la société brésilienne comme l'œuvre indubitable de la fusion entre le noir, l'indien et le blanc, Freyre fixera les jalons d'une identité nationale axée sur le « mythe des trois races ». Malgré les réserves émises au sujet de ses thèses, il est indéniable que l'œuvre de Freyre a suscité une prise de conscience quant à la nécessité de regarder le pays réel en face. Les yeux dans les yeux, l'heure était arrivée alors de « brésilianiser » le Brésil, disait-on.

La rupture ainsi accomplie, le discours sur la « brésilianité » prendra d'autres contours. Le Brésil vivra désormais ce que Northop Frye

appellera « transvaluation¹ », c'est-à-dire le retour vers soi du regard transformé par le contact avec l'autre. L'appropriation « anthropophage » d'éléments culturels exogènes combinés avec la montée d'un sentiment national créera les conditions favorables à l'affirmation progressive d'une identité nationale.

Toutefois les très forts liens entretenus avec la France perdureront mais changeront de nature. Même si cette relation à certains égards demeure asymétrique, avec la présence résiduelle de certains mythes (ou clichés ?) des deux côtés, on ne pourra plus parler d'assimilation pure et simple. Ni d'altérité radicale non plus. La formulation caricaturale faite par Abel Bonnard, homme de lettres français, concernant les relations entre les deux pays semble belle et bien dépassée : « ils nous offrent des papillons et nous demandent des idées² », écrivait-il.

L'universitaire franco-brésilien Mario Carelli, dans un essai sur les échanges culturels entre le Brésil et la France, fait remarquer que le temps où la francophilie évoquait avec lyrisme les valeurs françaises auxquelles elle s'identifiait, est largement révolu. Ce même auteur entame ensuite une évaluation des références françaises dans la formation nationale brésilienne, soulignant ainsi trois tendances. Un premier courant dénonce toute forme de dépendance culturelle aussi bien française qu'étasunienne. Une deuxième attitude consiste à valoriser ou, du moins, à réévaluer le « colonialisme » français ouvert par rapport au « néocolonialisme » étasunien considéré comme plus contraignant. Enfin, une troisième sensibilité met en avant la part française incorporée par la culture brésilienne et insiste sur les affinités intellectuelles toujours actuelles³.

Ce sont précisément ces affinités intellectuelles et culturelles, aujourd'hui réciproques, qui sont à l'origine d'un ensemble d'initiatives telles que le développement conjoint d'une coopération scientifique et technique entre les deux pays. Entre 1978 et 1982, le Brésil et la France ont négocié une série d'accords bilatéraux. Ces accords organisent une collaboration entre agences et organismes des deux pays en matière de recherche de formation et de développement agronomique, espace, santé, etc., qui se caractérise par la réalisation de travaux en commun des universitaires et chercheurs brésiliens et français.

1. N. FRYE, *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1969.

2. A. BONNARD, *Océan et Brésil*, Paris, Flammarion, 1929.

3. M. CARELLI, *Cultures croisées*, Paris, Nathan, 1993, p. 15.

L'accord CAPES-COFECUB, conclu en 1978, représente le premier d'entre eux. À l'origine utilisé pour la consolidation des formations doctorales au Brésil, cet accord se focalise sur les échanges universitaires bilatéraux liés à des recherches scientifiques de haut niveau. L'accord Santos Dumont convenu en 1994, a permis quant à lui d'établir des critères d'équivalence de diplômes entre les universités françaises et brésiliennes.

Mais les origines de la coopération scientifique, culturelle et technique franco-brésilienne sont bien antérieures à la signature de l'accord CAPES-COFECUB qui marque en quelque sorte la normalisation et la pérennisation de cette coopération. Le Brésil et la France ont entretenu, à travers l'histoire, des relations nombreuses, fructueuses, quelques-unes déjà signalées plus haut et d'autant plus franches et amicales qu'elles n'étaient pas marquées par un passé colonial. La place de la France au Brésil est moins due à ses ambitions coloniales, qu'à son rayonnement intellectuel. Signalons par exemple que la création de l'Université de São Paulo en 1934 reçoit une contribution décisive de la part du psychologue Georges Dumas — qui collabore à la fondation de la Faculté de philosophie, sciences et lettres — ainsi que du sociologue Roger Bastide et de l'historien Fernand Braudel et enfin de l'anthropologue Claude Lévi-Strauss. Ce dernier a initié son parcours anthropologique sous les « tristes tropiques » brésiliens. Un peu plus tard, l'ethnologue Pierre Verger, s'intéressant de près aux cultes afro-brésiliens apportera une contribution considérable au développement de l'ethnographie au Brésil.

Toutefois, ce rayonnement de la culture française sur les terres brésiliennes et même sur l'ensemble du continent latino-américain a progressivement perdu de son éclat, notamment après la deuxième guerre mondiale. Le retrait français va se combiner avec l'influence grandissante des États-Unis d'Amérique. L'influence culturelle étasunienne dans le Brésil actuel est facilement perceptible à commencer par la langue. La langue anglaise a substitué progressivement la langue française. Autrefois rayonnante, la langue française a perdu beaucoup d'attrait notamment à partir des années 1960 lorsque celle-ci ne fait plus partie des langues obligatoires à l'école. Le français est désormais parlé par une petite élite intellectuelle encore plus au moins fascinée par la France. Les Alliances françaises, encore présentes dans les grandes villes, autrefois lieu d'apprentissage et de dif-

fusion de la culture française, peinent pour la plupart aujourd'hui à survivre du fait du désengagement progressif de la France en matière de politique culturelle et linguistique.

Malgré tout, la circulation d'informations entre les deux pays reste féconde. Il est d'ailleurs intéressant d'observer actuellement une sorte de renversement du processus d'influence entre les deux pays. L'affaiblissement de l'influence culturelle française au Brésil semble être directement proportionnel à la montée de la visibilité culturelle brésilienne dans l'hexagone depuis plusieurs décennies. Prenons quelques exemples : de la bossa-nova, en passant par la samba jusqu'à l'axé music et des nouvelles formes musicales, la musique brésilienne par sa rythmique métissée a séduit et séduit toujours le public français. D'innombrables musiciens français ont été influencés par ces cadences exotiques et des musiciens brésiliens tels que Gilberto Gil ou Caetano Veloso se produisent régulièrement en France et font salle comble lors de leurs présentations. Sur le plan sportif, la présence d'athlètes brésiliens notamment dans des équipes de football françaises est considérable. Les centres de *capoeira*, cet exercice hybride de danse et de lutte, se développent à vue d'œil un peu partout en France. Les jeunes arborent dans la rue, sur les campus universitaires, tee-shirts ou maillots de football aux couleurs verte et jaune, témoignant de l'attraction que le Brésil et sa culture exercent sur la France. En un mot : le Brésil est à la mode !

Ces quelques exemples peuvent se traduire par la volonté de regarder autrement, de découvrir ou de redécouvrir ce pays où le temps ne cesse, depuis cinq siècles, d'entremêler des apports hétérogènes pour façonner une culture polymorphe, métissée et attrayante. En définitive, on peut dire que les deux pays n'ont cessé de voyager l'un vers l'autre. L'année 2005 s'est avérée particulièrement significative pour les relations qu'entretiennent les deux pays à travers de très nombreuses manifestations artistiques et culturelles brésiliennes sur l'ensemble de l'hexagone, dans le cadre de l'année du Brésil en France. Occasion particulière peut-être de renforcer les liens réciproques tissés depuis de longues dates ou de renouveler le regard de l'un vers l'autre.

Le présent ouvrage est né d'échanges quasi quotidiens entre un Brésilien et un Français qui ont baigné dans ces deux cultures, lointaines et si proches à la fois. Les différentes contributions du livre

s'associent à ce regard polymorphe, autour de trois concepts : le langage, la culture et l'identité. Ne s'agissant ni d'études comparatives, ni de visions croisées, cette publication collective prétend plutôt mener une série de réflexions susceptibles de favoriser la compréhension des deux cultures.

Nous sommes partis du postulat que les langages, les cultures et les identités ainsi que les liens qui les unissent constituent le socle sur lequel évoluent nos sociétés actuelles. Du multiculturalisme à la crainte d'une soi-disant américanisation du monde, des identités religieuses aux industries culturelles, des sous-cultures urbaines aux créations nationales, de la culture d'entreprise aux revendications ethniques, la réflexion sur le langage, la culture et l'identité demeure une question vive, un acquis essentiel de la recherche contemporaine et fait ainsi l'objet de débats de plus en plus nombreux. Quelles que soient les communautés humaines considérées, ces trois notions loin d'être des essences figées s'inscrivent plutôt dans une dynamique perpétuelle forgée et réinventée selon les besoins et les stratégies de chaque groupe ou société. D'où l'intérêt grandissant que ces trois notions suscitent dans le domaine de la recherche en sciences humaines et sociales.

Avec le concours de spécialistes en sciences humaines et sociales français et brésiliens issus de champs d'études variés et obéissant ainsi à une perspective clairement interdisciplinaire, cet ouvrage entend rendre compte d'une part de la multiplicité d'approches autour de ces concepts et contribuer d'autre part au développement des échanges entre les réalités des deux pays. Une telle lecture se place à la croisée des cultures et de deux natures imaginaires.

La nation est de nos jours présentée par certains comme une entité dépassée (à plusieurs égards en occident et en Europe en particulier) et ce, du fait d'une mondialisation caractérisée par la compression radicale de l'espace-temps à travers l'intensification des flux de populations, de capitaux et de marchandises. Certaines compétences traditionnellement du ressort de l'état-nation sont, il faut l'admettre, transférées au niveau supra-national et les intégrations régionales comme l'Union européenne rendent les frontières nationales poreuses. Décréter, toutefois, la mort de l'état-nation peut relever d'une vision quelque peu hâtive car la nation ne s'est pas formée et ne s'est pas développée de manière uniforme sur l'ensemble de la pla-

nète. Les stades de maturation du fait national sont dissemblables. Si certaines nations ont atteint un niveau de maturation élevée, d'autres, souvent sorties des situations de colonisation ou du joug des régimes dictatoriaux, se trouvent encore en pleine formation, évolution ou reconstruction.

On peut observer que même le projet européen est, sur certains égards, contesté au nom de la nation. À l'heure où nous écrivons ce texte, la France et les Pays-Bas ont répondu non à la ratification du projet de Constitution pour l'Union européenne. Sans doute ce repli sur la nation au détriment de l'Europe ne constitue pas le seul facteur de ce refus. Toutefois, ceci semble traduire un refus de sacrifier à la cause européenne les traditions, les valeurs et les protections nationales. Craignant la dilution des espaces nationaux dans une mosaïque supranationale aux contours incertains, chacun des pays européens semble tenir avec une certaine obstination à la préservation de son modèle socioculturel et de son identité nationale, ratifiant ainsi l'idée selon laquelle la nation n'est pas morte. Celle-ci s'inscrit plutôt dans un processus continu de réinvention, semble-t-il.

Première partie : réalités brésiliennes

L'exemple brésilien s'inscrit dans cette perspective où la notion d'identité nationale apparaît au cœur des analyses tant du sociologue **João Medeiros** que de l'anthropologue **Ruben Oliven**. Le premier, ouvre la publication en partant du concept général de nation. Reprenant la trajectoire historique de formation de l'espace national brésilien, il fait appel à des éléments mobilisateurs et constructeurs d'une identité nationale. Dans le chapitre « *Configurations identitaires de la nation au Brésil* » l'identité nationale est repensée en diachronie, s'arrêtant plus longuement sur le « mythe du métissage racial », élément capital dans la constitution d'une identité métisse au Brésil, pour aboutir à une constatation : l'image de la démocratie raciale, moteur de diffusion d'une identité nationale brésilienne métisse et plus au moins acceptée par tous, a beaucoup perdu de sa vigueur.

Ainsi apparaît une société à la recherche de nouvelles formes d'expression de ses identités culturelles à travers de mouvements identitaires en quête de reconnaissance. On assiste actuellement à la reconstruction des racines culturelles et ethniques susceptibles d'aboutir

à une mosaïque ethno-culturelle et à un concept particulier d'une nation ethnicisée. Les mouvements « afro-brésiliens » constituent peut-être l'exemple le plus saisissant d'une volonté de reconstruction d'une identité nationale « du bas vers le haut » en intégrant désormais ce syncrétisme ethnico-culturel qui fait du Brésil une nation si particulière.

Ruben Oliven définit, dans son chapitre « *Culture et identité nationale au Brésil* », les diverses formes d'appropriation des manifestations culturelles par les classes sociales brésiliennes et leurs transformations en symboles d'identité nationale faisant appel à divers exemples du quotidien des Brésiliens : football, carnaval, samba, religieux, etc. Expressions culturelles originellement produites et évoluant à l'intérieur des frontières définies par des groupes sociaux identifiables, celles-ci sont réappropriées par d'autres groupes sociaux pour finalement atteindre un statut de symbole d'identité nationale. Il analyse la tendance à l'hégémonie de ces manifestations, très particulières au Brésil et défend l'idée que cette tendance peut être source de cohésion nationale et de réélaboration de la nation au Brésil, malgré les immenses différences sociales, culturelles et économiques du pays.

Cette nation brésilienne, par son développement inégal, est malgré tout traversée par des réalités disparates et parfois peu compatibles avec l'existence d'une véritable démocratie étendue à toute la société. On observe, dans le même pays, des réalités encore très marquées par les séquelles de l'esclavage et présentant également des aspects de pays très « développé ». De cette interpénétration de ce qu'on peut qualifier de fusion d'« archaïsmes » et de « modernités », surgit une configuration sociale particulière qui a mérité du sociologue Edmar Bacha l'expression *belindia*, signifiant que le modèle de développement brésilien s'inscrit dans la mixité, certains secteurs de la société pouvant être comparables à la richesse de la Belgique et d'autres à la pauvreté de l'Inde. Mais nous gardant d'associer mécaniquement la modernité à la richesse matérielle et l'archaïsme à la pauvreté, ce balancement entre le « moderne » et l'« archaïque » lié à des éléments ethno-culturels extrêmement variés donne à la société brésilienne un air d'universalité et de perméabilité à des apports exogènes. Pour cause, les nouveautés et le « dernier cri » ne font presque jamais l'objet de résistance tenace au Brésil.

Le cyberspace, ce nouveau territoire civilisationnel, nous fournit de ce fait un exemple saisissant. Dans le chapitre « *Cyberspace, ses logiques et certains des exercices identitaires qui s'y déroulent* », l'anthropologue **Airton Jungblut** décrit les nouvelles formes d'exercices identitaires survenues dans le cyberspace grâce à l'avènement des réseaux et de l'Internet mettant en avant le comportement particulier des cybernautes brésiliens.

De fait, si les Brésiliens ont colonisé assez tardivement le cyberspace, cela s'explique par la loi de protection de l'industrie nationale d'informatique, laquelle limitait ainsi considérablement l'accès aux équipements nécessaires à l'utilisation plus étendue de l'informatique. Ce n'est qu'à la fin des années 1990, avec l'assouplissement graduel de cette loi que s'est généralisé l'usage des ordinateurs aussi bien dans la sphère domestique que dans le monde de l'entreprise.

Le retard sera d'ailleurs très rapidement rattrapé, Internet fascinant les classes moyennes et aisées brésiliennes. Brusquement, on assistera à la naissance d'une « sous-culture » des *aficionados* en la matière, les *nerds*. Ces *nerds*, dans leur recherche avide du temps perdu se font de plus en plus présents dans le monde cyberespacial grâce à l'acquisition d'un capital technique, à savoir les techniques du *piratage*. On estime actuellement que 80 % des *hackers* les plus actifs dans le monde se trouveraient au Brésil. L'auteur tente ainsi de cerner les raisons qui font que les Brésiliens sont attirés par cette transgression des normes. Pour ce faire, il fait appel à des pratiques du quotidien telles que la *malandragem*, ce moyen très répandu chez les Brésiliens (et plus au moins accepté socialement) d'obtenir des avantages aux dépens des règles sociales universelles et structurantes, afin de contourner une réalité injuste et inégale. Les *hackers* brésiliens seraient-ils des *malandros* post-modernes qui driblent de manière créative les normes du monde cyberspace ? Ce questionnement amène **Airton Jungblut** à conclure que les paramètres identitaires du monde réel semblent également prévaloir dans le monde virtuel et que ces paramètres renvoient, pour un certain nombre d'entre eux, aux cultures nationales.

Les analyses de la psychologue **Isabel C. Moura Carvalho** se réfèrent au champ environnemental et à l'émergence d'un « sujet écologique » au Brésil, où les préoccupations concernant l'environnement

sont relativement récentes. C'est après la Conférence des Nations unies sur l'environnement et le développement organisée à Rio de Janeiro qu'on assistera à l'éveil d'une véritable conscience écologique au Brésil. Ce « Sommet de la terre », tenu en juin 1992 a adopté une charte autour des droits et des responsabilités des pays dans le domaine de l'environnement. La Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement témoigne de deux grandes préoccupations : la détérioration de l'environnement et l'interdépendance manifeste entre le progrès économique à long terme et la protection de l'environnement.

Sensibilisés par cette problématique, scientifiques et environnementalistes ainsi que différents mouvements populaires ne cessent d'alerter l'opinion publique et les autorités sur l'exploitation à outrance de la nature. Les conséquences de ce rapport souvent irrationnel entretenu avec l'environnement s'avèrent de plus en plus catastrophiques. Nous sommes ainsi au carrefour de nos actions prétentieuses et des réactions d'une nature violée. Le développement d'une nouvelle conscience écologique devient donc une nécessité impérieuse. Dans ce contexte, éduquer pour préserver l'environnement et développer une politique de sensibilisation fait désormais partie des revendications de l'enseignement scolaire et universitaire au Brésil. L'enjeu de la tension entre la privatisation/publicisation des biens environnementaux s'inscrit dans la survie biologique de la planète, mais intègre aussi la vie politique et la sphère publique. C'est à cette frontière continuellement redessinée et renégociée entre les sphères du public et du privé, que réside l'une des voies d'apprentissage et d'expérience politique des jeunes.

Une conscience environnementale — bien que diffuse — semble effectivement se disséminer parmi la jeunesse brésilienne, en tant que motivation potentielle pour l'action collective. C'est autour de cette problématique que le chapitre « *La production de nouvelles identités et modalités d'action culturelle dans la contemporanéité : intersections entre jeunesse et environnementalisme* » tente d'identifier la production de formes identitaires à l'entrecroisement de la « culture des jeunes » et la « culture écologique ». En temps de crise de la sphère publique, de privatisation de l'environnement, l'engagement écologique ne constituerait-il pas pour les jeunes, une sorte d'entrée dans la politique ?

La question du *religieux* au Brésil domine les deux chapitres suivants. À partir de deux études empiriques, **Carlos Steil** et **Bernardo Lewgoy** nous livrent des analyses fort intéressantes ; la première analyse concerne les pèlerinages catholiques dans le nord-est du Brésil, la deuxième évoque le culte spirite dans le sud du pays.

Le *religieux* au Brésil demeure un des éléments majeurs de définition de sa culture et de son identité nationale. Les cultes afro-brésiliens, hybrides d'un catholicisme des maîtres et des cultes apportés par les esclaves venus d'Afrique, le pentecôtisme, expression populaire du protestantisme importé des États-Unis et qui prolifère sur l'ensemble du pays ou encore le spiritisme, philosophie religieuse introduite au Brésil par le Français Allan Kardec, constituent quelques exemples du caractère syncrétique du champ religieux. Les Brésiliens circulent sans retenue entre les nombreuses offres de type transcendantal qui font du Brésil un pays fortement mystique. Ce grand pays catholique connaît depuis quelques années une dérégulation considérable de son champ religieux défiant ainsi l'hégémonie de l'Église catholique qui perd de plus en plus d'adeptes au profit des mouvements du type évangélique. Ces derniers occupent le devant de la scène en matière d'offre de biens religieux et sont très présents dans les secteurs social, culturel et politique. L'Église universelle du royaume de Dieu, par exemple, a inauguré un nouveau champ de divulgation doctrinaire par le biais des médias. Ce mouvement évangélique né au Brésil, présent dans de nombreux autres pays, possède un puissant réseau radiophonique et télévisuel émettant sur l'ensemble du territoire national. Les évangéliques étendent leur présence jusque dans le domaine politique. Un groupe parlementaire évangélique siège au Congrès national, donnant ainsi la mesure de l'insertion sociale des mouvements religieux dit « non-traditionnels ». Toutefois, malgré l'augmentation de ces nouvelles églises de type pentecôtiste, les spécialistes s'accordent à affirmer que l'avenir du pays sera moins marqué par une hégémonie évangélique que par la surabondance d'une diversité religieuse.

À partir d'une étude de terrain au sanctuaire de Bom Jesus da Lapa, important lieu de pèlerinage catholique, situé au cœur du Sertão dans l'État de Bahia, **Carlos Steil** dans son chapitre « *Culture et langage au Brésil. Une étude sur la religion et l'oralité dans le Sertão du nord-est* »

nous fait part des malaises entre les formes traditionnelles de pratiques religieuses et d'un militantisme social d'un catholicisme plus réformateur. Le développement de la Théologie de la libération, dans les années 1980, se définit par un engagement croissant de certains secteurs de l'Église catholique dans la vie sociale et politique brésilienne, faisant ainsi apparaître un nouveau discours et des nouvelles pratiques culturelles. Ainsi, à côté du pèlerinage traditionnel, de nouvelles instances de l'Église comme la Commission pastorale de la terre, la Conférence des évêques du Brésil et le diocèse de Bom Jesus da Lapa, instaureront le Pèlerinage de la terre. Cette nouvelle modalité de pèlerinage légitimera, dans le cadre du sanctuaire, une vision du catholicisme comme élément de l'identité religieuse, incorporant le militantisme social et politique. Des thèmes tels que la réforme agraire, le droit de la femme ou encore l'écologie font désormais partie intégrante du discours des dirigeants et des *pèlerins de la terre*. De nouveaux rites et esthétiques s'ajoutent donc aux formes traditionnelles jusqu'alors dominantes, révélant ainsi la diversité de discours et de pratiques du pèlerinage.

Dans un registre distinct, éloigné du Sertão où les cultures locales sont fortement imprégnées d'un religieux très présent dans l'inconscient collectif d'une population attachée à la culture orale, **Bernard LEWGOY**, dans le chapitre « *Identité et lecture dans le spiritisme kerdéciste brésilien : une approche ethnographique* », aborde une toute autre réalité religieuse. Bénéficiant sans doute de la perte de vitesse du catholicisme et de la diversification de l'offre religieuse au Brésil, le spiritisme connaît actuellement, surtout auprès de la classe moyenne urbaine, une forte progression, par le biais notamment de ses publications littéraires. Diffusion traditionnellement limitée aux milieux spirites, cette littérature (composée de romans en grande partie) attire aujourd'hui l'attention des grands éditeurs nationaux. Très rapidement, les écrits spirites sont devenus, selon le très sérieux magazine *Época le dernier phénomène littéraire brésilien*, montrant ainsi que la diffusion des préceptes doctrinaux spirites dépasse largement ses frontières institutionnelles. Il est donc possible d'imaginer que cette littérature contribue de façon non négligeable à la construction de l'imaginaire social brésilien.

La multitude de territorialités religieuses peu institutionnalisées du Brésil conduit à une nouvelle configuration de son champ religieux, dans lequel le spiritisme trouve de nouveaux espaces sociaux de diffu-

sion. Le mystère de la réincarnation et l'espérance d'une vie meilleure grâce aux efforts personnels — fondements de la doctrine spirite — liés à un prosélytisme lisse et suave, à des œuvres caritatives et éducatives séduisent un bon nombre de Brésiliens. Aujourd'hui le Brésil est le pays où le nombre d'adeptes du spiritisme est le plus élevé : environ 20 millions de personnes dont près de 5 millions de croyants et pratiquants réguliers.

Bernardo LEWGOY, s'attachant à cette diversité de l'offre religieuse entend mettre en relief la multiplicité déconcertante d'identités qui en découle. À partir d'une investigation empirique du mouvement spirite kardéciste, il analyse les pratiques culturelles et sociales d'un centre spirite traditionnel de Porto Alegre, soulignant l'importance du langage écrit et des discussions orales structurées en petits groupes d'étude, grâce auxquels le mouvement acquiert une posture singulière lui permettant de construire et fortifier sa propre identité. Dans cet univers, le groupe s'avère fondamental dans la formation de l'identité des spirites car il délimite les appartenances internes, traduites ou non en termes de différences de compréhension doctrinaire. Si la parole des spirites est construite sur une oralité soutenue par des textes, il existe également des dimensions informelles importantes qui familiarisent les spirites avec d'autres sources d'autorité et de prestige, reproduisant ainsi un modèle très répandu dans la société brésilienne de relations personnelles fondées sur les valeurs de hiérarchie, d'intimité et de respect.

Deuxième partie : réalités françaises

La deuxième partie de notre ouvrage tente d'examiner, sous des angles et des réalités sociales et culturelles très variées les relations entre le langage, la culture et l'identité aujourd'hui en France. Plusieurs thèmes tels que l'importance des langues dans la construction de l'identité et les politiques linguistiques à mener dans ce sens, l'intégration des nouvelles communautés issues de l'immigration et la prise en compte de leurs problèmes identitaires, les tentatives d'insertion des laissez-pour-compte du système socio-économique français et leur reconstruction à travers de nouvelles formes de liens sociaux donnent une image nouvelle et multiple de la réalité française actuelle et d'une société qui se remet en question et s'interroge sur son futur.

Dans son chapitre « *bilinguisme et identité culturelle bilingue* », **Jean-Marc Lavour** prend appui sur des travaux en psychologie cognitive pour comprendre les relations particulières qu'entretiennent la langue, la culture et l'identité chez les individus bilingues. Partant de l'idée que l'endroit où les langues entrent en contact est l'individu lui-même, il présente le bilinguisme comme un véritable « dilemme » pour les psychologues dans la mesure où le bilingue « idéal » n'existe probablement pas. Une définition plus souple du bilinguisme sur le plan cognitif permet d'inclure les diverses relations possibles entre le langage et la mémoire. Il faut cependant se garder de catégoriser les bilingues à travers le seul prisme de leur compétence linguistique dans les deux langues en oubliant les contextes sociaux et culturels dans lesquels se réalise la pratique de ces langues.

Il analyse pour cela la situation des langues et leurs pratiques en France en apportant des arguments pour une évolution de la politique linguistique dans un pays où le français reste la langue du pouvoir politique et culturel et jouit encore d'un certain prestige international. Tout en faisant le constat que la langue demeure un puissant facteur de l'identité française, **Jean-Marc Lavour** tente de montrer que la diversification des différents types de bilinguisme dans l'hexagone (individuel, familial ou territorial) mettent en péril le traditionnel monolinguisme « français ». Par la construction même de l'Europe linguistique et par l'influence des différents flux migratoires de ces dernières décennies, il est très probable dans les années à venir que le bilinguisme, en France mais aussi dans les autres états européens, soit plus la norme que l'exception. Il analyse ensuite les relations complexes entre le bilinguisme et la biculturalité. Des interactions entre les deux langues et les deux cultures va naître ce qu'on peut appeler *l'identité culturelle bilingue*. Une des composantes principales de cette identité, aussi bien au niveau individuel que collectif est *l'identité linguistique* dans la mesure où notre rapport aux autres et la définition de soi s'établit en grande partie par et à travers la langue ou les langues avec lesquelles nous communiquons.

Partant d'une série d'exemples de réseaux d'échanges réciprocaires de savoirs dans les milieux marginalisés, **Claude Llana** aborde dans son chapitre « *de l'identité des individus marginalisés par le système marchand* » l'importance et l'utilité culturelle de ces réseaux pour

des individus à la marge de la société et en perte d'identité et de repères. Le bon fonctionnement de ces réseaux dépend de l'altruisme de chacun des membres, de la reliance à l'intérieur du groupe et de la solidarité réciproque et fournit autant de formes d'apports identitaires pour les individus en reconstruction et à la recherche de leur place dans la société qui les a exclus. Un des éléments fondamentaux de la mise en place de ces réseaux d'intégration correspond à ce que l'auteur appelle *la dynamique sociale de la convivialité* en insistant sur le fait que l'homme a besoin d'être reconnu aussi bien individuellement qu'affectivement et socialement. Pour cela, il est indispensable de réintroduire l'échange social à l'intérieur de l'ordre économique. Les échanges à l'intérieur des réseaux permettent de recréer l'estime de soi des individus marginalisés, et ils supposent que l'insertion et la reconnaissance sociale de ces personnes sont des préalables à leur reconnaissance économique future.

Pour étayer sa thèse, **Claude Llana** prend appui sur plusieurs études de terrain où les réseaux d'échanges ont été expérimentés et montre que l'insertion économique ne peut se faire sans reconnaissance sociale, que le collectif permet d'obtenir le soutien nécessaire à l'insertion et éviter ainsi le communautarisme, que la culture conviviale du groupe basée sur les échanges de savoirs et d'expériences individuelles favorise l'émergence progressive d'une identité nouvelle pour chacun des membres. L'auteur montre ensuite l'utilité culturelle des réseaux d'échanges de savoirs où les échanges basés sur le savoir-faire de chacun permettent une meilleure reconnaissance collective à l'intérieur du groupe dans un premier temps et une intégration sociale dans l'action dans un deuxième temps. Il rappelle ensuite l'historique de ces réseaux et illustre son propos à travers une analyse des offres et des demandes effectuées dans plusieurs réseaux mis en place dans la région Languedoc Roussillon. L'utilité de ces réseaux se trouve aussi bien au niveau de la personne, de l'association qui organise le réseau que du territoire avoisinant le groupe.

Les R.E.R.S. (réseaux d'échanges réciproques) sont basés sur des principes de pluralité, de parité et de démonétarisation (économie solidaire non monétaire) des rapports sociaux et permettent l'échange de savoirs classiques ou fonctionnels, de savoir-faire et de manière plus générale, des expériences de vie. Les deux principales qualités des réseaux sont leur utilité altruiste (puisqu'ils permettent

à l'individu de faire un travail sur soi indispensable, de refuser l'isolement et de chercher une intégration dans le groupe) et leur utilité de reliance (dans la mesure où la confiance retrouvée en soi-même et à l'intérieur du réseau va permettre d'établir des rapports sociaux extérieurs aux réseaux).

Dans le chapitre suivant « *hétéroculture et identité réunionnaise* », **Jean-François Hamon** retrace brièvement l'histoire de l'île de la réunion, de son peuplement et du métissage qui en a suivi. L'île française entrée dans l'Europe en qualité de région ultra-périphérique apparaît sous certains aspects comme proche de la métropole française du point de vue de la modernité et du sentiment d'appartenance à la nation française mais également lointaine au niveau des mentalités et du mode de vie basé sur l'entraide et la solidarité familiale et intergénérationnelle de ses habitants.

Les pratiques langagières de l'île révèlent le rôle déterminant de la langue créole dans la construction identitaire des réunionnais. La valorisation de la culture et de l'identité réunionnaises passerait de plus en plus au travers de la langue réunionnaise dans les divers formes d'expressions locales (musique, théâtre, littérature). Le créole réunionnais issu de l'appropriation de formes anciennes du français et d'autres langues des esclaves demeure aujourd'hui un mode d'expression prédominant de la quasi-totalité de la population réunionnaise. Par rapport au français, cette langue est majoritaire dans les situations informelles, familiales et amicales dans la mesure où elle est perçue comme la langue de la mère, des ancêtres et des origines. Le développement récent du créole s'étend aux médias (journaux, télévision, radio) et la publicité.

Au travers d'entretiens thérapeutiques qu'il a pu réaliser, **Jean-François Hamon** met l'accent sur le fait que les réunionnais rencontrent parfois des difficultés à vivre et à exprimer des sentiments et des émotions en français qu'on ne peut pas considérer comme leur langue maternelle. L'usage du créole permet par contre de réinvestir un imaginaire et un registre symbolique propre à la culture de l'île et à exprimer une grande variété de sentiments et d'émotions. Bien évidemment, les troubles psychiques repérés sont les mêmes quelle que soit la culture des patients mais la souffrance s'inscrit dans une culture et s'exprime peut-être mieux dans une langue que dans une autre. Les

autres travaux cités par l'auteur portent sur la catégorisation du réel qui est appréhendée de manière distincte suivant les cultures créole et métropolitaine. Le constat final du chapitre est que la société réunionnaise est sous la double contrainte de l'hétéroculture et la dysculturation par la coexistence et le mélange sur l'île de la tradition et de la modernité subissant les effets conjoints de la mondialisation de la culture et des spécificités culturelles locales. Malgré tout, la politique linguistique récemment menée dans l'île favorisant la double maîtrise linguistique (français et créole) et les tentatives de sauvegarde du patrimoine permettent l'appropriation d'un double capital symbolique inscrit dans les cultures réunionnaise et métropolitaine à la base de l'identité réunionnaise.

Les deux derniers chapitres de notre ouvrage abordent un problème majeur de la société française actuelle. Le sociologue **Mohand Khellil** et le psychologue clinicien **Mohamed Ham** introduisent, chacun à leur manière en fonction de leur discipline respective les conséquences de l'immigration, les difficultés d'intégration et les problèmes identitaires liés aux éventuelles disparités entre la société d'origine (les pays du Maghreb) et la société d'accueil (la France). Les deux visions du problème identitaire sont complémentaires dans la mesure où **Mohand Khellil** construit son raisonnement à propos de l'immigration sur des bases essentiellement sociologiques pour une population particulière (les femmes maghrébines) qui verra son statut initial se transformer dans la société d'accueil tandis que **Mohamed Ham** aborde le thème de l'exil vécu par l'individu dans ses aspects les plus profonds et les plus secrets, comme une quête perpétuelle d'identité où la langue première jouera un rôle essentiel.

Après une introduction historique détaillée qui situe les causes de l'immigration en France du début du siècle dernier à nos jours (demandes du marché du travail, déficit démographique à combler, regroupement des familles d'immigrés), le sociologue **Mohand Khellil** analyse dans son chapitre « *la femme maghrébine en France : de la quête identitaire à l'émancipation* » les mécanismes de l'intégration des femmes maghrébines immigrées, les liens sociaux qu'elles établissent dans le pays d'accueil, les changements culturels et les situations nouvelles auxquelles ces femmes sont obligées de s'adapter.

Mohand Khellil s'intéresse d'abord au statut de ces femmes dans leur pays d'origine pour mieux comprendre la dynamique des mouvements féministes dans les pays d'émigration. Pour ce faire, il compare la situation des femmes et les inégalités des sexes dans les deux pays (au niveau de l'éducation, de l'école, du travail et de l'identification et de l'image de soi). En Europe et en France en particulier, les femmes maghrébines sont travaillées par la cohérence identitaire à cause de la perte d'une partie des référents identitaires liés au pays d'origine. L'auteur pointe sur l'emploi de ces femmes dans la société d'accueil qui sont contraintes à travailler et à s'ouvrir sur le monde extérieur en tant que principales interlocutrices des médecins, de l'administration pour leur famille. Du statut de femme au foyer, elles passent au statut de femme au travail avec ce que cela suppose comme implication dans la société. L'accès au travail est souvent précédé par la fréquentation de cours d'alphabétisation, intermédiaire indispensable avec le monde du travail. En rejoignant le monde du travail après une familiarisation avec la langue française, elles s'approprient le monde où elles vivent et pensent mieux prendre conscience de leur identité malgré le fait qu'elles peuvent souffrir d'une double discrimination en tant que femmes et en tant que maghrébines. L'intégration de ces femmes, indépendamment des problèmes rencontrés, ne doit pas s'analyser en termes de rupture d'avec le pays d'origine, mais elle ne se fera qu'au prix d'une certaine distance, d'un certain recul par rapport aux acquis culturels d'origine. Ces changements sociaux dans la condition féminine apportent de la liberté mais vont aussi de pair avec une perte affective.

Mohand Khellil examine enfin le cas des jeunes générations de femmes où l'intégration s'opère d'autant plus facilement que les liens avec le pays d'origine, sont espacés dans le temps et distants dans les esprits. À cause, précisément de cette distance physique et intellectuelle qui séparent les jeunes générations de leurs parents, les enfants de migrants s'investissent davantage dans le pays d'accueil au niveau économique et affectif.

Le dernier chapitre de cet ouvrage « *Exil, langue, langage et bilinguisme : l'identité culturelle en question* » part de la langue et surtout du langage parlé pour comprendre de manière profonde les situations d'exil. **Mohamed Ham** cherche à comprendre l'identité culturelle des

immigrés en reprenant une à une les principales notions abordées dans ce livre. Il aborde la connaissance de soi à travers les autres comme entité culturelle qui accentue la différence entre les individus ou, au contraire, uniformise trop les similitudes. Son texte se présente comme un voyage à travers le mythe de la langue première en perpétuelle reconstruction. Il prend appui sur des cas cliniques qu'il a suivis avec des patients maghrébins ressentant une très forte perte d'identité.

Pour comprendre ces processus profonds, **Mohamed Ham** réinvestit successivement l'analyse des liens entre psychanalyse et culture et apporte une vision critique de l'anthropologie psychanalytique. Son voyage initiatique le mène de l'éthnopsychiatrie à l'ethnopsychanalyse pour comprendre les liens secrets entre l'identité et l'appartenance à la culture. L'exil et la reconstruction de l'identité de l'individu passe par une réappropriation de la langue première et de ses significations profondes, indispensables à la connaissance de soi. Dans ce cheminement à l'intérieur de l'être, l'auteur montre que l'exil, d'un point de vue clinique, n'est pas un simple déplacement migratoire, encadré par des frontières matérielles mais demande un voyage profond entre les langues et les cultures.

1

Réalités brésiliennes

Chapitre premier

Configurations identitaires de la nation au Brésil

João Medeiros
Sociologie — Montpellier

Partons du principe, tout d'abord, que la nation, dans son acception moderne et occidentale, est le résultat de la convergence de deux versants : la constitution effective de l'État, d'une part et d'autre part, la combinaison ethnique d'un seul ou des plusieurs peuples concernés, le tout étant lié à un choix politique collectif et partagé. La situation idéalisée veut que ces éléments évoluent de manière plus ou moins concomitante où la contradiction de ces processus serait réduite au minimum et se fasse « la congruence de l'unité politique et de l'unité nationale », pour utiliser une formule d'Ernest Gellner (1994). Toutefois, l'histoire nous a donné la preuve de la difficulté de concrétisation d'une telle entreprise, à commencer par le monde occidental où, tout au long du XIX^e siècle, les efforts se sont orientés vers une adéquation des trois processus, dont la durée respective avait été et restait encore inégale à savoir la construction de l'État, la réduction des régionalismes ethniques et l'affirmation effective de l'idéologie démocratique¹.

Si nous prenons la France comme exemple, il apparaît que les prémisses de la constitution de son État se manifestent vers la fin du

1. Certains théoriciens soulignent la nécessité de penser la question nationale sous une nouvelle articulation qui ne passe pas nécessairement par la confusion entre nation et état. Cf. J.-J. LINZ, *Construction nationale et construction étatique*, Pôle Sud, Montpellier, n° 7, novembre 1997 et M.S. DARVICHE, *État-nation : un couple indissociable ?*, Pôle Sud, Montpellier, n° 14, mai 2001.

Moyen Âge et l'Alsace-Lorraine intégrée définitivement au territoire français au xx^e siècle après les allées et venues que l'on connaît, en témoigne le lent, difficile et long processus. La réussite de la langue d'oïl sur la langue d'oc lance définitivement le mouvement de réduction des régionalismes culturels, l'école publique et obligatoire sous la troisième République, présentée ensuite comme déterminante dans la construction d'un espace symbolique de partage qui se veut national¹. L'idéologie démocratique fondée sur le contrat social, théorisé par Jean-Jacques Rousseau au siècle des Lumières, s'imposera finalement vers la fin du xix^e siècle, sous une forme définitivement républicaine.

Il est clair toutefois que le fait national et les idées de base évoquées ci-dessus ont connu des variantes considérables. Les États-Unis d'Amérique, par exemple, auraient vécu un processus relativement harmonieux, État, nation et idéologie démocratique ayant évolué de façon à peu près concomitante². Déjà en Allemagne — tout comme en Italie — l'idée de nation émerge bien avant l'apparition d'un État moderne unifié. Dans ces deux pays, les idéologies nazies et fascistes seront un frein considérable à l'affirmation de la démocratie sous sa forme républicaine, soulignant une formation historique des nations européennes comme un processus extrêmement lent et inséparable du processus de civilisation, au sens où l'entend Norbert Elias (1975).

En définitive, c'est seulement à partir de la moitié du xx^e siècle que l'Europe occidentale voit ses états-nations se stabiliser durablement et atteindre une maturité, au point de devenir une référence universelle, un modèle à suivre ou un objectif à atteindre.

I.1 La nation vue par les « anciens »

Même si certains théoriciens prétendent que la genèse d'une conscience nationale n'est pas un phénomène récent et vont chercher les racines de ce phénomène au Moyen Âge³, il reste que l'État-

1. Voir sur ce sujet Y. DELOYE, *École et citoyenneté*, Paris, Presse de la F.N.S.P., 1994.

2. L. P. OLIVEIRA, *Americanos. Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*, Belo Horizonte, U.F.M.G., 2000.

3. K.-F. WERNER, *Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale*, Revue historique, oct.-déc., 1970. pp. 285-304.

nation, en tant que réalité historique, est une entité moderne¹. Ce sont les nouveaux principes issus de la Révolution française qui ont allumé la mèche et ont consacré la mutation de l'État national en État-nation, à la suite desquels les sujets du roi s'approprièrent la souveraineté et la légitimité devenant ainsi des individualités responsables de leur propre histoire. L'État-nation et l'idéologie démocratique sont des « jumeaux nés de la Révolution française », remarquerait Jürgen Habermas (1996) ; autrement dit le développement des nations occidentales est indissociable du processus de démocratisation des sociétés et de l'extension du suffrage universel.

La discussion autour de la thématique nationale s'amplifiera au XIX^e siècle opposant théoriciens français et allemands. L'une dite « conception française » et de caractère volontariste et l'autre dite « conception allemande » et de caractère organiciste. Emmanuel Sieyès, Jules Michelet, Numa Fustel de Coulage ou Ernest Renan vont s'inspirer de la philosophie des Lumières et de l'histoire révolutionnaire française afin de définir la nation en termes politiques et universels. En définissant la nation en tant que « plébiscite de tous les jours », Renan, en s'opposant à l'annexion de l'Alsace-Lorraine par le nouvel empire allemand en 1870, dans sa célèbre conférence de 1882 à la Sorbonne, entendra que c'est la réunion des désirs des individus libres dans leur choix de vivre ensemble qui va caractériser le fait national². Nous sommes face ici à une conception élective et individualiste de la nation se reposant sur la théorie du consentement selon laquelle les individus doivent clairement exprimer leur volonté de partager un espace de solidarité dépassant les particularismes, de se soumettre aux mêmes lois et de reconnaître la légitimité d'un même État.

En opposition aux théories d'adhésion volontariste à la nation, Johann Herder, Johann Fichte, Friedrich Schiller ou encore Friedrich Hölderlin³ vont s'efforcer de mettre l'accent sur les particularismes culturels et le rôle de la langue, définissant ainsi la nation en termes ethnoculturels. Le déterminisme historique est clairement posé, la

1. Voir par exemple P. J. GEARY, *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, Paris, Aubier, 2004 et A.-M. THIESSE, *La création des identités nationales*, Paris, Seuil, 1999.

2. E. RENAN, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, 1882.

3. Voir par exemple J. FICHTE, *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig, 1909 ou L. DUMONT, *Peuple et nation chez Herder et Fichte*, in *Libre*, n° 6, 1979.

nation devrait incarner une langue, une race, une culture et une histoire commune. Ensemble, ces éléments définiraient la nation allemande basée sur la notion de « *volk* » et selon laquelle la totalité sociale l'emporterait sur l'individu.

Cette opposition au sujet de la nation rejoint, à plusieurs égards, l'opposition classique de la pensée sociologique, présentée à travers l'affrontement théorique de deux courants principaux, l'individualisme et le holisme. La démarche « individualiste », généralement attribuée à Max Weber, consiste à penser tout fait collectif à partir des rationalités individuelles. La nation s'expliquerait ainsi par une éthique de l'effort personnel ; l'individu est guidé par ses intérêts personnels et c'est par la convergence des manifestations individuelles que se dégagerait l'action sociale. La société serait l'addition d'actions individuelles pointant vers un lieu commun. Déjà la démarche « holiste » qui rappelle celle préconisée par Emile Durkheim, prendra le contre-pied de la théorie « individualiste ». Pour comprendre un phénomène social, il faudrait tout d'abord prendre en considération la société dans sa globalité et ensuite analyser particulièrement la contrainte que cette même société exercerait sur la conduite des sujets individuels. Le lien social se fait à partir de l'action extra individu et c'est la société qui imprime chez l'individu des manières de penser et d'agir finissant par lui apparaître comme « naturelles ». La nation ici est perçue comme une entité dont l'adhésion se fait plus en fonction des attaches historiques et héréditaires s'inscrivant dans une dimension raciale, linguistique et culturelle.

Nation-contrat, basée sur le droit du sol et la citoyenneté contre nation-héritage, basée sur le droit du sang et la culture : la définition historique de la nation fut souvent ramenée à cette opposition. Le jeu politique, comme le fait remarquer R. Girardet, souvent appuyé par la force des armes et des traités dessinant la carte de l'Europe des nations¹, ainsi que la rivalité franco-allemande née de la défaite française de 1870 allaient considérablement attiser le débat autour de la question.

Néanmoins, ces deux thèses qui s'opposent apparaissent quelque peu schématiques pour rendre compte de la complexité du phénomène national. Comme le constate Gil Delannoi (1999), si une nation

1. R. GIRARDET, *Nationalismes et nation*, Paris, éditions Complexe, 1996, p. 17.

ne saurait se passer de quelques caractères préexistants, en revanche, celle-ci ne se limiterait jamais aux liens héréditaires et ne pourrait être une simple conséquence de causes imperméables les unes aux autres. D'une part, même les nations les plus nouvelles, qui semblent sorties de rien, comme certaines colonies, se sont formées sur des expériences communes : un territoire, la même volonté d'avoir émigré, la lutte contre les indigènes et contre la métropole coloniale, et souvent une ou quelques cultures nationales d'origine. D'autre part, en dépit de toutes les explications par les mœurs, les ethnies, le climat, aucune nation n'est figée dans son passé. La continuation d'une histoire commune a toujours un effet de renaissance et de recommencement. Dans l'opposition théorique, culturelle, esthétique entre les Lumières et le Romantisme, la France et l'Allemagne illustrent avant tout cet aller-retour incessant au sein des nations entre la référence aux mœurs et la référence aux idées.

Parallèlement à cette querelle théorique franco-germanique, d'autres sensibilités entendent apporter leur pierre à la construction du débat sur la nation. C'est ainsi que se met en place un courant libéral. D'un côté Jean-Baptiste Say, Friedrich List ou encore Hamilton, tenants de la pensée libérale économique, s'exprimeront pour le développement d'une « économie nationale » rompant ainsi avec Adam Smith qui dans son classique *La Richesse des nations* voyait dans les frontières des entraves aux échanges. D'un autre côté, des penseurs politiques libéraux dont Destutt de Tracy, Madame de Staël et Alexis de Tocqueville sont les représentants les plus significatifs par leur opposition au système monarchique développent l'idée d'une construction de la nation indissociable du progrès des libertés individuelles.

Un courant marxiste entend également théoriser la nation. Marx et Hegel voient le phénomène national comme un moment de l'histoire de la lutte des classes correspondant au capitalisme qui se décomposera avec l'avènement du socialisme triomphant. Mais face à l'évolution de l'histoire où les nationalités vont se développer tout au long du XIX^e siècle, Marx admettra néanmoins que dans certains cas les revendications nationalistes peuvent servir de détonateur à la lutte ouvrière, allant ainsi dans le sens de la distinction établie par Hegel

entre nations historiques et nations sans histoire¹. Marx acceptera plus tard l'idée que le communisme pourrait trouver dans la nation un impératif à la prise de pouvoir par le prolétariat. L'État national deviendrait ainsi l'unité à partir de laquelle la solidarité de classe commencerait, avant d'atteindre la solidarité universelle. Et dans cette entité sans classe, le fait national serait désormais appelé à disparaître car, selon l'auteur du *Capital*, au moment où le lien de solidarité universelle unira les prolétaires du monde entier, ceux-ci ne pourront plus revendiquer une quelconque patrie. Les marxistes de la Deuxième internationale (1889-1939) tels Lénine ou Rosa Luxembourgeois vont poursuivre cette voie. Le nationalisme des bourgeoisies autochtones, disait Luxembourgeois, masque la poursuite de leurs intérêts. Cette conception restera dominante dans les milieux marxistes au moins jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.

Infléchissant quelque peu l'orthodoxie marxiste en terme de lutte des classes, Otto Bauer, principal représentant du courant austromarxiste, voit la nation en tant que réalité historique et politique en renouvellement permanent. Bauer sera le premier théoricien marxiste à comprendre la relation entre le processus de construction nationale et la transformation capitaliste de la société et à reconnaître la vigueur du sentiment national et à l'étudier comme problème social².

1.2 La nation vue par les « modernes »

Deux guerres mondiales, puis le partage bipolaire du monde dans le cadre de la guerre froide vont marquer profondément le xx^e siècle. Ces trois événements majeurs vont faire émerger, à des contextes et des degrés divers, des mouvements nationalistes. Un processus de décolonisation se mettra alors en œuvre permettant aux théories sur la question nationale d'être revues par les spécialistes en sciences sociales. Ces théories, revisitées pour la plupart par des penseurs anglo-saxons vont s'inspirer notamment de l'opposition classique Durkheimienne : communauté/société. D'autres emprunteront des che-

1. Voir W. CONNOR, *The national question in marxist-leninist. Theory and strategy*, Princeton, 1984 ou encore G. HAUPT, M. LOWY, C. WEILL, *Les marxistes et la question nationale — 1848-1914*, Maspéro, 1974.

2. Voir O. BAUER, *La Question des nationalités et la social-démocratie*, 1907.

mins plus singuliers, se penchant sur les rapports entre la nation et son processus d'industrialisation ou d'autres encore s'intéresseront aux analyses concernant les relations souvent difficiles entre communauté nationale et communauté ethnique¹.

Soulignons ici l'approche de Karl Deutsch (1953), un des tenants de la conception de la construction nationale — *nation-building*². Le politologue étatsunien met en avant la théorie selon laquelle la modernisation a été l'élément déclencheur d'un nationalisme assimilateur, constructeur des nations. Les bienfaits de l'industrialisation tels l'urbanisation, les moyens de transport, les communications, l'éducation de masse ont suscité une intense mobilisation sociale et des échanges, conduisant ainsi à un développement de plus en plus poussé de l'intégration nationale. L'universalisation de ce sentiment national tendra à déblayer la nation des ces anciennes allégeances locales ou régionales.

Ernest Gellner, pour qui l'État-nation est le produit de la société industrielle entend que celui-ci constitue une source d'intégration et de cohésion nationale, rendant ainsi possible le développement économique. Allant en quelque sorte dans le sens des analyses de Deutsch, le sociologue anglais dans son œuvre majeure, *Nations et nationalismes*³, reconnaît que l'économie moderne exige nécessairement une plus grande mobilité sociale et une plus grande polyvalence des individus, une formation intellectuelle commune dispensée par le système éducatif moderne produirait une homogénéisation culturelle débouchant sur la formation d'une conscience nationale, d'abord chez les élites et ensuite sur l'ensemble des individus. Gellner souligne que le caractère inégalitaire des prémisses de l'industrialisation peut générer des nationalismes virulents qui tendraient à s'atténuer avec le progrès d'une industrialisation mais sans disparaître. La mobilité sociale et professionnelle des individus pourrait susciter des réactions de défense des cultures préexistantes. Gellner croit qu'en définitif le nationalisme proviendrait d'une « modernité éclairée ».

1. Voir à ce sujet le dossier constitué par X. CRETTEZ, « L'Ethno-nationalisme en Europe occidentale », *Problèmes politiques et sociaux*, Paris, La Documentation française, n° 843, août 2000.

2. K. DEUTSCH, *Nationalism and Social Communication*, Cambridge, MIT Press, 1953.

3. E. GELLNER, *op. cit.*

Prolongeant les analyses de Deutsch et de Gellner, Benedict Anderson¹ appréhende la problématique nationale comme le résultat d'une communauté largement idéalisée et imaginée par les individus. Il souligne le rôle joué par les produits de consommation culturels écrits, diffusés à grande échelle et dans une langue commune, dans la constitution d'une « conscience nationale ». Le développement d'un marché éditorial dans un modèle capitaliste va permettre aux individus qui ne se sont jamais rencontrés de s'imaginer membres d'une même communauté, partageant certaines valeurs et partie prenante des représentations collectives définies en tant qu'identité nationale.

Pendant que Gellner (*op. cit.*) situe l'émergence d'une « conscience nationale » directement liée à l'avènement d'une société industrielle productrice de valeurs modernes, le britannique Anthony Smith² admettant que sur certains aspects le nationalisme serait un phénomène moderne, insiste toutefois sur le fait que des formes de nationalisme ethnique auraient existé au cours du Moyen Âge au sein de l'aristocratie avant de se propager sur l'ensemble de la population. Smith défend l'idée que les nations sont issues d'ethnies dont les mythes et les symboles fournissent les premiers éléments constitutifs de « l'identité nationale ».

Ce faisant, que ce soit Smith, E. Hobsbawm ou encore A.-M. Thiesse, ces théoriciens s'accordent à admettre que les nations européennes sont des phénomènes récents et construits historiquement par des artisans spécifiques. Ce sont les intellectuels et les artistes du XIX^e et du XX^e siècles qui auraient forgé les symboles, les héros, les événements et les traditions, des éléments tels que les romans historiques, les monuments publics, les expositions universelles, les musées et l'enseignement, assurant leur propagation et l'ancrage dans l'imaginaire des communautés³. Ces éléments, concrets et/ou abstraits se regroupent autour de la notion d'identité nationale. Cette identité nationale se définira à travers une dialectique entre individu individuel et individu collectif. Cette dialectique s'effectuera à partir d'un

1. B. ANDERSON, *L'imaginaire national*, Paris, La Découverte, 1996.

2. Consulter A. SMITH, *The Ethnic Origin of Nation*, Oxford, Basic Blackwell, 1986 et *National identity*, Penguin Books, 1991.

3. Voir E. HOBBSAWM, *Nations et nationalismes depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992 ; E. HOBBSAWM et T. RANGER, *The Invention of tradition*, Cambridge, 1983 et A.-M. THIESSE, *op. cit.*

double mouvement : d'abord, sur le plan individuel, avoir le sentiment de faire partie d'un ensemble commun, à la fois groupe social et collectivité nationale ; ensuite, avoir la conscience de la différence de cette collectivité à laquelle on appartient par rapport aux autres collectivités nationales. Cette équation doit tenir compte en même temps des revendications de reconnaissance de soi et des sentiments d'appartenir matériellement, psychologiquement et moralement à une communauté élargie.

Mais ces êtres collectifs et acteurs politiques que sont les États-nations se trouvent, dans ce début de siècle, sérieusement contestés dans leur cadre traditionnel. L'État-nation serait moribond, nous dit-on. Mort, dépérissement, dépassement, obsolescence, déconstruction, transfiguration et même effondrement, les mots sont abondants pour faire valoir les arguments selon lesquels l'État-nation subit une crise irréversible face à un système international qui se dessine sous une forme dite « post-nationale ¹ ».

Il est indéniable que la transnationalisation des économies et les avancées rapides dans le secteur des communications sont en train de comprimer radicalement l'espace et le temps, rendant les frontières inter-nations de plus en plus imprécises. Les notions de territoire et de frontière, éléments capitaux dans le processus historique de création des communautés nationales sont énergiquement questionnées. Les capitaux circulent rapidement et frénétiquement par la planète dans un réseau complexe d'organismes qui en partie échappent aux capacités de contrôle économique des États-nations. L'expression consacrée de « mondialisation » entend synthétiser les processus de compression de l'espace-temps à travers des flux de populations, de capitaux et de marchandises. Toutefois, les théories concernant le phénomène « mondialisation » tendent, pour une bonne partie, à obéir à une logique unidimensionnelle voulant associer ce processus à l'extension de la modernité proposée par le monde occidental. Or, nous savons que la supranationalisation des échanges économiques, sociaux et culturels ne signifie pas la mise en œuvre d'un mouvement irrésis-

1. Voir N. ROUSSELLIER, *Déconstruire l'État-nation*, Paris, Vingtième Siècle, Presses de la F.N.S.P., n° 50, avril/juin 1996 ; M. MANN, *État-nation : mort ou transfiguration ? L'Europe et le monde*, Paris, Le Débat, n° 84, mars/avril 1995 ; consulter également le dossier organisé par A. DIECKHOFF et C. JAFFRELOT, *Vers un monde postnational ?*, Paris, Critique internationale, Presses de Sciences Po, n° 23, avril 2004.

tible d'homogénéisation dans sa manière de percevoir le monde, sorte de « macdonalisation » symbolique des esprits selon la théorie de P. Ariès¹. La prudence indique que nous ne pouvons pas sous-estimer les variabilités culturelles des structures nationales et des civilisations non-occidentales. On sait que l'insertion dans ce « mouvement global » ne se manifeste pas de façon égale et uniforme, mais varie en fonction des spécificités culturelles, sociales, économiques et politiques des différents peuples et nations. C'est pour cela qu'il faut, semble-il, relativiser les analyses qui mettent en avant l'état moribond dans lequel se trouve la nation. Certes, on voit dans des zones de la planète marquées par un capitalisme avancé — dont l'Union européenne est sans doute l'exemple le plus visible — des formes d'organisations tendant à la supra-nationalité. La construction européenne semble conférer un crédit aux thèses de la fragmentation en cours de la souveraineté nationale et politique. Dans le contexte européen, effectivement, nombre d'auteurs voient un dépassement réel des formes nationales existantes. Mais il ne faut peut-être pas perdre de vue le fait que ce modèle, tel qu'il se présente en Europe, est un exemple unique en son genre. Les intégrations régionales qui se profilent ailleurs, tels l'ALENA (Accord de libre-échange nord-américain), le MERCOSUR (Marché commun du Sud) ou encore l'ANSEA (Association des nations du sud-est asiatique), ne présentent pas les mêmes caractéristiques et le même degré d'avancement que le modèle européen. Toutefois, reste à savoir si la progression vers un dépassement de l'État-nation que ce dernier révèle, présente une portée plus vaste.

Si l'on s'en tient à la plume de Michael Mann (*op. cit.*), l'affaiblissement de l'État-nation en Europe occidentale serait modéré, spécifique, inégal et sans équivalent ailleurs. Dans certains pays en voie de développement, des semblants d'États-nations chancellent eux aussi, mais pour des raisons différentes, essentiellement « pré-modernes ». Sur presque toute la surface du globe, les États-nations poursuivent leur maturation ou, du moins, s'y emploient. L'Europe n'est pas l'avenir du monde, estime Mann. Dans ce monde, poursuit-il, les États sont nombreux, et ils gardent leur diversité, tant dans leurs structures actuelles que dans la trajectoire que décrit leur existence. « Le petit nombre

1. P. ARIES, *Les Fils de Mc Do. La Mc Donaldisation du monde*, Paris, l'Harmattan, 1997.

d'entre eux, pour qui la mort serait proche ne le doivent pas à leur vieillissement : ils sont encore au berceau », conclut-il¹.

Si les différentes approches indiquant tantôt la sénescence du fait national, tantôt relevant de l'activation et du renforcement des États-nations méritent une attention particulière, ces différentes lectures ne doivent toutefois occulter un fait majeur : l'État-nation demeure le cadre privilégié de la citoyenneté. Étant l'unique entité capable de définir le périmètre d'une communauté solidaire dans laquelle on vit ensemble, avec l'Autre, quels que soit son origine ou son statut, l'État-nation constitue encore la seule structure à même d'assurer une mutualisation des risques et une solidarité entre des populations hétérogènes. La montée en puissance de l'Europe et plus encore les discours mystifiants qui l'ont accompagnée font croire à beaucoup que se construit un nouveau périmètre de solidarité susceptible de remplacer celui, jugé désormais étriqué, de la nation. Toutefois si cette dynamique de l'élargissement s'appuie sur des logiques purement financières, comme cela semble être le cas, elle ne peut que tuer ces solidarités.

Où que le regard se porte, une certitude s'impose, nous font remarquer A. Dieckhoff et C. Jaffrelot : l'État-nation a encore de beaux jours devant lui. Certes, poursuivent-ils, les frontières sont devenues poreuses et les intégrations régionales, dont l'Union européenne est l'exemple le plus achevé, battent aujourd'hui en brèche certaines compétences étatiques. Mais la résistance des États n'en demeure pas moins remarquable. Les gouvernements défendent âprement leurs prérogatives. Ils ont appris à instrumentaliser la mondialisation et restent, du coup, des intermédiaires obligés pour les acteurs transnationaux, comme c'est le cas des O.N.G., par exemple².

La nation reste donc bien vivace et demeure encore, « la plus ferme assise du pouvoir politique », nous indique François Bédarida, même si l'on a, plus d'une fois, prophétisé son agonie, voire sa mort. Fait significatif est la terminologie même choisie pour les institutions — Société des Nations et Organisation des Nations unies — destinées à l'établissement d'une communauté internationale dépassant

1. M. MANN, *op. cit.*, p. 50.

2. A. DIECKHOFF et C. JAFFRELOT, *op. cit.*, pp. 78-79.

les conflits et les effets désintégrateurs des politiques exclusivement nationales¹.

La nation est une réalité et le demeurera car, ce qui la définit et rassemble les êtres à l'intérieur de cet espace en partie imaginé est l'identité. Et aucun être humain ou aucun groupe ne peut vivre sans identité. Avoir une identité est une nécessité psychologique. L'identité nationale constitue aujourd'hui l'essence de l'individu parce que la nation compose le groupe collectif et politique le plus important et à partir duquel les individus se situent. Car on appartient d'abord et avant tout à une nation et c'est précisément cette appartenance qui définit notre statut dans le monde et, par conséquent, notre identité. Même si l'on se trouve dans une situation de « *marginal men*² », comme l'a conceptualisée Robert Park, c'est-à-dire ces êtres qui se trouvent dans une position sociale et psychologique intermédiaire, quelque part entre les deux sociétés et les deux cultures du fait de leur origine mixte. Dans ce cas, il existe une négociation et recomposition concernant la nature de l'identité mais celle-ci est toujours élaborée par rapport à une identité nationale.

Le cadre qui définit sur le plan identitaire les individus dans le monde est encore la nation. Néanmoins, il semble tout à fait plausible qu'il puisse y avoir des dépassements de compétences relatives à la nation en faveur d'une régionalisation du système international comme dans le cas de l'Union européenne. Toutefois dans une partie de la planète dite moins développée, la nation se trouvant soit dans une phase balbutiante, soit dans une phase en recomposition, la société civile mobilisatrice dotée d'infrastructures économiques et culturelles solides fait donc défaut et la pénétration de l'État sur l'ensemble du territoire est inégale ou faible³. Et ici nous rejoignons M. Mann lorsqu'il souligne « qu'il est possible que ces pays luttent encore pendant un siècle pour leur citoyenneté politique et sociale,

1. F. BEDARIDA, *Phénomène national et État-nation d'hier à aujourd'hui*, 1996, p. 5.

2. R. PARK, *Race and culture*, Glencoe, The Free Press, 1950.

3. Voir C. COQUERY-VIDROVITCH, *De la nation en Afrique noire*, Paris, Le Débat, n° 84, mars/avril 1995 ; W. DRESSLER (org.), *Le second printemps des nations. Sur les ruines d'un Empire, questions nationales et minoritaires en Pologne, Estonie, Moldavie et Kazakhstan*, Bruxelles, Bruylant, 1999 et J. MICHELENA, *Création d'États et formation de nations en Amérique latine*, Paris, Revue internationale de Sciences Sociales, n° 3, vol. XXIII, 1971.

pour leur autonomie régionale et ethnique, et pour l'établissement de leur frontière, sources de querelles entre voisins. Ce sont là des priorités politiques différentes de celles de l'Europe, de l'Amérique du Nord ou du Japon, et elles pourraient renforcer les États-nations plutôt que les affaiblir¹ ».

1.3 Le modèle brésilien de nation

Le Brésil va connaître, après son indépendance politique vis-à-vis du Portugal en 1822, un pouvoir impérial (1822-1899) fort et centralisateur et c'est seulement vers la fin de la période impériale que les questions relatives à la formation de la nation sont véritablement soulevées. Dans une perspective de rupture avec le passé sous la domination portugaise, les prémices d'une volonté d'affirmation nationale passaient nécessairement par une mise en exergue des éléments qui symbolisaient la terre américaine. C'est ainsi que la figure mythique de l'Indien s'imposa naturellement. Habitant originel, épris de liberté et rebelle à l'autorité des conquistadors portugais, l'amérindien devient l'emblème de la libération et du nationalisme autochtones. C'est ainsi que le Romantisme brésilien (1845-1875), inaugurant la littérature nationale, apportera sa pierre à la construction d'une identité nationale, encore balbutiante, par une hyper valorisation du régional et du naturel. Occultant la présence du Noir et ayant dénoué l'Indien de ses caractéristiques propres pour en faire un symbole de la nation émergente, la littérature romantique créera le mouvement indianiste. Son représentant le plus actif sera le romancier José de Alencar dont l'œuvre « *O Guarani* » (1857), « *Iracema* » (1857) et « *Ubirajara* » (1874) met en scène un indien idéaliste, plein de bons sentiments, noble et généreux, dévoué au Blanc honnête et vertueux². Dans « *O Guarani* », Alencar cherche clairement à poser les jalons d'une identité nationale par la relation symbolique entre une jeune Portugaise et un chef indigène. La problématique de la diversité raciale, élément fondateur de l'identité brésilienne est ébauchée ici pour la première fois.

1. M. MANN, *op. cit.*, p. 67.

2. Voir Z. BERND, *Littérature brésilienne et identité nationale*, Paris, l'Harmattan, 1995.

La pensée brésilienne voyait ainsi émerger le mythe de l'indianisme qui révélait, avant toute autre chose, un déséquilibre entre idéal européen et la réalité autochtone. Elle a tenté de surpasser ce conflit en niant tantôt l'un, tantôt l'autre. Paul Teyssier fait part de ce dilemme :

D'une part, au nom de l'indépendance récemment acquise, les Brésiliens ont revendiqué leur droit à être différents de l'Europe, à cultiver leur personnalité originale et spécifique — en élaborant par exemple une langue brésilienne distincte du portugais de Lisbonne ; et d'autre part, ils se sont efforcés de s'euro péaniser au maximum. Ainsi le sentiment d'humiliation et de frustration aboutit chez ce peuple récemment colonisé à deux revendications contradictoires : l'indépendance totale à l'égard de l'Europe, l'intégration totale au système de vie européen. Mais le paradoxe de cette contradiction n'est qu'apparent, car ces deux attitudes procèdent d'un même besoin, d'un même désir d'équilibre et de dignité. Imaginons maintenant qu'un mythe collectif répond à cette unique exigence en respectant simultanément ces deux démarches contraires : il sera assuré du succès. C'est précisément ce qui fait le mythe indianiste. L'indianisme consiste d'abord, en effet, à proclamer fièrement à la face du monde les origines exotiques du peuple brésilien. Souffrant secrètement d'être des métis, ces hommes se guériront de leur humiliation en criant qu'ils sont heureux de l'être. Et du même coup, c'est toute la nature tropicale qui est ennoblie et magnifiée. Ce ne sont plus les « pays chauds » tels que les imaginent les mondains de Paris et de Londres : c'est une terre vierge, éclatante de jeunesse et de force. Ainsi le mythe indianiste rattache le Brésil à un terroir et à des ancêtres. La Terre et les Morts — les deux assises d'une patrie¹.

Le Romantisme dans ces contradictions se retrouve face à des tensions provoquées entre son idéal d'exaltation enthousiaste du sentiment national et la réalité d'un pays qui vit encore à l'heure esclavagiste, l'abolition de l'esclavage ne survenant qu'en 1888. Il faut admettre toutefois la fécondité de ce mouvement dans la définition des normes esthétiques qui devaient traduire la réalité du pays ainsi que dans la création des symboles et des mythes capables de définir la nationalité brésilienne. L'œuvre de José de Alencar est de ce fait instigateur de la naissance d'un sentiment national. Cette phase étant marquée par la confiance dans l'avenir de la jeune nation, l'adoption

1. P. TEYSSIER, *Le mythe dans la littérature brésilienne*, in F. MAURO, *Histoire du Brésil*, 1994, pp. 87-88.

d'une langue brésilienne (pour se démarquer du portugais métropolitain), la célébration de la nature et de l'homme du Brésil, l'Indien va incarner de façon mythique et ambiguë le lien entre ces deux réalités.

Le déterminisme racial

Le projet national né dans la mouvance romantique laissera la place à une approche culturelle plus complexe. La profonde mutation culturelle dans le domaine des idées par laquelle passe l'Europe occidentale vers la moitié du XIX^e siècle, exercera une influence significative sur l'élite savante brésilienne. Le positivisme d'Auguste Comte, l'évolutionnisme de Herbert Spencer et le Darwinisme social contribueront de manière significative à la marginalisation du Romantisme vers 1875 au Brésil. Ces courants de pensée exogènes ont, d'une certaine manière, modelé la pensée brésilienne de l'époque¹.

En effet, la théorie évolutionniste, point de convergence de ces trois philosophies, part de l'idée que le « simple », caractéristique des sociétés primitives, évolue naturellement vers le « complexe », représenté par les sociétés occidentales, cette même théorie cherchant à établir les lois qui guideraient le progrès des civilisations. L'évolutionnisme offrira à l'élite européenne des arguments pour une prise de conscience quant à sa puissance technique et scientifique qui va se consolider avec l'expansion du capitalisme. Cette doctrine légitimera, également en partie, la position de l'hégémonie qui atteindra le monde occidental, la prétendue supériorité de la civilisation européenne serait alors la corollaire des lois naturelles qui orienteront l'histoire des peuples.

L'importation d'une telle théorie ne se fait pas sans provoquer un réel problème au sein de l'« intelligentsia » brésilienne car, comme le suggère Renato Ortiz², l'acceptation des préceptes évolution-

1. Le Brésil étant le pays où l'expansion positiviste a été la plus étendue, le positivisme comtiste a été, parmi les idées importées de l'Europe, la philosophie qui a rencontré le plus de réceptivité dans la classe moyenne émergente et au sein de l'armée, laquelle apparaissait comme une composante politique incontournable. Nelson W. Sodré donnait le ton de la présence positiviste : « Le positivisme, l'Armée et la classe moyenne constituent, tous les trois, des éléments du même processus ! », in *História da literatura brasileira*, R. de Janeiro, Civilização Brasileira, 1969, p. 346.

2. R. ORTIZ, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985, pp. 14-15.

nistes supposerait d'analyser l'évolution de la société brésilienne à la lumière des interprétations d'une histoire naturelle de l'humanité. Or, ceci signifie qu'il fallait considérer d'emblée la civilisation brésilienne autour d'un niveau de développement inférieur à celui des pays européens. Il devient donc nécessaire d'expliquer ce présumé retard, tout en évoquant les possibilités du Brésil à se constituer en tant que peuple voire comme nation. Le dilemme de l'élite savante de l'époque est de comprendre le décalage entre la théorie et la réalité, de déchiffrer l'écart existant entre une nation idéalisée selon les canons européens et l'ensemble multiforme et coloré qui se constituait devant leurs yeux. Comment interpréter dorénavant ce pays ? Quelle identité lui donner ? Tels étaient les dilemmes devant lesquels se trouvaient les constructeurs de la nation brésilienne. C'est alors précisément que la doctrine évolutionniste fournira à « *l'intelligentsia* » brésilienne l'approche conceptuelle nécessaire au traitement de cette problématique.

Toutefois, au fur et à mesure que la réalité sociale brésilienne acquiert de nouveaux contours et des particularités dans un mouvement de différenciation croissante avec la réalité européenne, l'hiatus entre théorie et société réelle ne peut être appréhendé que combiné à d'autres concepts. Si l'évolutionnisme est censé permettre une compréhension plus générale des sociétés humaines, il est nécessaire toutefois de le compléter par des arguments prenant en compte les spécificités sociales. La pensée brésilienne s'argumentera autour de deux notions : le milieu et principalement la race.

Les paramètres *race* et *milieu* constitueront le socle épistémologique de l'élite savante brésilienne. Ces deux concepts clés devaient nécessairement s'inscrire dans toute tentative d'analyse et d'explication de la réalité nationale. Ce cadre d'interprétation sociale élevait la « race » blanche occidentale à une position de supériorité dans la composition de la civilisation brésilienne. Penser la formation d'une « société civilisée » sous les tropiques, composée par des noirs, des indiens et des métis relevait alors de l'irrationnel. La pensée brésilienne se trouva donc fortement influencée par des thèses pseudo scientifiques de type racial venues de l'Europe qui, appliquées à la réalité nationale, écartaient délibérément la composante africaine dans la construction de « *l'homo brasilianus* ». L'avenir de la nation brésilienne passait, croyait-on, par le blanchissement de la « race ».

En effet, l'abolition de l'esclavage en 1888 et la naissance de la République un an après stimuleront de grandes discussions sur la problématique raciale et la nécessité de penser l'identité nationale. Outre le succès des théories du Français Comte de Gobineau (*Essais sur les inégalités des races humaines* — 1853-1855) et du Suisse Louis Agassiz (*Journey in Brazil* — 1868), les idées de Le Play ou Gustave le Bon, prétendant que les « races mélangées » étaient inférieures aux « races pures », connurent également une adhésion considérable. Dans *l'Arien, son rôle social* (1899), George Vacher de la Poughe définissait le Brésil comme « un énorme État sur la voie du retour à la barbarie » dû au mélange ethnique. L'intellectualité brésilienne, imprégnée de ces théories, n'en pensait pas moins. Lisons cet extrait paru dans le *Jornal de Notícias* de Salvador lors du carnaval de 1903 :

Le carnaval de cette année, en dépit de la demande patriotique et civilisatrice que j'avais formulée, s'est encore traduit, à quelques rares exceptions près, par l'exhibition publique du candomblé. Si un étranger en venait à juger Bahia à travers son carnaval, il ne pourrait manquer de la placer du côté de l'Afrique. Pour notre honte séjournée, en ce moment, parmi nous une commission de savants autrichiens qui, avec leur plume acérée, ne manqueront certainement pas d'enregistrer ces faits parmi leurs impressions de voyage et de les divulguer aux journaux cultivés de l'Europe¹.

Oliveira Viana, disciple de Le Play et adepte de la théorie du blanchissement de la société brésilienne entendait que le mélange des « races » expliquait la décadence portugaise, le salut de la « race brésilienne » venant nécessairement de sa miscibilité avec les Européens : « Cet admirable mouvement migratoire ne concourt pas seulement à faire croître rapidement dans notre pays le coefficient de la masse aryenne pure : mais aussi, de brassage en brassage avec la population métisse, il contribue à élever rapidement la composition aryenne de notre sang². » L'immigration blanche venue du vieux continent, suite à l'abolition de l'esclavage est fortement encouragée, d'une part pour palier le besoin en main d'œuvre dans les plantations de café (prin-

1. R. NINA RODRIGUES, *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1932, p. 257.

2. Cité par T. SKIDMORE, *Preto no branco : raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 318.

cipal produit d'exportation) et, d'autre part, faisant l'objet d'instrument de civilisation, ces immigrants étant susceptibles de contribuer à la « purification » du sang brésilien¹. L'objectif était de développer une nation moderne et civilisée sous les tropiques.

Toutefois, alors qu'on vante la supériorité blanche et les bienfaits du blanchissement, s'élabore une conception métisse de la nation. Le métissage va finalement s'imposer comme interprétation officielle de l'identité brésilienne.

L'appréhension de la sphère culturelle brésilienne, en tant qu'espace de métissage ne peut plus être escamotée. Le Brésil se présente concrètement comme une réalité sociale formée par la fusion indienne, noire et blanche. Néanmoins, le métissage en tant que trait d'idiosyncrasie de l'identité brésilienne se pose en image contradictoire pour l'élite savante. L'idéal de métissage présente cependant un aspect positif : il permet au Brésil de s'affirmer en tant que spécificité vis-à-vis de l'Europe, des États-Unis d'Amérique et même de l'Amérique latine. Le métissage serait alors la voie royale par laquelle le Brésil accéderait au cercle fermé des pays modernes et civilisés. Le mythe du métissage est ainsi créé.

La découverte du pays réel

La période qui s'ouvre avec la Première Guerre mondiale connaîtra une nouvelle posture d'une partie de « l'*intelligentsia* » brésilienne. Un nationalisme exaltant les valeurs et les potentialités brésiennes se met en place en même temps que se manifeste la volonté de se distancier des modèles exogènes. L'essayiste Alberto Torres, par exemple, s'insurge contre ce qu'il appelle les « parisiens en Amérique copiant les modes que leur envoient les couturiers de leur corps et de leur esprit² » et le cosmopolitisme dominant chez l'intellectualité brésilienne, celle-ci ayant le sentiment d'appartenir à l'univers culturel occidental, et français en particulier. Ce sentiment gagne de plus en plus d'adeptes. Celso Furtado écrit : « Les élites, comme hypnotisées,

1. Au total, jusqu'en 1940, plus de 4 millions d'immigrés venus d'Europe se sont installés au Brésil, dont 1,3 millions dans la seule décennie 1888-1898 et 1 million entre 1900 et 1915. Voir à ce sujet L. L. OLIVEIRA, *O Brasil dos imigrantes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2001.

2. Cité par A. GARCIA, *Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil*, Paris, A.R.S.S., juin 1993, p. 21.

se tournent vers les centres de la culture européenne. Dans l'échelle des valeurs de l'époque, la simple visite d'une compagnie théâtrale européenne dans l'une des villes du pays, revêtait l'importance d'un événement culturel qui allait marquer toute une génération¹. »

Le radicalisme de Torres le place parmi les pionniers d'un nationalisme politique et culturel au Brésil. Son désarroi face à l'inexistence d'une « identité brésilienne authentique » a, d'une certaine manière, ébranlé une culture considérée comme unanime et expliquée jusqu'alors par des codes et valeurs culturels venus d'ailleurs. Cette démarche a incité nombre d'intellectuels brésiliens à porter leurs regards vers le pays réel et à redéfinir leurs rapports aux centres culturels internationaux dominants, desquels s'inspirait la pensée brésilienne, afin d'interpréter sa propre culture. Cette nouvelle approche de la nation brésilienne et de son identité plonge, toutefois ses racines au crépuscule du XIX^e siècle. À ce titre, l'œuvre d'Euclides da Cunha, « *Os Sertões* », écrit en 1902, s'avère fondamentale ; elle va révéler à l'élite citadine la rudesse des conditions de vie des populations de l'intérieur du Brésil, complètement ignorées jusque là. Cette œuvre a profondément marqué la conscience nationale, faisant en quelque sorte vaciller la vision culturelle jusqu'alors quasiment monolithique. En effet, la révélation d'Euclides da Cunha, écrit José Murilo de Carvalho, « était particulièrement choquante car elle intervient un an seulement avant le début des réformes de Rio de Janeiro, à l'apogée de l'esprit Belle Époque qui voulait donner au pays, ou tout au moins à la capitale, des airs de civilisation parisienne. C'était l'époque où le ministre des Affaires étrangères, Rio Branco, cherchait à exhiber, à l'extérieur, un pays d'apparence blanche et européenne. C'était une époque où une bonne partie des intellectuels, spécialement à Rio, était cooptée par le gouvernement et se perdait dans la consommation exacerbée des produits de la culture européenne² ».

La réflexion nationaliste s'approfondit. Une nouvelle lecture de la nation est en cours : des codes culturels européens sont intégrés de façon critique et sélective aux éléments du pays réel. Le Brésil se trouvait alors en quête de sa « brésilianité ». La *Semaine de l'Art moderne*,

1. C. FURTADO, *Le Brésil après le miracle*, Paris, éditions de la MSH, 1987, p. 60.

2. J.-M. DE CARVALHO, *Entre la liberté des anciens et celle des modernes : la République au Brésil*, p. 104, in D. PECAUT et B. SORJ (orgs.), *Métamorphoses de la représentation politique au Brésil et en Europe*, Paris, C.N.R.S., 1991.

événement organisé en février 1922 à São Paulo pour commémorer le centenaire de l'indépendance, s'inscrit dans cette perspective. Cet événement artistique et littéraire est perçu comme une « révolution esthétique » et un « cri d'indépendance culturelle » donnant naissance à un mouvement artistique connu sous le nom de *Modernismo* qui, dans un effort d'intégrer les diversités ethniques et sociales, fondera l'identité moderne de la jeune nation brésilienne basée sur l'éloge du métissage. Les modernistes, souligne Richard Marin, vont rejeter la culture d'importation et définiront la « brésilianité » comme le fruit d'un mélange profond d'éléments hétérogènes en revendiquant de manière provocante un retour aux sources et un primitivisme esthétique ¹.

Le modernisme engendra une conscience historique jusqu'alors floue et dispersée dans la société. Il canalisa toute une effervescence culturelle qui trouva une application concrète dans la Révolution de 1930 ². Cette dernière a orienté politiquement les transformations en cours, assurant à l'État la tâche de consolider le développement social. Il est donc plausible que, dans ce nouveau contexte d'interprétation de la nation brésilienne, les théories raciales deviennent obsolètes. Le Brésil vivait alors un moment décisif. La révolution modernisatrice mise en place par Vargas allait modifier le visage traditionnellement rural du pays en transformant ses structures économiques, ses institutions sociales et politiques. Le Brésil d'avant 1930 se caractérisait par l'absence d'unité due à des politiques régionalistes minées par des conflits particularistes des oligarchies en quête de pouvoir. Renforçant l'État central et diminuant l'autonomie politique des États fédérés, Vargas mettra en place une politique d'industrialisation et de modernisation de l'appareil administratif et économique. À travers des mesures sociales et paternalistes, il intégrera les secteurs populaires à la vie nationale.

1. R. MARIN, *Mythes et réalités d'une nation métisse*, p. 481, in B. BENNASSAR et R. MARIN, *Histoire du Brésil*, Paris, Fayard, 2000. Voir également E. NASCIMENTO, *A Semana de arte moderna no Brasil : construção de uma ruptura*, Montpellier, Quadrant, n° 14, 1997, pp. 91-108.

2. En 1930, Getúlio Vargas accède à la présidence de la République au Brésil portant un coup fatal à la « République oligarchique », selon laquelle les représentants des aristocraties foncières de São Paulo et de Minas Gerais, se relayaient au pouvoir. Vargas va instaurer « l'Estado Novo » (1937-1945), régime dictatorial inspiré du fascisme européen.

Dans son projet de construction d'une unité nationale, Vargas développera un réseau national d'éducation primaire publique, laïque et gratuite dont la contribution sera fondamentale à la constitution du national¹. Au niveau de l'enseignement secondaire, il unifie les programmes de tous les cours et manuels scolaires du pays. Ce fut donc à partir de ce moment-là, nous indique Vânia Vlach, que les écoles situées au sud du pays, dans les zones à forte immigration allemande prodiguant un enseignement en langue allemande, commencent à disparaître. La législation avait aussi pour but d'empêcher que des minorités d'origine autochtone et africaine ne revendiquent le droit à l'enseignement dans leur langue d'origine².

Ce renouveau à la recherche du national va permettre, fait remarquer Afrânio Garcia, de doter le pays d'un véritable marché culturel et jeter les bases d'un système d'enseignement unifié, jusque là inexistant : il ouvrira la voie à de nouvelles carrières pour les descendants des élites agraires traditionnelles menacées de déclin. La création du ministère de l'Éducation et de la Santé, lequel a d'ailleurs joué un rôle fédérateur des écrivains, scientifiques, architectes et artistes, donna aux intellectuels les moyens de se libérer de la tutelle des élites politiques provinciales. La forte croissance des maisons d'édition est un excellent exemple du lien étroit entre le développement du marché culturel et l'avènement des nouvelles interrogations, des nouvelles visions sur « nos choses » et « nos problèmes » et l'élaboration de nouveaux symboles de la nation : un nouveau marché culturel et un système d'éducation centralisé ont constitué de puissants instruments d'enracinement du sentiment national³. On visait donc à une réinterprétation de l'identité brésilienne, cette fois-ci associée à l'idée d'unité nationale.

1. Sur ce sujet consulter S. SCHWARTZMAN, H. BOMENY et V. COSTA, *Tempos de Capanema*, São Paulo, Paz e Terra, 1984.

2. V. VLACH, *L'Instauration de l'État-nation au Brésil, 1930-1960*, p. 70, in *Nation Brésil*, Paris, Hérodote, n° 98, 3^e trimestre 2000.

3. A. R. GARCIA, *Les métissages et la construction culturelle de la nation*, p. 142, in *Nation Brésil*, Paris, Hérodote, n° 98, 3^e trimestre 2000. Voir également S. MIGELI, *Les intellectuels et le pouvoir au Brésil*, Paris, E.M.S.H., 1981.

Le mythe du métissage

C'est précisément dans ce climat que l'ouvrage « *Casa Grande e Senzala*¹ » est publié en 1933. Gilberto Freyre, influencé par l'anthropologie diffusionniste de Franz Boas, son professeur, propose une nouvelle lecture de la nation. Cette nouvelle approche porte un regard positif sur le métissage, élevant les composantes noires et indiennes au statut national. La famille brésilienne coloniale, noyau de la société est, entend Freyre, le résultat de la fusion des trois races fondatrices, entre lesquelles il n'établit aucune hiérarchie de mérite. Freyre rompt avec les idéologies racistes et élève la miscégenation en élément clé de la conquête des tropiques. L'idéologie du métissage, ambiguïté jusqu'alors prisonnière des théories racistes, peut être diffusée socialement, une fois réélaborée, pour s'ériger en sens commun au quotidien ou lors des grands événements comme le carnaval et le football. Le concept de « race » se substitue maintenant au concept de « culture », observe R. Ortiz².

« *Casa Grande e Senzala* », ouvrage devenu quasiment une institution nationale, stimulera une forme de cohésion nationale, dissipant d'une certaine façon les difficultés et ambiguïtés pour les Brésiliens à se définir comme sujets nationaux. Même si on a peut-être trop insisté sur les aspects intégrateurs de la société coloniale et insuffisamment souligné sa nature violente et conflictuelle, Freyre « aurait offert au Brésil une carte d'identité », écrit encore R. Ortiz³. Les profondes transformations qui cherchent à adapter les mentalités aux nouvelles exigences de modernité font en sorte que le Brésil s'accepte enfin comme pays métis. Le « mythe des trois races » imprégnera dorénavant l'imaginaire national⁴.

L'administration populiste de Getulio Vargas va prendre en main la problématique de la construction nationale à travers une politique culturelle où les notions « d'africanité » et de « métissage culturel » seront érigés en référents de l'identité nationale. Cette relecture du national passera nécessairement par l'élaboration des symboles natio-

1. G. FREYRE, *Casa grande e senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1943. Traduction française par Roger Bastide, *Maîtres et Esclaves*, Gallimard, 1952, rééd. en 1974.

2. R. ORTIZ, *op. cit.* p. 142.

3. Idem, p. 42.

4. Voir A. GUIMARÃES, *Democracia racial : o ideal, o pacto e o mito*, São Paulo, Novos Estudos Cebrap, n° 61, nov. 2001, pp. 131-146.

naux. Ces éléments puiseront leurs références dans la culture populaire et dans le métissage. Un ensemble d'éléments et de symbologies, susceptibles de rendre plausible et légitime l'image d'une société marquée par un métissage paisible et prolifique seront alors convoqués. C'est ainsi que la « *feijoada* », par exemple, plat créé par les esclaves et considérée comme la « bouffe des pauvres » gagne le statut de plat national après 1930. Le haricot noir et le riz blanc, ingrédients principaux de la « *feijoada* » représenteraient métaphoriquement les deux grandes races fondatrices de la nation¹.

Devenu sport national et produit d'exportation, les centres de « *capoeira* » se développent un peu partout dans le monde entier. Introduit par des esclaves, cette lutte d'origine angolaise évolue peu à peu au Brésil vers un exercice hybride de danse et de gymnastique. Perçue comme une activité sauvage et barbare, la « *capoeira* » était alors considérée comme un « chancre moral » qui devait être extirpé. Réprimée par la police et sanctionnée au XIX^e siècle par le code pénal, elle accèdera enfin en 1937 au statut de sport national et est aujourd'hui, au même titre que la « *feijoada* » et la *samba*, symbole d'une brésilianité syncrétique et métisse.

La *samba*, rythme musical né en 1917 au sein des classes noires et marginalisées de Rio de Janeiro, fut également réprimée par les autorités car trop bruyante et excessive et provoquait la frayeur des élites « *cariocas*² ». De production artistique marginalisée et folklorisée, la *samba* gagne les rues lors des carnavales pour devenir un signe distinctif d'une musicalité nationale. La *samba* est aujourd'hui synonyme de « brésilianité » au même titre que le *tango* et la *salsa* sont associés aux nations argentine et cubaine.

Le football n'a pas non plus échappé à ce processus de métissage. Élément majeur de cohésion nationale, cette pratique sportive d'origine anglaise est supposée être introduite au Brésil vers la fin du XX^e siècle par l'intermédiaire des cadres des entreprises anglaises installées dans le pays ou à travers les enfants de la haute bourgeoisie brésilienne étudiant dans les collèges européens. Au début, ce sport apparaît comme le lieu de rencontre d'une certaine élite blanche. Néanmoins, il est progressivement réapproprié par les classes populaires

1. Voir R. ELIAS, *Feijoada, paixão nacional*, Rio de Janeiro, Nossa História, février 2004.

2. Voir A. PARANHOS, pp. 81-113.

donnant des significations spécifiques à leur ethos. En se popularisant, le football se dégage de son caractère de produit d'importation élitiste pour assumer un style propre, un « style brésilien ¹ ». Érigé à la condition d'unanimité nationale, le football est devenu une production symbolique de la spécificité nationale et un produit d'exportation : Pelé — hier —, Ronaldinho — aujourd'hui —, sont érigés en icônes d'une « brésilianité métisse ».

Cette nouvelle représentation de la « brésilianité métisse » passe également par le religieux où les cultes afro-brésiliens sont célébrés à partir de 1938 sans la répression policière coutumière. « *Nossa Senhora da Conceição Aparecida* », la sainte mi-noire, mi-bleue, devient la patronne du Brésil et la légitime représentante de la nation, de la même façon que la « *mulata* » (mulâtresse), figure exotique et sensuelle, devient la référence d'une « imagination nationale ». Des dates civiques sont également introduites dans le calendrier tels que le jour du travail, l'anniversaire de Getúlio Vargas et le *jour de la race*, dans le but d'« exalter la tolérance de notre société ² ».

C'est ainsi que le discours nationaliste encouragé par une politique officielle transforme un ensemble de symboles en paradigme d'une identité nationale métisse. Ce métissage idéalisé va engendrer dans l'imaginaire national une nation modèle d'intégration ethnique d'où ressort l'image « Brésil, pays de la démocratie raciale », conception diffusée à l'extérieur avec un certain succès. R. Ortiz observe très pertinemment que la diffusion du « mythe du métissage » a permis aux différents secteurs sociaux et aux groupes de couleur, d'interpréter leurs *relations raciales* dans le modèle proposé. La difficulté de définir ce qu'est le Noir au Brésil reste patente ; à mesure que la société s'approprie des manifestations de couleur en les intégrant dans un discours du national sans équivoque, ces manifestations perdent leurs spécificités. Cette impasse loin d'être simplement théorique, reflète les ambiguïtés propres à la société brésilienne. La construction d'une identité nationale métisse pose un réel problème quant à la distinction des frontières de couleur. Le « mythe des trois races » est à ce titre exem-

1. J. S. LOPES et J.-P. RAGUER, *L'Invention du style brésilien*, Paris, A.R.S.S., juin 1993, pp. 27-35.

2. Voir L. M. SCHWARCZ, *Racismo no Brasil*, São Paulo, Publifolha, 2001, pp. 28-30.

plaire, puisqu'il ne masque pas seulement les conflits raciaux mais il permet également à tous de se reconnaître en tant que nationaux¹.

Cette idéologie métisse suppose bien évidemment une culture unifiée en tant que fondement de la nation, ce que limitera considérablement les espaces d'expression de nouvelles formes culturelles, comme par exemple celles apportées par les immigrants arrivés au Brésil à partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

Une nation « ethnicisée » ?

La politique intégrationniste dont son ciment idéologique est le métissage racial a poursuivi son entreprise sous l'administration de Juscelino Kubitschek (1956-1961). Cette période nommée « développementiste » connaît une expansion économique significative. On croit fortement qu'une industrialisation accélérée peut moderniser le pays et le catapulter dans le cercle des grandes puissances. On parle alors de *pays du futur*. L'euphorie nationaliste, l'optimisme sans borne et la confiance aveugle en un avenir radieux, traduisent la confiance portée à la politique « développementiste » qui s'engage à moderniser le pays très rapidement. L'usage fréquent de l'adjectif « novo » (neuf), traduit bien l'esprit de l'époque — « bossa-nova », « cinema-novo », « nova-cap ». Il symbolise l'unité nationale autour d'un projet de modernisation lequel passe obligatoirement par une industrialisation accélérée fortement symbolisée d'ailleurs par Brasilia.

La nouvelle capitale aux traits futuristes, érigée en un temps record dans le « Planalto », centre désertique du pays, avait pour mission d'intégrer la nation brésilienne. Brasilia est sans doute le symbole le plus saisissant de ce qui devait être ce nouveau Brésil moderne et métisse. Roland Corbisier, directeur de l'Institut supérieur d'études brésiliennes (ISEB), noyau de diffusion de l'idéologie « nationale-développementiste », traduisait ainsi l'optimisme ambiant : « Outre le fait d'être devenu le principal point de référence, le pôle d'unification de la conscience nationale, Brasilia projette notre pays au-delà de ses frontières, permettant que le monde commence à percevoir, pour la première fois, que nous ne sommes pas uniquement la terre des plantations, des perroquets, du carnaval et du football. L'intérêt suscité dans le monde entier par la nouvelle métropole révèle l'opportu-

1. R. ORTIZ, *op. cit.* pp. 43-44.

nité historique de ce mémorable exploit et qui représente aujourd'hui cet élément principal d'affirmation du Brésil dans la conscience des autres nations¹. »

Au même moment, la *bossa-nova*, hybride musical entre la *samba* et le *jazz* faisait irruption sur la scène culturelle nationale. Brasília et *bossa-nova* : mariage symbolique entre la modernité et le métissage.

Le régime militaire (1964-1985) instauré à la suite d'un coup d'État poursuivra la voie intégrationniste : insérer le Brésil dans le circuit économique international et développer en parallèle un marché national. L'état autocratique mettra entre les mains du secteur privé un système moderne de communication dans lequel la télévision prendra une place d'honneur dans le processus d'intégration nationale et de diffusion d'une idéologie métisse. En obstruant les voies d'accès à une citoyenneté participative, cette intégration nationale se fera par le biais d'une production symbolique où la fiction télévisuelle, la « *telenovela* », prendra une place très importante dans l'unification des esprits².

Toutefois, cette identité métisse en tant qu'idéologie d'État commence à s'affaiblir à partir de la fin des années 1970. Les principaux éléments de cette construction politique se voient questionnés. Il s'agit maintenant de chercher de nouvelles voies d'expression d'identités culturelles ainsi que de redécouvrir les racines ethniques, voilées ou étouffées par l'idéologie du métissage.

Les transformations intervenues dans l'espace public brésilien pendant les trois dernières décennies indiquent qu'un mouvement multiforme et croissant de pluralisation culturelle et politique est en marche. « L'éthnicisation » d'un nombre considérable d'identités politiques, le développement rapide d'un secteur associatif à caractère ethnique et la mise en place d'une nouvelle législation plus tournée vers une préservation des formes de vie des indigènes que de leur pure

1. CORBISIER R., *Brasília e o desenvolvimento nacional*, Rio de Janeiro, ISEB, 1960, p. 64. Consulter également M. OLIVEIRA, *Étude sur l'imaginaire brésilien : le mythe de la nation et la ville de Brasília*, Paris, thèse de doctorat, Université Paris V, 1993.

2. Voir sur ce sujet MEDEIROS J., *Imaginaire national, idéologie, télévision. Éléments pour une problématique de la construction nationale au Brésil*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1999 et A. et M. MATTELART, *Le carnaval des images. La fiction brésilienne*, Paris, La Documentation française, 1987.

et simple assimilation à la vie nationale, sont quelques exemples de ce renouveau que connaît le Brésil.

En effet, l'intégration du Brésil dans une économie mondiale et la libéralisation de sa vie politique à la fin des années 1970¹, a ouvert la voie à la modernisation de la société et à l'apparition de divers mouvements sociaux aux identités perçues comme « problématiques ». C'est ainsi que les mouvements noir, indigène, féminin, homosexuel, entre autres, ont fait émerger des problèmes à la fois socio-économiques, culturels et comportementaux que la politique autoritaire et conservatrice du régime militaire avait réussi, jusqu'alors, à maintenir sous contrôle. Ces mouvements identitaires en quête de reconnaissance symbolique se sont joints à des mouvements sociaux aux revendications plus politiques et économiques (mouvement syndical) ou pour des biens collectifs (associations de quartiers, etc.), et qui ne cachaient pas leur volonté de changements dans la structure du pouvoir et dans l'imaginaire social national.

C'est dans ce contexte général qui renaît le mouvement noir brésilien, lequel se propose d'être aussi bien un catalyseur des changements de représentations et stéréotypes sur les Noirs qu'un moyen de lutte contre les inégalités socio-économiques entre Blancs et Noirs dans le pays². D'abord de façon marginale, puis au grand jour, un mode « afro-brésilien » d'être noir s'est affirmé au Brésil : redécouverte ou réinvention de l'Afrique, construction d'un discours « ethniciste » à la gloire de la « race noire », production de symboles, d'une mythologie des origines et des héros, territorialisation et multiplication des expressions et pratiques dites « afro-brésiliennes », etc. D'abord circonscrite aux milieux militants, cette « afro-brasilianité » s'étend au début des années 1990 à de larges secteurs de la population noire de Salvador, capitale de l'État de Bahia, tant comme mode d'identification (« je suis noir ») que comme espace de sociabilité (pratique d'une activité culturelle, religieuse, etc.). Aujourd'hui, son rayonnement s'élargit à l'ensemble de la population brésilienne, au point que

1. Même si la dictature militaire s'est maintenue jusqu'en 1985, on observe toutefois, à partir de 1979, un assouplissement significatif du régime, comme par exemple l'amnistie concédée aux exilés politiques.

2. P. NEVES, *Identité nationale et revendication ethnique au Brésil*, Lyon, DIAL, avril 2004.

certaines expressions restreintes, il y a dix ans encore à un certain militantisme noir sont l'objet aujourd'hui d'un véritable engouement¹.

Cette volonté de reconstruction des racines culturelles et ethniques s'observe également parmi les populations descendantes d'Allemands dans le sud du pays. On y assiste à une renaissance (ou une invention ?) de festivités et de traditions liées au pays des aïeux. C'est ainsi que l'« *oktoberfest* », fameuse fête bavaroise, commémorée à Blumenau, dans l'État de Santa Catarina, est devenue une fête populaire importante dans la région sud du Brésil. Fait d'autant plus significatif, que les immigrants allemands arrivés dans cette région n'étaient nullement originaires de Bavière. Dans la ville de Pomerode (Santa Catarina), l'enseignement de la langue allemande a été introduit dans les écoles publiques et la mairie locale a mis en place une stratégie de communication afin d'attirer les touristes. Celle-ci insiste sur l'origine germanique de ses habitants et vise à faire de Pomerode « la ville la plus allemande du Brésil ». Des phénomènes de ce type sont également observables dans les régions marquées par la présence de Japonais et d'Italiens². Dans l'état du Rio Grande do Sul, le 20 mai est consacré au « jour de l'ethnie italienne ». Un « Comité de l'ethnie italienne » a vu le jour en 2004 chargé d'organiser un ensemble d'évènements liés à l'immigration italienne dans cette région du sud brésilien.

Par ailleurs, la popularisation de « l'afro-brésilianité », évoquée plus haut, coïncide avec l'émergence d'un « réalisme racial ». Ce dernier remettrait en cause l'idéologie de la « démocratie raciale » et tendrait ainsi à faire prendre conscience au Brésil de son racisme. Le durcissement de la législation antiraciste et la mise en place d'un dispositif constitutionnel visant à protéger les expressions culturelles afro-brésiliennes semble vouloir entériner et accompagner cette prise de conscience.

Aujourd'hui une double dynamique serait en train de redéfinir en profondeur l'image et la place du Noir au sein de la société brésilienne. D'une part, un nouveau mode de construction et de représentation de soi en tant que Noir, de l'autre, la transformation du regard porté sur autrui, sur le Noir, par une société réalisant progressivement les dis-

1. Voir J.-F. VERAN, *L'Afro-brésilianité aujourd'hui : un modèle d'intégration ?* et R. MARIN, *L'identité brésilienne ou l'incertaine négritude*.

2. Voir S. COSTA, *A mestiçagem e seus contrários. Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo*, 2001.

criminations raciales qu'elle engendre. Ainsi juxtaposés, ces éléments semblent se confondre en une seule réalité, plutôt symbiotique, où la « question raciale » brésilienne serait en passe d'être résolue par la voie d'une « afro-brésilianité » affirmée et reconnue ? Ceci s'avère d'autant moins certain que les mouvements noirs brésiliens semblent remporter plus de succès dans l'espace culturel et symbolique que dans un espace de mobilisation politique visant à promouvoir la citoyenneté pour l'ensemble de la population afro-brésilienne. En effet, dans le Brésil actuel, le champ culturel/symbolique est plus flexible et modifiable que le champ politique ou les structures socio-économiques. Il est néanmoins vrai que l'émergence d'un discours basé sur la revendication de la négritude est en train de transformer le débat autour de l'identité nationale au Brésil. Le mythe de la démocratie raciale est véritablement contesté et a beaucoup perdu de sa vigueur dans les discours officiels, bien qu'il soit encore présent dans le sens commun et le quotidien. Oscillant entre deux représentations de la nation, le Brésil vit, souligne Lilia Schwarcz, deux réalités diverses : « d'un côté la découverte d'une société profondément métissée dans les croyances et les coutumes et, de l'autre côté, l'existence d'un racisme invisible et d'une hiérarchie enracinée dans l'intimité¹. » Mais la stratégie de construction d'une identité noire s'opposant à l'identité nationale hégémonique exprime la volonté de recréer une nouvelle représentation symbolique de la nation basée cette fois-ci sur une approche « multiculturaliste ».

I.4 Bibliographie

- ANDERSON, B. 1996. *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris, La Découverte.
- ARIES, P. 1997. *Les fils de Mc Do. La Mc Donaldisation du monde*. Paris, l'Harmattan.
- BAUER, O. 1907. *La question des nationalités et la social-démocratie*. Paris-Montréal. 2 vol.
- BEDARIDA, F. 1996. *Phénomène national et État-nation d'hier à aujourd'hui*. Paris, Vingtième siècle, Presses de la F.N.S.P., n° 50, avril/juin.

1. L. SCHWARCZ, *Nem preto nem branco, muito pelo contrário : cor e raça na intimidade*, p. 241, in L. SCHWARCZ, (coord.), *História da vida privada no Brasil*, Vol. 4, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

- BENASSAR, B. et MARIN, R. 2000. *Histoire du Brésil*. Paris, Fayard.
- BERND, Z. 1995. *Littérature brésilienne et identité nationale*, Paris, l'Harmattan.
- CONNOR, W. 1984. *The National Question In Marxist-leninist Theory and Strategy*. Princeton.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. 1995. *De la nation en Afrique noire*. Paris, Le Débat, n° 84, mars/avril.
- CORBISIER, R. 1960. *Brasília e o desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro, ISEB.
- COSTA, S. 2001. *A mestiçagem e seus contrários. Etnicidade e nacionalidade no Brasil contemporâneo*. São Paulo, Tempo Social, Universidade de São Paulo.
- CRETTEZ, X. 2000. « L'Ethno-nationalisme en Europe occidentale » in *Problèmes politiques et sociaux*. Paris, La Documentation française, n° 843, août.
- DARVICHE, M.S. 2001. *État-nation : un couple indissociable ?*, Montpellier, Pôle Sud, n° 14, mai.
- DELANNOI, G. 1999. *Sociologie de la nation*. Paris, Armand Colin.
- DELOYE, Y. 1994. *École et citoyenneté*. Paris, Presse de la F.N.S.P..
- DEUTSCH, K. 1953. *Nationalism and social communication. An inquiry into the foundation of nationality*. Cambridge, MIT Press.
- DIECKHOFF, A. et JAFFRELOT, C. 2004. *Vers un monde post-national ?* Paris, Critique internationale, n° 23, avril.
- DRESSLER, W. (org.) 1999. *Le second printemps des nations. Sur les ruines d'un Empire, questions nationales et minoritaires en Pologne, Estonie, Moldavie et Kazakhstan*. Bruxelles, Bruylant.
- DUMONT, L. 1979. *Peuple et nation chez Herder et Fichte*. Libre, n° 6.
- ELIAS, N. 1975. *La civilisation des mœurs*. vol. 1 ; *La dynamique de l'Occident*. vol. 2. Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS, R. 2004. *Feijoada, paixão nacional*. Rio de Janeiro, Nossa História, n° 4, février.
- FICHTE, J. 1909. *Reden an die deutsche Nation*. Leipzig, 1909.
- FREYRE, G. 1974. *Mâtres et Esclaves*. Paris, Gallimard.
- FURTADO, C. 1987. *Le Brésil après le miracle*. Paris, éditions de la MSH.
- GARCIA, A. R. 1993. *Les intellectuels et la conscience nationale au Brésil*. Paris, A.R.S.S., juin.

- GARCIA, A. R. 2000. Les métissages et la construction culturelle de la nation. In *Nation Brésil*. Paris, Hérodote, n° 98, 3^e trimestre.
- GEARY, P. J. 2004. *Quand les nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*. Paris, Aubier.
- GELLNER, E. 1994. *Nations et nationalismes*. Paris, Payot.
- GIRARDET, R. 1996. *Nationalismes et nation*. Paris, éditions Complexe.
- GUIMARÃES, A. S. 2001. *Democracia racial : o ideal, o pacto e o mito*. São Paulo, Novos Estudos Cebrap, n° 61, novembre.
- HABERMAS, H. 1996. *The European nation-state : its achievements and its limits*. Ratio Juris, v. 9, n° 2, juillet.
- HAUPT, G., LOWY, M., WEILL, C. 1974. *Les marxistes et la question nationale — 1848-1914*. Maspéro.
- HOBBSBAWM, E. 1992. *Nations et nationalismes depuis 1780*. Paris, Gallimard.
- HOBBSBAWM, E. et RANGER, T. 1983. *The Invention of tradition*. Cambridge.
- LINZ, J.-J. 1997. *Construction nationale et construction étatique*. Montpellier, Pôle Sud, n° 7, novembre.
- LOPES, J. S. et FAGUER, J.-P. 1993. *L'Invention du style brésilien*. Paris, A.R.S.S., juin.
- MANN, M., 1995. *État-nation : mort ou transfiguration ? L'Europe et le monde*. Paris, Le Débat, n° 84, mars/avril.
- MARIN, R. 1994. *L'identité brésilienne ou l'incertaine négritude*. Toulouse, Caravelle, Presses universitaires du Mirail, n° 62.
- MATTELART, A. et M. 1987. *Le carnaval des images. La fiction brésilienne*. Paris, La Documentation française.
- MAURO, F. 1994. *Histoire du Brésil*. Paris, éditions Chandeigne.
- MEDEIROS, J. L. 1999. *Imaginaire national, idéologie, télévision. Éléments pour une problématique de la construction nationale au Brésil*. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- MICELI, S. 1981. *Les intellectuels et le pouvoir au Brésil*. Paris, E.M.S.H.
- MICHELENA, J. 1971. *Création d'États et formation de nations en Amérique latine*. Paris, Revue internationale de Sciences Sociales, n° 3, Vol. XXIII.
- NASCIMENTO, E. 1997. *A Semana de arte moderna no Brasil : construção de uma ruptura*. Montpellier, Quadrant, n° 14.
- NEVES, P. 2004. *Identité nationale et revendication ethnique au Brésil*. Lyon, DIAL, avril.

- NINA RODRIGUES R. 1932. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- OLIVEIRA L. L. 2001. *O Brasil dos imigrantes*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- OLIVEIRA, L. P. 2000. *Americanos. Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte, U.F.M.G.
- OLIVEIRA, M. 1993. *Étude sur l'imaginaire brésilien : le mythe de la nation et la ville de Brasilia*. Thèse de doctorat, Université Paris V.
- ORTIZ, R. 1985. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.
- PARANHOS, A. 2003. *A invenção do Brasil como terra do samba : os sambistas e sua afirmação social*. São Paulo, História, UNESP, n° 1.
- PARK, R. 1950. *Race and culture*, Glencoe, The Free Press.
- PECAUT, D. et SORJ, B. (orgs.) 1991. *Métamorphoses de la représentation politique au Brésil et en Europe*. Paris, C.N.R.S.
- RENAN, E. 1982. *Qu'est-ce qu'une nation ?*. Paris.
- ROUSSELLIER, N. 1996. *Déconstruire l'État-nation*. Paris, Vingtième Siècle, Presses de la F.N.S.P., n° 50, avril/juin.
- SCHWARCZ, L. M. 2001. *Racismo no Brasil*. São Paulo, Publifolha.
- SCHWARCZ, L. M. (coord.) 1998. *História da vida privada no Brasil*. Vol. 4. São Paulo, Companhia das Letras.
- SCHWARTZMAN, S., BOMENY, H. et COSTA, V. 1984. *Tempos de Capanema*. São Paulo, Paz e Terra.
- SMITH, A. D. 1986. *The ethnic origin of nation*. Oxford, Basic Blackwell.
- SMITH, A. D 1991. *National Identity*. Penguin Books.
- SKIDMORE, T. 1976. *Preto no branco : raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- SODRE, N. W. 1969. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- TEYSSIER, P. 1958. *Le mythe dans la littérature brésilienne*. Annales Faculté de Lettres de Toulouse, VII II-2, pp. 107-109, In F. MAURO. *Histoire du Brésil*. Paris, Chandeigne, 1994, pp. 87-88.
- THIESSE, A.-M. 1999. *La création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècles*. Paris, Seuil.
- VERAN, J.-F. 2000. *L'afro-brésilianité aujourd'hui : un modèle d'intégration ?*. Toulouse, Caravelle, n° 75, Centre National du Livre/Presses universitaires du Mirail, décembre.

VLACH, V.R.F. 2000. L'instauration de l'État-nation au Brésil, 1930-1960. In *Nation Brésil*. Paris, Hérodote, n° 98, 3^e trimestre.

WERNER, K.-F. 1970. *Les nations et le sentiment national dans l'Europe médiévale*. Paris, Revue historique, octobre-décembre.

Chapitre II

Culture et identité nationale au Brésil

Ruben George Oliven

Anthropologie — Université fédérale du Rio Grande do Sul (Brésil)

Pour comprendre la culture et l'identité brésilienne il est intéressant d'examiner l'appropriation des manifestations culturelles, spécifiques à certains groupes sociaux, par le reste de la société et leur transformation en symboles nationaux.

L'analyse de la dynamique de production et de consommation de culture au Brésil exige une recherche en profondeur. Ainsi il faut examiner les manifestations culturelles qui s'y produisent, en enquêtant sur les groupes où elles se développent et la signification qu'ils en donnent. Ensuite, nous devons analyser la manière dont sont envisagées ces manifestations culturelles par le reste de la société, à quel moment et pour quels motifs elles sont appropriées et réélabores par d'autres groupes. Enfin, il faut étudier les mécanismes à travers lesquels certaines manifestations culturelles, qui étaient au départ restreintes à des classes sociales déterminées, deviennent une pratique disséminée dans toute la société. Ces manifestations sont alors « ressémantisées » et transformées en symboles nationaux, devenant ainsi un élément d'identité brésilienne.

Pour saisir l'articulation entre ce qu'on appelle traditionnellement la culture populaire et la culture dominante, on doit observer au moins deux types de mouvements opposés. Le premier se produit lorsque les classes dominantes s'approprient, réélaborent et postérieurement transforment en symboles nationaux, des manifestations culturelles originalement restreintes aux couches populaires et fréquemment réprimées par l'État. Le second mouvement, dans le sens inverse, se produit quand les classes populaires s'approprient et rééla-

borent des manifestations culturelles originellement restreintes aux classes dominantes, qui fréquemment leur attribuaient une marque de distinction. Plus tard ces manifestations-là sont, elles aussi, transformées en symboles nationaux.

Il existe en commun entre ces deux mouvements l'appropriation des expressions d'un groupe déterminé, leur recodification et leur introduction dans un autre circuit, où les éléments sont dotés d'une nouvelle signification. Ce processus de « ressémantisation » est en réalité bien plus complexe que ce que l'on peut croire dans un premier temps. Il comprend, outre le rapport entre culture populaire et culture hégémonique, l'intervention de l'État et l'action des médias de masse.

II.1 L'appropriation des manifestations culturelles par les classes dominantes

En analysant la première de ces tendances (la manière dont la culture hégémonique s'oriente vers la culture populaire) Menezes (1982) suggère l'existence de trois moments dans le processus de domination culturelle.

- Dans le premier, celui du *rejet*, la culture populaire est vue comme « délit » ou « désordre » et c'est contre elle qu'agissent les appareils répressifs, telle la police.
- Dans le deuxième, celui de la *domestication*, la réflexion scientifique des classes dominantes sépare les composants de la culture populaire considérés comme dangereux, de ceux perçus comme décoratifs ou exotiques. C'est la phase de la domination symbolique qui se caractérise par les mises en archives, les conceptualisations, les typologies, les interprétations, les théories et les modèles.
- Dans le troisième moment, celui de la *récupération*, l'action simultanée, des appareils idéologiques et de l'industrie culturelle, transforme les expressions culturelles des classes dominées en items codifiés de musées et d'expositions, en marchandise exotique pour la consommation touristique, en instruments idéologiques d'inculcation pédagogique.

Voici quelques exemples d'appropriation et de recodification des traits culturels des classes subalternes par d'autres classes sociales et leur transformation en symboles nationaux. Ainsi, la « *feijoada* »

(plat typique à base de haricots noirs), le *Candomblé* et la *Umbanda* (religions afro-brésiliennes), la *samba*, la « *malandragem*¹ », etc.

Se référant au premier de ces exemples, Fry (1982) signale que, si aux États Unis la « *feijoada* » est un plat des Noirs (*soul food*), au Brésil elle est un plat national.

Il est clair que l'origine du plat dans les deux pays est la même, car au Brésil et aux États-Unis cet item de culture culinaire a été élaboré par les esclaves qui utilisaient les restes du cochon méprisés par leurs seigneurs. La différence est dans la signification symbolique du plat. Dans la situation brésilienne, la *feijoada* a été incorporée comme symbole de la nationalité, tandis qu'aux États-Unis, elle est devenue symbole de la négritude, dans le contexte du mouvement de libération des Noirs².

Un processus de même nature s'est opéré pour le *Candomblé* — religion dans laquelle les divinités africaines sont cachées derrière les saints catholiques. Au début celle-ci a été réprimée par les classes dominantes, y compris par l'intervention de la police. Malgré tout,

La situation n'était pas simplement d'opposition totale, car les *Ogans* (charges honorifiques du *Candomblé* qui conféraient certains droits et privilèges à qui les possédaient) étaient généralement choisis parmi l'élite répressive elle-même. Ces *Ogans* offraient leur protection et recevaient, par contre, un appui électoral et d'autres services. À cette époque le *Candomblé*, quoiqu'il soit fait par les Noirs, dépendait déjà pour son existence (au moins d'une certaine manière) de l'élite blanche (*ibid.*, p. 45).

Depuis la fin du siècle dernier, le *Candomblé* a subi une série de transformations qui ont impliqué l'acceptation et l'absorption graduelle des « *terreiros* » (lieu de cultes) les plus traditionnels par la culture de masse, par le tourisme, par une partie de l'Église catholique et par des intellectuels. Un processus semblable, mais peut-être plus complexe, s'est produit par rapport à la *Umbanda*, religion qui

1. *Malandro*, adj et s. m. : individu qui assure sa survie sans travail régulier ; personnage vif et astucieux qui ne travaille pas mais se tire d'embaras. *Malandragem*, s. f. : état du *Malandro* ; caractère du *malandro*.

2. Pour une révision de cet article, voir FRY, Peter. « *Feijoada soul food 25 anos depois* ».

peut être vue comme un produit des transformations sociales et économiques au Brésil. D'après Ortiz (1978), la *Umbanda* n'est pas une religion noire mais une synthèse avec fusion de deux tendances : le blanchissement de la culture noire et le noircissement du spiritisme kardéciste.

Le substrat de cette fusion peut être résumé de la manière suivante : d'un côté le Noir ne peut réussir dans la société que dans les limites de la culture blanche ; il doit donc ajuster son héritage africain aux canons d'une société dans laquelle l'idéologie blanche est dominante. D'un autre côté, comme le Blanc et le mulâtre ne peuvent pas nier l'influence africaine au Brésil, l'idéologie de la *Umbanda* réinterprète la tradition afro-brésilienne selon les convenances de la culture blanche. C'est dans la synthèse des traditions afro-brésiliennes et du spiritisme que l'on trouve l'originalité de la *Umbanda*.

D'après Ortiz, la clef pour la compréhension de la *Umbanda* est la société brésilienne elle-même et ses changements sociaux et économiques. En effet, la *Umbanda* surgit au Brésil à partir des années vingt et se développe à partir des années trente. Au premier Congrès Brésilien de *Umbanda*, qui a eu lieu à Rio de Janeiro en 1941, quelques leaders de classe moyenne et d'orientation spiritiste décident d'étudier la religion et de codifier ses rites. Le rôle de la classe moyenne est ainsi crucial dans la consolidation de la nouvelle religion.

Diana Brown (1994) affirme que dans les années cinquante, il existe deux interprétations, fort différentes, dans la *Umbanda*. La première a comme source les classes subalternes. Les habitués y observent des rituels afro-brésiliens, quoiqu'ils ne soient pas nécessairement des descendants d'Africains. La deuxième interprétation, plus fréquente dans la classe moyenne, développe une *Umbanda* désafricanisée et fréquemment fort nationaliste. Cependant aucune de ces deux formes de *Umbanda* n'est totalement restreinte à une seule classe sociale.

Selon Ortiz (1978), la *Umbanda* reproduit ainsi les contradictions de la société brésilienne. Elle s'approprie des valeurs socialement légitimes afin d'être acceptée dans une société qui, au départ, lui a été hostile. Ainsi il y a des tentatives de légitimation du discours « scientifique » des intellectuels de la *Umbanda*. Ce discours justifie par exemple, l'usage des boissons alcoolisées dans la *Umbanda*, par les lois d'attraction et de répulsion de Newton ; la présence de « *defuma-*

dores » (sorte d'encensoirs), par la théorie des fluides ; l'usage de couteaux et épées, par la théorie électrostatique du pouvoir des pointes.

On note aussi le processus de « purification » des éléments africains considérés « sauvages ». Ainsi, on constate des transformations importantes comme la réintégration de la divinité *Exu*, qui est dédoublée en *Exu*-paien et *Exu*-baptisé (bénéficiant de quelques rayons de lumière...). De la même façon, certaines pratiques des cultes africains, dits « barbares », comme les rituels de sang, l'usage de la poudre, le sacrifice d'animaux, les offes de nourriture aux saints, ont tendance à être éliminées. On met l'accent, au contraire, sur des valeurs de classe comme la propreté et la bonne tenue.

Comme le *Candomblé*, la samba a aussi été appropriée et transformée en symbole national. À l'époque où elle était pratiquée seulement sur le *morro*¹, la police la réprimait avec sévérité, ce qui obligeait à la cacher derrière le *Candomblé*, alors considéré un peu plus acceptable. Pourtant, à la longue, l'importance croissante du carnaval a provoqué la transformation de la répression en appui manifeste. « Les écoles de samba sont descendues légitimement vers les avenues et la samba a commencé à être pratiquée par une population qui dépasse beaucoup les frontières des mornes, à Rio de Janeiro et dans tout le Brésil² » (FRY. *op. cit.*, p. 47).

Le même processus d'appropriation et de « résémantisation » s'est produit avec le thème de la *malandragem* (voir note 1, p. 71) dans la musique populaire brésilienne. La fin de l'esclavage au Brésil n'a nullement signifié l'apparition d'une société plus ouverte. Bien qu'il y ait eu l'industrialisation, le travail salarié ne devient pas une forme de qualification car l'ordre social exclu les classes populaires. Ainsi, quand la « *malandragem* » proclame « l'horreur du boulot » (*horror ao batente*) et refuse le travail salarié, elle se présente comme une alternative — transformée en stratégie de subsistance — dans une société qui n'assure pas à l'ouvrier des conditions de vie décentes. Le thème de la « *malandragem* » se développe d'ailleurs intensément dans la musique populaire brésilienne dans les années vingt, trente et quarante, c'est-à-dire au moment de la formation d'une société urbaine et industrielle.

1. Morro, s. m. : Colline ou Morne : à Rio de Janeiro la partie pauvre de la population vit sur les collines.

2. Une école de samba est une association musicale et récréative qui participe à des cortèges carnavalesques.

Outre « l'horreur du boulot », d'autres thèmes se répètent dans les musiques de « *malandragem* » : la promptitude, la pénurie d'argent, la « finesse » (« *categoria* »), le « jeu de ceinture » (« *jogo de cintura*¹ »), la vaillance, les « belles paroles » (« *lábia* »), les « gogos que l'on escroque » (« *golpe no otário* »), la satire contre les policiers et leurs liaisons avec le jeu clandestin, le fait de s'en sortir grâce à la bonne chance, etc.

Le « *malandro* » dans ces types de chansons est souvent un homme dangereux, comme dans la composition « *Lenço no Pescoço* » (Foulard au Cou) de Wilson Batista :

<i>Meu chapéu de lado</i>	Mon chapeau posé en travers
<i>Tamanco arrastando</i>	Traînant les sabots
<i>Lenço no pescoço</i>	Foulard au cou
<i>Navalha no bolso</i>	Couteau en poche
<i>Eu passo gingando</i>	Je me déhanche
<i>Provoco e desafio</i>	Je défie, j'affronte
<i>Eu tenho orgulho</i>	Je suis fier
<i>Em ser tão vadio</i>	D'être si fainéant

Cette chanson, écrite par un auteur alors peu connu, a poussé le grand compositeur Noel Rosa à commencer une célèbre polémique avec Wilson Batista qu'il raille en composant « *Rapaz Folgado* » (Type oisif). Dans cette chanson, le jeune compositeur est conseillé de se débarrasser du couteau et de mettre des chaussures et une cravate. Il propose ainsi l'épuration des éléments les plus dangereux de la « *malandragem* ».

Mais, bien qu'il soit un compositeur originaire de la classe moyenne, et qu'il reflète donc ses contradictions, Noel Rosa était sensible aux transformations qui préfiguraient la formation d'une société urbaine-industrielle, où le travail salarié et surtout le manufacturier deviendraient une réalité chaque fois plus fréquente. À partir de cette époque-là, il est devenu chaque fois plus difficile à vivre de la « *malandragem* ». Elle était plus un idéal qu'une réalité accessible. En vérité, Noel Rosa voyait déjà qu'il y avait, de la part d'autres classes sociales, une appropriation plus étendue de la samba. La samba est apparue

1. *Jogo de cintura* : expression qui signifie avoir de l'astuce pour se tirer d'embarras

comme une manifestation des classes subalternes mais celles-ci commençaient aussi à être touchées par les transformations en cours dans le reste de la société.

Lors d'une interview publiée dans le journal *O Globo* du 31 décembre 1932, Noel Rosa affirme :

La samba est dans la ville. Il est vrai qu'elle a déjà appartenu à la morne quand il n'y avait pas de samba ici-bas. Quand la samba est descendue vers la ville, la ville a vaincu la morne. Là-haut la samba a perdu l'esprit et sa saveur inédite. Le « malandro » a subi une transformation épouvantable. Autrefois il était différent ; maintenant il est plus ou moins banalisé. La civilisation commence à monter la morne, en y apportant ses bonnes et ses très mauvaises choses¹.

Il faut souligner que Noel Rosa a vécu dans une époque où l'industrie culturelle au Brésil se formait. La musique populaire, qui jusqu'alors touchait peu la masse de la population, trouve avec la radio, un véhicule qui lui donne un public de plus en plus large. Analysant les transformations dans la culture populaire, Sant'Anna (1977) signale que dans les années trente, « la musique populaire, plus précisément la samba, n'est déjà plus une activité caractéristique d'ex-claves ou de Noirs et métis qui réussissent dans la société. Les premiers compositeurs blancs d'importance commencent à apparaître [...] ».

Noel Rosa est mort en 1937, l'année d'implantation du « *Estado Novo* » (l'État Nouveau : dictature imposée par Getúlio Vargas jusqu'à 1945). En 1939 le Département de Presse et Propagande (DIP, en portugais) a été créé, avec une branche Radio. Le rayon d'action du DIP est devenu si large qu'il a acquis « le contrôle absolu de la musique populaire brésilienne et de toute manifestation qui était en rapport avec elle ». Ainsi « les concours de chansons carnavalesques, les défilés de carnaval, les stations radiophoniques, les studios d'enregistrement discographique, tout était sous le contrôle du DIP » (Cabral, 1975).

Une des cibles du DIP a été la « *malandragem* ». Ainsi, d'une part il a stimulé les compositeurs à exalter le travail et, d'autre part il les a incités à abandonner les éloges à la « *malandragem* ».

Après la deuxième guerre mondiale, le nombre d'ouvriers et autres salariés a augmenté au Brésil, notamment pour pallier le manque

1. Voir l'article intitulé *Música Popular Brasileira*.

d'importations. Ces transformations se reflètent dans la musique populaire brésilienne. Dans un processus d'appropriation, la « *malandragem* », cantonnée au quartier populaire de Lapa (à Rio de Janeiro), a fini par être adoptée par les bohèmes de la zone sud (quartiers riches) de Rio de Janeiro.

Lorsqu'on observe l'appropriation du thème de la « *malandragem* » par la classe moyenne, au cours de la période démocratique libérale de 1946-1964, on se rend compte qu'avec l'intensification de l'industrialisation au Brésil, il est chaque fois plus difficile de subsister sans travailler. Cela est très bien montré dans la chanson *Hommage au « Malandro »* de Chico Buarque (compositeur de l'*Opéra du « Malandro »* adaptée de l'*Opéra de Quatre Sous* de Bertold Brecht). Malgré son titre, cette chanson est un « chant du cygne » au vrai « *malandro* ». Celui-ci a été obligé de s'insérer dans le processus de production. Il a abandonné le canif, il s'est marié, il a des enfants et, le plus étonnant encore, il travaille et s'assujettit au train-train quotidien de la *Centrale* (Compagnie de trains à Rio de Janeiro).

Malgré le rétrécissement de l'espace social dévolu à la « *vadiagem* » (fainéantise), la « *malandragem* » reste un des pôles d'identité nationale, représenté aussi par l'opposition entre « *malandro* » et « *caxias*¹ », d'ailleurs très bien saisie par Da Matta (1979). Ce même auteur a aussi conçu une interprétation déjà classique à propos du carnaval brésilien. Il le voit comme un rite de passage à travers lequel la vie quotidienne est symboliquement inversée ou neutralisée et les différences sociales sont supposées effacées, ce qui favorise une idéologie de la rencontre et de la communion.

Je veux souligner que tous ces processus ont donc transformé le carnaval brésilien en une institution paradigmatique de cette vision du Brésil par laquelle on le conçoit comme « une grande *communitas* où des races, des credos, des classes et des idéologies coexistent dans une communion pacifique au rythme de la samba et du métissage » (Da Matta, 1973), vu ici comme un trait quasi-héréditaire du caractère national portugais.

1. Le Duc de Caxias est le patron de l'armée nationale brésilienne et le mot *caxias* est utilisé comme synonyme de personne extrêmement sérieuse et consacrée au travail.

11.2 L'appropriation des manifestations culturelles par les classes dominées

Le carnaval, vu dans une perspective historique, peut être considéré comme une manifestation culturelle qui vient des classes dominantes et qui subit des changements progressifs. Des formes populaires de fêter le carnaval sont ensuite incorporées par les classes dominées et puis transformées en symboles nationaux.

Le carnaval n'a pas été introduit au Brésil par des esclaves. Il est venu avec les premiers colonisateurs portugais sous forme de « *entrudo* », divertissement carnavalesque ancien qui consistait à se lancer les uns aux autres de l'eau, de la farine, etc. Le carnaval s'est maintenu ainsi sans subir des modifications importantes jusqu'à à peu près la moitié du siècle dernier.

Le développement d'un style de vie bourgeois de type européen dans quelques-unes de nos villes, à la suite de l'enrichissement rapide grâce aux plantations de café, a donné origine au carnaval « vénitien ». Dans cette manifestation, on note l'apparition de formes de divertissement restreintes à certaines couches sociales. Ainsi, quoique toutes les couches sociales organisent leurs bals masqués dans des salles, il y avait tout de même un défilé socialement acceptable dans la rue, le « *corso* ». À travers ce cortège carnavalesque, les familles les plus riches exhibaient leurs déguisements en se promenant en voiture, pour être vues et applaudies par le reste de la population. Les « *ranchos* », les « *cordões* » et les « *blocos* » (formes différentes de défilés carnavalesques en groupe) étaient, au contraire, fréquemment interdits et poursuivis par la police. Ceux-ci ont fini par être chassés des centres villes, s'établissant dans la banlieue où ils sont devenus des formes typiques du carnaval des classes subalternes.

D'après Pereira de Queiroz (1981), « du point de vue sociologique, une différence flagrante sépare l'ancien carnaval colonial du carnaval vénitien. À l'époque du *entrudo*, les divertissements dans les villes avaient été les mêmes pour toutes les couches sociales. L'apparition du carnaval vénitien a été le signe d'une différenciation selon des hiérarchies socio-économiques. À partir de ce moment, on a observé clairement l'influence de deux héritages culturels différents : les couches sociales élevées se divertissaient à la mode européenne, avec leurs cor-

tèges somptueux, rythmés par la mélodie des opéras à la mode ; le défilé des ranchos était marqué par les rythmes africains ».

À partir des années trente le carnaval brésilien entre dans une nouvelle phase. Il est influencé par les transformations sociales et économiques et les nouveaux médias (la radio, puis la télévision). Ainsi le carnaval « vénitien » commence à disparaître rapidement, ne restant que les bals costumés. À Rio de Janeiro, les cortèges de « *blocos* » et « *ranchos* » deviennent par contre plus importants. Ils sont à l'origine des écoles de samba qui deviennent, à leur tour, la forme prédominante de défilé et un modèle qui va avoir tendance à se reproduire dans la majorité des grandes villes.

La radio, qui commence dans les années vingt et se répand rapidement dans les années trente, va devenir le moyen de communication hégémonique jusqu'à l'avènement de la télévision dans les années cinquante. La radio rend possible la commercialisation de la samba et permet de cette façon la diffusion et la consommation, par d'autres couches sociales, d'une manifestation culturelle initialement restreinte aux mornes.

Outre les moyens de communication, l'État joue aussi un rôle fondamental dans ce processus, puisqu'il s'aperçoit de l'importance politique des clubs carnavalesques. Ainsi, à partir de 1935 les écoles de samba sont reconnues, légalisées et obligées d'être enregistrées comme des entités, sous le nom de « Cercle Récréatif École de Samba ». Leurs défilés sont alors officialisés et financés par l'État. À partir de cette époque-là, toutes les écoles sont « sollicitées pour collaborer à la propagande patriotique officielle, éminemment fière » (Tinhorão, 1975). Dans ce sens, entre 1943 et 1945 les concours officiels de défilés d'écoles de samba sont subventionnés par la Ligue de Défense Nationale et la remise de prix est à la charge d'un général de l'armée.

Les décennies suivantes avec l'expansion de l'industrie culturelle et du tourisme, un processus semblable à celui qui a touché la samba se produit avec le carnaval populaire.

À partir des années soixante, l'école de samba, [...] qui avait été déjà stimulée par le secteur commercial et par les pouvoirs publics, commence à être envisagée comme une marchandise passible d'être vendue, non seulement aux touristes étrangers et nationaux mais aussi

aux médias eux-mêmes (principalement à la télévision), dans tout le territoire national et maintenant, sous forme d'une manifestation culturelle très valorisée par la société [...] (Simson, 1977).

Ce qui s'est produit avec le carnaval est un processus historique très complexe. Il s'agit d'une manifestation culturelle d'origine européenne, qui a gardé des aspects très peu brésiliens jusque vers 1930 et qui était soumise à l'hégémonie des classes dominantes. Lorsque les classes populaires commencent à créer des formes propres et nationales de fêter le carnaval, celles-ci sont d'abord persécutées, ensuite tolérées et finalement appropriées — par l'État et les médias — et transformées en symboles nationaux.

Les classes dominées se sont appropriées le carnaval, mais leur carnaval à son tour a été réapproprié et transformé en objet de consommation, de tourisme et finalement en symbole d'identité nationale.

Un processus semblable s'est produit par rapport au football qui a été introduit au Brésil à la fin du XIX^e siècle par des jeunes de familles riches qui sont allés étudier en Angleterre. Au début, à l'image du tennis, la pratique du football reste restreinte aux couches supérieures des grandes villes brésiliennes. Il est pratiqué par des athlètes amateurs dans des compétitions fréquentées par la « crème » de la société.

Sodré (1977) fait remarquer « qu'au début (dans les trois premières décennies du vingtième siècle), le football a fonctionné surtout comme un rite discriminatoire de classe. Il était un privilège des Blancs riches (vraisemblablement un comportement de conciliation entre commerçants, grands propriétaires ruraux et étrangers) qui excluait les natifs pauvres [...] ».

Pourtant, à partir de la fin des années vingt, la signification du football se modifie. La consolidation d'une société urbaine industrielle au Brésil fait apparaître les masses sur la scène politique, avec le « populisme ». Cette politique fondée sur la séduction des classes sociales défavorisées va rejaillir sur le football. Celui-ci acquiert un aspect de spectacle de masses. Il est pratiqué par des joueurs professionnels venus des couches populaires (fréquemment des Noirs) qui y trouvent une possibilité d'ascension sociale.

Aujourd'hui, quelques joueurs professionnels sont très bien rémunérés. Ainsi le football continue à représenter le rêve de nombreux

individus des classes subordonnées qui rêvent d'une ascension sociale. Le football permet alors la diffusion d'une image de « démocratie raciale ». Étant un sport populaire pratiqué par toutes les classes sociales, le football peut être manipulé comme un puissant symbole d'unité nationale et de cohésion sociale et raciale. Ainsi la conquête de la Coupe du monde de 1970 au Mexique a été instrumentalisée par le gouvernement militaire de l'époque dans le sens d'associer la victoire sur le terrain à une croissance économique exceptionnelle appelée le « miracle économique brésilien ».

Comme symbole d'identité nationale, l'image qui est passée à travers le football brésilien correspond beaucoup à celle du « *malandro* ». Il existe une croyance généralisée à travers laquelle notre football vaut par la finesse, par la créativité et par l'improvisation de nos joueurs. Ce qui d'ailleurs reste évident après le résultat de la Coupe du monde de 1978, quand on a accusé les dirigeants de la CBD (Confédération brésilienne de Sports) et l'entraîneur de l'équipe — tous d'ailleurs des militaires (c'est-à-dire des « *caxias* ») — d'avoir imposé aux joueurs un « football militarisé ¹ ».

L'idée que notre « caractère national » (et l'influence que le « Noir » aurait eu sur lui) se révélerait dans le football, apparaît nettement dans ce que Gilberto Freyre (1945) note sur ce sujet : « Notre style de jouer au football semble contraster avec celui des européens grâce à un ensemble de qualités fondées sur la surprise, la malice, l'astuce, l'agilité et aussi la spontanéité individuelle [...] » (Freyre, 1945).

II.3 La tendance à l'hégémonie

Il existe bien d'autres instances où l'on peut approfondir les hypothèses formulées ici. Les analyses, de la dynamique de l'argot et du gros mot, des thèmes de la littérature de « *cordel* ² », du phénomène des « cirques théâtres ³ » et surtout de la « *telenovela* ⁴ » (feuilleton télévisé) sont quelques exemples. Une telle analyse permettrait de vérifier de quelle forme se produit le processus d'appropriation et de réélaboration dans ces niveaux. De la même manière, il serait intéressant

1. Voir à ce propos SANTOS, 1978.

2. Recueil de poèmes populaires du nord-est du Brésil

3. Voir, comme exemple, MAGNANI, 1984.

4. Voir, comme exemple, LEAL, 1986.

aussi d'analyser ce qui se passe avec les cultures régionales à travers l'action de la radio et de la télévision. Que signifie par exemple, la transformation des chanteurs du nord-est du Brésil en idoles nationales ?

Finalement il paraît important d'analyser et de mettre en évidence cette tendance brésilienne à l'hégémonie par l'appropriation et par le recodage des manifestations culturelles d'abord restreintes à certains groupes et de les transformer en symboles nationaux.

Selon Durham (1977), « le groupe qui réélabore et utilise le produit culturel fini est généralement différent de celui qui l'a produit. La distinction entre producteurs et consommateurs de culture étant soumise à une distinction de classe, la relation entre eux prend nécessairement une connotation politique, c'est-à-dire qu'elle a des conséquences dans le domaine du pouvoir ». Ainsi « les différences culturelles apparaissent non pas comme la simple expression de particularités dans la manière de vivre, mais comme une manifestation d'oppositions ou d'acceptations qui impliquent une constante remise en question des groupes sociaux dans la dynamique des relations de classes ».

C'est justement dans ce processus d'appropriation des manifestations culturelles et de leur transformation en symboles d'identité nationale, que l'on trouve quelques-unes des spécificités de la dynamique culturelle brésilienne. Certes, ce phénomène se produit dans d'autres cultures (le jazz aux États Unis et le tango en Argentine en sont des exemples typiques), mais il ne me semble nulle part aussi intense qu'au Brésil.

En analysant les motifs pour lesquels les fabricants de symboles nationaux et de la culture de masse au Brésil ont élu des items culturels produits originellement par des groupes dominés, Fry (*op. cit.*) suggère que l'incorporation de ces symboles présente des avantages politiques, en contribuant à maintenir une domination cachée sous un autre nom.

De cette façon, « la conversion de symboles ethniques en symboles nationaux ne cache pas seulement une situation de domination sociale, mais elle rend beaucoup plus difficile la tâche de la dénoncer. Quand on convertit des symboles de frontières ethniques en des symboles qui affirment les limites de la nationalité, on convertit ce qui était originalement dangereux en quelque chose de propre, de sûr et de domestiqué » (Fry, *op. cit.*, p. 47).

Ce que l'on observe dans la culture brésilienne est un phénomène très particulier. Dans plusieurs pays développés et de tradition démocratique, les différences sociales ont été considérablement réduites et l'accès aux bénéfices économiques et aux droits civils s'est élargi. Cependant, les frontières culturelles restent fréquemment bien délimitées. Cela arrive tant dans les sociétés relativement nouvelles comme la société nord-américaine comme dans des sociétés plus anciennes comme la société britannique. Aux États-Unis, les frontières ethniques restent bien délimitées, bien que se soit produit avec le jazz un phénomène semblable à celui de la « *feijoada* ». En Grande-Bretagne, les différences sociales se révèlent notamment au niveau de la manière de parler.

Dans aucune de ces sociétés il n'existe une croyance à un *ethos* propre venu d'un processus d'appropriation et de réélaboration de symboles culturels. Ce qui caractérise le Brésil c'est justement le fait d'être une société d'immenses différences sociales et économiques, dans laquelle on vérifie une tendance à transformer des manifestations culturelles en symboles de cohésion sociale qui sont manipulés comme des formes d'identité nationale.

II.4 Bibliographie

- BROWN, D. D. 1994. *Umbanda, Religion and Politics in Urban Brazil*. Columbia University Press. 256 p.
- CABRAL, S. 1975. Getúlio Vargas e a Música Popular Brasileira. *Ensaio de Opinião*. n° 2-1, p. 40.
- DA MATTA, R. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- DA MATTA, R. 1973. O Carnaval como um Rito de Passagem. In *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Vozes, 1973, p. 123.
- DURHAM, E. R. 1977. A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna. *Ensaio de Opinião* n° 2-2, 1977, p. 35.
- FREYRE, G. 1945. *Sociologia*. Rio de Janeiro, José Olympo, 1945, v. 2, 421 p.
- FRY, P. 1982. Feijoada e soul food : notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. *Ensaio de Opinião*, n° 2-2, p. 45.
- FRY, P. 2001. Feijoada soul food 25 anos depois. In ESTERCI, Neide, FRY, Peter & GOLDENBERG, M. (orgs). *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro, D.P.&A.

- LEAL, O. F. 1986. *A Leitura social da Novela das Oito*. Petrópolis, Vozes.
- MAGNANI, J. G. C. 1984. *Festa no Pedaco. Cultura Popular e Lazer na Cidade*. São Paulo, Brasiliense.
- MENEZES, E. D. B. de. 1982. Eliteloire versus Folclore, ou de como a cultura hegemônica tende a devorar a cultura subalterna. *Cadernos CERU* nº 17, 1982.
- MUSICA POPULAR BRASILEIRA. 1976. São Paulo, Abril, fascículo 9, p. 9.
- ORTIZ, R. 1978. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro : Umbanda, Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis, Vozes.
- PEREIRA DE QUEIROZ, M. I. 1981. Evolução do carnaval latino-americano. *Ciência e Cultura* vol. 32, nº 11, 1481 p.
- SANT'ANNA, A.R. de. 1977. *Música Popular e Moderna Poesia Brasileira*. Petrópolis, Vozes, 186 p.
- SANTOS, J. R. dos. 1978. Na CBD até o papagaio bate continência. *Encontros com a Civilização Brasileira* nº 5, 1978.
- SIMSON, O. R. de M. 1980. *Transformações culturais, criatividade popular e comunicação de massa : o carnaval brasileiro ao longo do tempo*. IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Grupo de Trabalho Sociologia da Cultura Brasileira. Rio de Janeiro, 1980. Mimeo, p. 7.
- SODRÉ, M. 1977. Futebol, teatro ou televisão ?. In *O Monopólio da Fala*. Petrópolis, Vozes. 148 p.
- TINHORÃO, J. R. 1975. *Pequena História da Música Popular*. Petrópolis, Vozes. 173 p.

Chapitre III

Le cyberspace, ses logiques et certains des exercices identitaires qui s’y déroulent

Airton Luiz Jungblut

Anthropologie — Université PUC de Porto Alegre (Brésil)

III.1 La fragmentation identitaire dont on parle actuellement

Parler des « exercices identitaires » qui se produisent dans ce nouveau territoire civilisationnel que nous appelons aujourd’hui le cyberspace n’est définitivement pas discourir sur quelque chose de profondément inusité et sans correspondance avec le monde réel. Presque tout ce qui se passe dans cet espace cybernétique, qui surgit principalement avec l’émergence des réseaux médiatisés par ordinateur (surtout Internet), possède des correspondants dans ce que l’on appelle le monde « *offline* » (cet univers de choses qui ne circulent pas à travers des *modems* et qui ne sont pas visualisées à travers des écrans d’ordinateur). Ainsi, puisque le but de cet essai est de parler des exercices identitaires qui ont lieu dans le cyberspace, il est opportun de commencer par un rapide panorama des processus d’accroissement des pouvoirs de l’individu actuel, tout du moins celui qui vit dans des contextes « tardo-modernes », principalement en ce qui concerne son autonomie face aux systèmes d’appartenance identitaire disponibles dans la société.

Initialement, il convient de comprendre ici ce qu’on peut entendre par « fragmentation identitaire ». Certains spécialistes occupés à comprendre la contemporanéité parlent de *fragmentation de l’identité individuelle* tandis que d’autres parlent d’une *fragmentation sociale* ou

groupale, plus ample, en vertu d'une inflation d'options identitaires qui aurait lieu dans la société occidentale. Observons tout d'abord la fragmentation sociale.

Zygmunt Bauman (1998) nous rappelle que la diversité a toujours été, depuis sa naissance, un problème pour le projet moderne. Dans son intention d'homogénéiser l'humanité et d'universaliser ses valeurs, la modernité a dû affronter une résistante hétérogénéité pré-moderne qui se montrait inadéquate, confuse et désordonnée. « L'ordre » moderne avait donc besoin d'opérer une « destruction de la différence » dans une guerre pour l'homogénéisation. Mais, toujours selon Bauman, outre que cette bataille n'a jusqu'aujourd'hui pas été perdue, les différences issues de la pré-modernité sont, de nos jours, régulièrement « invoquées avec une incomparable adresse, acquise par la pratique moderne » (Bauman, 1998, p. 153-155). Comme s'il ne suffisait pas de perdre cette bataille, selon l'auteur, le projet moderne affronte actuellement un nouveau type de diversité également confuse et déconcertante. Une diversité qui se caractériserait par la « faible, lente et inefficente institutionnalisation des différences et de leur résultante intangibilité, malléabilité et courte période de vie ».

Mais, s'il existe des processus par lesquels de nouvelles identités-différences sont créées, en marge de modèles institutionnels plus forts, et alimentées, moulées et/ou abandonnées à partir de comportements jusqu'alors inusités, il existe aussi d'autres processus par lesquels des différences institutionnalisées sont confrontées à des dilemmes également inusités.

En premier lieu, il existe visiblement un mouvement dans le sens d'une certaine « désidentification » généralisée à l'égard de certaines des différences traditionnelles qui dissolvaient le moi dans des regroupements plus amples ou alors, comme le dit Rüdiger (1995), il y aurait « une résistance à accepter les caractéristiques qui conceptualisaient traditionnellement le moi » (sexe, race, credo, etc.) (Rüdiger, 1995, p. 222).

On observe aussi ce qu'Antônio F. Pierucci (1999) appelle le « différentialisme disséminant », entendu comme une explosion de la pluralisation, une « prolifération des différences » et qui, en son mouvement le plus intéressant, agit dans le sens de pluraliser intérieurement les propres différences historiquement stables. Pierucci attire

par exemple l'attention sur le fait que la catégorie « femme », utilisée par les féministes, subit une « pluralisation » interne quand surgit la sub-catégorie « femme noire » et que, de la même façon, dans le mouvement noir commencent à surgir des différentialisations ethniques internes (Pierucci, 1999 p. 119-200). Pour l'auteur, penser ce « différentialisme disséminant » (c'est-à-dire la fragmentation des identités sociales) revient à se rendre compte que toutes les formes d'identification, groupales ou individuelles, sont affectées.

L'état actuel est celui d'une pluralisation radicale. Aujourd'hui, on essaie de penser l'action simultanée, divergente et inégale des différences collectives se croisant, se recroisant, s'entrecroisant ; de nouvelles différences s'ajoutant à l'existence politique, dans le discours des mouvements, voulant être discursivement représentées dans leur prétention de reconnaissance publique, demandant donc une existence politique, une citoyenneté ; des altérités se superposant les unes aux autres pour le renforcement ou l'anéantissement d'anciennes identifications ; tout un carnaval de différences se chevauchant et se pénétrant mutuellement dans un même sujet individuel [...] ; des intersections chez un même individu, des appartenances multiples, des multiples loyautés, des multiples positions ou rapports au monde, des multiples identifications et identités groupales ; des multiples repositionnements. L'identité individuelle ne serait-elle pas multiple ? Ne le sera-t-elle pas ? Ne serons-nous pas, nous autres, des identités multiples dans des subjectivités multiples ? (Pierucci, 1999 : 142-143)

Alain Touraine (1998) semble penser à un cadre comme celui qui a été construit par Pierucci quand il nous alerte qu'actuellement, en ce qui concerne les définitions identitaires, « la rationalité n'est plus objective et substantielle, mais formelle et instrumentale et qu'elle se situe donc dans le plan des moyens et non des fins ». Étant ainsi, elle peut se combiner avec des finalités culturelles ou psychologiques chez chaque acteur individuel. L'auteur explique :

On ne peut pas être en même temps chrétien et athée ou musulman, mais rien n'empêche d'être en même temps spécialiste en informatique ou vendeur et chrétien, musulman ou athée. Il faut encore que ces deux univers de comportement ne se juxtaposent pas, demeurant étrangers l'un à l'autre, et que soit donc défini un principe qui permette de les combiner. Je ne vois pas d'autre possibilité outre la volonté et l'effort de chaque acteur, individuel ou collectif, pour

construire son individualisation, c'est-à-dire pour donner un sens général à l'ensemble des situations, des interactions et des conduites qui forment son existence et la transforme donc en une expérience (Touraine, 1998 p. 67-68).

De par cette fragmentation identitaire, si évidente à notre époque où, paraphrasant Ulrich Beck (1997), « le moi (self) n'est plus le moi inéquivoque, mais il est devenu fragmenté, dans des discours fragmentés du moi », l'individu est conduit à faire son propre « cocktail individualiste » (Lipovetsky, 1983 p.111), mélange éclectique, syncrétique, ouvert et éphémère, de traits identitaires où le moi s'atomise par rapport au social et aux grands systèmes de signifiés.

III.2 Cyberespace, autonomies individuelles et exercices identitaires

Si l'on peut parler aujourd'hui de nouvelles autonomies identitaires disponibles pour le sujet social (que nous appelons ici l'individu moderne ou « tardo-moderne ») cela se doit évidemment à toute une série de transformations sociales, culturelles, économiques, qui ont très vite restructuré pratiquement tous les domaines de la vie humaine dans ce siècle. Tout le monde se rend compte des impacts produits par les avancées technologiques dans tous les domaines (économie, ingénieries, médecine, communications, etc.). Dans le domaine des institutions sociales, des formes traditionnelles de regroupements (telles que la famille, les congrégations religieuses, les systèmes de représentation politique, etc.) ont subi dans ce dernier siècle des transformations inédites, dans la manière et la rapidité avec laquelle elles se sont opérées et dans l'impact produit. Peut-être qu'il n'y a jamais eu de transformation d'un tel impact global en un si court espace de temps.

L'individu actuel est ainsi placé devant des transformations sociales qui, en même temps qu'elles reformulent les logiques des institutions traditionnelles auxquelles il était soumis, instaurent des formes et des modalités nouvelles de coexistence sociale. Si elles n'étaient pas généralement condamnées à l'éphémère, ces transformations pourraient être qualifiées de nouvelles institutions sociales. Comme si cela ne suffisait pas, ces nouvelles formes de communication inaugurent des

lieux (immatériels) de loisir et de sociabilité comme le téléphone, la radio, la télévision et, plus récemment, la communication médiatisée par ordinateur.

C'est dans ces derniers espaces immatériels, créés par la communication médiatisée par ordinateur, que le moi actuel semble vivre certains de ses dilemmes les plus intéressants. Ceci parce que, plus récemment, ce qui paraît fondamental dans ces interactions sont les exercices par lesquels l'individu s'autoreprésente. C'est-à-dire les manières dont le moi opère une nécessaire autoréflexion pour sélectionner, dans son répertoire interne d'identifications, ce qui le compose comme personne. Il (le moi) répond ainsi aux demandes suscitées par les situations les plus diverses auxquelles il est sujet dans ce type de communication. En d'autres termes, dans l'impossibilité d'utiliser les formes traditionnelles de se présenter devant l'autrui (corps, voix, vêtements, etc.), le moi, quand il utilise cette forme de communication, a besoin de se construire et de se décrire en tant que personne pour l'autre. C'est dans cet exercice, dans lequel il présume de son pouvoir d'autoreprésentation, que l'individu actuel se montre peut-être plus ambigu que jamais.

Les nouveaux moyens de communication ont créé aussi une nouvelle dichotomie pour un grand nombre d'individus qui en font usage : il faut administrer, en même temps, une existence « réelle », sensitive, « *offline* » et une autre existence virtuelle, immatérielle, « *online* ». Les façons dont ces deux mondes se combinent et communiquent sont les plus variées possible et peuvent aller depuis une prétendue correspondance « *online-offline* » complète (je suis dans le monde « *online* » ce que je suis réellement) jusqu'à une également prétendue déconnexion « *online-offline* » (mon moi « *online* » est quelqu'un de totalement distinct de mon moi « *offline* »). Ce qui est en jeu ici, c'est le degré de correspondance entre, d'un côté, ce qui constitue réellement le sujet qui s'autoreprésente et, de l'autre, son autoreprésentation ; c'est-à-dire le résultat de sa construction identitaire. Il arrive que plusieurs formes d'auto-représentation, disposées entre ce « *continuum* », soient actionnées par un même individu, dans des situations distinctes ; dans différentes situations les stratégies d'auto-représentation peuvent être les plus diverses.

L'espace où la radicalisation de ce type de malléabilité et d'autonomie identitaire est devenue possible est plus génériquement appelé

« cyberspace » et comporte toutes les formes de publication ou de circulation d'informations via les réseaux d'ordinateurs unifiés et globalisés, que l'on appelle aujourd'hui Internet. Composé d'une série, chaque jour plus importante, de ressources de communication interactive, permettant depuis la simple consultation à une page d'accueil jusqu'à une conversation en temps réel avec des ressources de voix et d'image, le cyberspace a ainsi été défini par Pierre Lévy (1999) :

Je définis le cyberspace comme l'espace de communication ouvert par l'interconnexion mondiale des ordinateurs et des mémoires des ordinateurs. Cette définition inclut l'ensemble des systèmes de communication électronique (y compris les ensembles de réseaux hertziens et téléphoniques classiques), dans la mesure où ils transmettent des informations provenant de sources numériques ou destinées à la numérisation. J'insiste sur la codification numérique, car elle conditionne le caractère plastique, fluide, calculable avec précision et traitable en temps réel, hypertextuel, interactif et, résumant, virtuel de l'information qui est, me semble-t-il, la marque distinctive du cyberspace. Ce nouveau milieu a pour vocation de mettre en synergie et d'interfacer tous les dispositifs de création d'information, d'enregistrement, de communication et de simulation. La perspective de la numérisation générale des informations fera probablement devenir le cyberspace le principal canal de communication et support de mémoire de l'humanité à partir du prochain siècle. (Lévy, 1999 p. 92-93)

Nombreux sont les auteurs qui, lorsqu'ils analysent le cyberspace, mettent en évidence son caractère anarchique, chaotique, amorphe, dangereux, etc. Cela peut être entendu comme qualité et/ou défaut, selon qu'on l'élit comme sujet d'analyse ou comme orientation intellectuelle. Ce qui existe de fait, c'est un certain consensus pour prétendre que le cyberspace subvertit beaucoup la normalisation sociale qui, bien ou mal, domine dans le monde « *offline* ». Cela peut aussi bien être vu dans les analyses comme quelque chose de positif ou de négatif pour la société.

L'image qui est probablement la plus évoquée pour suggérer ce cadre de dénormalisation généralisée attribuée au cyberspace est celle qui le décrit en analogie au « *western* » américain du XIX^e siècle. Cela se doit beaucoup à l'usage du terme « *cowboy* » comme un envahisseur de systèmes informatisés (« *hacker* ») dans le livre de science fiction *Neuromancer*, de William Gibson (1991). Ce livre invente le

terme « cyberespace » pour désigner l'ambiance cybernétique des informations d'un futuriste réseau global d'ordinateurs.

Dans ce « *western* » cybernétique, culturellement vaste et légalement ambigu, les individus qui circulent sont décrits comme solitaires, indépendants, libres. Une liberté qui, dans de nombreux cas ne manquerait pas tant d'encourager les comportements « sociopathiques » des « malfaiteurs » (qui veulent vivre virtuellement des écarts de conduite impossibles ou trop dangereux dans la vie « *offline* ») que stimuler des expériences libertaires des « bons individus », désireux de coloniser ces nouvelles frontières (qui ne sont pas encore détériorées par la convoitise monopoliste d'explorateurs sans scrupules) (Ruedenberger ; Danet, Rosenbaum-Tamari, 1995).

De la même façon, certains des domaines ou zones du cyberespace méritent des analogies avec l'univers de signifiés et de comportements de l'enfance ou de l'adolescence, en particulier dans les caractéristiques se rapportant au ludique et à la résistance au comportement responsable. Il y a donc des zones qui sont vues comme de véritables « aires de jeux » (Reid, 1991), puisqu'elles permettent à des adultes des jeux d'échanges d'identités, autrefois propres à l'enfance : par exemple se présenter comme étant du sexe opposé dans un *chat* (sans que cela ait de plus grandes conséquences). C'est pour cette raison que le cyberespace est décrit comme un endroit approprié à l'expérimentation, de manière quelque peu adolescente où l'« on fait usage d'une espèce de moratoire avec la réalité *offline* » (Turkle, 1997, p. 265).

On décrit aussi le cyberespace comme un territoire libre où l'on peut manifester toutes les idées et positions identitaires possibles. Un local où n'importe quelle personne dotée d'un minimum de ressources est capable de rendre disponibles, à des centaines de millions de personnes, des données qu'il considère importantes pour n'importe quelle cause ou finalité. Tout individu sur Internet a le pouvoir de se transformer en éditeur de ses propres textes ou de ceux d'autres personnes. Pour certains auteurs, cela rend finalement réalisable une vieille ambition des démocraties modernes de rendre tout individu effectivement libre de manifester ses idées, quelles qu'elles soient ; mais ceci ne manque d'en effrayer beaucoup, car, comme on l'a vérifié aux États-Unis dans un cas qui montre cette « peur », les débats deviennent trop orthogonaux, à l'échelle Démocrates *versus* Républi-

cains (Godwin, 1997 p. 100). Ceci peut vider les discussions considérées jusqu'alors importantes pour la société.

De plus, cette situation rend visible un autre fait également caractéristique de cet espace : dans le cyberspace un nombre relativement petit de personnes créent ou expriment des choses nouvelles et la majorité copie ou recrée à partir de ce qui existe déjà. Il y a donc une espèce d'abolition de la propriété privée (qui n'existe là qu'en tant que propriété intellectuelle). Une forme d'irrespect généralisé envers les droits d'auteur, d'occultation de crédits, d'appropriation non autorisée, etc. En vertu de cela, l'individu est effectivement puissant, car tout ce qu'il y a dans le cyberspace (textes, logiciels, photos et chansons numérisées, etc.) peut être considéré comme appartenant à tous et peut potentiellement appartenir isolément à n'importe qui, sans qu'il faille nécessairement payer pour cela ou reconnaître l'existence de son créateur original. Nombreux sont ceux qui prétendent, en fonction de cela, que le grand défi des entreprises qui investissent dans des affaires sur Internet, est de réussir à trouver une manière de neutraliser l'action expropriatrice de l'individu qui circule dans le cyberspace. D'aucuns rêvent déjà d'un cyberspace traversé par des péages et des tourniquets isolant des domaines et percevant des entrées (cf. Markoff, 1997, p. 166).

Finalement, le cyberspace est aussi vu comme un gigantesque et fantastique outil de connaissance, construit quotidiennement à partir d'une action, en même temps individuelle (de chacun de ses utilisateurs) et collective. Elle est le résultat d'une action plus vaste, articulée, même si elle est inconsciente, par tous les utilisateurs. Le terme « arbre de connaissance », servant d'image pour désigner cet aspect du cyberspace, a été popularisé dans le milieu académique par Pierre Lévy (1999). Ce terme se prête très bien à ce à quoi on prétend se référer ici. Cet auteur comprend que, beaucoup de formes de circulation des individus dans le cyberspace et de son utilisation instituent un « nouveau rapport au savoir, où chaque membre d'une communauté peut faire en sorte que toute la diversité de ses compétences soit reconnue, même celles qui n'ont pas été validées par les systèmes scolaires et universitaires classiques » (*ibid.* p. 177). Les avantages de ce système pour le savoir, en général, et pour l'optimisation des performances individuelles, en particulier, semblent indiscutables, selon ce que démontre cet auteur.

Oscillant entre un outil sérieux, au service d'une « émergente société d'informations » et une aire de jeux cybernétique, au service du narcissisme hédonique des individus « tardo-modernes », le cyberespace est rapidement colonisé. En ce qui concerne ceux qui le colonisent, ils deviennent des contrôleurs, de plus en plus habiles, des innombrables pouvoirs cybernétiques qui leur sont progressivement fournis et ils se mettent à expérimenter subjectivement, dans une espèce de symbiose avec le monde machinique des ordinateurs en réseau.

Installé dans un « cybercorps » qui se construit dans les trajets rendus possibles par les interfaces informatiques, ce moi machinique « tardo-moderne » possède même déjà un nom métaphorique. Il a été nommé « *cyborg* » et beaucoup de ce qui caractérise les pouvoirs fournis à l'individu dans le cyberespace se retrouve dans les traits de cet être cybernétique. *Cyborg* est, entre autres, seigneur du temps et de l'espace (tout du moins du cyberespace), car il peut se déplacer dans la planète à des vitesses jamais imaginées auparavant. *Cyborg* est seigneur de l'ubiquité, car il peut être simultanément dans plusieurs endroits. *Cyborg* est un être multi personnel, puisqu'il dispose d'infinies possibilités de se manifester identitairement ; c'est-à-dire qu'il peut « vivre d'autres vies dans cette vie » (Borges, 1998) et, en fonction de cela, peut aussi vivre des situations de « transgenre ». Il peut être homme ou femme selon les besoins. *Cyborg* est aussi à la fois homme et machine, car il peut réaliser des désirs humains tout en profitant de l'exactitude des opérations machiniques et des incalculables informations dont il dispose dans sa mémoire. Certains auteurs, comme Allucquère R. Stone (1991), suggèrent qu'une fois dans le cyberespace, nous sommes tentés de sentir ce qu'elle dénomme « envie *cyborg* » ; c'est-à-dire, une espèce de désir de croiser la limite qui nous sépare de la machine pour pénétrer en elle et nous y fondre.

Certaines de ces caractéristiques attribuées à la figure métaphorique de *cyborg* méritent ici d'être mieux considérées, car elles ont d'intéressants dédoublements et sont utiles pour la caractérisation plus détaillée de l'individu qui circule dans le cyberespace. Commençons donc par la possibilité mentionnée de multiples identités à quoi ces êtres cybernétiques ont droit.

D'après ce qu'observe Judith S. Donath (1998) une certaine disjonction (puisque'il n'y a pas de disjonction totale) qui a lieu entre le monde

« *online* » et le monde « *offline* » fait en sorte que le corps n'est plus une ancre pour l'identité individuelle. Dans le monde « *offline* », bien que le moi puisse être complexe et variable, il y a un corps équivalent à une identité. Ceci n'arrive pas dans le cyberspace, où ses habitants sont diffus car ils sont débarrassés de « l'ancre corps », c'est-à-dire où leurs manifestations ont lieu sous forme d'information : quelque chose qui ne possède « aucune loi de conservation ». Ainsi, selon ce qu'observe cet auteur, « une unique personne peut créer des identités électroniques multiples qui ne sont unies qu'en leur progéniteur commun » (*ibid.*). Il existe donc un cadre de liberté absolue pour créer plusieurs personnages qui, selon Elizabeth Reid (1991), « peuvent exprimer quelqu'un que vous n'êtes pas ou être plus vous qu'il ne serait acceptable en temps normal ». Cette liberté permet encore de gérer simultanément, divers aspects du moi, en segments distincts d'interaction « *online* », comme le suggère Turkle (1997) :

De plus en plus, nous vivons dans un monde où vous vous réveillez comme amante, prenez votre petit déjeuner comme mère et conduisez votre voiture pour aller au travail comme avocate. Dans une même journée, les personnes passent par des transitions drastiques, et il est évident qu'elles accomplissent plusieurs fonctions. [...] Sur Internet, vous êtes en action dans sept fenêtres ouvertes sur l'écran, assumant littéralement différentes personnalités dans chacune de ces sept fenêtres, ayant tous les types de rapports, alternant et accomplissant toutes ces fonctions simultanément, laissant des parties de soi-même dans ces différentes fenêtres, dans les logiciels où vous avez écrit et qui vous représentent tandis que vous êtes dans une autre fenêtre. Votre identité est distribuée dans une série de fenêtres. De plus en plus, la vie sur l'écran offre aussi une fenêtre pour ce que nous sommes dans la vie hors de l'écran : nous sommes des personnes qui alternent des aspects du moi (Turkle, 1997 : 264).

Ce que l'on perçoit en cela est qu'une certaine « fragmentation du moi » qui est déjà un phénomène constaté dans le monde « *offline* » (comme nous l'avons vu précédemment) semble plus puissante dans le cyberspace, en fonction d'une série de ressources et d'interfaces informatiques qui permettent l'interaction avec plusieurs interlocuteurs simultanément. Une série intéressante de jeux d'interaction entre ces individus surgit alors dans ce processus. En permettant des multiples identités, le cyberspace permet aussi de s'exprimer à l'abri des conséquences. Cela favorise d'une part une série d'autoré-

vélations utiles à la réflexivité harmonieuse de ceux qui sont impliqués dans ces interactions mais d'autre part, stimule entre autres, la violence verbale gratuite¹ et les affrontements ouverts, tant pour le plaisir de la reconnaissance des compétences discursives que pour le plaisir de la rhétorique agoniste et des exercices de contrastivité identitaire (cf. Reid, 1991 ; Ruedenberg, Danet & Rosenbaum-Tamari, 1995). Quand changer d'identité ne demande pas plus que d'appuyer sur quelques touches du clavier de l'ordinateur et que « l'identité-persona », qui a été laissée en arrière, se désintègre dans l'air cyberspatial, le moi est définitivement, pour le bien ou pour le mal, libre d'exprimer authentiquement ses désirs les plus secrets. Il le fait soit en déclarant ses fragilités et en demandant de l'aide pour les vaincre (ou les sublimer), soit en affichant de façon mégalomaniaque une supposée certitude (qu'il détient en son pouvoir) avec tous les arguments capables de discréditer n'importe quelle position de ses interlocuteurs.

La fragmentation du moi cyberspatial se produit donc beaucoup en fonction des ressources informatiques qui permettent des multiples interactions simultanées. Ces ressources bénéficient de la compression espace-temps, implicite dans le processus de transfert de données numérisées à travers les réseaux. Ainsi, il est seulement possible d'interagir avec plusieurs personnes en même temps, parce que l'espace et le temps subissent une espèce de suspension ; ce qui permet aux informations d'arriver et de partir vers plusieurs endroits simultanément. Non pas que le temps et l'espace n'existent pas dans le cyberespace, mais dans cet univers ils deviennent des données sans importance, car, en définitive, cela ne fait pas de différence de savoir s'il faut 3 ou 6 secondes pour accéder à un site qui est logé dans un ordinateur en Asie, comme cela ne fait non plus aucune différence de savoir si cet ordinateur se trouve à dix mille ou onze mille kilomètres de distance d'où l'on est. En vérité, dans beaucoup de cas, il n'est pas important de savoir si un site est logé dans un ordinateur en Asie ou en Europe. Ce qui importe est seulement de savoir que ce site existe dans un endroit du cyberespace où l'on peut accéder presque instantanément si nécessaire. Ce sont les adresses électroniques qui, en dernière analyse, ont un sens dans le cyberespace (voir Negroponte, 1995, p. 160).

1. Cette situation est dénommée *flamed* dans le cyberespace.

Reprenant la figure métaphorique du « *cyborg* », il convient de souligner que, c'est en utilisant cette compression ou cette suspension de l'espace-temps que cet être cybernétique a garanti sa potentielle ubiquité. Mais, outre cette métaphore, on en utilise également une autre pour représenter la capacité de déplacements instantanés des individus qui circulent dans le cyberspace et le plaisir que cela procure. Il s'agit de la métaphore du « *touriste virtuel* », cet individu qui visite des lieux dans le cyberspace qui correspondent à des terres distantes. Il a une sorte de curiosité pour l'autre, pour l'exotique ; caractéristique des vrais touristes. Ce comportement a été bien capté par Gustavo Cardoso (1998) dans une étude sur un groupe de discussion en portugais via courriel dont faisaient partie des Brésiliens. L'auteur note effectivement des comportements de touristes : « comme si leur présence virtuelle s'assimilait à un déplacement en voyage dans n'importe quel pays » (*sic*). « Leur attitude était la même qui serait généralement adoptée par un touriste face à une destination où l'objectif est faire des amitiés et où l'on cherche à connaître les coutumes et les usages locaux » (*ibid.*).

Ainsi, le *tourisme virtuel* finit par constituer un type d'exercice de curiosité identitaire, d'observation de *l'autre*, qui ne manque pas d'être naturel en ces temps où la globalisation accélérée, dans presque toutes les sphères sociales, rend le monde si proche. De la même façon, cet exercice semble effectivement favoriser quelque chose comme une « intense réflexivité identitaire » de l'individu en voyage dans le cyberspace. Il présuppose l'examen contrastif et nécessairement une sorte de pondération interne sur les altérités identitaires auxquelles l'individu est confronté. Face à la présence incessante de formes d'être, de manières différentes de se positionner, de s'exprimer et de considérer des sujets, il est impossible de rester impassible, de conserver intacte sa subjectivité. En fonction de cela, l'identité de ce touriste virtuel est condamnée, plus intensément que dans le monde réel, à une perpétuelle reconstruction. Elle ne diffère pas en cela du milieu qui l'entoure, le cyberspace. Luis Baggiolini (1977) semble renforcer, en partie, cette perception lorsqu'il écrit :

Le rapport du voyageur du réseau, de celui qui navigue dans l'espace global, avec les textes qu'il contient, nombre d'entre eux à fort contenu identitaire, n'implique pas forcément une aliénation, celle-ci

entendue comme perte ; il n'implique pas, non plus, une adoption de, ou une identification avec, un de ces sites. Mais ces lieux, ces espaces virtuels, ont cependant la même force symbolique que n'importe quel autre territoire culturel matériellement situé dans l'espace et le temps. Le nomadisme du réseau et la façon de construire des subjectivités dans le cyberespace ressemblent plus à une identité basée sur la possibilité, le pouvoir être, que sur la différence ou le devoir être. La « construction de soi » cesse d'être oppositive et disjonctive (celui-ci ou celui-là), et se fonde sur les possibles conjonctions (celui-ci et celui-là), ce qui permet la constitution d'identités simultanées, en continuuel mouvement de reconstruction.

Il convient de souligner, pour le propos de cet essai, que l'essentiel dans tous ces processus où se trouve engagé l'individu dans le cyberespace, ce sont ces nouveaux pouvoirs, ces nouvelles formes d'autonomie et de liberté dont ce moi se met à jouir. Parmi ces pouvoirs, la possibilité de grands déplacements spatio-temporels instantanés, quotidiennement vécus par des millions de personnes dans le cyberespace. Ceci semble fasciner beaucoup tous ceux qui, entre stupéfaits et émerveillés, assistent à l'émergence de ce phénomène communicationnel. Le touriste, le nomade, le voyageur cyberespatial (quelle que soit la manière dont on puisse le métaphoriser) se présente comme l'un des personnages les plus inquiétants de l'actualité et en fonction de cela, il fait l'objet de descriptions qui n'économisent pas les ancrages poétiques pour annoncer l'impact de son émergence. Alain Finkielkraut (1998), pour citer un exemple, semble effectivement pris dans un élan poétique de cette nature quand il le décrit ainsi :

Grâce à l'annulation de la topologie par la technologie, l'expérience humaine, trop humaine, du voisinage, cède sa place à l'ébriété olympique d'une équidistance universelle. L'homme n'est plus vernaculaire, il est planétaire. Son cercle immédiat n'est plus local, mais numérique. Il était lié à un territoire ; il est maintenant connecté à un réseau et désormais, il ne lui reste qu'à faire des autochtonies. L'inhérence au monde était son destin, le spectacle et l'appel du monde marquent son accession à la liberté. Cybernaute et fier de l'être, il abandonne l'obscène matérialité des choses pour les délices infinies d'un espace insubstantiel. Il était géographique et historique, le voilà angélique, libéré comme les anges des lassitudes de sa vie sur terre et de l'ordre de l'incarnation ; doté comme eux, du don de l'ubiquité et de l'impondérabilité (Finkielkraut, 1998, p.112).

Finkienkraut réussit à dire explicitement dans ce passage quelque chose qui est formulé (dans les entre-lignes) dans beaucoup de descriptions sur les pouvoirs de l'individu dans le cyberspace : le fait que ces pouvoirs, dans la façon dont ils sont perçus et décrits, gardent en soi une similitude métaphorique avec les pouvoirs divins, spirituels, de l'ordre du surnaturel ou équivalent. Exerçant également les dons de l'ubiquité et de l'impondérabilité, ce *cyborg* angélique semble être définitivement débarrassé de toutes les gênes sociales qui limitent ses autonomies identitaires. Il peut être qui il veut, quand et où il le désire.

III.3 Les expressions identitaires des brésiliens dans le cyberspace

Parler de la manière dont les Brésiliens s'expriment identitairement dans le cyberspace, étant donné ce qui a été dit jusqu'à présent, est une tâche ardue. La difficulté de cette entreprise vient du fait qu'il est compliqué de capter des modèles nationaux de comportement dans un milieu si « déterritorialisé » comme celui-ci. S'ajoute à cela le fait que les recherches approfondies sur les réalités nationales sont encore relativement récentes. On est donc devant un cadre inhibiteur pour se prononcer de manière plus conclusive sur le sujet. Le ton d'une telle analyse doit être (obligatoirement) celui d'un essai.

Lorsqu'on tente de faire un inventaire, même imprécis, sur les caractéristiques des brésiliens dans le cyberspace, on doit mentionner nécessairement le fait que ces habitants ont commencé à coloniser ces territoires assez tardivement, si on les compare aux citoyens d'autres pays. Cela est dû au fait qu'entre la moitié des années quatre-vingt et la moitié des années quatre-vingt-dix, il a existé au Brésil une loi de protection à l'industrie nationale d'informatique, qui a rendu inaccessible les équipements nécessaires à l'initiation et à l'utilisation massive de cette technologie.

Différemment des autres pays, y compris les pays voisins du Brésil, ce n'est qu'à partir des années quatre-vingt-dix, avec l'assouplissement graduel de cette loi, que s'est initiée une significative expansion domestique et entrepreneuriale de l'usage d'ordinateurs et par conséquent des réseaux interconnectant les machines. Depuis cette période les ordinateurs puis Internet exercent une certaine fascination sur les

Brésiliens. L'assouplissement de la « loi Informatique » a provoqué un sentiment de non répression chez les jeunes de la classe moyenne, qui se sont sentis avidement attirés par la consommation et l'utilisation d'ordinateurs. Il est apparu rapidement alors une « subculture » des « *aficionados* » de cette technologie, les « *nerds* ». La croissance météorique de l'utilisation d'Internet fait en sorte que le Brésil récupère très vite le temps perdu à cause des barrières protectionnistes imposées auparavant.

Avec les risques de la généralisation, on peut dire que le Brésilien est fasciné par les nouvelles technologies de communication et cela caractérise sa relation avec les ordinateurs et avec Internet. Cette fascination, fruit de l'ouverture à la consommation (le fruit interdit, tout d'un coup n'est plus interdit), fait en sorte que le cybernaute brésilien est extrêmement curieux par rapport aux nouveautés qui apparaissent sur Internet et qu'il est adepte du culte au « capital culturel » qu'on peut obtenir lorsqu'on domine ces nouvelles technologies. À la poursuite du temps perdu il essaie de compenser un certain sentiment d'infériorité vis à vis du « premier monde ». C'est peut-être là un premier indice identitaire que l'on peut attribuer, avec un peu de certitude au cybernaute brésilien.

En outre, dans le monde cyberespace actuel, beaucoup de brésiliens ont gagné une visibilité mondiale par la domination d'un capital technique, acquis dans cette avide recherche du temps perdu et dans cet effort incessant d'égalisation hiérarchique avec des êtres admirés du cyberspace. Ils essaient avec obstination de dominer l'art le plus convoité qui figure dans l'imaginaire des « *aficionados* » de cet univers : les techniques de « piratage ».

Dominer ces connaissances mobilise l'énergie de milliers de jeunes cybernautes brésiliens qui, à travers une infinité de communautés virtuelles, construisent coopérativement les compétences nécessaires à cette activité. Les résultats de ces efforts ont été ressentis ces dernières années. Les pirates informatiques brésiliens sont devenus tellement nombreux et présents dans tous les secteurs de cet univers, qu'ils ont acquis une réputation internationale. Selon une matière publiée sur le site de la chaîne BBC Brésil (British Broadcasting Corporation), 80 %

des *hackers* les plus actifs actuellement dans le monde sont au Brésil¹. Pour cette raison, des entreprises de sécurité informatique, connues internationalement, comme la Britannique MI2G, auraient déjà mis en garde les gouvernements des pays développés contre le danger qui représentent ces pirates brésiliens.

Pour quelle raison, parmi autant d'attitudes qu'on peut exprimer dans le cyberspace, les brésiliens se détachent justement dans celle qui est considérée comme une confrontation à une structure légale qui, bien ou mal, existe dans ce territoire ? Pourquoi dans le cyberspace la réputation de transgresseur de normes est de plus en plus associée aux brésiliens ? Cette « macule » identitaire est-elle juste et exprime-t-elle des traits idiosyncratiques genuinement brésiliens ?

Lorsqu'on observe les principaux stéréotypes identitaires attribués (et auto-attribués) aux brésiliens, on s'aperçoit que parmi ceux-ci figure ce qu'on appelle la « *malandragem* »². Il s'agit d'une stratégie de mouvement social par le déplacement des règles formelles de la structure sociale (Da Matta, 1981 p. 204). Le « *malandro* » (héros carnavalesquement anti-structurel) incarne selon Da Matta (*ibid.*), le moyen que trouve le Brésilien typique d'obtenir des avantages dans sa vie quotidienne, aux dépens des règles sociales universelles qui structurent la société brésilienne (« *jeitinho brasileiro* »). Selon l'auteur, « le champ d'action du *malandro* dans la société brésilienne va graduellement d'une *malandragem* socialement approuvée et vue comme un geste malin à une action plus lourde et franchement malhonnête ». Le carnaval est le rituel majeur de célébration du « *malandro* » et cette fête populaire, comme on le sait, fournit, elle aussi, des traits diacritiques de « *brasilianité* ».

Vraie célébration anti-structurelle, rite d'abolition provisoire de l'ordre, le carnaval a déjà été employé comme métaphore pour illustrer justement le manque de normes qui caractériserait le cyberspace³. Rien de plus approprié étant donné que cet espace social favorise le « comportement irresponsable » (comme on l'a souligné anté-

1. Voir le site : www.bbc.co.uk/portuguese/ciencia/story/2004/09/040914_hackeras.shtml

2. *Malandro*, adj et s. m. : individu qui assure sa survie sans travail régulier ; personnage vif et astucieux qui ne travaille pas mais se tire d'embarras. *Malandragem*, s. f. : état du *Malandro* ; caractère du *malandro*.

3. Voir, par exemple, les textes de Ruedenberg, L. ; Danet, B. & Rosenbaum-Tamari, Y. sur <http://atar.mscc.huji.ac.il/msdanet/virt.html> et Danet, B. ;

rieurement) et instaure une sorte de moratoire vis-à-vis du monde « *off-line* ». Dans cette aire de jeux où les individus peuvent agir avec relativement peu de conséquences réelles, les cybernautes se sentent libres des contraintes propres à la structure sociale « *off-line* ». Il s'agit donc effectivement d'un univers qui trouve sa correspondance métaphorique avec le carnaval.

Il semble donc que c'est dans cet environnement de carnaval sans normes que beaucoup de jeunes brésiliens ont retrouvé le terrain fertile pour faire sortir des impulsions qui vont de pair avec la logique de la « *malandragem* », cultivée de manière dissimulée au Brésil. Cette logique est tellement présente par ici qu'elle a fini comme une caractéristique identitaire (diagnostiquée depuis longtemps) des habitants de cette nation. Beaucoup de spécialistes en crimes et délits cybernétiques pensent qu'au Brésil il existe un climat favorable à ces comportements hors normes du fait que nos lois archaïques rendent difficile le rattachement de ces actes commis dans les réseaux, à un cadre légal avec des effets vérifiables sur la société. Vis-à-vis de la loi le cyberspace n'est pas très différent du carnaval.

Or, si le nombre de pirates brésiliens a beaucoup grandi ces dernières années, serait-il l'expression identitaire contemporaine de cette logique de la « *malandragem* » qui s'opère au Brésil ? Les « *hackers* » brésiliens seraient-ils des « *malandros* » post-modernes qui dribblent de manière créative les normes de ce nouveau monde cyberespacial ?

Auraient-ils les mêmes capacités d'exprimer une identité comme le carnaval l'exprime dans la culture populaire brésilienne ? Ne serait-il, au contraire, le trait identitaire de la « *malandragem* » brésilienne qui alimente de manière énergique les activités délictueuses de ces jeunes dans leurs aventures cyberespaciales ?

Si on prend en compte que la « *malandragem* » est une forme créative développée par les classes populaires brésiliennes pour contourner les difficultés d'une réalité emplies d'inégalités sociales, on a là, peut-être, une piste importante pour comprendre ce phénomène. Beaucoup de Brésiliens semblent avoir trouvé dans le piratage « *tupini-*

Wachenhauser, T. ; Bechar-Israeli, H. ; Cividalli, A. ; Rosenbaum-Tamari, Y. sur <http://shum.huji.ac.il/jcmc/vol11/issue2/contents.html>

*quim*¹ » une stratégie pour s'installer avec une certaine évidence dans ce monde cybernétique premier-mondiste. Ils sont arrivés en retard à la fête, mal habillés et sans invitation mais ils font de cette situation de marginalité, la marque identitaire qui les font exister dans ce monde de riches, bien comportés et plus respectueux des règles d'existence sociale dans le cyberspace.

Un autre phénomène qui fournit des indices intéressants sur la manière dont les Brésiliens se comportent dans le cyberspace est la question de l'anonymat. Le droit à l'anonymat est normalement considéré comme un des principes de base du cyberspace. Il favorise une expression politique non préoccupée par la censure et/ou des représailles. Pour beaucoup de cyber-citoyens du premier monde, par exemple, des tentatives de contrôle de l'identité personnelle à l'intérieur du cyberspace sont inacceptables et résultent presque toujours en de bruyantes protestations.

Au Brésil, au contraire, pour beaucoup de jeunes *cybernautes*, cet anonymat semble gênant ou, en tout cas, il n'est pas considéré comme un avantage proprement dit. Un examen des *pages perso*, des *blogs*, des groupes de discussion, des *chats*, etc., utilisées par les Brésiliens, révèle une grande préoccupation concernant l'exposition publique d'items qui les identifient dans le monde réel (informations personnelles, vrai nom, adresse, téléphone, etc.). Il semble que pour le Brésilien typique cette déconnexion entre les deux mondes dérange (*je ne suis pas dans le monde « online » ce que je suis dans le monde « offline »*).

Cela est devenu encore plus évident avec l'apparition d'un nouvel outil de communication cyber-sociale lancé aux États Unis. Il s'agit d'*Orkut*, un système qui fonctionne sur le *Web* et qui mélange un cadastre d'informations personnelles (y compris photos, préférences et caractéristiques) avec un environnement communautaire de discussion sur des sujets très variés (forums). Ce qui est intéressant dans ce système est le fait que chaque participant peut être lié à un autre, qui y figure dans son cadastre comme ami. De cette forme il est structuré un réseau entendu d'amitiés vérifiables entre les participants. Les participants peuvent faire des témoignages sur les personnes auxquelles

1. Fait référence à des Indiens natifs du Brésil (Tupy, Tupiniquim) et à leur langue, le Tupy.

ils sont liés, en décrivant, par exemple, leur tempérament, leurs qualités, leurs caractéristiques.

Ce système, utilisé au départ majoritairement par des citoyens nord-américains, est maintenant adopté par les brésiliens, de telle sorte qu'actuellement les brésiliens constituent le contingent national le plus nombreux avec 61,93 % de l'ensemble des utilisateurs dans le monde. Ils sont loin devant les États-Unis qui occupent la deuxième place avec 10,85 %¹.

L'adhésion en masse des brésiliens à ce système, plus qu'un signe de détachement de l'anonymat, révèle un trait d'expression identitaire propre : l'ostentation explicite, à côté de leur identité, de leurs réseaux relationnels. On observe ici un trait identitaire typiquement brésilien : la valorisation dans l'identité individuelle des relations personnelles.

Sur ce point nous devons faire appel à Roberto Da Matta (*op. cit.*), grand déchiffreur de l'identité brésilienne, pour mettre en évidence un autre trait diacritique vérifié chez le Brésilien, tant dans la société d'une manière générale que dans le cyberspace en particulier.

Selon cet auteur (1987, p. 71-108) une des principales stratégies d'identification sociale au Brésil visant un bénéfice personnel, passe loin au-delà d'une revendication d'une simple citoyenneté. Au contraire, avant de se présenter comme un simple citoyen égal aux autres devant la loi, le Brésilien s'identifie d'abord par rapport à son réseau social. Celui-ci lui garantit un traitement spécial et le place au-dessus de la loi. Le brésilien invoque souvent les réseaux familiaux, le réseau de compères et/ou d'amitié, en faisant l'usage par exemple de la phrase classique : « Savez-vous à qui vous parlez ? » D'après Da Matta (*ibid.*), il existe au Brésil des formes de filiation à la société « construites dans des espaces typiquement relationnels ».

Peut-être par cet élément d'identité brésilienne peut-on comprendre l'adhésion massive des Brésiliens à *Orkut*. Ce système permet de construire le profil identitaire de l'utilisateur à partir de leur vrai réseau relationnel. Il peut alors se montrer moins virtuel dans la mesure où ses amis lui prêtent une dignité sociale identitaire. En méprisant l'anonymat égalitaire, les internautes brésiliens qui uti-

1. Données obtenus le 9 janvier 2005 sur le propre site de Orkut : www.orkut.com/MembersAll.aspx

lisent *Orkut* montrent leur préférence pour les systèmes où on peut hiérarchiser les personnes à travers l'ostentation des réseaux relationnels. Ceux qui n'ont pas d'amis à présenter seront vus avec méfiance et leurs interventions dans les forums peuvent être disqualifiées, comme des études réalisées dans ce domaine le montrent. Dans *Orkut*, celui qui valorise l'anonymat et fait économie d'informations sur ses relations est fatalement en train de jouer un jeu qui n'obéit pas aux stratégies identitaires prépondérantes dans la société brésilienne.

En guise de synthèse et en forme d'essai, on peut affirmer d'après tout ce qui a été exposé ici, que deux éléments importants, associés à l'identité brésilienne, peuvent être perçus par la manière dont les Brésiliens se comportent dans le cyberspace. La « *malandragem* » et la « façon brésilienne » de contourner les règles afin d'obtenir des avantages quand celles-ci sont inaccessibles, peut expliquer la fascination qu'exerce la culture « *hacker* » sur les jeunes Brésiliens. De la même manière, la stratégie d'identification à un réseau relationnel en honorant un système comme *Orkut*, nous fait comprendre ce refus de l'anonymat si valorisé dans d'autres quadrants cybernautiques.

On note donc que même s'agissant d'un territoire sans terre, il est possible de percevoir dans le cyberspace des paramètres identitaires qui renvoient aux cultures nationales. Il serait donc souhaitable d'entreprendre de nouvelles études dans cette thématique, afin de cartographier et de comparer les divers modèles de comportements observés dans le monde. De cette forme nous pourrions percevoir de manière plus claire la piste exposée dans ce travail : Dans le cyberspace, même si nous n'avons pas de territoire, nous agissons selon les mêmes modèles qui régissent dans les villes et les villages où effectivement nous habitons dans le monde réel.

III.4 Bibliographie

- BAGGIOLINI, L. 1997. *Desterritorialización y globalización : la constitución de las nuevas redes virtuales*. Travail présenté aux « III Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación », Mendoza, Argentina, 1997.
- BAUMAN, Z. 1998. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BECK, U. 1997. A reinvenção da política : rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In Beck, U. ; Giddens, A. ; E Lasch, S. 1997, *Modernidade*

- Reflexiva. Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna.* São Paulo, UNESP, p. 11-71.
- BORGES, L. N. 1998. *A possibilidade de viver outras vidas, nesta vida : abordagem clínica.* Travail présenté au « I Seminário Nacional de Psicologia e Informática », São Paulo.
- CARDOSO, G. 1998. Contributos para uma sociologia do ciberespaço. In *Revista Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 25, p. 51-80, Lisbonne, CIES, 1998.
- DA MATTA, R. 1981. *Carnavais, malandros e heróis : para uma sociologia do dilema brasileiro.* Rio de Janeiro, Zahar.
- DA MATTA, R. 1997. *A casa e a rua : espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.* Rio de Janeiro, éd. Guanabara.
- DANET, B., WACHENHAUSER, T., BECHAR-ISRAELI, H., CIVIDALLI, A. et ROSENBAUM-TAMARI, Y. *Curtain time 20 :00 GMT : experiments with virtual theater on internet relay Chat.* [en ligne]. Consulté sur Internet le 23/04/1999.
<http://shum.huji.ac.il/jcmc/vol1/issue2/contents.html>
- DONATH, J. S. 1998. Identity and deception in the virtual community. In KOLLOCK, P. & SMITH M. (éds). *Communities in Cyberspace.* London, Routledge. [en ligne]. Consulté sur Internet le 08/03/1999.
<http://judith.www.media.mit.edu/JudithIdentity/IdentityDeception.html>
- FINKIELKRAUT, A. 1998. *A humanidade perdida : ensaio sobre o século XX.* São Paulo, Ática.
- GIBSON, W. 1991. *Neuromancer.* São Paulo, Aleph.
- GODWIN, M. 1997. Depoimento a John Brockman. In Brockman, John. *Digerati : encontros com a elite digital.* Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 99-105.
- LÉVY, P. 1999. *Cibercultura.* São Paulo, editora 34.
- LEVY, P. 2004. *O universal sem totalidade, essência da cibercultura.* [en ligne]. Consulté sur Internet le 11/11/2004.
www.ensino.eb.br/UniversalSemTotalidade.pdf.
- LIPOVETSKY, G. 1983. *A era do vazio.* Lisbonne, Gallimard.
- MARKOFF, J. 1997. Depoimento a John Brockman. In BROCKMAN, John. *Digerati : encontros com a elite digital.* Rio de Janeiro, Campus, 1997, p. 161-168.
- NEGROPONTE, N. 1995. *A vida digital.* São Paulo, Companhia. das Letras.

- PIERUCCI, A. F. 1999. *Ciladas da diferença*. São Paulo, Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo/ed. 34.
- REID, E. M. 1991. *Electropolis : communication and community on internet relay chat*. Thèse Doctorat University of Melbourne, Australie. [en ligne]. Consulté sur Internet le 23/03/1999.
<http://people.we.mediaone.net/elizrs/electropolis.txt>
- RHEINGOLD, H. 1997. Depoimento a John Brockman. In BROCKMAN, John. *Digerati : encontros com a elite digital*. Rio de Janeiro, Campus, 1997 p. 203-211.
- RHEINGOLD, H. 1993. *The virtual community : homesteading on the electronic frontier*. Reading : Addison-Wesley. [en ligne]. Consulté sur Internet le 12/04/1999.
www.well.com/user/hlr/vcbook/index.html
- RUDIGER, F. R. 1996. *Literatura de auto-ajuda e individualismo : contribuição ao estudo da subjetividade na cultura de massa contemporânea*. Porto Alegre, Ed. Universidade/U.F.R.G.S.
- RUEDENBERG, L., DANET, B. et ROSENBAUM-TAMARI Y. 1995. *Virtual virtuosos : play and performance at the computer keyboard*. Israel Anthropological Association. Ein Gedi, Israël. [en ligne]. Consulté sur Internet le 06/03/1999.
<http://atar.mscc.huji.ac.il/msdanet/virt.html>
- SENNETT, R. 1988. *O declínio do homem público : as tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- STONE, A. R. 1991. Will the real body please stand up ? In M. BENEDIKT (éd.). *Cyberspace : First Steps*. Cambridge, MIT Press, p. 81-118. [en ligne]. Consulté sur Internet le 15/03/1999.
www.rochester.edu/College/FS/Publications/StoneBody.html
- TOURAINÉ, A. 1998. *Igualdade e diversidade : o sujeito democrático*. São Paulo, EDUSC.
- TURKLE, S. 1997. Depoimento a John Brockman. In BROCKMAN, John. *Digerati : encontros com a elite digital*. Rio de Janeiro, Campus, p. 259-268.

Chapitre IV

La production de nouvelles identités et modalités d'action culturelle dans la contemporanéité : intersections entre jeunesse et environnementalisme

Isabel Cristina Moura Carvalho

Psychologie — Université Luthérienne de Rio Grande do Sul (Brésil)

La préoccupation environnementale, aussi bien au Brésil que dans le reste du monde est intrinsèquement liée au domaine des relations et des liens sociaux. De fait, le champ environnemental est porteur des dilemmes contemporains affectant la sphère politique, surtout en ce qui concerne les choix et les actions présents qui auront une incidence sur le futur en tant que projet de vie commune¹.

La constitution de l'environnemental en tant que champ (Bourdieu, 1989) traduit les tensions éthiques et politiques autour d'un nouvel ordre sociétal et permet de parler d'un *sujet écologique*. Investi de la critique écologique contre-culturelle à la société instituée, le sujet écologique, en qualité de type idéal, renvoie à un *mode instituant d'être*, placé en marge (alternatif) et animé par l'ambition de déplacer les frontières entre militantisme et style de vie, intimité et sphère publique, options individuelles et transformation collective, constituant une partie d'un nouvel horizon pour l'action politique environnementale.

1. La politique est ici prise dans le sens attribué par Hanna Arendt (1989) comme sphère publique, espace par excellence de l'action humaine en tant que cohabitation avec les autres êtres humains et partage dans les décisions sur les destinées des biens communs.

La question environnementale élargit la sphère publique en étendant les frontières de la Cité pour y inclure les biens environnementaux — compris dans leurs acceptions de ressources naturelles, de nature, comme un tout ou encore de conditions environnementales désirables. Dans cette direction, l'environnement tend à occuper le lieu d'un nouveau sujet de droit comme le suggère Michel Serres (1991) lorsqu'il défend le « contrat naturel ». D'autre part, au sein des processus de crise de la politique, la préoccupation environnementale peut être retraduite en termes de conscience individualiste pacifiée et ancrée dans des comportements écologiquement corrects. Pendant ce temps, les bases de la vie humaine sur la planète se transforment rapidement en marchandises dans le flux du libre échange, réitérant la distribution inégale et excluante des biens sociaux, ainsi que le dénoncent les mouvements pour une justice environnementale.

Traversé par le conflit qui oppose le caractère public des biens environnementaux et leur privatisation, le champ environnemental est la scène de vives disputes qui s'expriment dans les investissements pour la privatisation des biens environnementaux indispensables à la vie — tel que le contrôle sur l'eau ou sur les gènes et la biodiversité, pour ne citer que quelques exemples des nouvelles frontières d'avancée du marché dans le processus d'appropriation privée de l'environnement. Comme l'affirme Santos (1995, p. 296), la question environnementale dans le processus de mondialisation « peut aussi bien tourner en conflit mondial entre le Nord et le Sud qu'être la plate-forme d'un exercice de solidarité transnational et intergénérationnel ».

L'enjeu de la tension entre la publicisation/privatisation des biens environnementaux est la survie de la vie biologique (humaine et de la nature) sur la planète, mais aussi de la vie politique, de la sphère publique et de la possibilité de construction ou de déclin du lien social qui peut définir un futur plus ou moins soutenable pour la Cité humaine. C'est dans cette frontière, continuellement redessinée entre les sphères publique et privé et comprise comme une bande de négociation permanente inter et intra subjective, que réside l'une des voies significatives d'apprentissage et d'expérience politique des jeunes.

Si l'on met en évidence le repère générationnel au niveau de l'analyse de l'engagement politique, nous trouvons dans la jeunesse brésilienne une génération qui, dans son parcours de socialité politique, accède à la sphère publique au coeur de la crise de la politique. À la dif-

férence des générations précédentes qui gardent dans leurs histoires de vie des expériences de participation politique basées sur les idéaux révolutionnaires socialistes, sur l'action syndicale et sur l'organisation des travailleurs face au conflit de classes, la préoccupation politique des jeunes rencontre aujourd'hui un autre milieu de réception. Le champ de l'action politique se présente actuellement moins nucléé par la confrontation idéologique de la société de classes. Il apporte les marques de la redéfinition des frontières entre les sphères publique et privée, de la valorisation de la culture, des identités et de l'environnement en tant que nouveaux espaces d'expression politique.

De la reconnaissance des pairs à la reconnaissance de leur citoyenneté, les jeunes sont particulièrement sensibles à l'action collective et affirmative. Les désirs d'insertion, de visibilité et de participation incluent l'action dans la sphère publique à la fois comme espace d'affirmation du jeune et comme rite important de passage à la vie adulte. La puissance d'action et de participation de la jeunesse rencontre dans cette génération un contexte de réception traversé par les nouvelles configurations de l'action politique ainsi que ses nouvelles limites. Très souvent, l'action politique est médiatisée par une culture individualiste qui restreint la participation du jeune au spectacle de subjectivités pré-modelées, exposées à une fausse arène publique, comme c'est le cas par exemple du phénomène de la « télé réalité » (Khel, 1996), ou des appels à une « subjectivité à la mode » (Sawaia, 2002), qui renvoie le sujet à l'intérieur de lui et à l'extérieur de la politique, accentuant le cours d'une société fragmentaire et narcissique où le lien social s'affaiblit ou, comme le dirait Bauman (2000), se liquéfie¹.

En dépit de ce délicat contexte, la question environnementale apparaît comme une cause avec un grand potentiel d'identification et une nouvelle opportunité pour l'engagement social et politique des jeunes au Brésil, ainsi que l'a montré Novaes (2002). Une conscience environnementale — bien que diffuse — semble se disséminer entre les segments jeunes, du moins en tant que motivation potentielle pour l'action collective (Crespo, 2002 ; Amstalden & Ribemboim, 1998).

1. Dans ce contexte de déracinement d'une arène politique, certaines formes d'action groupale des jeunes courent le risque de se convertir en démonstration de force et en délimitation de territoires privés sur des espaces publics, à l'instar des gangs et des bandes. Sur ces phénomènes de la jeunesse urbaine, voir Vianna, 1997 et Guimarães, 1998.

La valorisation de la nature et la préoccupation par rapport au futur de la planète sont devenues particulièrement attirantes pour la formation des groupes jeunes à l'action environnementale, ainsi que l'illustre la forte présence de jeunes parmi les volontaires et activistes de grandes O.N.G. environnementalistes, tels que *Greenpeace*, *Les Amis de la Terre*, *World Wild Life Foundation* (W.W.F.). Cette prédominance de jeunes est également apparue au Brésil, de manière significative, dans le profil des éducateurs environnementaux de l'État de São Paulo, comme l'a récemment montré le Diagnostic d'éducation environnemental réalisé par le Réseau d'éducation environnementale de São Paulo¹.

Face à cela, il convient de s'interroger sur les sens de l'engagement écologique en tant que chemin de politisation des jeunes en temps de crise de la politique et de recherche de nouvelles formes d'organisation du lien socio-politique. Comme l'ont observé Boy, Muxel et Roche (1994), ce qui semble attirer les jeunes vers l'action écologique en tant que nouveau type d'engagement politique est sa centralité sur des problèmes concrets en opposition au traditionnel débat idéologique, vu par les jeunes comme prétendument stérile, l'attire pour les causes planétaires dépassant les conflits locaux, la valorisation d'une dimension éthico-morale qu'ils perçoivent comme absente des pratiques politiques traditionnelles². Suivant les traces de cette étude, nous pouvons penser que dans le cas brésilien aussi, la force d'attraction d'une sensibilité politique écologique paraît justement résider dans son éloignement des formes traditionnelles de la politique. Et si c'est le cas, il est nécessaire de conserver la question du sens de cette « distance de la politique traditionnelle », ou encore de cette « distance de la politique » comme force distinctive et attractive de la voie écologique de politisation de la jeunesse. Le champ de l'action environnementale peut être pris comme une partie fondatrice des transformations de la culture politique. Symptôme des mouvements dissemblables du renoncement et du réinvestissement, de la négation et de la réinvention de la politique apparaissant comme les parties émer-

1. Ce diagnostic peut être consulté sur le site du Réseau à l'adresse suivante : www.repea.org.br

2. Cet article parle des résultats d'une recherche sur la jeunesse écologique en France. Recueil de textes sur l'engagement politique dans la contemporanéité, organisé par Pascal Perrineau (1994).

gées d'un *iceberg*, dont la fissure est plus abyssale et dont les tremblements font écho dans le kaléidoscope des nouveaux et anciens modes d'existence politique du sujet contemporain, principalement le jeune.

IV.1 Le militantisme écologique et la révolution de la révolution

Vous pouvez, par exemple, vous réveiller un matin avec une envie irrésistible de coller des affiches ou d'aider à la réalisation d'une fête ou de lutter pour la préservation d'une zone verte que vous aimez, mais qu'on veut détruire. Pourquoi pas ? Et si vous vous réveillez un matin avec l'envie de militer pour vos réclamations ? Cela ne va pas faire de vous un soldat attelé à la cause et pour cette raison prisonnier pour toujours dans une voie sans issue. Si le quotidien était plus pris au sérieux, le mélange serait plus harmonieux. Au moment où ces réclamations seront insérées dans le rituel de « chaque jour », elles seront plus facilement réalisées et avec plus de plaisir : et les militants auront plus de soirées libres pour aller au cinéma (D. Crispun, Parti Vert, *Propostas de ecologia política*, 1986).

Cette convocation, pas du tout orthodoxe, est emblématique d'un tournant culturel, vers de nouveaux styles et formes de penser l'*action politique*, particulièrement mise en évidence dans le champ environnemental. Émis par une militante qui se présente comme dramaturge, scénariste et militante du Parti Vert (PV), ces propos font partie d'un recueil de textes organisé à l'occasion du lancement du Parti Vert à Rio de Janeiro, en 1986. Cette année-là, milieu des années 1980, est marquée par le renforcement de la présence des idéaux écologiques et de leurs militants sur la scène politique brésilienne.

Ces propos et leur contexte — lancement du Parti Vert à Rio de Janeiro — illustrent les changements dans les référentiels de militantisme, dans les discours politiques de gauche et, finalement, les questionnements sur ce que l'on considère comme la sphère même de la politique. La politique en tant que *style de vie* (Giddens, 1994 ; Roszack, 1972), également liée au virage culturel des nouveaux mouvements sociaux transclassistes et à la nouvelle gauche, est une transformation importante dans la culture politique avec une grande expression dans le monde environnemental. Dans ce champ, les parcours de vie et les expériences politiques sont marqués par un mouvement à double face : insertion dans un transit collectif hors de la politique vue

comme traditionnelle, à la recherche de la nouvelle politique et l'expérience personnelle et singulière de ces changements. Il s'agit donc, dans la première partie de cet article, de centrer la discussion sur les *transits dans la politique*, surtout contextualisés dans les tensions délimitant la politique écologique. Dans la seconde partie sera approfondi le débat sur la politique, elle-même remise en question sur la scène d'une *politique en transit*, marquée par l'autonomisation et l'esthétisation des sujets et de l'action. Une problématique qui, même si elle s'exprime de manière exemplaire, ne se circonscrit pas au champ environnemental, révélant les vicissitudes de la politique dans les conditions de crise de la modernité.

Dans ce contexte, l'entrée de la *nature* ou de l'*environnement* dans le champ de la politique peut être vue comme un élargissement de la sphère publique, dans la mesure où les destinées de la vie, en tant que *Bios*, conquièrent un espace croissant comme objet de discussion politique dans la société. Comme le propose Serres (1991), il faudrait introduire la nature dans le pacte civilisateur à travers un « contrat naturel ». Toutefois, si nous pouvons parler d'une politisation de la nature par les mouvements sociaux et les luttes écologiques émancipatrices, nous pouvons également observer la frontière ténue qui indique une « biologisation » de la politique, c'est-à-dire l'affirmation d'un *ordre naturel* supposé — le *Bios* — sur la Cité.

La tension entre élargissement et/ou réduction de la sphère publique met en évidence la question sur les possibilités d'émancipation ou de désagrégation de la politique orientée par les idéaux écologiques. Très souvent l'appel écologique cherche à se légitimer à partir des risques des déséquilibres environnementaux ; pourtant, la crise écologique *réelle* n'offre en soi aucun substrat pour une orientation politique écologique.

La crise des ressources naturelles et la conscience des risques affectant la vie des populations et de la planète peuvent agir de deux manières :

- comme une force rassemblante, en contribuant à la formation de ce qu'Habernas (1995) a appelé *communauté de risques partagés* ;
- en renforçant les mêmes mécanismes de désintégration sociale et environnementale qui tendent à accélérer l'appropriation des

biens environnementaux par les intérêts privés, en dégradant non seulement la base de soutien matériel de la planète mais aussi les bases des liens de solidarité sociale.

C'est dans ce sens que, dans les années soixante-dix déjà, Gorz (1978) nous mettait en garde contre le problème de l'appropriation des biens environnementaux (écosystèmes, paysages, formes d'utilisation des ressources naturelles) et du discours écologique par la logique capitaliste, aboutissant à ce qu'il a nommé « écofascisme ».

IV.2 Les paradoxes de l'autonomie

Repositionner *ego* et *socius*, privé et public, éthique et esthétique, en ayant comme toile de fond l'autonomisation du sujet et des sphères d'action sociétales, est le drame de la nouvelle gauche contre-culturelle. Cette problématique repose un dilemme dont les racines les plus profondes peuvent être rencontrées dans la radicalisation des tendances conflictuelles qui constituent la modernité — émancipation et contrôle (Giddens, 1991) ; rationalisation et subjectivation (Touraine, 1994) ; raison universelle et individualisme (Harvey, 1993) ; subjectivité et citoyenneté/régulation et émancipation (Souza Santos, 1995).

De cette manière, conformément à la conception de politique à partir de laquelle partent — et du pari plus ou moins optimiste dans le projet émancipatoire moderne —, diverses analyses vont distinguer les signes de dissolution, de déclin voire même de mort de la politique dans la condition contemporaine, ou encore les signes vitaux de l'émergence d'une nouvelle politique.

Dans le vaste débat sur les vicissitudes de la politique dans la modernité, il serait possible, grosso modo, d'identifier au moins trois éléments prédominants :

- ceux qui mettent en évidence l'aspect de décadence de la politique dans la situation contemporaine ; ceux qui sont d'accord avec le diagnostic de crise de la politique mais qui argumentent sur de possibles issues à travers la « repactisation » des relations public-privé ;
- ceux qui préfèrent souligner les aspects prometteurs des nouveaux espaces émancipatoires dans les changements de la culture politique contemporaine.

Dans le premier groupe se situent des auteurs tels qu'Arendt (1989), Sennett (1989) et Hobsbawn (1995), qui voient dans la superposition de la sphère privée sur la sphère publique, de l'individu sur le collectif ou, comme l'a écrit Hobsbawn (*op. cit.*), du *je* sur le *nous*, un signe de crise de la politique, de la sphère publique et une menace aux liens sociétaux. Dans la seconde position prédominent des réflexions à l'exemple de celle d'Habermas (1984), qui parle d'une nécessaire *réarticulation*, ou de celle de Bauman (2000), qui évoque une *traduction* des relations privé-public comme chemins vers la politique et le projet émancipatoire moderne. Dans la troisième position, des auteurs comme Roszak (1972), Giddens (1991, 1994) et Souza Santos (1995, 2000) tendent à mettre l'accent sur l'opportunité d'une recombinaison des sphères du public et du privé et l'ouverture de nouveaux espaces de négociation entre la vie individuelle et collective.

En pensant avec les auteurs de cette troisième position, nous pourrions supposer la vie privée non seulement comme une dimension résiduelle des changements sociétaux, mais aussi comme une sphère active comportant des réactions, de sorte que les changements qui y ont lieu affectent également les institutions de la modernité. Nous partageons l'idée de Souza Santos (1995) selon laquelle nous vivons une période de transition paradigmatique, tant sur le plan épistémologique que sur le plan social. Dans cette nouvelle forme sociétale, caractérisée par l'auteur de « postmoderne », la réaffirmation de la subjectivité, dans le domaine de la politique, pourrait être vue comme une réponse émancipatoire à la subjectivité collective imposée par la modernité — aussi bien dans le capitalisme que dans le socialisme. La subjectivité collective a résumé en elle les subjectivités individuelles¹.

Au contraire d'Hobsbawn (*op. cit.*), qui voit le déplacement du *nous* vers le *je* comme « un héritage de l'échec du projet moderne sur lequel on ne peut pas construire le futur », Souza Santos (2000) considère les déplacements vers le *je* comme faisant partie de l'émergence d'une

1. Souza Santos pense le projet de la modernité à partir de l'équilibre entre régulation et émancipation. « Le pilier de la régulation est constitué de trois principes : le principe de l'État (Hobbes), le principe du marché (Locke) et le principe de la communauté (Rousseau). Quant au pilier de l'émancipation, il est constitué par l'articulation entre trois dimensions de la rationalité : la morale-pratique (droit moderne), la cognitive-expérimentale (science et techniques) et l'esthétique-expressive (arts et littérature) » (1995, p. 236).

subjectivité de la transition paradigmatique « pour qui le futur est une question personnelle » (Souza Santos, 2000, p. 346). L'auteur valorise l'invention de nouvelles formes de sociabilité « émancipatoires » par les expériences du bord, provenant de territoires politico-existentiels en dissidence avec le paradigme épistémologique et sociétal dominant de la modernité. La lutte paradigmatique est ici menée par des sujets, interpellés personnellement et engagés collectivement. L'auteur les appelle *voyageurs paradigmatiques*, dont la condition instable et dilemmatique est formulée dans la jolie métaphore de « navigation de cabotage ».

Il nous apparaît fondamental de souligner les risques du projet émancipatoire et autonomiste moderne. L'autonomie, dans la contemporanéité, possède une valeur contenant un double signal : la transcendance *dans le monde* et la transcendance *du monde*. Cela resitue la discussion sur les conditions de la politique et de l'impossibilité de la politique liée aux paradoxes de l'autonomie. Autonomie dans le cas présent est entendue selon deux acceptions :

- sur un premier plan, comme noyau fort des idéaux contre-culturels et écologiques, recherchant la transcendance comme libération de l'ordre ;
- dans un horizon plus vaste, comme processus de « déréférencialisation », dont le point de départ correspond au moment des nouvelles politiques des années soixante, dans un climat de transcendance et de rupture. Mais ce processus errant risque d'accoster, en ce « temps de non-politique », dans un port anti-utopique de la transcendance du monde.

IV.3 Sujet écologique et identité politique : la jeunesse sur les traces de la réinvention de soi et de la politique

Reprenant l'idée selon laquelle la préoccupation écologique redessine les styles disponibles pour les formes de sociabilité politique, le questionnement que nous poursuivons dans ce chapitre est de savoir dans quelle mesure cette dernière s'ordonnerait avec une rénovation du lien d'engagement politique, dans le sens d'une insertion des jeunes dans la politique. En temps de crise de la sphère publique, de privatisation des biens environnementaux et des désirs de participa-

tion, l'engagement écologique pourrait-il indiquer, pour les jeunes, une sorte d'entrée dans la politique à un temps post-politique ? Dans quelle mesure cela montrerait-il l'exercice d'une *politique de sortie de la politique* ?

Le phénomène, que nous appelons « paradoxes de l'autonomie », souligne cette tension entre des actions qui cherchent à élargir les espaces *d'autonomie dans le monde* (émancipation politique, autodétermination individuelle et collective d'un sujet toujours pensé comme social) et, à la limite des actions post-politiques, c'est-à-dire investies d'un désir *d'autonomie du monde* (renoncement du politique et fuite vers la privatisation de l'existence).

Cette question relance le débat sur la contribution de l'action environnementale pour la sphère publique et pour les chemins d'expression politique de la jeunesse, tantôt en élargissant le champ de la citoyenneté et des droits, tantôt en le restreignant avec la menace d'une subjectivation excessive et une individualisation des questions publiques. En étant formulée, cette délicate relation entre l'engagement politique et le recul de la politique dans l'expérience d'initiation des jeunes dans la sphère publique ne prétend pas résoudre les dilemmes identifiés. Il s'agit plutôt d'identifier les imbrications de l'émancipation et de l'autonomie dans la nouvelle politique écologique comme une antinomie pour laquelle il n'est pas possible de revendiquer une solution définitive. En fin de compte, les différentes directions de l'action environnementale — vers la politique et la sortie de la politique, vers l'autonomie en tant que conquête *dans le monde* et l'autonomie en tant que déplacement *du monde*, vers le changement radical et les transformations réformistes — peuvent être suivies (et elles le sont effectivement et très souvent), par les mêmes acteurs ; ceci rend complexe encore davantage ce scénario.

C'est dans ce sens que, parmi les multiples formes disponibles de subjectivation des questions politiques contemporaines, nous pouvons identifier, dans le domaine environnemental, l'émergence d'un *sujet écologique*. Loin d'être une solution pour les tensions signalées, cette position du sujet montre un dédoublement, une issue provisoire, un lieu où se produit la négociation entre les antinomies du *je* et du *nous*. Conçu en tant que type idéal, ce sujet traduit une subjectivité environnementalement orientée, capable d'incarner les

dilemmes sociétaux, éthiques et esthétiques, configurés par la crise sociétale dans sa traduction contre-culturelle, tributaire d'un idéal de société socialement émancipée et environnementalement soutenable¹. Le terrain qui situe et rend possible le sujet écologique est, sans aucun doute, la constitution de l'*environnemental* en tant que champ de relations sociales qui, comme nous l'avons vu, participe des tentatives de re-signifier les agencements de l'expérience individuelle et collective.

Les chemins par lesquels les jeunes peuvent se rapprocher des valeurs écologiques sont divers, s'identifiant à différents niveaux avec les idéaux du sujet écologique, puisqu'il ne s'agit pas d'une identité totalisante. Ce rapprochement des idéaux écologiques peut assumer, de manière non excluante, les formes de l'adhésion à une lutte, à une action, à un mode de vie et à un intérêt intellectuel. De cette façon, se dire écologiste, ou du moins écologiquement sensibilisé/sympathisant, peut prendre les sens d'adhésion à un ensemble d'idéaux d'action militante ; cela peut être un choix d'engagement groupal ponctuel et distinctif, ou encore un signe décrivant un intérêt environnemental qui peut combiner à différents niveaux la sensibilité politique avec le choix de la formation professionnelle/intellectuelle. N'oublions pas que l'apparition des nouveaux domaines de professionnalisation environnementale valorisés par la consolidation du champ environnemental donne à voir de nouveaux espaces d'insertion pour le jeune, qui souffre de l'épuisement d'opportunités des carrières traditionnelles.

Ainsi, le sujet écologique délimite un champ d'idéaux disponibles pour la formation identitaire du jeune qui entre dans la sphère publique et qui partage, à certains niveaux, un projet politique émancipatoire. L'idée de changements radicaux nourrie par les idéaux écologiques comporte non seulement une nouvelle société mais aussi un nouveau sujet qui se voit comme faisant partie de ce changement

1. En abordant la trajectoire de militants et d'éducateurs environnementaux, nous avons analysé, dans un autre travail, l'idéalisation du sujet écologique, les prédispositions et les attitudes politiques cultivées par ce sujet en tant que volonté contestataire sur fond romantique ; son inconformisme de la contre-culture, son militantisme comme *habitus*. La constitution d'un sentiment de critique radicale, l'éloge de la *marge* et de l'*alternatif* comme lieu de refus de l'établi et de réinvention de l'existence personnelle et politique (Carvalho, 2002).

sociétal et le comprend comme une révolution de corps et âme ; en d'autres termes, une reconstruction du monde incluant les styles de vie personnelle. Cela semble être l'élément diacritique qui confère le caractère prometteur et séducteur du champ environnemental dans ses sphères d'action politique, de formation de spécialistes, de professionnalisation et de théorisation. La maxime énoncée par Huber (1985) sur « qui changera toutes les choses » dans la dimension politique des pratiques environnementales, évoque la croyance dans le changement radical dont est porteuse la promesse écologique. Cette promesse d'une *transformation politique* mais aussi *de la politique*, c'est-à-dire de la manière de comprendre, de vivre et de faire de la politique, paraît être un point d'attraction pour une jeunesse en quête de changements, montrant de nouveaux transits mais également de nouveaux risques pour la sphère politique elle-même.

IV.4 Bibliographie

- ALPHANDÉRY, P., BITOUN, P. et DUPONT, Y. 1992. *O equívoco ecológico ; riscos políticos*. São Paulo, Brasiliense.
- AMSTALDEN, L.F. et RIBEMBOIM, J. 1998. Meio ambiente e jovens. In *Jovens acontecendo na trilha das políticas*. Brasília, C.N.P.D., v. 1, p. 149-164.
- ARENDT, H. 1989. *A condição humana*. Rio de Janeiro, Forense.
- BAUMAN, Z. 2000. *Em busca da política*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.
- BOURDIEU, P. 1989. *O poder simbólico*. Lisboa, Editora Difel. (Coleção Memória e Sociedade).
- BERNA, V. 1986. Desafios que precisamos enfrentar. In GABEIRA, F. et al. (orgs.). *Partido Verde. Propostas de ecologia política*. Rio de Janeiro, Ânima, p. 27-32.
- BOY, D., MAXEL, A. et ROCHE, A. 1994. Jeunes écologistes : un portrait en creux. In PERRINEAU, P. *L'engagement politique : déclin ou mutation ?* Paris, Fondation nationale des sciences politiques, p. 267-290.
- CARVALHO, I. C. M. 2002. *A invenção ecológica : narrativas e trajetórias da educação ambiental no Brasil*. Porto Alegre, Editora da U.F.R.G.S. 2^a éd.
- CARVALHO, I. C. M. 1991. *Territorialidades em luta : uma análise dos discursos ecológicos*. São Paulo, Instituto Florestal de São Paulo.
- CHARTIER, R. 1995. *Espacio publico, critica y desacralizacion en el siglo XVIII ; los orígenes culturales de la revolución francesa*. Barcelona, Gedisa Editorial.

- CASTORIADIS, C. et COHN-BENDIT, D. 1981. *Da ecologia à autonomia*. São Paulo, Brasiliense.
- CRESPO, S. 2001. *O que o brasileiro pensa do meio ambiente*. Pesquisa Nacional de Opinião (1992-1997-2001). Rio de Janeiro, Mast/C.N.P.q./ISER.
- CRISPUN, D. 1986. Nós, os tigres de papel. In GABEIRA, F. (org.). *Partido Verde : propostas de ecologia política*. Rio de Janeiro, Ânima. (Coleção Ânima Verde) p. 79-82.
- DAYRELL, J. 2003. O jovem como sujeito social. *Revista Brasileira de Educação*. n.º 24. Associação Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED).
- FERRY, L. 1994. *A nova ordem ecológica : a árvore, o animal e o homem*. São Paulo, Editora Ensaio.
- FREITAG, B. 1993. Habermas e a filosofia da modernidade. *Revista Perspectivas*, São Paulo, n. 16, p. 23-45.
- GABEIRA, F. (org.). 1996. *Partido Verde : propostas de ecologia política*. Rio de Janeiro, Ânima. (Coleção Ânima Verde).
- GIDDENS, A. 1991. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, UNESP.
- GIDDENS, A. 1994. *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Madrid, Cátedra Editorial.
- GORZ, A. 1978. *Écologie et politique*. Paris, éditions du Seuil.
- GRÜN, M. 1996. *Ecologie Ética e educação ambiental : a conexão necessária*. Campinas, Papirus.
- GUIMARÃES, E. 1998. *EcologieEscola, galeras e narcotráfico*. Rio de Janeiro, Editora da U.F.R.G.J.
- HABERMAS, J. 1995. O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização. In *Novos Estudos Cebrap*, n. 43, 1995.
- HABERMAS, J. 1984. Mudança estrutural da esfera pública; investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. *Biblioteca Tempo Universitário* n. 76. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- HARVEY, D. 1993. *A condição pós-moderna*. São Paulo, Edições Loyola.
- HERMANN, N. 1999. *Validade em educação; intuições e problemas na recepção de Habermas*. Porto Alegre, Edipucrs.
- HOBBSAWM, E. 1995. *A era dos extremos : o breve século XX : 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras.
- HUBER, J. 1985. *Quem deve mudar todas as coisas; as alternativas do movimento alternativo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- KHEL, M. R. 1996. *A mínima diferença*. Rio de Janeiro, Imago.

- LASCH, C. 1985. *The minimal self*. London, Picador.
- NOVAES, R. 2002. Os Jovens e o Meio Ambiente. In FELDAMNN, F., CRESPO, S., DRUMMOND, J. A.(Org), *Rio + 10 Brasil : Uma Década de Transformações*. ISER; Ministério do Meio Ambiente; Fórum Brasileiro de Mudanças Climáticas. Rio de Janeiro, p. 56-62.
- PÁDUA, O. 1991. O nascimento da política verde no Brasil : fatores endógenos e exógenos. In LEIS, H. (org.).*Ecologia e política mundial*. Rio de Janeiro, Vozes/Fase/P.U.C.R.J., p. 135-162.
- ROSZAK, T. 1972. *A contracultura*. Petrópolis, Vozes.
- SAWAIA, B. 2002. Participação social e subjetividade. In SORRENTINO, M. *Ambientalismo e participação na contemporaneidade*. São Paulo, Educ/Fapesp, p. 115-134.
- SENNETT, R. 1989. *O declínio do homem público. As tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SERRES, M. 1991. *O contrato natural*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SHERER-WARREN, I. 1987. *Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo, Brasiliense.
- SOUZA SANTOS, B. 1995. *Pela mão de Alice ; o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo, Cortez Editora.
- SOUZA SANTOS, B. 2000. *A crítica da razão indolente ; contra o desperdício da experiência*. São Paulo, Cortez.
- TOURAINÉ, A. 1994. *Crítica da modernidade*. Petrópolis, Vozes.
- VIANNA, H. 1997. *Galeras cariocas ; territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro, Editora da U.F.R.J.
- WIESENTHAL, H. 1999. Bündnisgrüne in der Lernkurve : Erblast und Zukunftsoption der Regierungspartei. In *Kommune. Forum für Politik, Ökonomie, Kultur*. Frankfurt, mai 1999, p. 35-50.
- ZYGMUND, B. 2004. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

Chapitre V

Identité et lecture dans le spiritisme kardéciste brésilien : une approche ethnographique

Bernardo Lewgoy

Anthropologie — Université Fédérale de Rio Grande do Sul (Brésil)

Établi au Brésil à partir du XIX^e siècle, il n'est d'autre pays dans le monde où le prestige des adeptes du spiritisme du Français Allan Kardec¹ est aussi grand. Religion de près de 5 millions de Brésiliens, surtout concentrés dans les classes moyennes urbaines, le Kardécisme² confère une importance fondamentale à l'étude d'une littérature spécifique, comprise comme complément d'une révélation religieuse. Cet article, produit sur la base d'une recherche ethnographique dans un centre spirite traditionnel de la classe moyenne de Porto Alegre, examine et systématise le rapport des adeptes spirites, structurés en petits groupes, à cette tradition écrite. Le groupe est fondamental dans la formation de l'identité des spirites parce qu'il délimite des appartenances internes, traduites ou non en différences de compréhension doctrinaire. Partant des données présentes dans notre ethnographie, nous tentons de montrer que, si la parole des spirites est construite comme une oralité soutenue par des textes, il y a également des dimensions informelles très importantes à prendre en compte et

1. Hippolyte Denizard Léon Rivail (1804-1869), plus connu sous le pseudonyme d'Allan Kardec, est le fondateur de la Doctrine spirite, grand théoricien et codificateur du spiritisme ; il est encore aujourd'hui, la référence en cette matière.

2. Nom conféré à la Doctrine spirite d'Allan Kardec.

qui familiarisent les spirites avec d'autres sources d'autorité et de prestige, répétant un modèle personnaliste très diffusé dans le monde social brésilien.

V.1 Indications bibliographiques en tant que rites religieux d'autorité

Être initié au spiritisme kardéciste brésilien signifie d'abord recevoir des orientations de lecture, comme un débutant, et ce quel que soit le prétexte du rapprochement. Dans le spiritisme, il y a une hiérarchisation établie qui présume moins l'inégalité de savoir que l'inégalité d'*éclaircissements* entre les spirites et les non-spirites. Lorsque nous sommes allés acheter le Livre des Esprits pour la première fois, au poste de vente de livres de la société spirite Allan Kardec (la plus ancienne société spirite de Porto Alegre, 1894), un homme nous a averti que « nous devrions acheter les trois ouvrages de base si nous voulions étudier Allan Kardec, qu'il ne servait à rien d'en acheter qu'un seul, parce qu'ils formaient une unité ».

Ces orientations spontanées sont communes dans ce milieu, considérées comme un devoir par ceux qui ont plus de « temps de spiritisme ». Si l'idée d'une « hiérarchie de potentiel¹ » fonctionnait comme un critère de différenciation interne entre les spirites, « l'ancienneté dans la doctrine » était aussi utilisée par les « informateurs » comme une sorte de classification hiérarchique complémentaire, certainement importante dans un système religieux qui valorise autant l'égalité entre les participants².

En questionnant par exemple un *médium*³ sur l'exposé doctrinaire qu'elle avait faite, elle nous répondit : « Qui suis-je pour faire un exposé, j'ai juste commenté un extrait de l'Évangile. » Une autre manifestation commune mêlait modestie et « auto-identification » d'ancienneté : « Sans avoir la prétention de savoir quelque chose, c'est cela

1. Cette idée fut énoncée par Maria Laura Cavalcanti, 1993.

2. Les hiérarchies de position dans l'école évolutive ne sont jamais objet de discussion explicite entre les spirites. Il n'y a pas de conversation ou d'établissement d'un classement évolutif. Les spirites sont cependant entraînés pour identifier des tendances au conflit ou des attitudes condamnables comme des signes de basse évolution spirituelle.

3. Médium : n. Personne susceptible de servir d'intermédiaire entre le monde des vivants et le monde des esprits.

ma conviction dans mes vingt-huit modestes années de participation dans les rangs du spiritisme. »

Le manque de prétention, associé à l'argument d'autorité *vingt-huit années de participation*, compose quelque chose de l'ordre d'une *rhétorique de l'humilité*, valeur de multiples implications dans la religiosité spirite. Il n'indique pas seulement la présence d'une « attitude chrétienne », liée à la pratique de la charité, mais situe également le médium dans une position de dépendance ou de diminution du moi qui favorise le *passage* de l'esprit communiquant.

Alors que nous faisons quelques observations dans la librairie spirite *Lumière et Charité* (« *Luz e Caridade* »), la directrice de l'établissement a fait part de son désir de nous connaître. Nous avons convenu d'une rencontre au centre spirite un mardi après-midi, jour où aurait lieu une réunion doctrinaire avec passes.

L'Institut spirite lumière et charité, qui existe depuis 65 ans, est l'un des centres spirites les plus connus et les plus prestigieux de Porto Alegre. Situé dans un quartier de classe moyenne de la capitale de l'État du Rio Grande do Sul, il possède deux bâtiments, divisés selon la finalité d'usage : dans le premier fonctionne le Département d'assistance sociale, avec une crèche pour 100 enfants, des activités d'atelier (couture et restauration de meubles) et l'organisation d'événements de charité. À l'entrée du terrain se situe le bâtiment du département spirituel, où se concentrent les activités quotidiennes publiques et privées des personnes fréquentant l'institution : réunions, « passes¹ », accueil fraternel, prières et irradiations (publiques) ; « désobsession² », groupe d'études et développement médiumnique³ (privées). Au rez-de-chaussée se trouvent également une petite bibliothèque et des salles pour les activités en petits groupes, qui ont lieu à des dates et à des horaires hebdomadaires fixes, en respectant la grande importance attribuée à la ponctualité par les spirites.

Le centre, austère et dépouillé avec ses tons de gris et de blanc, est orné de tableaux d'affichage, de certaines affiches, d'une vitrine avec des couvertures d'éditions anciennes de livres d'Allan Kardec, de

1. Dans le spiritisme « la passe » (considérée comme une ressource thérapeutique) est la transmission d'énergies anymiques, psychiques et spirituelles.

2. Enlever de l'individu une obsession provoquée par l'action d'un mauvais esprit.

3. Relatif à médium.

Gabriel Dellane, de Camille Flammarion et de Rochester ; tout l'ensemble contribue à la simplicité de l'environnement.

Après avoir assisté à la réunion et reçu « la passe », nous avons été invité à une conversation, agrémentée de thé et de beignets. Étaient présents Messieurs Jader et Alberto, tous deux directeurs du centre, ainsi que leurs épouses, Andréa et Graça. Nous avons été questionné sur notre travail mais aussi sur notre relation personnelle avec le spiritisme, car le simple « intérêt scientifique » apparaissait comme une faible justification. Dans ces contacts initiaux, nous observions un rapport inverse à la curiosité de nos pairs anthropologues sur notre choix d'objet, même si la question concernait, pour les deux, celle de notre possible « identité spirite ». Alors que, pour un anthropologue assumer une condition de spirite compromettrait la mise à distance nécessaire, pour un spirite cela était la condition pour un bon entendement de la doctrine, car *la raison ne pourrait évoluer si elle ne marchait pas main dans la main avec la foi*.

Une série de provocations fut émise pendant la conversation, comme une sorte de test sur nos positions, en particulier lorsqu'ils évoquèrent Chico Xavier¹ et l'impossibilité pour une personne raisonnablement éclairée de ne pas reconnaître l'authenticité de son *travail médiumnique*. N'affrontant aucune des affirmations et au courant de notre curiosité à participer à un groupe d'études et non à simplement observer des séances médiumniques, nos interlocuteurs nous rangèrent dans la classification de *sympathisants* de la doctrine spirite. Ainsi que nous l'avons perçu plus tard, il y avait dans le groupe l'attente progressive de notre *adhésion* à la doctrine ; cette catégorie locale désigne la conversion au spiritisme et renvoie à la centralité de la notion de *libre arbitre* dans ce système religieux où l'acceptation même de la doctrine ne peut se passer de l'*examen rationnel de ses postulats*, bien qu'une situation de souffrance, ou de perte, puisse être considérée comme la motivation initiale pour franchir l'entrée d'un centre spirite.

Nous avons ensuite rencontré M. Alberto, homme d'une cinquantaine d'années, militaire à la retraite et dirigeant le département spirituel du centre. Après le thé, Alberto nous questionna sur notre formation. Sans nous laisser l'opportunité de lui donner une plus

1. Chico Xavier : Médium, psychographe et magnétiseur brésilien.

grande explication sur la teneur du travail anthropologique développé, Alberto déclara que « le livre le plus important à lire est celui de La Genèse, d'Allan Kardec. Nombre de choses qui pourraient vous intéresser y sont présentes ».

L'indication, tellement précise à partir de si peu d'éléments, nous semblait absolument inouïe. Nous avons compris plus tard qu'il nous avait traité comme quelqu'un venu à la recherche d'une *orientation*, au sein du continuum allant de la *consolation* à l'*instruction*. En tant qu'anthropologues, nous n'échappions pas à l'ampleur de cette certitude. Si ce qui nous incitait à rechercher le centre pouvait être le prétexte d'une recherche, l'alternative d'être un adversaire de la doctrine ayant été écartée, il nous restait le lieu d'un « spirite potentiel ». Désormais, nous *apprendrions* la doctrine spirite et subirions le même traitement que tous les débutants, avec l'obligation de nous soumettre aux normes de fonctionnement du groupe. Nos informateurs alternaient ainsi une curiosité vis-à-vis de la recherche et une ascendance de vétérans face à notre position de néophyte, toujours dans l'expectative d'une *adhésion*.

V.2 Posture informelle et pouvoir dans un groupe d'étude kardéciste

Nous avons été orienté vers le groupe d'Andréa, épouse d'Alberto, qui avait lieu les jeudis à 18 h 30. Le jour de notre arrivée, nous sommes entrés dans une salle où une dizaine de personnes se tenait autour d'une table. Nous avons expliqué au coordinateur la raison de notre présence, et aussitôt il nous a interrompu en affirmant qu'il ne s'agissait pas du groupe d'Andréa mais que nous pouvions rester si nous le souhaitions. Un peu gênés nous avons accepté l'invitation, en comprenant par la suite qu'il s'agissait d'une décision importante et que nous n'aurions pas la liberté d'alterner entre un groupe et un autre. Les groupes ne se différenciaient pas seulement par ce que nous supposions être la différence entre les *débutants* et les *initiés*, mais définissaient des appartenances et des réseaux à l'intérieur du centre spirite ; ils marquaient des identités concernant la filiation à un certain style d'interprétation de la doctrine spirite. Notre groupe témoignait d'une sorte de lecture plus « libérale », en mettant l'accent sur la visée sociale de certaines positions doctrinaires, et s'opposait spo-

radiquement à ce qu'il considérait comme le « conservatisme » et la « vision fermée » de l'autre groupe.

Bien qu'il n'y ait pas d'homogénéité de positions, la participation à un groupe d'études donné démontre une nette fonction identitaire dans l'univers spirite.

Un jour, Graça (l'épouse de l'un des directeurs du centre), qui participait à l'autre groupe, se joignit à nous pour la réunion d'études. Connue pour sa capacité à polariser et à assumer des positions bien marquées, sa présence provoqua une vive réaction de la part de Ronaldo, le coordinateur, qui lui demanda : « Que faites vous ici ? Votre place est dans l'autre groupe ». Même après la verbalisation par Ronaldo de ce sentiment d'invasion de frontières, Graça resta à la séance et le coordinateur finit par provoquer un débat. Il y fut question de la maturité du peuple brésilien à prendre des décisions et de la confiance qu'il devrait mettre dans ses gouvernants. Graça s'est alors positionnée en affirmant que « quand le peuple, comme un enfant, n'est pas mûr et essaie quand même d'agir, la situation devient confuse, désordonnée ; c'est pourquoi il est nécessaire d'avoir un gouvernant avec une poigne de fer, comme si c'était un père sévère, qui se charge de prendre des décisions pour le bien de son peuple. »

Rapidement la parole fut perçue comme de la « sympathie pour l'autoritarisme », et un vif débat s'engagea. Dans cette discussion, l'existence même d'un *karma collectif* fut invoquée pour interpréter la conjoncture brésilienne. Sans oublier de reconnaître l'intérêt implicite du débat, il importe de souligner que, provoqué par le directeur du groupe, il servit à expliciter et à marquer des différences entre les participants, en actualisant un jeu interne d'identités et d'appartenances dans le centre.

La relation avec les sources écrites est un autre chemin important d'élaboration de l'identité du groupe. La filiation à une exégèse donnée de la doctrine spirite implique la mise en accent différenciée sur certaines références, plus spécifiquement ce qui vaut en tant que complément des ouvrages de base, qui est aussi important que le style d'interprétation réalisé.

Aussi bien Ronaldo que son ami Aldair — chimiste, 28 ans de spiritisme — critiquaient une acceptation perçue comme « fascinée » d'Emmanuel (le guide spirituel de Chico Xavier), à travers des allusions à ce qu'ils considéraient comme des « phrases stéréotypées », tel que

« merveilleux Emmanuel ». Sans franchement nier son importance, les coordinateurs insistaient sur le fait que cette attitude de fascination était contraire au sens du spiritisme, car elle « obscurcissait l'examen rationnel des messages et induisait le fanatisme ». Ils ajoutaient que : « beaucoup de gens s'appuient sur des clichés sans bien connaître ni l'œuvre œuvre d'Allan Kardec ni celle de ses successeurs. » Rappelant les sources originelles de la doctrine, Ronaldo affirma également que : « le spiritisme, pour nous, est l'œuvre d'Allan Kardec plus les œuvres de Léon Denis et de Gabriel Dellane. » Cela aurait certainement été différent si ce qui était indiqué comme complément d'Allan Kardec était Chico Xavier.

Les séances du groupe étaient hebdomadaires et réunissaient une moyenne de 10 personnes. Certaines s'asseyaient autour de la table et d'autres préféraient occuper une position plus périphérique, dans une seconde rangée de chaises. La proximité du coordinateur indiquait surtout une disposition des participants à intervenir dans le débat. Quelques-uns lisaient des textes et d'autres gardaient les yeux fermés, le front plissé et la tête légèrement penchée vers le bas, et ils n'étaient pas dérangés par le reste du groupe. Ce qui nous semblait être une préparation pour la transe était *un état de concentration*. Les *spirites* pensent qu'une interruption brusque de situations de concentration ou de transe peut occasionner des préjudices physiques et émotionnels au médium¹. Comme dans d'autres situations, le médium qui se concentre peut également avoir comme objectif le maintien de *vibrations positives* pour le bon déroulement de la réunion. Ainsi que l'avait déjà signalé Cavalcanti (1983), la prière est associée à une *interlocution avec le ciel* ; par conséquent, celui qui est dans un état visible, vu comme tel par les autres, est retiré du circuit d'interlocuteurs « rati-fiables » parce qu'il se trouve dans un « dialogue » de plus grande importance.

1. « Quand le médium est concentré, extériorisant naturellement des fluides, tout choc qui vient affecter son système nerveux le déconcentre mais en plus peut être nocif à sa santé. Ceux qui sont réveillés avec violence pourront souffrir d'accidents graves par le choc vibratoire et aller jusqu'à désincarner, en vertu de l'inhibition des forces magnétiques qui maintiennent le tonus vital organique. Lorsque cela n'a pas lieu, il pourra souffrir d'une chute de pression sanguine ; d'autres troubles apparaîtront, mettant le médium en déséquilibre, même si cela ne dure que quelques jours » (Toledo, 1993, p. 157).

Au sein du système de croyances spirite, toute activité rituelle demande une préparation de l'environnement où les *incarnés* collaborent avec les *désincarnés* pour un *ménage spirituel* du lieu avant la séance, *en équilibrant les fluides présents*. Il y a toujours la nécessité d'un intervalle entre les diverses activités afin que cet équilibre puisse se rétablir. Le groupe d'études, par exemple, ne fonctionne pas le même jour que la réunion de « désobsession », en raison du risque que *l'environnement puisse ne pas encore être nettoyé des présences spirituelles ayant occupé l'espace* ; d'où la nécessité d'un temps raisonnable entre une activité et une autre.

L'activité du groupe d'études se divisait en 40 minutes de lecture et de débat sur un passage du Livre des Esprits, et un peu plus d'une heure de lecture et de débat sur un livret didactique produit par la Fédération spirite brésilienne¹. Pour chaque activité spirite la ponctualité était extrêmement valorisée, bien qu'il n'y ait pas toujours de vérification des montres. La fonction du directeur du groupe ne se limitait pas à la conduite de l'activité, elle s'étendait à des observations morales ; il pouvait s'agir de reproches vis-à-vis de retards ou de commentaires sur les participants avec une certaine pointe d'ironie. Avec le temps nous avons compris que la réprimande et l'ironie composaient des jeux de pouvoir et d'autorité constamment réitérés. Un jour, Ronaldo fit remarquer à Antônia son retard de quinze minutes. Ce médium, très respecté dans le centre, rétorqua : « Sur ma montre il n'y a pas de retard, c'est la vôtre qui doit avoir un problème. »

Au même titre que dans une salle de classe, les participants du groupe étaient amenés à comprendre qu'ils devaient répondre de leurs comportements. Les plaisanteries et les moqueries, bien que non dominantes, pouvaient témoigner de tensions et faire allusion à des rivalités et à des différences personnelles dans le groupe.

Dans le spiritisme, même si l'on peut faire des commentaires sur les attitudes qui amènent à croire au retard spirituel de quelqu'un, la règle est de ne pas faire de commentaires sur le *stade spirituel d'évolution* d'une personne. L'humour est parfois le seul chemin pour réali-

1. Il y avait, dans le livret didactique, des textes doctrinaires, des extraits de livres de Kardec, d'Emmanuel, d'André Luiz ou de certains intellectuels spirites de la Fédération spirite brésilienne (FEB). Il y avait également dans chaque unité des questions et des exercices proposés, sur le mode des livres didactiques scolaires.

ser des évaluations mutuelles et des comparaisons interpersonnelles, à l'exemple de ce qui suit : « Zeca, qui est le plus évolué de nous tous, n'a pas ce problème des fautes du passé. » Il s'agit ici d'une allusion ironique aux commentaires circulant dans le centre sur le comportement moral et spirituel de ce médium. En explicitant des commentaires non autorisés sur l'évolution spirituelle d'un collègue, l'ironie fonctionne comme un recours pour inverser dans le sens égalitaire cette hiérarchie présumée. « ... Ces épreuves du mariage, qui concerne la majorité des personnes, ne s'applique pas à Clovis et à Antônia, qui sont l'exemple du couple parfait dans le groupe ». L'humour adressé à ce couple, très admiré par la qualité de leur lien, remplit la même fonction que l'exemple précédent. Toutefois, la plaisanterie n'est pas toujours bien reçue. Dans ce second cas elle fut interprétée comme un sarcasme, suivie de la réponse sévère d'Antônia : « Ce n'est pas vrai. Nous aussi nous avons nos problèmes. » Cette réponse, émise sans le signalement verbal du sourire, rompit ainsi le jeu de parole humoristique qui s'était instauré.

Dans un système de valeurs, tant marqué par des contrôles mutuels, par des incitations à l'extrême responsabilisation de l'expression et par le décorum égalitaire, nous comprenons pourquoi (et l'avons très souvent signalé) l'expression de positions parfois fortes et clairement antagonistes est stimulée dans les débats. Pour peu importante qu'elle paraisse, l'expression verbale est toujours lourde de sens dans le spiritisme. En conséquence, la responsabilité individuelle par le langage est très valorisée mais le décorum égalitaire interdit l'expression publique de conflits et de différences personnelles n'entrant pas dans le chemin de la *divergence fraternelle d'opinions*. L'expression verbale est idéalement marquée par un respect absolu de l'autre et de son individualité. Il convient également de signaler que, dans un groupe qui superposait liens d'amitié et connaissance préalable, le soutien permanent d'un ethos de formalité devenait extrêmement pénible. Ces plaisanteries faisaient éventuellement allusion aux différences de genre, de statut matrimonial, de profession, d'âge et à la politique. Expulsées par la porte étroite de « l'égalitarisme kardéciste », ces différences réapparaissaient par le biais d'insertions moqueuses pendant les dialogues.

Nous ne tenons pas à donner l'impression que nous avons été étran-

gers à ces tensions. D'ailleurs, ces tensions nous renvoient à la citation de Bárbara Smith (2002) sur Michael Thompson (1979) et les styles culturels adoptés face aux monstres :

Par exemple, certaines personnes et communautés paraissent fermer de manière caractéristique leurs portes pour exclure les monstres, d'autres tentent de les convertir, d'autres encore sont prêtes à agrandir ou à réarranger leurs maisons pour les réabsorber et, bien sûr, quelques personnes et communautés vont régulièrement de l'avant et les tuent (*ibid.* p. 17).

Nous ne savons pas si nous étions considérés comme des « monstres » par les informateurs et s'ils possédaient une stratégie typique pour côtoyer des monstres au-delà du rituel de « désobsession ». Dans ce rituel ils sont rationnellement convaincus et endoctrinés pour suivre les médiateurs spirites chrétiens. Il semble que le « monstre » de l'illégitimité sociale et le sentiment de minorité (renforcé par l'opinion dominante) soient éloignés des spirites depuis des décennies. Pourtant l'entrée de quelqu'un, tel qu'un anthropologue, peut toujours raviver la mémoire collective de la persécution, activant les mécanismes réactifs de l'épreuve et le besoin de démontrer la vérité de son système¹.

V.3 Forgeant l'identité spirite par l'exégèse en commun : le rôle du groupe d'études

Le schéma de la séance se divisait en prière d'ouverture, lecture orale d'un extrait de chapitre, commentaires du coordinateur et débat, lecture et débat du livret didactique et prière de clôture, toujours réalisée par un membre du groupe à la demande du coordinateur. Le coordinateur sollicitait également les participants pour les lectures orales, ainsi que pour les commentaires des extraits.

1. Nous avons développé ailleurs (LEWGOY, 2000) la thèse selon laquelle, tout en condamnant formellement les dogmes et les rituels, le kardécisme ritualise en empruntant d'autres voies, que ce soit en considérant la vie comme une épreuve ou en considérant le monde comme une sorte d' « école ». Il n'y a pas non plus dans le centre spirite de remises de diplômes, de baptêmes de feu ou d'épreuves explicites pour un débutant, sauf lorsqu'il assume les tâches spécifiques de travailleur dans le centre, d'expositeur ou de médium. Cela signifie que les épreuves initiatiques peuvent surgir à n'importe quel moment, de manière spontanée et incisive.

Le coordinateur introduisait les débats, empêchait la dispersion en conversations parallèles et corrigeait la direction de la discussion lorsqu'il jugeait qu'elle se détournait du point central. En raison de l'impératif de formation de l'expositeur spirite, un modèle d'expression orale clair et de rhétorique didactique était privilégié et devait être suivi par les autres. Les propos de Ronaldo étaient grammaticalement corrects, sans argot ni maniérisme de langage, et tout dans son expression soulignait la présence d'un modèle lettré et scolaire.

Le débat commençait par la lecture orale du Livre des Esprits, examiné et discuté paragraphe par paragraphe. Un collègue lisait le passage choisi et le coordinateur demandait, à lui ou à un autre, s'il souhaitait commenter l'extrait. Quoi qu'il en soit, Ronaldo reprenait toujours la parole en cherchant la généralisation, même si elle ne concernait pas nécessairement l'analyse de l'extrait. Chaque fois qu'un débat était ouvert, il fallait arriver à une certaine conclusion, assimilée à la notion d'*enseignement*. Un jour, par exemple, la lecture portait sur un passage du Livre des Esprits concernant l'opposition des scientifiques au spiritisme. Le coordinateur ouvrit le débat en affirmant : « il y a des vérités relatives dans le texte, car il a été écrit il y a plus de cent ans et il y a des choses que même les esprits de l'époque n'avaient pas les moyens de comprendre. »

Après un bref débat sur les relations entre science et spiritisme, le coordinateur nous demanda de lire à nouveau une phrase sur les sociétés dans la spiritualité supérieure : « Dans le monde des Esprits il y a aussi une bonne société et une mauvaise société ; daignez, ceux qui de cette façon se prononcent, d'étudier ce qui se passe entre les Esprits de l'élite et vous vous convaincrez que la ville céleste ne contient pas seulement le rebut populaire. »

Par la lecture que nous avons faite de la partie II de l'Introduction du Livre des Esprits, nous en avons conclu qu'il s'agissait d'une réponse à quelques objections, corollaire d'un argument majeur selon lequel le spiritisme n'appartient pas à la science ordinaire mais serait situé sur un palier évolutif supérieur. Pour le groupe, d'autres implications devaient être tirées de la discussion. Sur ce que nous estimions être, un argument inspiré d'Auguste Comte, le coordinateur conclut platoniquement que :

Notre monde est une pâle copie de ce qui se passe dans la spiritualité

supérieure, aussi bien dans ses niveaux les plus élevés que dans les secteurs les plus bas, qui sont aussi organisés. Tous les deux agissent ensemble sur nous. Dans la spiritualité inférieure il y a des équipes qui s'appellent elles-mêmes justiciers, ils agissent sur tout le globe, spécialement sur ces personnes qu'ils supposent avoir des dettes envers eux, en les obsédant. Il y a les équipes d'Esprits évolués qui contrôlent la liberté des moins évolués (en retard) mais qui respectent leur libre arbitre, même dans les cas où ils agissent par Obsession aux incarnés. Il n'y a pas d'interférence directe, d'autant que la croissance se fait généralement par la douleur et la souffrance, mais après nous finissons par remercier.

Elvira, autre participante active du groupe, intervint en disant : « Les gens naissent pour être testés. Tout est programmé pour l'évolution, pour voir comment tu agiras pour évoluer. » Et le coordinateur de compléter : « Oui, les gens naissent pour être testés — les obstacles apparaissent dans nos vies passées ou dans cette vie. Après 20 ans, nous commençons déjà à avoir des dettes accumulées de cette vie. Après 40 ou 50 ans, nous commençons déjà à racheter des dettes accumulées dans cette vie. »

Du haut de notre ethnocentrisme cartésien, l'enchaînement de l'argumentation dans l'Introduction du Livre des Esprits ne cadrerait ni avec le commentaire isolé de chaque paragraphe (ou de petits ensembles de paragraphes) ni avec la façon selon laquelle le groupe discutait du texte. Non que le débat fut dénué d'un agencement lié au texte : on présupposait une continuité méthodique dans la lecture de l'œuvre de Kardec, ainsi que l'incorporation progressive des *vérités* contenues dans le texte. Ainsi, la semaine suivante, la lecture devrait débiter exactement au point où elle s'était achevée la séance précédente. On ne cherche pas une incorporation linéaire des contenus, mais une *application pratique*. La lecture du groupe servait de prétexte à une discussion, qui ne devait jamais être restreinte au texte : celui-ci ouvrait le débat mais ne le limitait pas.

L'exercice du commentaire visait à extraire un *enseignement doctrinaire* dans chaque passage lu. La règle implicite d'exégèse dans le groupe d'études était de toujours chercher à totaliser, à extraire un *enseignement*, et ce même à partir de fragments de textes. Dans une vision du monde n'admettant pas l'existence du hasard, il n'y a pas de fragments réels, ils peuvent toujours être récupérés par une téléolo-

gie implicite que l'exégète doit découvrir, mais cette exégèse présume plutôt une méthode spirituelle d'approche du texte qu'un ensemble logique d'instructions. Un texte parfait renverrait la difficulté de compréhension au lecteur, lequel n'aurait pas eu la capacité, l'humilité voire la détermination nécessaire pour parvenir avec succès à l'interprétation. Le maximum qui était mis en évidence concernait l'inadéquation topique de l'une ou l'autre affirmation. D'après le coordinateur, « comme le Livre des Esprits est la doctrine des esprits, même à eux il n'a pas été permis de tout savoir mais de savoir ce qui, conformément à leur époque et à leur degré d'évolution, ils pourraient comprendre ».

La possibilité d'établir des corrections dans le texte, même si cela ouvrait la porte à une critique historique de la doctrine, n'égratignait pas la croyance en la prédominance de *vérités doctrinaires essentielles*. Étant donné qu'il n'y avait pas de doute méthodique de fond et en présumant que l'essentiel était établi, insister sur une attitude de doute systématique face au texte, typique des *sceptiques* et des *matérialistes*, était simplement dénué de sens. Dans l'exégèse du texte biblique de Kardec, les contradictions ou incompréhensions sont, soit récupérées par interprétation allégorique, soit subsumées, sous un accent *spirituel*, dans la totalité ou seulement dans *l'enseignement* principal du texte. L'enseignement au sens spirituel, signifie que le texte lu est un « pont ». Il ne contient pas la connaissance mais en permet l'accès, s'il est accompagné de l'attitude spirituelle adéquate¹. Il n'y avait pas seulement, dans les gestes de lecture des membres du groupe, un processus intellectuel en cours, mais une *croissance* où *l'esprit* lui-même est impliqué par l'assimilation de contenus ou par la circulation de *vibrations dans le milieu*, ou encore par l'échange d'expériences réalisées dans le groupe.

Un effet attendu des enseignements acquis, en tant que connaissance avec des implications morales et spirituelles, était la régénération ou *réforme intime* de l'individu. La simple érudition, isolée de la moralisation de la conduite, était très critiquée dans le groupe ; de là nous pouvons comprendre les critiques répétées à l'encontre des

1. Olson (1997) affirme que la lecture allégorique et spirituelle de la Bible — celle qui recherche un sens spirituel entre les lignes — prédomina jusqu'à la Réforme Protestante, lorsque surgit l'élan qui mena à la critique textuelle, surtout liée à la séparation du texte d'avec ses interprétations.

« scientifiques » et des « intellectuels », reprochés *de ne pas associer leur connaissance à une moralité chrétienne* dont l'expression maximale est fournie par la *révélation* spirite.

Dans le groupe étaient simultanément actualisées une vision morale de l'individu, en tant qu'agent moral libre et responsable de ses actions et une autre, associée, où prévalait un discours psychologisant sur « l'interne », sur l'individu et sur ses émotions. La *réforme intime* constituait un versant important d'élaboration de l'interne, comme dans la prière ; elle était récupérée dans l'orbite d'une appréciation individualiste qui l'intronisait comme condition d'authenticité des actions externes. Certains soutenaient la position du « tout ou rien » : soit la réforme intime est intégralement menée à bout, soit elle est handicapée par les petits défauts. D'autres, plus libéraux, l'envisageaient comme un but à atteindre progressivement, en dépit des petits défauts et retours en arrière.

Les exemples étaient utilisés dans deux sens fondamentaux : l'un était l'exemple à caractère plutôt technique, dans lequel on partageait des récits d'échange médiumnique, leurs difficultés et leurs solutions et l'autre, à caractère moral, reliait la doctrine spirite à des conjonctures politiques, à des exemples personnels, à des informations et à des faits du quotidien.

Le commentaire à caractère technique était fréquemment exemplifié par des récits oraux. Un jour, alors qu'il commentait le travail doctrinal, Ronaldo raconta que : « pendant une séance de dédoublement, une dame est entrée en contact avec un pharaon égyptien et ses disciples, qui étaient stationnaires depuis des milliers d'années sans évoluer ; s'en est suivi un travail d'éclaircissement pendant des mois. »

Il y a, dans ces récits, l'établissement d'un jeu « spéculaire » où l'écrit renvoie à l'expérience et réciproquement, dans un transit circulaire incessant à travers le débat.

Un second recours rhétorique souvent utilisé était celui de l'accord avec les avancées de la science, ainsi que nous pouvons l'observer dans l'affirmation qui suit : « La découverte des chromosomes était déjà prévue dans les romans d'André Luiz. »

Cette image de science pourrait être complétée par une idéalisation rousseauiste de la nature, généralement considérée comme parfaite, par opposition à « l'irrationalité » et au « retard » des conduites humaines. Une information à propos d'un Indien brûlé par des jeunes

à Brasilia¹ provoqua le commentaire suivant d'Antônia : « Voyez, tandis que la guenon, qui est irrationnelle, a sauvé l'enfant humain, voyez ce que ces jeunes ont fait à l'Indien. Parfois je me demande si nous ne sommes pas les créatures les moins évoluées de cette planète, que nous aurons encore beaucoup d'incarnations pour apprendre la leçon de Jésus "aimez-vous les uns les autres". »

Le commentaire de cette information n'élaborait pas seulement l'exégèse doctrinaire du monde, à la lumière de la doctrine spirite, il actualisait également le spiritisme aux dilemmes moraux et aux conjonctures qui marquaient les participants.

Le travail d'interprétation de contextes extratextuels à la lumière de la discussion, rendue possible par les textes sacrés, avait de nombreuses ressemblances avec l'école religieuse judaïque de New York, discutée par Jonathan Boyarin (1993). Celle-ci mettait en avant les caractéristiques communes entre les cours et séminaires de formation religieuse et la formation de profanes. C'est le lieu d'une lecture communautaire et spirituelle.

V.4 La socialisation spirite entre l'évolutionnisme égalitaire et la hiérarchie informelle des réseaux de prestige

Les récits et exégèses effectués dans le groupe mettaient aussi en évidence la composante hiérarchique du discours des spirites, fondé sur la prééminence du spiritisme sur les autres religions et, par conséquent, des spirites sur les autres personnes. Il s'agissait toujours d'un thème polémique dans le groupe.

Certains affirmaient que « se dire spirite ne garantissait rien, pas plus que connaître tous les préceptes évangéliques si ces derniers n'étaient pas appliqués quotidiennement ». Comment expliquer l'envergure morale de nombreux non-spirites, d'esprits missionnaires, tels que Gandhi ou Mère Teresa de Calcutta, originaires des rangs d'autres religions, ou même de personnes ordinaires, connues des membres du groupe, spirituellement plus élevées que nombre de spirites ? Parfois apparaissait la question suivante : « Et si nos gouvernants étaient spirites ? Cela ne permettrait-il pas de résoudre de nom-

1. Référence au meurtre d'un Indien de la tribu des Pataxós, brûlé à Brasilia par des adolescents en 1997.

breux problèmes ? » Quelqu'un d'autre rétorquait : « Mais se déclarer spirite n'est la garantie de rien. Le sujet peut être de n'importe quelle religion. Combien de barbaries ont déjà été commises au nom de la religion ? Ce n'est pas un gouvernant mais à l'intérieur de nous tous qu'il faut promouvoir le changement. »

Ainsi, la supériorité d'éclaircissement ne vaudrait rien, selon certains membres du groupe, si elle n'était pas associée à une responsabilisation morale plus grande, avec l'exigence d'un programme de réforme intime. Bien que la référence centrale soit la doctrine spirite et que les arguments invoqués doivent tourner autour de ce référentiel, les énoncés valides, les arguments avancés donnaient un ton fortement personnel à la discussion. Il ne s'agissait pas seulement de l'apprentissage d'un ensemble de contenus intellectuels, mais la capacité d'articuler la doctrine au vécu du fidèle. Dans ce sens, l'autorité de la parole découlait de facteurs extra discursifs, comme la crédibilité du locuteur (en tant que médium et travailleur reconnu), son ancienneté dans le spiritisme et des facteurs discursifs comme, l'articulation des énoncés, la clarté de son exposé et la force rationnelle de ses arguments.

Un jeune couple, depuis peu dans le groupe, tendait à monopoliser la parole, intervenant dans tous les débats. Quelques membres plus anciens du groupe étaient dérangés par les prises de paroles fréquentes des deux et la question que l'on entendait était : « qui c'est ? », ou encore, « pour parler il est très bon, je voudrais voir dans la pratique » ; ce qui pourrait être traduit par *de quel droit il utilise la parole comme un interlocuteur ratifié dans ce groupe ?* Le spiritisme étant un système formellement égalitaire, la structuration hiérarchique est implicite et s'étend au droit d'usage et au mode d'expression verbale ; face à cela, il revient aux participants de connaître leur place dans les groupes auxquels ils participent. Ici compte plus la trajectoire dans le spiritisme, les références morales de chacun que ce qui est perçu comme du verbiage, à travers un langage hiérarchique anti-intellectualiste qui contrôle moralement les éventuels comportements ostentatoires non autorisés dans le groupe.

De même que dans les autres situations du centre spirite, la hiérarchie était présente de manière subtile, mais jamais explicitée, parce qu'elle contrariait l'idéologie égalitaire qui traverse ce système reli-

gieux. En parlant des conceptions locales d'individu et de personne, Maria Laura Cavalcanti (1983) avait déjà attiré l'attention sur l'existence d'une hiérarchie de potentiel dans le spiritisme, à laquelle nous avons ajouté plus haut l'« ancienneté » comme variable informelle. Un autre élément important est la coïncidence entre hiérarchie et responsabilité dans le spiritisme : un respect hiérarchique pour un médium correspond à une attente sur la performance de sa fonction, ainsi qu'un plus grand contrôle moral sur sa vie personnelle.

Comme nous l'avons déjà signalé auparavant, les positions hiérarchiques dans le spiritisme superposent le « *leadership* » charismatique (implicite dans la hiérarchie de potentiel entre les médiums) et le « *leadership* » bureaucratique (où ce qui compte est la responsabilité fonctionnelle du poste) Cela résulte de la tension qui existe entre la valorisation différentielle des médiums et l'emphase égalitaire de l'organisation.

Avec la critique rationnelle prévue dans le spiritisme à travers la notion de « libre arbitre », il est normal que les débats autour de la supériorité du système spirite soient transposés en une hiérarchisation des différences intellectuelles entre les hommes. C'est une question d'acceptation ou non (et d'incorporation pratique) des préceptes spirites. Cela implique une évidente difficulté d'accepter par exemple la supériorité d'un non spirite face à un spirite. Cette difficulté est néanmoins susceptible d'être compensée. Autrement ce lieu serait exclusif aux spirites avec une infranchissable inégalité d'éclaircissements.

Cela rejoint les observations de Marion Aubrée et François Laplantine (1990), qui pensent que le spiritisme brésilien est plus rationnel et familial que le spiritisme européen, davantage centré sur la communication. De plus, selon Sidnei Greenfield (1999), cet aspect familial resitue, sur le plan religieux, les traditionnelles relations clientélistes de la société brésilienne. Comme dans d'autres institutions brésiliennes qui adoptent une doctrine étatique (comme la bureaucratie du service public et l'armée), l'idéologie égalitaire est souvent relativisée par une hiérarchisation particulariste et personnalisée, d'apparence stable mais, en même temps, contraire à la justification idéologique.

V.5 Conclusion : contre le sacré, pour le canon

Religion de lettrés dans une société fortement inégale et diversifiée, le spiritisme kardéciste construit son identité, parmi d'autres facteurs, à partir de mécanismes culturels qui mimétisent et ritualisent les pratiques scolaires érudites, telles que l'exégèse et la citation de textes canoniques. La socialisation du fidèle en activités d'étude en commun n'est pas une donnée isolée mais s'associe à d'autres insertions dans les divers espaces et activités des maisons spirites. Le spirite qui étudie, réalise aussi des *passes*, fait des séances d'accueil fraternel, fait du développement médiumnique et apprend à doctriner les esprits dans la *désobsession*. Toutes ces activités suscitent des interprétations qui sont discutées dans le groupe d'études, instance interne d'élaboration doctrinaire, la plus réflexive et la plus traitée dans ce centre spirite. De par les impératifs de formation pratique et rituelle du spirite, il est compréhensible que l'exégèse dans le groupe d'études suive une cohérence subtile ; cette cohérence entre les extraits des textes lus en commun et l'ensemble doctrinaire présupposé est finalement très différente de la lecture mise en valeur dans les milieux universitaires (Bourdieu, 1991). N'étant jamais qu'une simple acquisition de connaissances, l'étude dans la vision spirite ne fonctionne pas bien si elle n'est pas soutenue par une « inspiration spirituelle », une connexion bien établie et équilibrée avec les forces spirituelles supposées présentes dans toute situation humaine. C'est cette « inspiration spirituelle », associée aux relations formelles et informelles d'autorité entre les divers participants, qui garantissait la cohérence et la reproduction d'un sens orthodoxe à toute voie empruntée par le débat dans le groupe d'études.

Cela nous renvoie à la valorisation simultanée de la dépendance et du libre arbitre dans le spiritisme (pour reprendre la discussion de Cavalcanti, 1983), où l'intellect reçoit une valorisation ambiguë et conditionnelle. Siège symbolique de la connaissance et des décisions individuelles, il est englobé dans l'impératif majeur de *progrès moral*, avec en conséquence l'introduction d'un anti-intellectualisme dans un système valorisant autant l'étude et la connaissance.

Dans le groupe d'études, la lecture et la conversation soulignaient, au-delà de la reproduction de la « lecture correcte », une imposition de discipline de par la manière dont elles recherchaient la création

d'une compétence rhétorique, d'un habitus linguistique d'orateur spirite. Dans cet habitus, la conjugaison verbale d'un discours discontinu avec un rythme oratoire continu, fondamental dans les présentations d'extraits lus au hasard, se basait sur la croyance en la subordination de l'orateur à un *plan spirituel* qui *inspire* ses mots. Ce plan spirituel était indissociable de la valeur donnée aux différentes pratiques de lecture menées dans le groupe d'études. La lecture spirite renvoyait également à la sédimentation doctrinaire opérée dans sa littérature complémentaire, qui réalise un exercice incessant de commentaire et de réitération de ses textes sacrés. En plus de renvoyer les uns aux autres, plusieurs textes de diffusion spirites ont une caractéristique de redondance ; ils fonctionnent toujours comme des clés pour la totalité, ils résument, synthétisent et récapitulent les points principaux du système. Dans une tradition initiée par Allan Kardec lui-même, ils peuvent être lus à différents niveaux d'approfondissement, avec des objectifs clairement didactiques, depuis le manuel d'initiation du profane jusqu'au texte plus spécialisé et spéculatif destiné aux initiés. La condensation, liée à l'insertion du spiritisme dans la tradition chrétienne par le biais de généalogies spirituelles, établit son efficacité symbolique à travers une élasticité sémantique de son discours, toujours adaptable aux finalités pragmatiques de l'auditoire. Cette élasticité sémantique du discours spirite rend possible la reprise de l'inspiration biblique du Nouveau Testament, où les spirites peuvent résumer tout le sens de leur doctrine dans la citation « aime ton prochain comme toi-même », de même que des discours hautement spécialisés, destinés à un public restreint.

Parole et étude dans le groupe d'études étaient essentiellement une parole et une étude de convertis, simultanément « ontologique » et « dialogique » si l'on adapte la distinction faite par Jonathan Boyarin (1993) entre le Nouveau et l'Ancien Testament. On y discutait et étudiait non pour accepter ou réfuter une doctrine, mais pour pouvoir poursuivre le travail d'initiation personnelle, de participation aux activités de travail du centre spirite et pour faire du prosélytisme.

V.6 Bibliographie

Ouvrages non spirites

- AUBRÉE, M. 1994. De l'histoire au mythe. La dynamique des romans spirites au Brésil. In LAPLANTINE, F. et al. *Le défi magique*. Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- BARTHES, R. et al. 1970. *Lo Verossímil*. Buenos Aires : Ed. Tempo Contemporâneo.
- BOURDIEU, P. 1991. O campo intelectual : um mundo à parte. In *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense.
- BOYARIN, J. (org.). 1993. *The ethnography of reading*. Berkeley : University of California Press.
- CAMARGO, C. P. 1961. *Kardecismo e umbanda : uma interpretação sociológica*. São Paulo, Livraria Pioneira.
- CAVALCANTI, M. L. 1983. *O mundo invisível : cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar.
- CAVALCANTI, M. L. 1985. *O que é espiritismo*. São Paulo, Brasiliense.
- CHARTIER, R. 1990. *A história cultural : entre práticas e representações*. Lisboa, Difel.
- CHARTIER, R. (org.). 1996. *Práticas de Leitura*. São Paulo, Estação Liberdade.
- DAMAZIO, S. 1994. *Da elite ao povo : advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- DANTAS, B. G. 1988. *Vovó nagô e papai branco*. Petrópolis, Vozes.
- DARNTON, R. 1990. *O beijo de Lamourette*. São Paulo, Cia. das Letras.
- DUARTE, L. F. D. 1983. O culto do eu no templo da Razão. In *Três ensaios sobre pessoa e modernidade*. Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- DUARTE, L. F. D. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- DUMONT, L. 1985. *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DUMONT, L. 1992. *Homo hierarquicus*. São Paulo, EDUSP.
- GIUMBELLI, E. 1997. *O cuidado dos mortos : uma história da condenação e da legitimação do espiritismo*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional.
- GOODY, J. 1987. *A lógica da escrita e a organização do sociedade*. Lisboa, Ed. 70.
- GOODY, J. 1988. *Domesticação do pensamento selvagem*. Lisboa, Editorial Presença.

- GREENFIELD, S. 1999. *Cirurgias do além : perspectivas antropológicas sobre curas espirituais*. Petrópolis, Vozes.
- HAVELOCK, E. 1996a. *A musa aprende a escrever*. Lisboa, Gradiva.
- HAVELOCK, E. 1996b. *A revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HAVELOCK, E. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge, Harvard University Press.
- LAPLANTINE, F., AUBRÉE, M. 1990. *La table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris, J. C.Lattès.
- LEWGOY, B. 1998. A antropologia pós-moderna e a produção literária espírita. *Revista Horizontes Antropológicos*. U.F.R.G.S. IFCH. Programme de 3^e cycle en Anthropologie Sociale, Porto Alegre, P.P.G.A.S.
- LEWGOY, B. 2000. *Os espíritos e as letras : um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. Thèse de Doctorat (Anthropologie Sociale). 360 p. F.F.L.C.H./Université de São Paulo.
- MACHADO, U. 1983. *Os intelectuais e o espiritismo*. Rio de Janeiro, Edições Antares.
- OLSON, D. 1997. *O mundo no papel, implicações conceituais e cognitivas da leitura e da escrita*. São Paulo, Ática.
- OLSON, D., TORRENCE, N. 1995. *Cultura escrita e oralidade*. São Paulo, Ática.
- ONG, W. 1982. *Orality and literacy : the technologizing of the word*. Nova York, Methuen & Co.
- REIMÃO, S. 1996. *O mercado editorial brasileiro*. São Paulo, FAPESP.
- SMITH, B. H. 2002. *Crença e resistência. A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. São Paulo, UNESP.
- THOMPSON, M. 1979. *The creation and destruction of value*. Oxford, Oxford University Press.

Ouvrages spirites

- KARDEC, A. 1982. *A gênese : os milagres e as predições segundo o espiritismo*. Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, A. 1984. *O céu e o inferno ou a justiça divina segundo o espiritismo*. Brasília, Federação Espírita Brasileira.
- KARDEC, A. 1991a. *O Livro dos espíritos*. Brasília, Federação Espírita Brasileira.

KARDEC, A. 1991b. *O Livro dos médiuns*. Brasília, Federação Espírita Brasileira.

TOLEDO, W. 1993. *Passes e curas espirituais*. São Paulo, Pensamento.

VIEIRA, W. 1960. *Conduta espírita (pelo espírito André Luiz)*. Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira.

Chapitre VI

Culture et langage au Brésil : une étude sur la religion et l'oralité dans le sertão du nord-est

Carlos Alberto Steil

Anthropologie — Université Fédérale de Rio Grande do Sul (Brésil)

VI.1 Introduction

Bom Jesus da Lapa est l'un des sanctuaires les plus importants du Nord-est brésilien, au même titre que les villes de Juazeiro et Canindé. Toutefois, alors que Canindé est plus populaire au Nord du Brésil (dans les états de Ceará, Piauí et Maranhão) et que Juazeiro touche les zones situées au cœur du Nord-Est, la ville de Bom Jesus da Lapa attire des pèlerins venant tout particulièrement de Bahia et de Minas Gerais.

La période des pèlerinages à Bom Jesus da Lapa s'étend de juillet à septembre, avec deux temps forts, à l'occasion de la fête du « Bon Jesus » (le 6 août) et pour la fête de « Notre Dame de la Soledade » (le 15 septembre).

Le sanctuaire est situé dans la Vallée de São Francisco, au milieu du « Sertão » (zone semi-aride au nord-est du Brésil), enclavé au cœur d'une immense pierre où une série de grottes en constituent l'espace sacré. Il fut fondé à la fin du XVII^e siècle (1691) par le portugais Francisco de Mendonça Mar (devenu moine par la suite). Au cours du cycle de l'or qui a connu le Brésil, le sanctuaire occupa une position stratégique dans la liaison entre le littoral et l'intérieur du pays, lorsqu'un « grand nombre de personnes des Provinces de bord de mer par-

taient, avec leurs esclaves, à la recherche des mines récemment découvertes¹» (Segura, 1937, p. 99).

Passée la fièvre de l'or, la région vécut une longue période de paupérisation qui lui fit perdre son influence, restreignant la portée du sanctuaire au culte local. Ce n'est qu'après la seconde moitié du XIX^e siècle que le sanctuaire retrouve son importance régionale, en étant repris par le catholicisme institutionnel comme foyer de rayonnement religieux. À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, un temps nouveau apparaît dans la trajectoire du culte au sanctuaire de Bom Jesus da Lapa. L'Église Catholique cherchera à intégrer les centres de pèlerinage dans sa structure institutionnelle, en leur imposant un plus grand contrôle clérical et une uniformisation du culte. Les réformes du concile de Trente, qui dans un premier temps avaient échoué, paraissent atteindre leurs objectifs dans la mesure où l'institution compte désormais sur un corps de clercs venant d'Europe en vue de réformer le catholicisme au Brésil. Ils tenteront de lui imposer le « modèle romain », centré sur la pratique des sacrements et du cléricalisme. La forme catholique axée sur le culte des saints et sur la figure des dévots² et des guérisseurs laïques est combattue et rendue illégitime. Le nouveau clerc se sent porteur d'une mission « éclairante » qui prétend sortir de l'« ignorance religieuse » l'immense masse de catholiques qui voyait les sanctuaires comme la source rénovatrice de leur foi et de leur dévotion.

À partir de ce moment l'Église Catholique recherche une plus grande visibilité sociale en tant qu'institution, se faisant peu à peu présente sur tout le territoire national par l'intermédiaire de nombreux diocèses, paroisses, écoles, orphelinats, hôpitaux, etc. Sur un catholicisme qui imprégnait la culture du peuple brésilien s'élèvera l'institution, canalisant pour elle-même les énergies d'une tradition qui s'était constituée au cours de plusieurs siècles. L'action sur les sanctuaires, avec l'objectif de redéfinir les sens, les rituels, les discours et les pratiques des pèlerins, constituait une partie de la stratégie de

1. Au XVIII^e siècle, le cycle de l'or a eu une influence considérable sur le développement de la région de la Vallée du Fleuve São Francisco, où est situé Bom Jesus da Lapa. L'exploration minière dans l'État des Minas Gerais et le long de la rivière *das Contas*, dans l'État de Bahia, constitua un marché important, encourageant l'élevage et la production agricole dans la Vallée de São Francisco, laquelle devint un fournisseur de ces régions (Cf. CARVALHO, 1981).

2. Fanatique qui prêche dans le *Sertão* des passages de la Bible, en parlant de mythes fantastiques, annonçant des prophéties et vivant de la charité des croyants.

mise en place de ce modèle. C'est ainsi que les Confréries, les dévots et les moines laïcs, qui dirigeaient jusqu'alors les sanctuaires catholiques, furent remplacés par des congrégations religieuses disposant d'un clerc formé en séminaires et imbu de l'idéologie réformatrice.

Ces changements atteignent le sanctuaire de Bom Jesus da Lapa à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, entraînant un conflit intense entre les forces locales et l'institution. En 1902, le sanctuaire est dirigé par l'Ordre des Pères Augustiniens Récollets. Plus tard, il est pris en charge par les Rédemptoristes, qui contrôlent la majorité des sanctuaires du pays. Pourtant, si la réforme s'est faite contre les forces locales de la tradition, elle a aussi permis au sanctuaire de retrouver son importance en étant intégré dans la structure institutionnelle de l'Église. Cela nous amène à penser que la tension entre le *local* et l'*institutionnel* fut l'élément ayant permis au sanctuaire de Bom Jesus da Lapa de trouver un lieu dans le cadre d'un catholicisme et d'une société qui se modernise rapidement à partir de la fin du XIX^e siècle.

Toutefois, le discours des réformateurs est marqué par une ambiguïté propre à une institution traditionnelle qui cherche à s'adapter au monde moderne. Alors que les nouveaux dirigeants du sanctuaire affirment le pouvoir extraordinaire d'un Dieu qui est au-dessus des lois de la nature et peut ainsi réaliser des miracles, ils cherchent en même temps à prouver, via la science, que ces faits ont un sens dans un univers rationnel et scientifique dominant la pensée moderne. S'établit alors une tension, qui perdurera jusqu'à aujourd'hui dans les sanctuaires catholiques, entre une vision mythique et miraculeuse des pèlerins et une autre rationalisée et doctrinaire défendue par le clergé.

À la fin des années cinquante, la lutte de l'Église Catholique contre la modernité commence déjà à donner lieu à une attitude de dialogue. Le Concile Vatican II, qui eut lieu au début des années soixante, consolida l'ouverture de l'Église Catholique aux valeurs modernes. Par le biais de ses dirigeants, l'institution entreprit des campagnes visant à surmonter le retard économique et social du pays, attribué à un système idéologique et éducationnel qui le reproduisait comme partie d'une structure traditionnelle où la religion populaire était identifiée comme l'une de ses principales forces.

Nombre de religieux assumèrent une mission purificatrice du catholicisme populaire, en engageant un combat — parfois ouvert, parfois voilé — contre le culte aux saints à travers des images. Ils cher-

chaient de la sorte à changer l'orientation des pèlerins, en tentant de remplacer les formes traditionnelles de pratiques religieuses, plus palpables et concrètes, par une religion qui devrait s'exprimer dans les consciences et dans la droiture des fidèles.

À Bom Jesus da Lapa, après une période de répression intense des pratiques des pèlerins de la part des rédemptoristes hollandais en particulier, la situation se relâche avec le remplacement de ces derniers par des rédemptoristes polonais, durant la décennie 1960. Ce changement de dirigeants est accompagné d'un mouvement plus global observé dans la pastorale de l'Église Catholique qui cherche à repenser la religiosité populaire, en la valorisant en tant que manifestation culturelle et résistance à la domination idéologique.

Finalement, dans les années quatre-vingts, avec le développement de la Théologie de la Libération et l'engagement croissant de secteurs hégémoniques au sein de l'Église Catholique, avec les mouvements sociaux et la construction de la citoyenneté politique des classes populaires, un nouveau discours et des nouvelles pratiques rituelles sont ajoutés au culte. Au côté du pèlerinage traditionnel de Bom Jesus, l'Église catholique — à travers de nouveaux organismes ecclésiaux tels que la Commission pastorale de la terre (CPT), la Conférence des évêques du Brésil (Nordeste III) et le diocèse de Bom Jesus da Lapa — va créer le Pèlerinage de la terre.

Cette nouvelle modalité de pèlerinage va imprimer et légitimer, dans le cadre du sanctuaire, une vision du catholicisme comme partie de l'identité religieuse, incorporant le militantisme et la participation dans les partis et les mouvements populaires. Des thèmes comme la réforme agraire, les droits de la femme, l'écologie, etc., circulent désormais dans les discours des dirigeants et participants du Pèlerinage de la Terre. De nouveaux rites et une nouvelle esthétique s'ajoutent aux formes traditionnelles et réformées qui étaient jusqu'alors dominantes dans le pèlerinage, laissant transparaître la diversité de discours et de pratiques que comporte un événement comme celui des pèlerinages.

VI.2 L'épée et le lac : deux versions du jugement final

Partant de ces considérations initiales à caractère historique, nous nous proposons de présenter quelques anecdotes sur le culte que font

circuler les pèlerins autour du sanctuaire de Bom Jesus da Lapa. Il s'agit d'histoires que nous avons recueillies au cours des trois années de travail sur le terrain, et pour la plupart des pèlerins, nous les avons également rencontrées chez d'autres auteurs ayant fait des recherches sur le culte du pèlerinage de Bom Jesus da Lapa et dans la littérature écrite diffusée par les dirigeants du sanctuaire¹. Bien qu'elles fassent référence au sanctuaire et au Bom Jesus, ce sont également des histoires que les pèlerins racontent sur eux-mêmes et sur la réalité dans laquelle ils vivent, et pour cela elles sont continuellement actualisées. Les contradictions et les paradoxes ne sont pas évités. Ils constituent, à l'inverse, la base sur laquelle les pèlerins communiquent et comprennent leur expérience, elle-même contradictoire et différenciée. Ils réinventent leur contexte culturel et le réseau relationnel des sens et symboles de leur tradition à travers les histoires.

Les histoires font partie de la dynamique de négociation vécue dans le sanctuaire, permettant aux changements (et la résistance aux changements) d'être sanctionnés par le biais de leur insertion dans une continuité historique (Hobsbawm & Ranger, 1984, p. 12). En disant cela nous ne prétendons pas nier que les changements dans la société et dans le catholicisme remettent en question les principes de plausibilité qui supportèrent jusqu'à aujourd'hui les croyances populaires. Au contraire, les histoires indiquent la création et le développement de nouveaux réseaux de conventions et de routines religieuses dans le catholicisme populaire traditionnel. Dans ce sens, le sanctuaire demeure un espace privilégié d'innovations, assimilées par la population, dans la mesure où elles réussissent à établir un lien de continuité avec la tradition.

En somme, les histoires surgissent comme un événement ayant une *force performative*, et elles sont fondatrices de l'espace sacré (Certeau, 1994, p. 209). On peut dire que les histoires *autorisent* l'établissement du culte, car elles offrent une carte dynamique de l'espace et, pour reprendre une expression de Michel de Certeau, elles transforment l'espace en un *lieu* en instituant l'« ordre selon lequel se distribuent les éléments dans les relations de coexistence » (1994, p. 201). Cette

1. Les recherches qui citent ces histoires sont en particulier celles de Segura (1937), Pierson (1972) et Kocik (1988, 1990). Ce dernier réunit une variété de documents et de recherches sur le sanctuaire qui font référence à diverses histoires que nous avons entendues de la part des pèlerins.

fonction d'autorisation et de fondation n'est cependant pas juridique, c'est-à-dire relative à des lois et à des jugements. Toutefois elle appartient à l'ordre de l'institution en tant qu'elle établit une base mystique pour le culte et un champ de référence pour les actions des pèlerins.

Sur la base du matériel recueilli sur le terrain, nous avons l'intention de travailler sur une série d'histoires qui montrent une configuration particulière faite par les pèlerins de Bom Jesus da Lapa sur la destinée scatologique de l'humanité, à partir de laquelle ils situent leur place dans le monde. Il s'agit d'un regard tourné vers le futur qui organise le présent et interprète le passé. Néanmoins, comme nous pouvons l'observer à travers les histoires elles-mêmes, les visions sur le Jugement Final, loin de révéler la certitude ou le déterminisme, sont multiples et plurielles. Au milieu de cette pluralité, nous allons mettre l'accent sur deux conceptions qui se juxtaposent : l'apocalyptique millénariste et l'univers régénéré comme paradis¹.

La version millénariste apparaît parmi les pèlerins en étant associée à l'épée de saint Sébastien, enfoncée dans la pierre à l'entrée de la grotte du Bom Jesus, et à la figure du serpent ailé qui habite à l'intérieur de la grotte. Alors que la version régénératrice et paradisiaque, qui décrit de quelle manière seraient les « nouveaux cieux » et la « nouvelle terre », raconte une histoire fascinante d'un lac situé au centre du rocher, habité par des poissons dorés et entouré de toutes les espèces de plantes et d'animaux.

1. Cette même juxtaposition fut soulignée par Delumeau dans son ouvrage *A História do medo no Ocidente* [La Peur en Occident], où il montre qu'elle est présente dans les textes bibliques qui alimentèrent la croyance dans le Jugement Final (1989, p. 213). D'après l'auteur, cela reflétait les confusions existantes dans l'esprit de ceux qui, au début du christianisme, étaient pris par l'attente eschatologique (voir note 2 page suivante).

VI.3 L'épée de saint Sébastien et le millénarisme¹

Il est fréquent de rencontrer des groupes de pèlerins immobiles devant la Grotte de Bom Jesus, cherchant à découvrir, entre les arbustes qui poussent obstinément dans les fentes du rocher, l'épée de saint Sébastien. C'est lors d'un de ces moments que nous avons entendu de la part de José Gomes de Souza — pèlerin venu de la ville de Francisco Sá (État des Minas Gerais) — un long récit sur l'origine de cette épée. Il l'expliquait à ses compagnons de pèlerinage et à quelques personnes qui se joignirent à son groupe, mues par la curiosité de découvrir ce qu'ils regardaient avec autant d'intérêt.

Quand saint Sébastien a gagné la guerre, il a enfoncé son épée ici. Il dit qu'elle ne sort de là que le jour où la guerre revient. Alors il empoigne l'épée et il en finit avec tous les ennemis et gagne la guerre. Chaque année l'épée pénètre dans le rocher, jusqu'à disparaître (ou elle en sort, selon d'autres versions) quand ce sera la fin du monde. Et alors la guerre va être combattue, mais pas vaincue.

Cette *épée*, qui évoque une mémoire riche de sens messianiques et eschatologiques² pour les pèlerins, relie leur expérience présente au cours des premiers temps du catholicisme au Brésil, lorsque le millénarisme sébastianiste imprégnait non seulement la culture catholique populaire, mais aussi la prédication du clergé³. D'après Delumeau, la

1. Les pèlerins font beaucoup plus souvent référence à saint Sébastien qu'à Sébastien, bien que ce dernier apparaisse dans certains récits où la transition de l'un à l'autre est « naturelle ». On peut voir saint Sébastien ou Sébastien comme « personnalisation de vérités », ou comme « types littéraires », où ce qui intéresse est l'action et non les traits existentiels du personnage (Kelber, 1983, p. 69). Cependant, penser ce passage de Sébastien à saint Sébastien peut également faire penser à un processus analogue à ce qui s'est passé avec les divinités africaines qui furent présentées sous le « masque des saints catholiques ». D'autre part, n'oublions pas qu'il y a eu, face au *sébastianisme*, une forte persécution, tant de la part de l'Inquisition que de la République.

2. Eschatologie : partie de la théologie qui étudie le mystère de la fin.

3. Du point de vue des prêtres et des habitants de Bom Jesus da Lapa, l'épée identifiée par les pèlerins ne serait qu'un support pour une lampe à gaz lorsqu'il n'y avait pas encore d'électricité dans la ville. En construisant cette explication rationnelle et démystificatrice vis-à-vis de *l'épée*, ils se placent à contre-courant d'une tradition millénariste qui marqua la mise en place du catholicisme au Brésil et qui, aujourd'hui encore, reste d'actualité dans le contexte oral des pèlerins, où la mémoire semble toujours être de longue durée.

découverte de l'Amérique et d'une humanité jusqu'alors inconnue fut interprétée par les grands prédicateurs et les missionnaires du Nouveau Monde comme un signe selon lequel le royaume des saints était proche et que la fin des temps ne tarderait pas (1989, p. 213). Colomb lui-même avait la conviction d'avoir été choisi par Dieu pour apporter le christianisme aux peuples païens d'outre-mer. Il écrit dans une lettre datée de 1500 :

C'est moi que Dieu a choisi pour être son messager, en me montrant de quel côté se trouvaient le nouveau ciel et la terre nouvelle évoqués par lui à travers la bouche de saint Jean dans son Apocalypse et mentionné auparavant par Isaïe (Delumeau, 1989, p. 213).

L'analyse de la littérature de l'époque ne laisse aucun doute sur le fait que l'attente eschatologique motivait le dévouement de nombre de missionnaires et aventuriers débarquant en Amérique¹. L'heure de la dernière récolte, pour une humanité qui affrontait l'inconnu d'un monde jamais imaginé auparavant, avait sonné. Cet esprit pénétra le sanctuaire et s'associa à son histoire et à sa géographie, et il est encore présent de nos jours. Les histoires sont racontées comme un moyen d'actualiser cette mémoire eschatologique, marquée en même temps par la peur d'un jugement implacable et par l'espoir d'une régénération définitive de ce monde transitoire où vivent ceux qui sont en pèlerinage pour le ciel.

L'épée de saint Sébastien est une référence au sébastianisme, lequel traversa le Portugal au XVII^e siècle comme une version largement diffusée du millénarisme, qui promettait le retour à un âge d'or vu comme un authentique paradis. À cette époque, tous les domaines du Portugal sont traversés par cet espoir millénariste dont la source principale se trouve dans les messages écrits en style troubadour par un cordonnier du XVI^e siècle et diffusés par les moines d'Alcobaça. Pendant l'occupation espagnole (1580-1640), les Portugais refusaient de croire à la mort du roi Sébastien, disparu lors de la bataille d'Alcacer-Quibir (1578)². Ainsi, ils entretenirent la croyance selon laquelle il reviendrait pour rendre la gloire et la liberté à son peuple. Avec le

1. Au sujet des aspects eschatologiques et des missions en Amérique, cf. Richard ; *La Conquête spirituelle du Mexique* ; Bataillon, *Nouveau Monde et fin du monde* ; Phelan, *The millenium kingdom of the franciscans in the New World*.

2. Le corps du roi Sébastien fut retrouvé à Rabat en 1957.

retour de Sébastien, s'établirait le royaume des saints qui devrait durer mille ans, avec la disparition de toute souffrance, maladie, misère, inégalité, exploitation de l'homme par l'homme (Delumeau, 1989, p. 210).

Au Brésil, cette croyance et cet espoir furent inlassablement diffusés par Vieira (1608-1697), qui prédit aux rois successifs de son pays une destinée extraordinaire. Comètes, tempêtes et inondations sont pour lui l'annonce du passage du « millénium », au cours duquel le Pape et le souverain du Portugal gouverneront ensemble un monde pacifié, qui se constituera dans un royaume à la fois spirituel et temporel¹. S'adressant à Jean IV, il lui assure que cet empire bienheureux sera constitué « pour l'augmentation de la foi, pour la gloire de l'Église, pour l'honneur de la nation portugaise, pour la croissance des biens de la fortune et pour une plus grande abondance des biens de la grâce » (Cantel, 1960, p. 101). Ailleurs, Vieira admire le dessein divin qui a choisi Lisbonne comme capitale de ce royaume de paix et d'harmonie qui devrait durer un millénium.

Le ciel, la terre et la mer concourent, dans cet admirable site, à la grandeur universelle de l'empire et à l'harmonie, également universelle des sujets. Lisbonne est le site le mieux proportionné et le plus apte à la destination que lui a choisie le suprême Architecte : la construction de cet édifice (l'empire du monde) (Cantel, 1960, p. 146).

Cette version optimiste du Jugement Final consolidée par la prédication de Vieira fut cependant confrontée aux visions beaucoup plus pessimistes des autorités ecclésiastiques, qui utilisaient les représentations sur le Jugement Final comme moyens pédagogiques efficaces pour mettre en évidence la destinée éternelle des âmes, la culpabilité personnelle, la morale, la droiture de coutumes².

1. Pour une approche plus approfondie du millénarisme portugais dans l'œuvre de Vieira, cf. CANTEL, R. *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'A. Vieira*. Les principaux ouvrages de Vieira qui prônent le millénarisme sont *História do futuro* et *Clavis prophetarum*.

2. Cette littérature sur Vieira mène à des conclusions opposées à celles établies par l'historien Eduardo Hoonart sur son rôle dans l'implantation du catholicisme brésilien. Hoonart affirme que « Vieira, et le clergé de l'époque avec lui, a vécu un temps où les convictions étaient solides, les vérités incontestées, les bonnes intentions au-dessus de tout soupçon. Il y avait alors une vision d'ensemble qui expliquait tout, qui donnait du sens à la vie humaine même dans les conditions les plus déprimantes,

Le sanctuaire de Bom Jesus da Lapa est dépositaire de cette mémoire messianique chargée d'espérance eschatologique, mais également de crainte. Les symboles dans son paysage ainsi que le contenu des histoires liées au sanctuaire montrent un inconscient collectif divisé entre l'expectative d'une longue période de paix qui se projette dans l'horizon millénariste qui marqua la prédication de Vieira, et une vision pessimiste mettant l'accent sur le temps beaucoup plus sombre du jugement, lorsque seront séparés les bons et les méchants.

Le récit de José, retranscrit ci-dessus, exprime — à travers les images de la guerre qui sera « combattue mais ne sera pas vaincue » et de l'épée — cette période de guerre et de convulsions sociales qui précédera le « millénium ». Une perspective de coloration encore plus dramatique quand elle évoque le mythe du serpent ailé.

Au centre de la montagne existe une grotte très belle, avec à l'intérieur un lac, où vit un serpent ailé. Chaque année il perd l'une de ses plumes, et quand il perdra la dernière, alors l'entrée de la grotte sera ouverte et il sortira et il va répandre la mort et la destruction dans toute l'humanité¹.

Le serpent prisonnier dans la grotte indique le mythe apocalyptique de « Satan enchaîné » (Ap. 12, 7-13) qui, dans la perspective millénariste du Jugement Final, est généralement associé aux visions de Daniel (2 et 7), reliant les éléments complexes, voire contradictoires

comme le furent les conditions humaines dans le Brésil portugais. Mais cette vision d'ensemble ne permettait aucun dialogue avec la religion vécue par le peuple et avec les aspirations populaires de liberté : voilà la grande tragédie de l'Église au Brésil des XVI^e et XVII^e siècles, comme elle se poursuit d'ailleurs encore aujourd'hui » (1978, p. 36). Des lectures linéaires comme celle-ci, marquées idéologiquement, éradiquent les oppositions constitutives du catholicisme présentes depuis son origine et le traversent dans tout son développement historique. Si Vieira était effectivement lié aux « convictions solides » auxquelles se réfère Hoonart, il n'aurait pas eu de problèmes avec le saint Office, qui voyait dans ses prédications optimistes sur le Jugement Final des suspicions d'hérésie.

1. La même histoire fut relatée dans le Guide des Pèlerins et Touristes de Bom Jesus da Lapa (1969). Cette histoire est un exemple des croyances des pèlerins. L'auteur tente de trouver une explication rationnelle et un possible fondement scientifique pour cette croyance, en supposant une origine indigène pour cette légende. De fait, la science montre que ladite grotte a existé car la montagne est en partie submergée par l'érosion (Kocik, p. 47). Les explications rationnelles du clergé sont parfois aussi fantastiques que les histoires des pèlerins.

de l'Apocalypse à la promesse du « millénium ¹ ». Daniel annoncera les chutes successives de quatre empires — habituellement identifiés par la tradition catholique comme étant ceux des Assyriens, des Perses, des Grecs et des Romains. Un cinquième royaume devrait leur succéder, dressé par le Dieu du ciel — royaume qui ne serait jamais détruit. Ce dernier était parfois identifié comme le millénium annoncé par Vieira, ce qui menait à croire que le Jugement Final irait au-delà de dix mille ans de paix, durant lequel Satan resterait enchaîné. D'autres fois l'interprétation de la prophétie voyait le début du « millénium » déjà commencé avec la naissance de Jésus, et alors la ruine du monde s'approchait à grand pas. Il semble que ces deux visions sont présentes dans la mémoire des pèlerins, qui naviguent d'un schème à l'autre sans savoir exactement quand aura lieu la fin du monde.

Cette croyance dans le « millénium » peut aussi bien inspirer des pratiques pieuses et pacifistes que se constituer en ferment de contestation, voire de violence et de lutte armée, comme celle qui s'est produite à Canudos à la fin du XIX^e siècle (avec l'implication de la communauté catholique des dévots de Bom Jesus) et qui s'est répandue dans le « *Sertão* » de l'État de Bahia ². Deux témoignages, cités par Otten (1994) dans son travail sur l'apocalyptique populaire et la vision scatologique d'Antônio Conselheiro, illustrent parfaitement le potentiel de violence induit par la croyance dans le millénium chez les habitants du *Sertão* qui, à la fin du siècle dernier, combattirent la république sous le commandement de Conselheiro.

Satan a apporté la république, pourtant à notre secours vient l'Infant

1. Satan apparaît dans ce texte de l'Apocalypse sous la forme du dragon et du serpent, ce qui est sans doute à l'origine de l'histoire de José. Cette association avec le dragon permet également que, dans certaines versions, l'épée enfoncée sur la grotte du Bom Jesus soit attribuée à saint Georges.

2. Les études sur Canudos permettent de bien percevoir l'esprit et les valeurs qui sont au centre de la culture du *Sertão*, à laquelle appartiennent les pèlerins de Bom Jesus da Lapa. Dans ce sens, et au-delà des travaux produits dans le domaine des sciences sociales, deux romans sont fondamentaux, dans la mesure où ils cherchent à introduire le lecteur dans le climat qui se vivait à l'époque : *Os Sertões*, d'Euclides da Cunha et *Guerra do Fim do Mundo*, de Mario Vargas Llosa. Quant aux travaux universitaires, couvrant les champs de l'histoire, de la sociologie et même de la théologie, on peut citer : Queiroz (1965) ; Carone (1977) ; Nogueira (1978) ; Galvão (1977) ; Monteiro (1977) et Facó (1978). Plus récemment, Otten a écrit une thèse de doctorat en théologie à l'Université Grégorienne (Rome) qui fut publiée au Brésil (1990).

Roi Sébastien. Le Bon Jésus viendra séparer le bon grain de l'ivraie, les chèvres des brebis. Et malheur à celui qui ne se repentira pas avant, car trop tard cela ne servira. Jeûnez, nous sommes à la fin des temps. Belo Monte sera le champ de Jésus, la face de Jéhovah.

Ce sont les derniers signes de cet âge, auxquels est ajouté encore le signe des guerres de l'Antéchrist. Mais l'effort de l'Antéchrist appelle à la terre Sébastien, qui assume le rôle de l'Archange saint Michel. Ce jour-là, quand Sébastien sortira avec son armée, il les passera tous au fil de l'épée [...] et cette guerre s'achèvera à la Maison sainte de Rome [...] (Otten, 1994, pp. 70-71).

Du côté des attentes pacifistes, nous pouvons voir encore à ce jour des traces d'un millénarisme dans le prêche des pasteurs pentecôtistes annonçant la seconde venue du Christ et la proximité du Jugement Final, moment où s'établira un nouveau temps de paix pour les élus et la condamnation des infidèles. Il serait pourtant téméraire d'identifier les deux visions du Jugement Final avec respectivement le catholicisme et le protestantisme. On observe que les deux participent d'une même *culture biblico-millénariste* qui résiste aux transformations séculaires de la société moderne.

VI.4 Le lac de poissons dorés ou l'univers régénéré

Le même schéma ayant servi aux pèlerins à garder la mémoire du millénarisme va servir à garder une autre version du Jugement Final, qui rapproche le temps mythique du paradis perdu au temps escatologique. Se construit ainsi l'espoir d'un futur à travers un retour au passé, où l'univers régénéré est imaginé avec les éléments employés pour décrire le temps primordial. À ce stade, l'imagination des pèlerins appelle de nouveau à l'aide la mémoire biblique. Les deux versions qui suivent furent successivement racontées par Matilde et Verônica (deux pèlerines).

[...] Au centre de la pierre, au-dessus de la grotte du Bom Jesus, il y a un lac, et le Bom Jesus est là. Dans ce lac il y a des poissons dorés, ils sont enchantés. Il y avait une échelle qui menait au lac. Moi-même, au temps où j'étais jeune, je suis montée par l'échelle et j'ai vu ce lac avec une eau très belle et toutes les espèces de plantes et d'animaux. Mais après les prêtres ont enlevé l'échelle parce que le peuple montait pour taquiner les poissons.

[...] Après ils sont sortis et ils sont retournés à la grotte, mais quand ils sont arrivés à la place du Bom Jesus, il avait disparu. Ils ont dit qu'il était dans un lac, dans la butte, et que ce lac était plein d'eau, avec beaucoup de fleurs, où il y a toute sorte de bêtes et de poissons... La défunte Martinha, qui était la tante de ma mère, a dit que les seuls à y être allés, à ce lac, furent le prêtre, l'évêque, l'archevêque, les capucins. Mais elle est morte depuis plusieurs années. Personne peut prouver tout ça. Une femme m'a parlé de ça à l'église et je crois que le Bon Jesus fait des miracles, mais je n'ai pas le courage d'essayer une chose comme ça [...].

Ces histoires renvoient d'emblée à l'imagination des pèlerins pour un monde régénéré selon le modèle du mythe biblique de la création. L'allusion à toutes les espèces de plantes, d'animaux et de poissons, ainsi que l'abondance d'eau, au sein du rocher aride, évoque le mythe du paradis perdu et l'associe aux « nouveaux cieux » et à la « nouvelle terre » de la Seconde Lettre de Pierre. La citation du texte de la Genèse, lorsqu'elle est comparée aux histoires ci-dessus, permet de percevoir le processus créatif par lequel les pèlerins associent le mythe de la création au sanctuaire, maintenant ainsi l'espoir de la libération cosmique.

Jéhovah Dieu planta un jardin en Éden, du côté de l'orient, et il y mit l'homme qu'il avait formé. Jéhovah Dieu fit pousser du sol des arbres de toute espèce, agréables à voir et bons à manger
[...] Un fleuve sortait d'Éden pour arroser le jardin, et de là il se divisait en quatre bras¹ (Genèse 2, 8-10).

Cette vision, qui supposait l'imminence de la fin du monde, suivie d'un univers régénéré comme une sorte de paradis, était également commune parmi les réformateurs. Selon Delumeau (1989), Luther

1. Il y a deux récits sur la création au début du livre de la Genèse ; le premier est attribué à la source sacerdotale, plus abstraite et plus théologique ; l'autre à la source jéhovaïste. Il s'agit de deux récits mélangés qui utilisent des traditions diverses : un récit de la création de l'homme distincte de la création du monde qui n'est complète que par la création de la femme et par l'apparition du premier couple humain (Genèse 2, 4b-8, 18-24), et un récit sur le paradis perdu, la chute et la punition, qui commence en 2, 9-17 et continue par 3, 1-14.

lui-même associait le Jugement Final au paradis qui devait suivre le temps du jugement¹.

La terre ne sera pas nue, aride et désolée après le Jugement Final, car saint Pierre a dit que nous attendons une nouvelle terre et de nouveaux cieux, il y mettra des chiots dont la peau sera en or et les poils en pierres précieuses. Il n'y aura plus d'animaux carnivores, ni de bêtes vénéuses comme les serpents et les crapauds, qui sont devenus maléfiques et nocifs à cause des péchés de la terre. Non seulement ces animaux cesseront d'être nocifs, mais en plus ils deviendront aimables, beaux et tendres, afin que nous puissions jouer avec eux (Luther, M. 1844, p. 176. cité par Delumeau, 1989, p. 214).

Le récit de la fin du monde domina dans l'Occident chrétien jusqu'au XVIII^e siècle, aussi bien au sein du peuple que chez les intellectuels de l'époque. Les deux discours, celui des signes annonciateurs de la fin du monde et celui de la régénération écologique de l'univers s'équivalaient et se renforçaient mutuellement. Le monde était vieux, tout allait mal et bientôt ce serait encore pire. En conséquence il ne restait qu'à attendre soit un paradis terrestre qui durerait mille ans, soit un paradis qui viendrait après que tout se fût écroulé aux pieds du Grand Juge, descendu du ciel pour la suprême reddition de comptes. C'est cette seconde hypothèse que présente le « Pèlerin de l'Amérique » aux catholiques au début du XVIII^e siècle, après sa longue prédication sur les Fins dernières : le Jugement Final, la mort, le purgatoire, l'enfer et le ciel.

Tout dans ce fortuné État est permanent et serein, jour, printemps éternel, fleurs qui ne fanent pas, légumes qui ne sèchent pas, sources de vie éternelle, fleuve pérenne de délices, qui réjouit de par sa vue et courant resplendissant de la Gloire : toute musique très douce en chœur, alternés d'esprits angéliques et de louanges de Dieu (Pereira, 1988, v. 1, p. 303).

1. D'après Delumeau, « la naissance de la Réforme protestante sera mal comprise si nous ne la situons pas dans l'atmosphère de fin du monde qui régnait alors en Europe. Si Luther et ses disciples avaient cru à la survie de l'Église romaine, s'ils ne s'étaient pas sentis traqués par l'imminence du dénouement final, sans doute auraient-ils été moins intransigeants vis-à-vis de la papauté ; mais pour eux aucun doute n'était possible : les papes de l'époque étaient des incarnations de l'Antéchrist » (Delumeau, 1989, p. 222).

Cette croyance dans le Jugement Final faisait partie d'une culture où prédominait le récit biblique, qui lui fournissait le paradigme à partir duquel les hommes pensaient le monde. Dans ce paradigme, en dépit de petits désaccords, personne n'imaginait une chronologie de longue existence pour le monde, comme celle qui va s'élaborer avec l'avènement de la modernité, en particulier avec les idées de progrès et d'évolution qui deviennent dominantes à partir du XIX^e siècle.

VI.5 La question de l'oralité et de l'écriture

Après avoir parcouru ce vaste matériel de terrain, nous aimerions encore, en guise de conclusion, émettre quelques réflexions sur le rapport entre l'oralité et l'écriture dans la tâche de ceux qui se proposent de transposer au contexte universitaire, dont la référence essentielle est la culture écrite, les récits et histoires apparaissant habituellement dans le contexte de la tradition orale. Dans ce sens, nous attirons l'attention sur l'observation d'Italo Calvin, pour qui l'adéquation du non écrit à l'écrit est toujours problématique, parce « qu'en se rendant compte de la densité et de la continuité du monde qui nous entoure, le langage écrit se révèle être lacuneux, fragmentaire et dit toujours moins de la totalité que ce qui fut expérimenté » (Calvin, 1988, p. 88).

L'observation de Calvin est assez familière pour tous ceux qui ont déjà été confrontés à l'expérience de terrain, marquée par un rapport essentiellement dialogique et partagé avec une communauté d'informants. La solitude de l'écriture nous éloigne toujours du contexte de la parole, de sorte que la tendance dominante est de prendre les histoires comme des documents écrits dans la mesure où nous les remercions dans la matérialité des registres et des transcriptions qui sont à notre portée. Dans cette situation, les multiples sens qui sont toujours fluctuants dans le contexte oral tendent à devenir fixes sur les pages d'un carnet de terrain, auxquelles nous devons revenir de nombreuses fois.

Dans la reproduction et la transmission des histoires, nous travaillons donc avec des fragments d'une conversation fermée, étant donné que nous nous voyons obligés de donner une configuration et un sens au texte que nous sommes en train d'écrire à partir d'un autre contexte discursif. Comme l'affirme Goody (1968), l'écriture « établit

une relation différente entre le mot et son référent, une relation plus abstraite et moins connectée aux singularités du lieu et du temps, qui est le propre de la communication orale » (*ibid.* p. 44). De cette manière, en perdant la continuité de la parole et la chaîne d'interlocuteurs dans laquelle les histoires acquièrent un sens particulier et relationnel, nous finissons par établir une autre communauté, nos interlocuteurs universitaires, où les sens sont re-signifiés. Finalement, l'accès aux histoires, dans l'acte de l'écriture, passe nécessairement par l'assimilation de l'inconnu dans le connu ou du non familier dans le familier, et ce à partir des formes de communications de notre propre monde, essentiellement fondées sur l'écriture¹.

Habités à penser à partir d'une culture écrite, souligne Ong (1986), notre tendance est de voir le mot parlé comme la « modification de quelque chose qui normalement est ou devrait être écrit » (*ibid.* p. 32-33), tandis que dans le milieu oral le mot apparaît comme « quelque chose qui a lieu, un événement dans le monde du son, à travers lequel l'esprit est capable d'être en rapport avec lui-même » (1986, p. 32). Dans les cultures non lettrées, le langage est développé dans une association intime avec son contexte (Goody & Watt, 1968, p. 30). La vérité est ressentie dans son immédiateté et la mémoire est toujours thématique. L'apprentissage est performatif. « Ce n'est qu'avec l'invention de l'écriture et l'isolement de l'individu de la tribu que l'apprentissage et la compréhension deviennent un travail, distinct du jeu » (Ong, 1986, p. 30).

L'accent mis par cet auteur sur la « décontextualisation » à travers l'écriture est important pour comprendre les limites posées pour l'interprétation des histoires orales. Toutefois, c'est seulement dans un horizon métaphysique que l'on peut postuler une culture purement orale, car, dans les limites du discours anthropologique, ce que l'on trouve est une situation où le contraste entre les formes orales et l'écriture peut toujours être remis en question (Chartier, 1992, p. 231)².

1. Nous partageons ici la perspective d'auteurs tels que Goody & Watt (1968), Ong (1986) et Kelber (1983), pour qui la conscience humaine est structurée dans la pensée par les formes de communication, et la pensée est redevable du milieu à travers lequel la connaissance est acquise, de sorte que l'on peut parler de cultures orales et écrites, ou non lettrées et lettrées.

2. En évoquant la relation entre l'oralité et l'écriture dans la culture française, Chartier affirme que l'opposition entre l'oral et l'écriture ne réussit pas à expliquer la

Dans les histoires qui ont servi de référence à ce travail, l'oralité et l'écriture non seulement se mélangent, mais en plus se renforcent mutuellement¹. C'est cette interaction entre l'oralité et l'écriture qui produit un contexte singulier mettant en mouvement la *circulation entre mythe et histoire*, pour reprendre la riche suggestion de Lévi-Strauss (1989, p. 259).

VI.6 Bibliographie

- BATAILLON, M. 1952. Nouveau Monde et fin du monde. *Éducation Nationale*, n° 32, déc.
- CALVINO, I. 1988. *Seis Propostas para o Próximo Milênio*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CANTEL, R. 1960. *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre de Antônio Vieira*. Paris, éd. Hispano- américaines.
- CARONE, E. 1977. *A República Velha : evolução política*. São Paulo, Difusão Européia do Livro (2^o ed.).
- CARVALHO, V. L. de. 1981. *História do Rio São Francisco*. Salvador : SEPLAN-TEC/CPE.
- CERTEAU, M. de. 1994. *A invenção do cotidiano. Artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.
- CHARTIER, R. 1992. Textos, impressão, leituras. In HUNT, L. *A nova história cultural*. São Paulo, Martins Fontes, p. 211-238.
- CRAPANZANO, V. 1981. Text, transference and indexicality. *Ethos*, v. 9, n° 2, p. 122-148.
- CUNHA, E. da. 1979. *Os Sertões*. Rio de Janeiro, Francisco Alves/MEC. (29^e éd.).
- DELUMEAU, J. 1989. *História do medo no Ocidente — 1300-1800*. São Paulo, Companhia das Letras.
- FACÓ, R. 1978. *Cangaceiros e fanáticos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- GALVÃO, W. N. 1977. *No calor da hora. A guerra de Canudos nos jornais : 4^a expedição*. São Paulo, Ática.

situation dans laquelle ces moyens de communication se superposent (1992, p. 232).

1. Bien qu'on utilise l'opposition entre *culture orale* et *écrite* pour délimiter deux champs distincts de pratiques et de sens produits et véhiculés par les acteurs religieux dans le pèlerinage de Bom Jesus da Lapa, il faut signaler, en particulier par rapport à la *culture orale*, qu'il ne s'agit pas d'une *culture orale primaire*, au sens de cultures n'ayant jamais eu connaissance de l'écriture.

- GAUCHET, M. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard.
- GOODY, J. et WATT, I. 1968. The consequences of literacy. In GOODY, J. (org). *Literacy in traditional societies*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 27-68.
- HOBBSAWM, E. et RANGER, T. 1984. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOONAERT, E. 1978. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis, Vozes.
- KELBER, W. H. 1983. *The oral and the written gospel*. Philadelphia, Fortress Press.
- KELBER, W. H. 1990. Narrative as interpretation and interpretation of narrative : hermeneutical reflections on the Gospels. In MARANHÃO, T. (org.). *The interpretation of dialogue*. Chicago/London, University of Chicago Press.
- KOCIK, L. 1988. *Santuário do Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa, Gráfica Bom Jesus.
- KOCIK, L. 1990. *Romaria de Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa, Gráfica Bom Jesus.
- KOCIK, L. 1991. *Romaria de Bom Jesus da Lapa*. Bom Jesus da Lapa, Gráfica Bom Jesus.
- LLOSA, M. V. 1990. *A guerra do fim do mundo*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MARQUES PEREIRA, N. 1988. *Compêndio narrativo do Peregrino da América — 1728*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, v. 1 et 2.
- MILBANK, J. 1990. *Theology and Social Theory. Beyond secular reason*. Oxford/Cambridge, Basil Blackwell.
- MONTEIRO, D. T. 1977. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. *História Geral da Civilização Brasileira (HGCB)*, vol 2, 1977, p. 42-92.
- ONG, W. J. 1986. *The presence of the word. Some prolegomena for cultural and religious history*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- OTTEN, A. 1990. *Só Deus é grande. A Mensagem religiosa de Antônio Conselheiro*. São Paulo, Loyola.
- PHELAN, P. L. 1956. *The millenium kingdom of the franciscans in the New World*. Berkeley.
- PIERSON, D. 1972. *O homem do vale do São Francisco*. Rio de Janeiro, Ministério do Interior/Superintendência do Vale do São Francisco (SUVALE), v. 1-3.

- QUEIROZ, M. I. P. de. 1965. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus.
- RICARD, R. 1933. *La Conquête spirituelle du Mexique*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- SAHLINS, M. 1981. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Michigan : The University of Michigan Press/Ann Arbor.
- SANCHIS, P. 1992. *O repto pentecostal à cultura católico-brasileira*. Rio de Janeiro, ISER (ronéo).
- SEGURA, T. V. 1937. *Bom Jesus da Lapa. Resenha histórica*. São Paulo, Gráfica Ave Maria.
- TURNER, V. et TURNER, E. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture*. Oxford, Basil Blackwell.
- VELHO, O. 1987. O Cativo da Besta-Fera. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, nº 14/1, mar., p. 4-27.
- VELHO, O. 1991. Relativizando o relativismo. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 29, mar, p. 120-130.
- WAGNER, R. 1981. *The invention of culture*. Chicago : The University of Chicago Press.

2

Réalités françaises

Chapitre VII

Bilinguisme et identité culturelle bilingue

Jean-Marc Lavaur

Psychologie — Université Montpellier III

Notre contribution se propose d'analyser et d'essayer de situer, à notre manière, les liens étroits et complexes entre la langue, la culture et l'identité chez les bilingues, c'est-à-dire des personnes habituées à manier les langues, à naviguer entre les cultures et à s'interroger, peut-être un peu plus que d'autres, sur leur véritable identité. La relation entre l'identité et le bilinguisme, en particulier sous ses aspects psychologiques, est encore relativement peu étudiée. Nous essaierons de comprendre cette relation et tenterons de définir ce que nous entendons par « identité culturelle bilingue » en prenant comme point de départ l'analyse des travaux sur le bilinguisme à partir de quelques-uns des paradigmes proposés par la psychologie cognitive.

VII.1 Bilinguisme : un dilemme psychologique

Pour un psychologue, l'endroit où les langues entrent en contact n'est pas un lieu géographique ou une situation particulière mais bien l'individu lui-même. Les problèmes commencent dès lors qu'on essaie de dégager des lois générales à partir d'un individu qu'on nommerait bilingue « idéal » et qui serait une personne disposant de deux langues acquises simultanément, de préférence dès l'enfance. En théorie, ces deux langues seraient utilisées de manière équilibrée, quasi parfaite, quotidiennement et dans des situations de communication les plus variées.

Une grande partie des recherches en psychologie cognitive est consacrée à l'étude des activités de langage (lire, écouter, écrire et

parler) et au rôle de la mémoire dans le déroulement de ces activités (Gineste & Le Ny, 2001). À partir des aspects fonctionnels de la mémoire humaine, on tente de comprendre l'organisation interne des bilingues en ce sens qu'elle permet, dans un très grand nombre de situations, de passer sans difficulté majeure et sans coût excessif, d'une langue à l'autre et de traiter très rapidement et efficacement les informations issues de ces deux langues.

La place importante occupée aujourd'hui par l'étude expérimentale du bilinguisme peut s'expliquer par le fait que les situations nouvelles de communication dans nos sociétés modernes engendrent des contacts entre les langues chaque fois plus importants et que la coexistence de deux ou plusieurs langues dans ces situations nous amène à penser que le bilinguisme devient progressivement une règle plutôt qu'une exception (Frenck-Mestre & Gaonac'h, 1998).

Malgré tout et à défaut de rencontrer le bilingue « idéal », il est habituel de définir le bilingue sur un plan cognitif comme un individu disposant d'un relatif équilibre dans l'utilisation de ses deux langues pour communiquer. Il semble donc possible d'évaluer la maîtrise des langues (la compétence linguistique) sur un ensemble d'axes (compréhension orale, compréhension écrite, compétence communicative, expression écrite ou orale, etc...). Ensemble, ces axes forment un système de coordonnées dans lequel chaque individu occupe une position intermédiaire allant d'une connaissance limitée et épisodique d'une deuxième langue jusqu'à la maîtrise complète de deux ou plusieurs langues.

Concernant les relations entre le langage et la mémoire, nous essayons de comprendre comment la langue s'inscrit en quelque sorte dans la mémoire (Font, 2001). Au niveau des mots, par exemple, la notion de « lexique mental » renvoie à une structure mnésique appelée « mémoire des mots » ou encore « répertoire lexical ». Le lexique mental peut se comprendre comme un large ensemble de connaissances très diverses sur les mots de la langue ou des langues que nous parlons. Ces connaissances sont rapidement accessibles et disponibles et nous permettent d'identifier, de reconnaître et de comprendre les mots écrits ou parlés et de les produire (Gineste & Le Ny, 2001). L'architecture de ce lexique (interne aux individus) englobe principalement des informations sur la forme écrite et sonore des mots (orthographe et phonologie), sur leurs significations et leurs

contextes d'utilisation (à partir de règles intériorisées de la syntaxe et de la sémantique des langues en question). Par extension, le lexique mental d'un individu ne se limite pas aux seuls éléments de sa langue mais inclut d'autres éléments (mots et leurs constituants) appartenant aux langues avec lesquelles il est plus ou moins régulièrement en contact dans sa vie quotidienne.

Il est très probable que les connaissances intériorisées et disponibles sur les mots de notre langue ne se limitent pas à leurs seules formes et à leurs significations. Ainsi, nous rattachons aux mots des émotions, des sentiments, des valeurs reliées à notre personnalité et à notre culture.

Pour comprendre l'organisation du lexique mental sur un plan cognitif, nous utilisons des tests (tâches expérimentales) qui permettent de mesurer avec précision la vitesse de reconnaissance visuelle et auditive des mots en fonction de leurs caractéristiques (formelles, et sémantiques). Nous mesurons également la rapidité avec laquelle les bilingues établissent des liens d'équivalence entre les langues dans des tâches de traduction. Les mesures obtenues montrent un équilibre très satisfaisant dans le traitement consécutif ou simultané des deux langues. Lorsque le bilingue est testé dans une de ses deux langues, nous avons réussi à montrer que la deuxième langue supposée passive joue, malgré tout, également un rôle dans le traitement (Font, 2001).

Après les expériences (tests), nous invitons régulièrement les sujets à remplir un questionnaire d'histoire langagière (une sorte de biographie linguistique) et à auto-évaluer leur niveau dans les deux langues. En général, ces informations confirment que les personnes testées estiment avoir un niveau équivalent dans leurs deux langues et les résultats aux tests le confirment pleinement. Cependant, les résultats de nos expériences avec les bilingues et les entretiens non directifs que nous avons pu avoir avec eux après les tests nous ont amené à plusieurs constatations : malgré leur très grande compétence linguistique, les bilingues éprouvent très souvent des difficultés à établir des liens d'équivalence pour les mots connotés émotionnellement ou dénotant des émotions. Le registre émotionnel paraît spécifique à la langue alors qu'une grande partie de la mémoire sémantique est commune aux deux langues (voir aussi Descamps, 2004). D'autre part, les mots culturellement marqués (les mots français *bistrot* ou *bal musette* par exemple) posent également des problèmes de traduction.

Le bilingue préfère ne pas traduire ces mots et les traductions qu'on pourrait lui proposer sont loin de le satisfaire. Enfin, les personnes testées ont généralement tendance à sous-estimer leur degré de bilinguisme. Certains d'entre eux nous avouent ne pas se sentir complètement bilingues. Il est vrai que dans la conception populaire, être bilingue c'est parler parfaitement deux langues sans faire d'erreur et sans aucun accent. On m'a souvent demandé si les sujets testés étaient des « vrais » bilingues dans la mesure où on considère qu'une personne qui n'a pas la compétence d'un locuteur natif dans chacune des deux langues n'est pas un « vrai » bilingue. Autrement dit, le bilingue est très souvent catégorisé à travers le prisme de sa seule compétence linguistique dans ses deux langues.

Ayant souvent travaillé avec des bilingues français-espagnol, nous avons aussi pu remarquer dans nos discussions que quelques-uns d'entre eux admettaient malgré tout qu'ils pensaient parler aussi bien une langue que l'autre mais qu'ils se sentaient soit plus proches d'une culture que d'une autre, soit qu'ils hésitaient sur leur appartenance culturelle. En dehors du fait que nos recherches ont lieu dans le cadre restreint d'un laboratoire de psychologie et que les bilingues sont sélectionnés, au départ, en fonction de leur compétence linguistique, une des difficultés majeures rencontrées dans nos recherches résident dans le fait que les relations entre les langues peuvent varier de manière considérable. Suivant la forme de communication choisie, notamment la situation et les thèmes, on s'aperçoit très vite qu'être bilingue ne signifie nullement employer indistinctement deux langues comme le font remarquer Ludi & Py (1986) mais que chacune des deux langues se voit conférer des fonctions communicatives soigneusement distinctes (*langue professionnelle* versus *langue privée*, *langue scolaire* versus *langue familiale*, *langue publique* versus *langue de l'intimité*, *langue écrite* versus *langue de l'interaction orale spontanée*).

VII.2 Réalité française : le monolinguisme en sursis

Les recherches sur le bilinguisme, en psychologie comme dans d'autres disciplines (même si beaucoup d'entre elles ont une visée très générale) se heurtent à la réalité linguistique, culturelle et sociale du

pays dans laquelle s'inscrivent les travaux. Il n'est pas étonnant que ce sont dans les pays où deux langues cohabitent régulièrement (avec les enrichissements et les conflits que cela suppose, voir Felici, 2000) que les recherches sur le bilinguisme sont les plus abondantes. L'histoire des hommes et des sociétés peuvent tout à faire se lire dans l'histoire de leurs langues (Calvet, 1999). La réalité française face aux langues a également une histoire et un futur aux contours incertains que nous évoquerons ici brièvement.

Il est toujours très difficile d'obtenir des statistiques fiables sur l'utilisation des langues dans un pays et estimer ainsi la proportion de personnes qui parlent deux ou plusieurs langues dans leur vie quotidienne. Sans entrer dans des considérations sociologiques, deux types de bilinguisme semblent cohabiter en France de manière cependant très inégale. Le premier type concerne le bilinguisme dit « régional » où le français, langue de la nation, cohabite avec la langue de la région (corse, occitan, basque, breton, catalan, etc...). Le deuxième type de bilinguisme est un bilinguisme qu'on pourrait qualifier de bilinguisme « issu de l'immigration ». Les migrants installés en France ont amené un des aspects les plus remarquables de leur culture qui est la langue de leur pays d'origine (espagnol, portugais, arabe, etc.). Ces deux aspects du bilinguisme, donne un certain visage sociolinguistique à la France mais, en dépit de leur importance respective, la France est étiquetée sur le plan de la géographie des langues comme un pays monolingue puisqu'il n'y a qu'une langue nationale officielle et une langue d'enseignement (à quelques trop rares exceptions près). Sur de très nombreux plans, la langue française est largement dominante sans aucune autre possibilité d'alternative et il n'y a pas sur le territoire de langue qui pourrait remplacer le français (Calvet, 1999). La langue française reste la langue du pouvoir politique et culturel.

Dans son ouvrage sur les politiques linguistiques, Calvet (1999) considère la politique linguistique comme l'ensemble des choix conscients dans le domaine des rapports entre langue et vie sociale, et plus particulièrement entre langue et vie nationale, et la planification linguistique serait la recherche et la mise en œuvre des moyens nécessaires à l'application d'une politique linguistique. La planification linguistique implique que les rapports entre les langues évoluent et que l'homme politique intervienne sur cette évolution en ce sens que la nation s'incarne aussi dans une langue. Une certaine idée du pays

guide les réformes de la langue et la diffusion, en fonction de la place dans l'enseignement et dans la vie courante, des autres langues. De plus, le français, au même titre que l'anglais, est une langue de culture de prestige international et a longtemps été autosuffisante. Malgré tout, les rapports de l'éducation nationale font régulièrement état d'un retard des jeunes français, par rapport aux autres jeunes européens dans l'acquisition et l'apprentissage des langues dites « étrangères ». Le débat sur les langues est très présent chez les enseignants et les parents d'élèves qui s'interrogent avec une certaine inquiétude sur l'attitude à adopter face aux langues, à leur enseignement et à leur utilité.

Dans la perspective de la construction européenne et en nous comparant avec certains de nos voisins (pays scandinaves en particulier), il est certain que la construction de l'Europe linguistique modifiera beaucoup la manière dont nous envisagerons les langues et leur importance dans nos échanges futurs (économiques, sociaux et culturels). Il n'en demeure pas moins que la langue (française en l'occurrence) demeure un puissant facteur d'identification et d'identité nationale. Nous savons que de nombreux groupes culturels ou ethniques ont fondé leur identité nationale essentiellement sur la défense de leurs droits linguistiques, comme les flamands en Belgique et les québécois au Canada. Sans aller jusqu'à ces situations particulières, la France s'est longtemps préoccupée de l'avenir de sa langue et de nombreux débats sur la francophonie se terminaient en de longs plaidoyers pour la défense de la langue française et de son rayonnement dans le monde.

Paradoxalement, nous avons en France de très nombreuses situations de plurilinguisme individuel (un seul et même individu ou une famille entière et un groupe maîtrise deux ou plusieurs langues) qui ne s'accompagne pas de plurilinguisme territorial (pas d'unité politico-géographique en ce qui concerne les langues parlées) et de plurilinguisme institutionnel (dans l'administration française, par exemple). La France, historiquement perçue comme terre d'accueil et des libertés, devrait être un terrain propice au développement du bilinguisme. Bien au contraire, l'assimilation et l'intégration des migrants qui peuvent prendre, suivant les cas, deux, trois ou plusieurs générations montre que les descendants de migrants immergés dans la société d'accueil maintiennent rarement la langue de leurs origines sauf dans des conditions particulières.

Le migrant, tel que le définit Ludi et Py (1983) est toute personne plongé dans un milieu géographique, culturel et linguistique nouveau, quelles qu'en soient les raisons, les circonstances sociales et la durée de ce changement. Cette définition large présente l'avantage de rassembler des personnes dont le dénominateur commun est une confrontation à une nouvelle langue dans un nouvel environnement socioculturel, confrontation entraînant des restructurations ayant non seulement trait au répertoire verbal du sujet mais encore à son identité sociale. La migration entraîne le plus souvent la nécessité de reconstruire non seulement un répertoire verbal devenu insuffisant ou inapproprié mais aussi la nécessité de restructurer sa culture.

VII.3 Deux langues, deux cultures : deux mondes à rapprocher

Toutes les définitions de la culture s'accordent à reconnaître que la langue est un élément clé de la culture. Déjà au siècle dernier, On définissait la culture comme cet ensemble complexe, qui comprend les connaissances, la langue, les croyances, l'art, le droit, les mœurs et les coutumes ainsi que toute forme de capacités ou d'habitudes acquises par l'individu en tant que membre d'une société. Langue et culture sont intrinsèquement liées et ne peuvent exister l'une sans l'autre. Une culture s'exprime et crée des significations par la langue et chaque langue se manifeste comme la mémoire et l'expression de cette culture.

Le bilingue serait un lieu de rencontre idéal de deux cultures, c'est-à-dire, de façon simplifiée, de deux schémas de catégorisation de la réalité. Parler une autre langue, ce n'est pas seulement se trouver en présence d'un système linguistique différent, mais c'est apprendre une nouvelle façon de communiquer, de se définir soi-même par rapport aux autres et au monde. L'idée que les langues différentes les unes des autres est un lieu commun. En revanche, les différences qui concernent les règles de la communication et plus généralement les normes d'après lesquelles les individus ou un groupe social se comportent les uns vis-à-vis des autres paraissent beaucoup moins évidentes et saisissables. On peut alors aussi bien parler de distance linguistique (écart entre les langues) que de distance culturelle (distance par exemple entre la culture d'origine et la culture d'accueil). Il faut donc reconsidérer la classification du bilinguisme selon la nature des langues en contact mais il faut poser la question sur un plan beau-

coup plus général, en termes de types de cultures en contact. Si deux mondes, deux cultures existent pour l'individu, ils sont bien articulés autour de ses deux langues.

Il est indéniable que toute langue exerce une fonction catégorisante, qu'elle reflète et détermine la manière spécifique d'une communauté d'appréhender et d'organiser le monde dans lequel elle vit. Pour communiquer avec succès, il faut peut-être connaître les mots et des règles linguistiques mais ce n'est pas suffisant. Un échec est possible sinon probable, quand on ignore les normes de comportement et en particulier les règles d'interaction propres à la communauté. Or ces normes ne sont pas formellement codifiées dans la langue. Ce n'est pas le bilinguisme en tant que tel, c'est-à-dire la rencontre de deux langues, qui fait la grande difficulté de la migration ; c'est le choc de deux modèles de la réalité liées aux langues mais également à des contextes socio-culturels différents.

Ces réflexions sur la langue et la culture nous amènent à comprendre les bilingues, non seulement sur un plan cognitif en fonction de leur seule compétence linguistique mais aussi sur le plan de leur appartenance culturelle. On peut de suite remarquer que la multiple appartenance culturelle peut coexister avec différents degrés de compétence linguistique bilingue mais l'acquisition d'une compétence linguistique élevée n'est pas nécessairement liée à une double appartenance culturelle. Un individu peut parfaitement devenir bilingue tout en conservant sa culture d'origine ou au contraire aligner son appartenance culturelle à celle de sa deuxième langue).

En fonction de ces considérations, nous tentons de faire succéder à nos tests (qui concernent les capacités cognitives et mnésiques liées au langage) des questionnaires à chaque fois plus précis sur les habitudes aussi bien linguistiques et culturelles des bilingues. Ces questions ont pour objectif de faire le lien pour chaque individu entre ses langues et ses cultures. Elles concernent les habitudes liées aux loisirs, à la littérature, au cinéma, à la lecture en général, aux goûts musicaux, aux comportements face aux médias. Au travers ces questionnaires, nous recueillons des indices pour l'instant très approximatifs qui mesurent le degré d'appartenance aux deux cultures.

VII.4 Bilinguisme et appartenances culturelles : deux langues, deux cultures, deux réalités

Le contact des cultures est certes une source d'enrichissement mais aussi d'interrogations et de questionnements (Sabatier, Maleska et Tanon, 2002). L'apprentissage d'une seconde langue peut avoir une influence sur la représentation de soi, des autres, du monde en général. Est-ce la langue qui est à l'origine de notre vision du monde ou est-elle l'instrument qui reflète et développe des structures culturelles plus profondes ? Il faut comprendre qu'il ne suffit pas d'additionner deux langues autonomes ou deux schématisations de la réalité pour caractériser la compétence bilingue biculturelle. Au contact l'une de l'autre, elles se modifient à tel point qu'il en résulte quelque chose d'original de nouveau.

Dans nos études, plusieurs hypothèses pourraient permettre de comprendre ces relations au vu des recherches sur les bilingues.

- Si être bilingue, c'est parler et communiquer avec la compétence d'un locuteur natif dans chacune des deux langues alors être biculturel reviendrait à s'identifier de manière positive avec l'un ou l'autre groupe culturel (chaque groupe utilisant une langue différente) mais surtout être reconnu par les membres de chacun des deux groupes comme un des leurs.
- Tous les bilingues ne sont pas biculturels : l'acquisition d'une compétence linguistique élevée n'est pas nécessairement liée à une double appartenance culturelle. Un individu peut devenir parfaitement bilingue tout en restant monoculturel. Certains de nos sujets ont avoué parler aussi bien une langue qu'une autre mais qu'ils se sentaient appartenir qu'à une seule culture, celle de leur pays d'accueil ou de naissance.
- Tous les biculturels ne sont pas bilingues. L'intégration réussie de deux cultures chez un même individu ne veut pas dire que sa compétence linguistique sera équivalente dans les langues véhiculées par ces cultures. Un de nos participants nous a confessé se sentir aussi bien français qu'espagnol bien qu'il admette parler l'espagnol avec un léger accent français et qu'il lui arrivait d'enfreindre fréquemment les normes linguistiques et commettre des erreurs.

Dans les cas les plus favorables, un bilingue peut se sentir et être reconnu comme biculturel par les deux communautés dont il fait partie. Tout dépendra alors du degré de valorisation des deux langues dans son pays d'accueil. Si les deux langues sont valorisées et qu'aucun conflit linguistique n'oppose les communautés, nous pensons que cela favorisera la compétence et le niveau de langue initial. Si au contraire, une des deux langues est dévalorisée, l'harmonie entre les langues et les cultures à laquelle pourrait prétendre le bilingue ne sera vraisemblablement pas atteinte. Dans les cas les plus défavorables, les bilingues peuvent avoir la tentation d'adopter une culture (celle de la deuxième langue, du pays dans lequel ils vivent ou où ils ont vécu) sans toutefois y parvenir. Un enfant qui parle le français et l'anglais (deux langues de haut prestige) n'est pas dans la même situation qu'un enfant dont une des langues des parents provient d'un pays du tiers monde. Certaines langues dans certains contextes sont vécues comme inférieures. Le tiraillement entre plusieurs communautés voire entre plusieurs vies parallèles est à mettre en relation entre les rôles sociaux, surtout si à chaque rôle correspond une langue plutôt qu'une autre. Cela renvoie à la manière dont le bilingue est perçu par les différentes communautés linguistiques et culturelles dont il est issu.

Les stéréotypes et les préjugés sociaux concernant les langues peuvent conduire l'individu à vivre sa bilingualité de manière très négative. À ce sujet, le trait pathologique de la personnalité le plus souvent attribué à la bilingualité est l'« anomie ». Par anomie, on entend un état psychologique complexe incluant des sentiments d'aliénation et d'isolement par rapport à la société environnante, de désorientation, d'absence de normes et de valeurs. L'anomie reflète ainsi un état de désorganisation qui se traduit ici par une appartenance culturelle mal définie et une identité aux contours très instables. Cet état d'anomie est souvent associé à des sentiments d'anxiété (Hamers et Blanc, 1983) d'inflexibilité cognitive et affective et de perte d'identité. Des facteurs d'ordre sociologique comme le statut socio-économique, l'éducation, le type d'emploi, etc... sont à l'origine de l'anomie.

Un des aspects fondamentaux du bilinguisme est à recherche du côté social. On peut ainsi distinguer le bilinguisme forcé (personnes

contraintes à la migration par de fortes pressions économiques et sociales) et le bilinguisme volontaire (par exemple des étudiants effectuant des stages linguistiques). Une des motivations principales dans l'apprentissage d'une nouvelle langue est d'ailleurs justement de dépasser le cadre où il a toujours vécu, d'entrer en contact avec une nouvelle façon de vivre et de s'exprimer non pas d'abandonner son identité, mais plutôt de la fortifier et de l'élargir.

VII.5 Bilinguisme et identité culturelle : une ou deux identités

En consultant le dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles (Férréol & Jucquois, 2003), et en observant la partie consacrée au bilinguisme, on peut lire que devenir bilingue, c'est devenir aussi biculturel ou, plus précisément intégrer deux cultures dans son identité (page 41). Nous sommes ici en présence d'une définition idéale mais force est de constater que la réalité est toute autre si on examine l'identité comme une condition mentale et affective qui sous-tend la capacité d'évoluer dans son milieu social au mieux de ses intérêts personnels (Hollinger, 2004).

De la manière la plus élémentaire qu'il soit, avoir une identité c'est se situer soi-même, c'est-à-dire disposer d'un nom, d'un visage, d'une carte visa, d'un passeport, d'une adresse électronique (Hollinger, 2004). De manière plus approfondie, l'identité dans ses aspects les plus culturels fait partie de l'identité sociale mais ne se confond pas nécessairement avec celle-ci. Alors que l'identité sociale existe à l'intérieur même d'une société et sert à l'individu à se définir par rapport à la structure de cette société, c'est-à-dire par rapport aux groupes sociaux, l'individu ne peut prendre conscience de son identité culturelle que dans la mesure où il fait connaissance avec d'autres groupes culturellement distincts à l'intérieur ou à l'extérieur de la société dans laquelle il vit. Le groupe social en général peut inclure aussi bien un groupe culturel que linguistique qu'ethnique. Le groupe culturel est celui qui se perçoit comme partageant la même culture (y compris ou non la langue) et qui est perçu comme tel. Le groupe ethnique est celui qui se perçoit comme possédant une paternité commune en termes d'hérédité ou de dépendance liée à des caractéristiques de parenté et qui peut ou non posséder des caractéristiques culturelles ou linguistiques saillantes en commun.

De façon générale, un membre d'un groupe a tendance à valoriser davantage les caractéristiques propres à son groupe et à utiliser celle-ci comme un étalon à partir duquel il évaluera les autres groupes. Lorsque la langue est la caractéristique saillante ou valeur centrale par excellence, c'est elle qui peut définir l'appartenance culturelle des membres du groupe. Dans cette perspective, un des avantages du bilinguisme est de donner la liberté de choisir un événement culturel ou social sans que la langue soit un obstacle ou l'unique facteur de décision.

Renault (2004) propose d'entendre par identité ce que nous sommes individuellement et ce que nous voulons être ; tout à la fois dans la manière dont nous nous désignons individuellement et celle dont nous nous identifions à des normes générales et à des groupes. C'est seulement lorsque les identités deviennent incertaines, lorsqu'il devient impossible ou très difficile de se définir soi-même en se référant à une appartenance principale que quelque chose comme une revendication d'identité devient possible. On peut alors difficilement parler d'identité sans parler d'identité personnelle. Et celle-ci se combine à de très nombreuses identités collectives (familiale, professionnelle, politique et religieuse, culturelle). Renault (2004) fait remarquer que, rapportées à l'identité personnelle dont elles ne sont que différents aspects, les identités collectives perdent leur apparence de stabilité et d'inertie car il revient à chaque individu de les faire coïncider et de contribuer à leur donner sens et valeur.

Nous essayerons pour conclure ce chapitre de démontrer qu'une des composantes principales, aussi bien au niveau individuel que collectif, de l'identité culturelle est ce que nous appellerons « l'identité linguistique »

VII.6 Le mariage de la langue et de l'identité : l'identité linguistique

Dans quelle mesure nous définissons-nous nous-mêmes ainsi que le monde dans lequel nous vivons, en fonction des langues que nous parlons ? Comment la définition de soi peut-elle être influencée par la structure interne du langage ? La manière dont nous réalisons nos différentes activités de langage révèle autant d'actes d'identité à travers lesquels nous révélons notre identité personnelle et nous aspirons à

tenir des rôles sociaux. L'identité linguistique — et, par là même, la frontière entre groupes linguistiques — se construit, se confirme et se restructure en d'autres termes à travers les emplois de figures identitaires.

Nous avons vu précédemment que le bilinguisme peut se mesurer à travers de tests de compétence linguistique, par des épreuves de reconnaissance de mots écrits ou parlés ou de traduction, mais peut-on mesurer objectivement l'identité culturelle des bilingues et leur degré d'attachement à leurs langues. Alors que dans le cas des langues, il existe deux compétences linguistiques indépendantes, dans le cas de l'identité culturelle, nous avons affaire en général à une seule identité issue du contact et de la symbiose de deux cultures. Il faut donc être en mesure de déterminer au moyen d'échelles multidimensionnelles la distance du moi du bilingue avec les deux groupes culturels dont il fait partie. Nous soutenons l'idée que le rapport à l'autre et la définition de soi s'effectue en grande partie par la langue que nous parlons. Nos langues maternelles ou secondes font partie de notre être interne et sont intimement liées à notre identité et à notre comportement culturel. Elles nous permettent sinon de changer d'identité, du moins de montrer une autre facette de notre personnalité et de nous adapter à plusieurs milieux sociaux, culturels et bien sûr linguistiques.

Une personne biculturelle n'est pas quelqu'un qui change de position suivant l'identité de ses interlocuteurs, mais c'est une personne qui est en mesure de maintenir ses convictions dans des environnements culturels différents indépendamment de la langue dans laquelle elle s'exprime. Elle est souvent amenée à faire comprendre et accepter sa manière hybride de vivre et de communiquer. En ce sens, il faut comprendre la compétence d'interaction biculturelle comme la capacité d'interaction verbale et non verbale en plusieurs langues permettant au sujet d'affirmer son identité (ou ses identités — ou son identité plurielle) de manière appropriée et évolutive dans divers contextes culturels qui constituent son environnement.

On peut également considérer l'identité comme le caractère permanent et fondamental de quelqu'un et cela indépendamment de la langue qui pourrait la caractériser. Il faut alors voir les constances d'attitude et de comportement dans le regard sur soi-même et sur autrui. Socialement, l'identité est le sentiment ressenti par un individu d'ap-

partenir à tel groupe social et qui le porte à adopter certains comportements spécifiques. L'identité n'est pas l'ensemble de nos traits psychologiques mais la représentation de la valeur de ce que nous identifions comme nos caractéristiques fondamentales. L'identité est liée aux problèmes interdépendants de la reconnaissance de soi et de la reconnaissance des autres. L'individu se crée ainsi une image de lui-même et essaie de la réaliser.

L'identité culturelle au niveau individuel est à comprendre comme un mécanisme psychologique qui se développe dans le milieu socio-culturel et par lequel nous construisons la dimension de sa personnalité qui a trait à l'appartenance à un groupe culturel ou ethnique. L'individu bilingue, plus qu'un autre, se trouve à l'intersection d'appartenances multiples mais comme tous les autres individus, est soumis à de nombreuses interactions sociales qui peuvent modifier son comportement individuel. Dans certains cas, la langue peut ne pas avoir un rôle déterminant et le bilingue peut appartenir à certains groupes sociaux (professionnel, institutionnel ou artistique) sans que la langue ne soit un obstacle ni une condition. J'ai ainsi découvert que certaines personnes que je fréquentais à l'université étaient en fait bilingues. Cela n'était pourtant inscrit ni sur leur visage, ni sur leur passeport ni même sur leur carte d'identité.

En écrivant ce chapitre, j'ai pu vérifier l'origine du mot bilingue dans la langue française. Le mot provient du latin « *bilinguis* » (qui a deux langues) et est apparu dans la langue française sous sa forme actuelle au XIII^e siècle. Au XVII^e siècle, le terme « bilingue » était utilisé également dans le sens de « menteur ». Ce détail amusant explique peut-être comment un bilingue (biculturel de surcroît) peut se faire passer pour un monolingue et ne montrer que la facette de lui-même qui lui paraît importante pour la situation qu'il est en train de vivre. Dans d'autres situations, la langue est une condition nécessaire à l'appartenance à certains groupes sociaux. Un accent trop marqué ou certaines fautes commises dans notre expression orale ou écrite pourrait donner le sentiment d'être rejeté ou mal compris par le groupe social et de se sentir « étranger » ou être traité comme tel. La langue peut devenir un obstacle et le bilingue peut avoir l'impression qu'on ne lui pardonne aucune erreur de langue.

VII.7 Conclusion

Si comme nous l'avons mentionné plus haut, le bilinguisme tend à devenir la norme de nos sociétés plutôt que l'exception, nous devons reconsidérer les relations plurielles entre les langues, les cultures et les identités qui en émergent. La construction identitaire s'avère le prisme psychologique qui détermine une part notable des stratégies et des croyances de l'homme. En examinant le rôle central de la culture et de la langue dans la construction de l'identité, on s'aperçoit que c'est plus sur un plan culturel que sur un plan linguistique que l'individu définira le profil de sa compétence bilingue et de son identité socioculturelle. Le problème psychologique est soit de refuser les différences ou les accepter et les assumer afin d'entreprendre la construction d'une identité bilingue et biculturelle. Garder son accent, utiliser des usages non standard de la langue, des créations lexicales, ce n'est pas refuser son identité, mais c'est au contraire la préserver.

À l'ère de la mondialisation avec un éclatement des réseaux sociaux traditionnels, il subsiste de nombreuses interrogations sur le rôle de la culture et de la langue dans le monde de demain. Si le bilinguisme est en soi un atout considérable pour la communication, il faut malgré tout des conditions sociales et linguistiques (attitudes positives face aux langues concernées et aux cultures qui leurs sont associées, représentations libérales de la variation, tolérance face aux normes non standard) pour développer une identité culturelle harmonieuse.

À l'heure où nos sociétés opèrent de profonds changements dans leurs habitudes linguistiques et culturelles, l'accélération des échanges sociaux et des moyens de communication occasionnent le foisonnement de situations culturellement hétérogènes (Vinsonneau, 2002), inédites pour certaines d'entre elles et qui sollicitent de nouveaux systèmes adaptatifs. Nous avons ainsi en France comme dans de nombreux pays d'Europe une société de plus en plus métissée linguistiquement et culturellement. La cohabitation de plusieurs langues au sein d'un même pays peut désorienter certaines personnes qui craignent de perdre leur identité collective au travers des mélanges successifs de leur société. Nous soutenons, malgré tout, l'idée que le développement du bilinguisme dans nos sociétés européennes peut apporter, sous certaines conditions qu'il reste à définir des solutions pour éviter ces replis et enrichir nos cultures et nos êtres.

VII.8 Bibliographie

- BAUGNET, L. 1998. *L'identité sociale*. Dunod. (Collection les topos).
- CALVET L-J. 1999. *la guerre des langues et les politiques linguistiques*. Hachette littérature, éd. Pluriel.
- CHAUCHAT, H. et DURAND-DELVIGNE, A. 1999. *De l'identité au lien social : l'étude des processus identitaires*. Paris, PUF.
- DESCAMPS P. 2004. Les traductions de la traduction. *Sciences et vie*. Hors-série. Découvertes : du langage au langues.
- FELICI, I. (éd.). 2000. *Bilinguisme : enrichissement et conflits*. Paris, Champion.
- FERREOL, G. et JUCQUOIS, G. (éd.) 2003. *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris, Armand Colin.
- FONT, N. 2001. *Rôle de la langue dans l'accès au lexique chez les bilingues*. Thèse de doctorat en psychologie. Université Montpellier III.
- FRENCK-MESTRE, C. et GAONAC'H, D. 1998. L'étude psycholinguistique du bilinguisme. *Psychologie française*, 48 (4).
- GINESTE, M-D. et LE NY, J-F. 2002. *Psychologie cognitive du langage*. Paris, Dunod.
- HAMERS, J-F et BLANC, M. 1983. *Bilinguisme et bilingualité*. Bruxelles, Mardaga.
- HOLLINGER, D.A. 2004. Choix ou assignation d'identité In N. TAZI (éd.) *les mots du monde l'identité*. Paris, la découverte, p. 53-70.
- JARAMAN, N. 2004. Le primat du groupe ou la primauté du collectif. In N. TAZI (éd.) *Les mots du monde : l'identité*. Paris, la découverte, p. 71-92.
- KAUFMANN, J-C. 2004. *L'invention de soi : une théorie de l'identité*. Armand Colin.
- LÜDI, G. et PY, B. 1986. *Être bilingue*. Collection exploration recherches en sciences de l'éducation. Éditions Peter Lang.
- RENAULT, E. 2004. L'enjeu politique de l'identité. In N. TAZI (éd.) *Les mots du monde : l'identité*. Paris, la découverte.
- RUANO-BORBOLAN, J-C. 1998. *L'identité : L'individu, le groupe et la société*. Éditions Sciences Humaines, p. 113-136.
- SABATIER, C., MALEWSKA, H. et TANON, F. 2002. *Identités, acculturation et altérité*. Paris, l'harmattan.
- VINSONNEAU, G. 2002. *L'identité culturelle*. Armand Colin.

Chapitre VIII

De l'identité des individus marginalisés par le système marchand : la dynamique de la convivialité et de l'économie de réseau

Claude Llana

Socio-économie — École polytechnique, université Montpellier II

Dans les sociétés traditionnelles et avant la révolution industrielle, les acteurs sociaux étaient, le plus souvent, organisés en autosubsistance. Ils développaient entre eux des solidarités que Durkheim (1893) n'avait pas hésité à qualifier de mécaniques¹. Le groupe s'imposait à l'individu et les relations étaient principalement tournées vers la reproduction collective.

L'humain en situation déployait des stratégies de survie centrées sur les besoins du groupe. Chacun trouvait en lui, ou plus encore autour de lui, les solutions à ses besoins de base. Bien évidemment, il était hors de question de penser à faire émerger des besoins qui allaient rester insatisfaits. L'économie était au service du groupe, la demande s'imposait à l'offre, et la raison à la rationalité (Maréchal, 1998). En effet, la production protégeait les fragiles équilibres sociaux et écologiques :

- **Les équilibres sociaux.** Quelle que soit sa productivité, chacun trouvait une place dans le processus de production-consommation. Lors des semences ou des récoltes les besoins de main

1. Formes de solidarités naturelles que l'auteur opposait aux solidarités organiques créées dans les ateliers lors de la révolution industrielle. Il est à signaler que dans l'esprit de Durkheim, c'est la pression démographique des territoires qui va pousser les humains à s'organiser autrement et déplacer les solidarités des communautés vers les lieux de production.

d'œuvre étaient tels que les enfants, les anciens, les handicapés étaient intégrés au groupe productif. La force du lien social était l'atout central des sociétés préindustrielles. Sans chercher à magnifier ces sociétés, il faut reconnaître que la cohésion apparaissait comme l'issue obligatoire d'une société humaine fragilisée. On pouvait parler de pauvreté mais ces populations connaissaient une richesse sociale, relationnelle non négligeable (Rahnema, 2003). À ce niveau, on peut affirmer qu'aujourd'hui l'individualisme s'impose comme le luxe des sociétés nanties. S'il devient nécessaire de redynamiser la citoyenneté, de retisser le lien social en délitement, cela ne peut se faire sans fouiller dans l'histoire des acteurs sociaux.

- **Les équilibres écologiques.** Dans les sociétés préindustrielles, l'humain fait partie de son milieu naturel. Il est un des éléments vivants qui le relie à son environnement écologique. La « *phronésis* » au sens d'Aristote où la raison s'impose comme la philosophie centrale de la relation de l'humain à la nature. À ce niveau, l'écologie n'est pas une science mais une pratique quotidienne. La terre est un bien collectif, et sa pollution une hérésie. Pour la survie de l'espèce humaine, la bioéconomie¹ (Georgescu-Roegen, 1970) centrée sur les équilibres écologiques, devra à terme s'imposer à la poursuite effrénée de la croissance. Du même coup, la décroissance² (Georgescu-Roegen, 1979) s'impose comme l'objectif à atteindre pour retrouver les équilibres écologiques et sociaux de la planète.

Dans les faits, durant la période préindustrielle, l'« *homositus*³ » (Zaoual, 1998) présentait la particularité de développer des savoirs

1. Sur le concept de bioéconomie lire les travaux de Nicholas Georgescu-Roegen (1970). Cet auteur a, par ailleurs, dénoncé l'illusion du recours aux mathématiques en économie. « *Cette position, écrit-il, rappelle celle de l'Église catholique suivant laquelle la pensée divine ne peut être exprimée qu'en latin* ».

2. Lire du même auteur, le contenu du concept de décroissance in, *La décroissance*. Éd. Sang de la terre. 1979. Cette recherche pourra être complétée par le numéro spécial de la revue *Silence* intitulé « La décroissance ». N° 280. Été 2003. Sites à consulter : www.decroissance.org ou encore : www.apres-developpement.org

3. Comme le suggère la théorie des sites, l'*homositus* est un individu qui interprète et s'adapte avec les moyens du groupe aux situations auxquelles il est confronté. C'est un homme social, pensant et agissant. Contrairement à l'*homoeconomicus*, l'*homositus* est un *homocommunicant* avec son milieu, avec son territoire.

collectifs inspirés de la pratique des anciens. L'économie était souvent non monétaire et pouvait se définir à l'intérieur du lien production-consommation. En tant que science plurielle, elle s'exprimait pleinement dans la sphère domestique et réciprocaire¹. Le marché n'était qu'un des éléments structurant de cette société (Braudel, 1991).

Par ailleurs, la pratique permanente et naturelle du don contre-don (Mauss, 1925 et plus récemment Godelier, 2002) permettait au groupe de se construire autour des valeurs de solidarité, de fraternité. Bien plus qu'une science autonome, l'économie était une pratique intégrée au cœur des sciences humaines. Karl Polanyi (1987) parle même d'enchâssement de l'économique et du social.

Or, avec la révolution industrielle, vont progressivement se développer et s'imposer le salariat et la spécialisation des activités productives. D'ailleurs, selon Adam Smith (1776), la division du travail doit permettre une progression rapide de la productivité et pousser les nations vers la richesse. Mais de quelle richesse parle-t-on ? La richesse n'est-elle que matérielle ?

Oui à en croire les indicateurs qui permettent encore de mesurer la richesse des Nations. Le PIB ou le PNB sont en effet des instruments quantitatifs qui enregistrent les évolutions des valeurs ajoutées et ne tiennent pas compte des productions qualitatives. Il y a peu, un débat s'est engagé autour du rapport Viveret² et de l'utilité sociale des associations³. La production de biens serait-elle plus importante que la production de liens⁴ ?

C'est, en effet, le constat que l'on peut faire aujourd'hui. En conséquence, l'économie se désenchâsse du social. Elle s'émancipe des sciences humaines. Cette profonde mutation va tourner le dos à des siècles de survie et de mise en situation des acteurs sociaux sur la pla-

1. C'est le cas des actifs de l'économie populaire en Bolivie et en particulier dans la ville de Cochabamba. Lire à ce sujet l'intervention de Claude Llena (pages 292 à 306) au colloque de l'UNESCO en février 2002 « Défaire le développement, refaire le monde » dont les actes ont été publiés aux éditions Parangon en 2003. 410 pages.

2. Rapport de Patrick Viveret « Reconsidérer la richesse » présenté à la demande de l'ex-secrétariat d'État à l'économie solidaire mené par Guy Hascoët.

3. Voir les résultats du rapport « Tridimensionnalité de l'utilité sociale des associations », Hélène Houdayer, Sophie Boujut, Didier Taverne, Claude Llena remis en 2003 à la DIES.

4. Lire l'article de Thierry Thouvenot et Aurélien Boutaud : Vers le bonheur national brut in, *L'Écologiste* N° 13. Pages 19 à 22. Juillet, Août et Septembre 2004.

nète. L'efficacité rationnelle s'impose (Chomsky, 2003) à l'efficacité raisonnable et la logique du profit de court terme aux fragiles équilibres sociaux et écologiques. L'économie se définira alors, dans le paradigme néo-classique, comme la science des choix rationnels et va emprunter aux mathématiques la logique implacable de la rationalité modélisée. Cela se fera sous le sceau de la science, car les économistes vont emprunter un « discours-expert » qui va éloigner les citoyens d'une matière et d'une pratique qui leur est propre.

Lorsque les individus vont commencer à se désintéresser des questions de société et du débat sur l'organisation économique, on rentrera alors dans l'économisme¹. En effet, les économistes vont imposer des représentations du monde modélisées en fonction des paramètres rationnels de l'« homo-economicus ». Soutenus par le pouvoir en place, ils affirment leur emprise en éteignant tout débat derrière le diktat de la science. La pensée néo-classique impose progressivement une mathématique ou une physique économique et sociale hors de tout lien avec le réel. Ils ont transformé l'économie en une science hors sol incapable d'apporter une réponse aux légitimes questions existentielles de la population. L'expertise s'est alors transformée en « expertisme² » tout en confisquant au citoyen le soin de penser son présent et bien évidemment son futur. La mondialisation n'a fait qu'accélérer ce processus de domination idéologique tout en bouleversant les alliances dans un prolongement soi-disant incontournable. Il n'y a pas eu de véritable débat. La mondialisation était l'évidence, il n'était pas opportun d'en discuter.

Or, ne serait-il pas temps de réintroduire l'incertitude et les questions de fond dans le débat démocratique ? Ce dernier est, en effet, réduit à sa plus simple expression, l'essentiel ne se discute plus. Les grandes décisions ne sont plus soumises au débat populaire. Les solutions proposées en amont sont toujours présentées comme l'évidence et ne sont jamais l'émanation d'un véritable débat démocratique.

1. Albert Jacquard s'est longuement intéressé à la question in, *J'accuse l'économie triomphante*. Éd. Calmann-Lévy. 1995. 170 pages. Et en particulier dans les pages 59 à 85. Il conclut son ouvrage ainsi : « La barbarie ou la démocratie, il faut choisir... »

2. Selon le terme de Jacques Sapin (2002). L'auteur montre que le discours de l'économie dominante vise à enfermer le citoyen dans un espace qui n'aurait d'autres bornes que la technique et la compassion. Il dénonce, en même temps, le projet de faire de l'expert le seul citoyen habilité à peser sur les décisions importantes.

Nous avons un besoin imminent d'une prise de parole collective sur les enjeux de ce monde. Pour cela, le citoyen ne doit pas abandonner aux experts le débat sur les questions qui le concerne. Il doit rester maître d'œuvre de ses choix en toute connaissance de cause.

L'économie se serait-elle substituée à la politique et au social ? Le pouvoir dominant lui aurait-il accordé une rente de situation où elle pourrait s'imposer en amont aux autres sciences humaines ? Les superstructures sociales ne pourraient alors qu'accepter les choix opérés dans la sphère économique.

Dans le même temps, le marché s'impose progressivement comme le paradigme dominant. « L'omnimarchandisation » des activités sociales est la particularité de notre société en ce début de millénaire (Latouche, 1998). Elle participe de la déstructuration des fragiles équilibres sociaux et écologiques. Elle a même réussi la colonisation des esprits et l'institutionnalisation de la domination¹. En effet, il faut bien le constater, la filière s'est inversée², l'offre s'impose aujourd'hui à la demande. L'économie n'est plus au service de la société. Elle n'est plus un moyen de satisfaire les besoins de la collectivité mais une fin. Développant par là même une philosophie et des stratégies désenchantées de la réalité sociale. À ce niveau, le rôle des médias a été prépondérant (Halimi, 1998). Ils ont imposé progressivement ce modèle comme le seul capable d'assurer la survie des populations de la planète. Et cela, tout en sous-estimant que cette évolution assurait la richesse matérielle d'une minorité au détriment de la misère d'une majorité d'humains. L'objectif affiché est, maintenant, de fabriquer des gagnants, comme si un gagnant n'était pas, par définition un producteur de perdants. En mettant en avant cette attitude de combat permanent de chacun contre tous, les économistes ont enfermé les acteurs sociaux dans un puissant déterminisme. Si d'autres mondes sont possibles ce sera au citoyen émancipé de les imposer. Et il se trouve qu'une partie de ces derniers a réussi face aux difficultés de

1. Voir le rôle des Institutions financières internationales (F.M.I., Banque mondiale) et de l'Organisation mondiale du commerce à travers la signature de l'Accord général sur le commerce des services (A.G.C.S.). L'important travail d'investigation de Agnès Bertrand et Laurence Kalafatidés (2002) permet d'en prendre pleinement la mesure.

2. J. K. Galbraith (1974, pour la traduction française) a montré combien les mécanismes du marché manipulent les besoins des consommateurs, au point d'inverser la filière. Dans le modèle dominant l'offre s'impose à la demande.

l'exclusion à inventer un autre modèle de fonctionnement basé sur l'économie domestique, le non monétaire, le réciproitaire, en un mot la convivialité (Illich, 1973).

À partir de ce constat, cela nous amène à la question centrale qui nous occupe ici : comment vit-on avec les minima sociaux ? Ou comment passer de la misère imposée par l'exclusion marchande à la richesse voire à la profusion relationnelle ?

Autrement dit, comment tourner le dos à la marchandisation des activités sociales pour redécouvrir l'économie de la réciprocité et la dynamique des réseaux ? En un mot quelle est l'identité culturelle des laissés pour compte du modèle marchand ?

Grâce aux recherches de terrain que j'ai pu mener ces derniers mois, nous allons nous attacher à visiter la dynamique sociale de la convivialité de groupes femmes en insertion dans le département de l'Hérault, puis nous centrerons notre réflexion sur l'utilité réciproitaire des réseaux d'échanges de savoirs comme autre forme d'auto-organisation.

En effet, la première partie est le résultat d'enquêtes de terrain menées durant le premier semestre 2004 qui nous ont permis de rencontrer des groupes femmes en insertion dans le département de l'Hérault (dix groupes de femmes visités à travers des entretiens semi-directifs). Ces groupes de personnes désaffiliées vont le plus souvent privilégier la convivialité pour faciliter l'insertion sociale et la reconnaissance de leur identité¹.

La deuxième partie présentera le fonctionnement et l'utilité réciproitaire des réseaux d'échanges de savoirs à travers la présentation de l'association *La poche aux savoirs* de Gignac². Cette étude de terrain va chercher à connaître la production d'utilité des réseaux, grâce à des entretiens semi-directifs nous avons cherché à percevoir ce qui se produisait à l'intérieur de ces groupes auto-organisés (Llena, 2005). Là aussi le travail sur la question de l'identité et de la culture des personnes mises à l'écart du système marchand était centrale. Ce travail de terrain a été réalisé à la demande du secrétariat d'État à l'économie solidaire³.

1. Voir rapport remis au Conseil général de l'Hérault intitulé « Étude des groupes femmes en insertion » septembre 2004. Didier Taverne et Claude Llena.

2. Gignac est une petite bourgade de 4 000 habitants située à 25 kilomètres au Nord de la ville de Montpellier.

3. Voir rapport présenté à la DIISES et à la MIRE intitulé « Pour une analyse tridi-

VIII.1 La dynamique sociale de la convivialité

Un proverbe Wolof affirme au Sénégal : « Est pauvre celui qui n'a personne. »

Si l'on est d'accord pour affirmer que l'être humain est un être social, il convient de mettre en évidence qu'il ne peut supporter durablement la mise à l'écart de ses semblables. En effet, il va rechercher par tous les moyens la reconnaissance qui va lui donner l'illusion d'exister. Adam Smith¹ (1759) affirmait déjà : « Le besoin d'être regardé est même à l'origine de tous les autres besoins. » Il paraît illusoire de juger négativement la dépendance de l'individu au regard d'autrui, il faut au contraire la percevoir comme naturelle. L'homme devient alors, en quelque sorte, le juge immédiat du genre humain. La régulation sociale émet ainsi un contrôle immédiat sur les comportements de chacun. Smith (1759) va plus loin en avançant l'idée que chacun doit se construire « en spectateur impartial et bien informé » de lui-même. Cette reconnaissance sans cesse imposée participe de la dynamique individuelle et nous pousse vers un incontrôlable désir de l'acceptation collective.

Par ailleurs, les philosophes de la reconnaissance comme Friedrich Hegel ont montré tout l'intérêt d'être reconnu par ses pairs. Ce qui différencie l'animal de l'homme, c'est que le premier n'obéit qu'à son instinct de conservation, alors que le second, en plus de ce désir biologique de la vie, aspire à la reconnaissance de sa valeur par autrui. L'homme pourrait alors aller jusqu'à la mort pour obtenir l'assentiment général. Hegel considère que la lutte pour la reconnaissance, « lutte à mort de pur prestige », est à l'origine des progrès de la moralité. Chacun d'entre nous, en effet, chercherait à atteindre 3 paliers de reconnaissance :

- la reconnaissance juridique définissant la sphère des libertés individuelles ;
- la reconnaissance dans l'amour offrant la sécurité affective ;

mensionnelle de l'utilité sociale des associations ». Didier Taverne, Claude Llena et al. Sous la direction du Professeur Michel Garrabé. 2003. Ou in, *Le Sociographe* Llena (2005). De la page 47 à 57 dans un article intitulé « De l'utilité réciprocaire des R.E.R.S. » ou sur le site www.lesociographe.org.

1. Même s'il est plus connu pour ses travaux d'économiste, Adam Smith était avant tout professeur de morale. Il considérait que *La théorie des sentiments moraux* qu'il publia en 1759 était un ouvrage plus important que la fameuse *Richesse des Nations* publiée en 1776.

— la reconnaissance dans l'État qui permet à chacun de contribuer à la reproduction de l'ordre social dans le respect de lui-même.

En fait, ce qui est universel et constitutif de l'humanité, c'est que nous entrons dès la naissance dans un réseau de relations humaines, donc dans un monde social. Le fait d'exister et de trouver sa place dans ce collectif explique l'ensemble des efforts réalisés par chacun pour relever le défi de la « lutte des places ». Mais comment exister lorsque le système en place m'a exclu, m'a mis à l'écart... ?

Certains individus cumulent en effet, un ensemble de contraintes qui vont les marginaliser, les disqualifier au regard des critères de sélection productiviste. Plus fragiles que les autres, les femmes et les femmes immigrées plus encore, seront les premières à connaître ce genre de déconvenue. Et bien, c'est entre autre par la convivialité qu'elles seront capables de retisser progressivement le lien distendu par les impératifs économiques imposés par la course à la productivité. Déjà en 1973, Ivan Illich¹ a montré que la convivialité était l'inverse de la productivité industrielle. Chacun de nous se définit en effet, par rapport aux relations qu'il aura su bâtir avec l'autre. La relation conviviale est le fait de personnes qui participent à la création de la vie sociale. Si la relation industrielle est un réflexe conditionné par l'ordre du chef, la relation conviviale s'inscrit, elle, dans la dynamique du don et de l'échange qualitatif. Si la productivité s'intéresse à l'avoir, la convivialité se conjugue en termes d'être. Il s'agit bien là de deux registres différents qui séparent aussi l'économisme et le social.

Pour parvenir à réconcilier ces deux sciences humaines et réenchâsser l'économique dans le social, il convient de prendre le temps de considérer les efforts de chacun pour retisser la logique sociétale. Cette recherche conviviale² est le propre des groupes femmes en insertion du département de l'Hérault qui vont émettre un ensemble de stratégies diverses et variées pour revisiter les relations à l'intérieur des collectifs. Ces innovations sociales s'inscrivent toutes dans une recherche de l'être et ce malgré un domaine économique méprisant leur savoir-faire. C'est un peu la revanche sociale des exclus du modèle dominant qui entretiennent ainsi une relation alimentée par

1. Voir Ivan Illich (1973) et en particulier, le chapitre II « La reconstruction conviviale » de la page 26 à 72.

2. Voir Ivan Illich (1981) et plus particulièrement, le chapitre IV « La recherche conviviale » de la page 91 à 117.

les productions de chacun. Mais, ces réalisations productives sont secondaires par rapport à la force du lien, de la reconnaissance auto-entretenu par la force du collectif. Ces groupes développent, en effet, des activités produisant une utilité de reliance (Bolle De Bal, 1999). Ils relient par une production d'ordre socio-économique les participants aux autres membres du collectif. Cela leur permet d'assurer une confiance qui va se retrouver dans les rapports sociaux extérieurs au groupe.

C'est dans une logique de réciprocité que va se nourrir le lien ainsi réactivé. Elle sous-entend un échange dans la tradition du don, contre-don. C'est-à-dire qu'elle se construit sur le triptyque : donner, rendre et recevoir (Mauss, 1925). Ainsi, cette règle d'or du groupe, implique de vivre les deux facettes de l'apprentissage, de jouer successivement le rôle d'enseignant et celui d'élève, de ne pas être toujours en position de donner ou de recevoir mais d'alterner les deux, notamment en permettant le « paiement » des savoirs ou savoir-faire reçus. Ainsi, cette norme de réciprocité régit l'échange social et incite à équilibrer l'offre et la demande dans des relations sociales d'égal à égal.

Cette réciprocité « générale » favorise la circulation des savoirs et la diversification des échanges (Godelier, 2002). Ainsi mis en contact avec un collectif, chacun devra cibler ce qu'il est capable d'apporter sous forme de don aux autres personnes du groupe (Petitat, 1998). Ensuite, être capable de recevoir un savoir-faire provenant d'une ou plusieurs personnes sous forme de contre-don. Ce qui n'est pas toujours le plus facile pour les personnes qui ont été depuis longtemps exclues d'une relation sociale enrichie. Mais une fois la règle du jeu acceptée, l'alchimie réciprocaire permettra de créer du lien entre toutes ces personnes. Il convient de constater que la souplesse de l'organisation est nécessaire pour garantir la libre expression de chacun.

L'auto-organisation pourrait être alors perçue comme le domaine privilégié de la réconciliation entre l'économique et le social. Autoproduire, c'est produire pour soi, pour sa famille pour ses voisins¹. C'est réintroduire l'échange social dans l'échange économique. Cette forme de réenchassement² de l'économique dans le social redonne tout son sens aux efforts de ces groupes en insertion qui vont mettre en place

1. Voir Guy Roustang (2002) et en particulier, le chapitre IV « *L'économie plurielle pour un autre modèle de développement* » de la page 117 à 134.

2. Traduction du terme allemand « *embeddedness* » de Karl Polanyi (1983).

des stratégies pour exister à travers leurs productions de biens ou de services. Autoproduire, c'est aussi avoir le plaisir de travailler de ses mains, à son rythme sans être contraint. C'est retrouver l'intelligence des mains tout en élargissant ses horizons à la rencontre de l'autre. Quitter son environnement de béton pour rejoindre le groupe qui cherche à remettre l'imagination au service du collectif. Cette force de proposition entraîne une dynamique porteuse d'espérance vers une possible insertion économique.

En effet, à terme, il ne peut y avoir d'insertion économique dans le modèle marchand sans un renforcement de l'estime de soi. L'insertion et la reconnaissance sociales sont donc un préalable incontournable à l'insertion économique. La convivialité sera un puissant levier de requalification sociale vers une nouvelle dynamique individuelle et collective.

Le processus d'insertion pourrait alors se schématiser selon la figure VIII.1, si tant est que la phase aboutie de l'insertion est de trouver sa place sur le marché du travail.

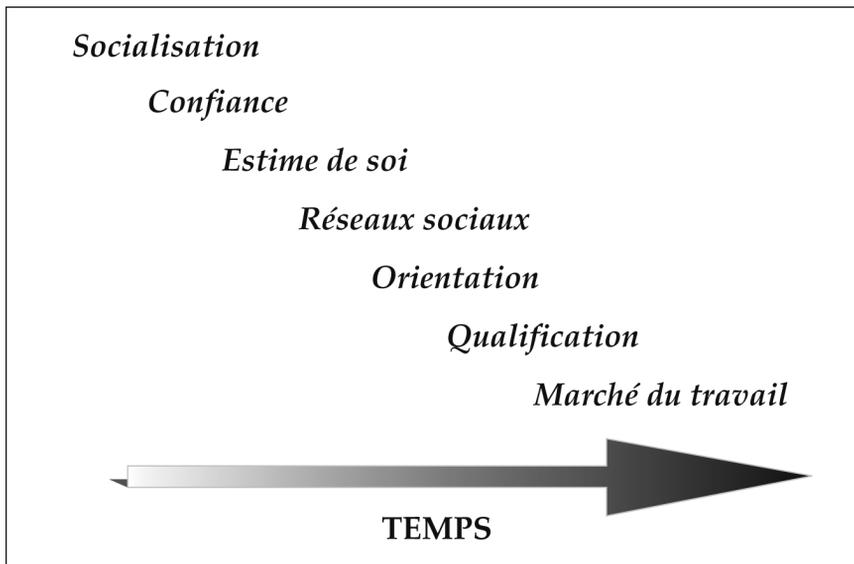


Figure VIII.1. — Évolution du processus d'insertion

Cependant développer des relations conviviales peut paraître anodin. Ici, quelques femmes se retrouvent, plus ou moins régulièrement, sans finalité apparente. Un observateur extérieur, pas trop attentif, pourrait dans certains cas en conclure hâtivement qu'elles ne font rien, comme ces groupes de jeunes dans les villages qui se retrouvent apparemment sans emploi autour de la fontaine. Mais, certains nous diraient qu'ils « font » bien quelque chose. Ils sont ensemble, ils valorisent cet être ensemble pour lui-même (Maffesoli, 1988). On a probablement tort de dévaloriser ces temps sociaux comme si la rencontre, l'être ensemble, ne pouvait trouver de sens que dans la production de quelque chose, comme si une finalité extérieure aux personnes devait déterminer l'être ensemble.

Pour aller plus loin cependant, il faut revenir sur ce qu'un groupe, apparemment sans objet, « produit ». Non pas au sens d'une réalité matérielle, extérieure aux personnes mais bien pour les individus eux-mêmes, dans une perspective cognitive. Si l'on s'accorde pour dire que les grandes identités assignées sont en déclin, alors il est essentiel que les personnes puissent s'inventer des identités collectives, ce qui ne peut se faire sans la médiation du groupe. Accéder à la conscience de soi suppose une rencontre. Mais, et cela nous donne une première indication quant à ce que peuvent être ces groupes, il ne s'agit pas de favoriser la rencontre de « deux mêmes ». La communauté, avec le sens péjoratif qu'on lui connaît en France, ne constitue pas l'idéal de la rencontre parce que dans ce type de groupes, les identités sont pré données, elles déterminent la rencontre. Il s'agit au contraire, par la rencontre, par la valorisation des échanges interpersonnels, de produire des identités collectives. Le groupe en question doit donc être ouvert à la mixité des conditions et situations. Il serait très profitable qu'il favorise la rencontre des divers, des singuliers.

On doit insister sur cette notion de singularité. Il ne s'agit pas de considérer que les personnes ne représentent au fond que des situations particulières, incluses dans une même généralité, ce qui nous renverrait à la linéarité que nous avons présentée plus haut. Les personnes en situation d'insertion ne connaîtraient alors qu'un écart par rapport à la norme. Ce qui n'est autre chose que l'assignation d'une identité. L'idéal est représenté par la figure du travailleur ; la norme est la mise au travail d'où l'impératif qui s'en suit : « tant que vous ne

serez pas des travailleurs et même plus encore des salariés, vous ne serez rien... ! »

Au contraire, la notion de singularité renvoie à un être qui existe par lui-même, pour lui-même d'abord. Ainsi, les personnes qui fréquentent les groupes d'insertion ne peuvent être appréhendées d'abord, voire uniquement, sous l'angle de leur carence d'insertion. L'identité d'une personne n'est pas uniforme, homogène, unique. Elle résulte d'un compromis mouvant entre des identités diverses qui peuvent même parfois être contradictoires entre elles tout simplement parce que les personnes appartiennent non pas à une et une seule communauté mais fréquentent des communautés ou des groupes divers et la psychologie sociale est là pour rappeler que chaque groupe est producteur de ses normes et valeurs.

La normalité n'est donc pas d'endosser un uniforme identitaire, mais d'être en mesure de composer sa vie avec à la base le plus grand nombre possible d'identités sociales. On obtient ainsi une seconde indication quant aux qualités du groupe. Non seulement celui-ci fonctionne à l'interne sur le mode de la diversité, être ouvert aux singularités, mais encore, il permet pour ses participants une ouverture vers l'extérieur. En d'autres termes, si le groupe, en tant que tel, dote les personnes qui le fréquentent d'une identité spécifique, cette dernière n'a de sens que tant qu'elle permet à la personne de participer à d'autres cercles sociaux. Le paradoxe est donc que l'insertion dans un groupe est le vecteur de l'autonomie individuelle. Et non le contraire, à savoir un individu autonome qui choisirait ses participations, de manière parfaitement rationnelle.

La recherche de terrain nous démontre que les groupes de femmes en insertion qui valorisent fortement la convivialité sont très divers. Certains se sont donnés pour objectif de vendre des biens et services sur le marché et, pourquoi pas, de créer quelques emplois dans un avenir plus ou moins proche. D'autres se refusent à cette logique, ne serait-ce que parce que leur situation personnelle diffère. C'est le cas par exemple de ce groupe femmes en insertion qui produit des repas exotiques pour une clientèle très abondante qui ne veut pas changer de statut car cela pourrait remettre en cause leur fragile équilibre social. Passer d'un statut associatif à un restaurant classique risquerait

d'imposer une productivité ou une disponibilité que certaines ne sont pas prêtes à assumer. C'est la revanche de la raison sur la rationalité, ainsi le lien l'emporte sur le bien.

Au-delà de ces différences d'approches et de finalités, les groupes conviviaux produisent partout leurs effets. Des personnes revalorisées (ici à l'égard de leur environnement social qui voit qu'elles sont capables de faire quelque chose et de le vendre sur les marchés ; là à l'égard de leur famille ou du reste de la ville qui découvre que tel quartier réputé « mal famé » peut aussi être un lieu de rencontre, d'échange). En effet, ces femmes réaffiliées sont mieux outillées pour faire face à leur environnement, finissent par s'ouvrir et participer à l'animation du territoire. Par exemple ce groupe en insertion organise quelques repas de quartier qu'il fabrique ensemble, auxquels tous, quelles que soient leur origine et/ou confession sont invités. Cela pourra paraître là encore peu de choses. Pourtant, ce qu'on pourrait qualifier de « club de femmes » n'en réussit pas moins à redistribuer les cartes dans le quartier, à s'affirmer comme des acteurs à part entière, porteurs d'une autre vie sociale alors que jusqu'à présent, elles devaient se contenter de satisfaire le mari et d'élever les gamins, sans autre existence dans l'espace public.

Par ailleurs, on a pu constater que la dynamique sociale était bien différente selon les territoires. Par exemple, sur un même espace géographique (dans un rayon de 4 kilomètres : Béziers et périphérie) on a pu percevoir des territoires investis bien différemment par les groupes femmes en insertion. L'habitat et les conditions socioculturelles des groupes de Béziers-Devèze et de Villeneuve-lès-Béziers entraînaient une réalité bien différente.

Le groupe Béziers-Devèze face à la prégnance du territoire

Ce collectif en insertion est confronté à un puissant déterminisme dû à l'urbanisation qui tend à la ghettoïsation (éloignement par rapport au centre-ville, succession de squares fermés etc.). Le groupe est principalement de culture maghrébine (qui a tendance à centrer la place des femmes sur la sphère domestique) exacerbée par des structures culturelles (et religieuses) peu propices à l'ouverture culturelle et pourtant spatiales. Le groupe permet une ouverture certes, mais

on reste à la périphérie des problèmes familiaux et plus largement domestiques. La production est principalement utilitariste et d'ordre domestique : « Ici on vient pour la couture : les rideaux, les vêtements pour les enfants... » L'apprentissage de la langue française n'est pas une priorité. Le groupe a donc bien du mal à générer une pratique qui permette aux femmes de trouver une identité émancipatrice.

Le groupe de Villeneuve-lès-Béziers, insertion par le métissage de l'habitat

Les femmes sont, là aussi, de culture maghrébine, mais habitent le centre-village dans un espace périurbain situé à 4 kilomètres du groupe précédent. Ici, l'insertion sociale est en marche. La dynamique du groupe et le métissage de l'habitat sur le territoire ont facilité l'expression d'une demande d'apprentissage de la lecture et de l'écriture du français encadré par la Fédération des œuvres laïques de l'Hérault (FOLH). Cet effort va ensuite faciliter les contacts, les relations sociales et réciprocaires : « L'été on sort les chaises et on amène les gâteaux. On parle avec les gens du village jusqu'à tard le soir... » Ici la culture méditerranéenne reprend ses droits. Ce groupe en insertion produit un syncrétisme qui tient compte à la fois de l'identité culturelle des femmes et qui cherche à multiplier les interactions avec la population d'accueil : « Au village nous avons des voisins français et on s'entend très bien ! »

Sur un même espace géographique on a pu donc observer deux réalités bien différentes. Il est vrai que la ghettoïsation entraîne au communautarisme et bloque les processus d'intégration. Or, le plus souvent par manque de moyens financiers les populations exclues se retrouvent à la périphérie de nos villes ce qui représente autant de blocages à l'insertion sociale. À Villeneuve-lès-Béziers, les conditions de vie des femmes en insertion ont permis un brassage culturel et un syncrétisme porteur d'espoir.

À l'inverse, on a pu aussi observer des territoires très différents au sens des caractéristiques essentielles : taille, densité de population..., mais qui néanmoins sont appropriés de manière très semblable (tout au moins au sens de l'insertion des femmes).

L'exemple du groupe de Ganges située à 40 kilomètres au nord de Montpellier et peuplée de 3 600 habitants

Ce groupe a mis en place trois points de vente dans la même rue (vêtements, meubles, épicerie coopérative) au sein de l'association « Secours populaire ». L'ensemble de ces activités s'inscrit en même temps dans une forte convivialité. Cette ouverture à la réalité socio-culturelle extérieure prend aussi la forme d'une présence régulière aux marchés hebdomadaires du territoire. Cette présence marchande leur donne une lisibilité et une existence sociale indéniables. Ce collectif a donc décidé de réinvestir les marchés pour retrouver une dignité perdue. Et depuis tout a changé : « Depuis que nous sommes dans ce quartier, sa réputation a changé... Avant personne ne voulait y rentrer, maintenant on a créé de la vie... »

Montpellier-centre, groupe urbain par excellence

Ce collectif en insertion connaît lui aussi une ouverture marchande réelle. Il développe une grande activité productive centrée sur la création de plats et de repas complets. En même temps, les femmes affirment une volonté de maintenir la convivialité comme ciment social du groupe. Une véritable dynamique s'en dégage au point d'interroger la question des structures de l'organisation. Maintenant, tout n'est pas réglé : « Si on se transforme en restaurant social, ou en restaurant classique, il va falloir changer de pratiques. On en a déjà parlé entre nous et les femmes ne sont pas d'accord... ! » Elles restent attachées à une efficacité conviviale et ne veulent pas rentrer dans une réalité purement économique centrée sur l'efficacité rationnelle. La démarche marchande, présentée souvent comme la solution à l'insertion, est-elle toujours appropriée ? Et si l'insertion par l'économie pouvait aussi déstructurer ?

En conséquence, pour des espaces réellement différents, les groupes et les animatrices ont su générer des dynamiques marchandes et conviviales qui ont permis à chacune des femmes de retrouver une place sociale en s'appuyant sur un mouvement collectif. Saluons ici le travail des animatrices et des associations de terrain qui parviennent souvent à générer de la dynamique collective permettant de traverser les déterminismes spatiaux et territoriaux.

En résumé, ce travail de terrain qui nous a amené à rencontrer au total 10 groupes femmes en insertion aux quatre coins du département de l'Hérault a été très instructif. Il nous a permis d'émettre les conclusions suivantes :

- il ne peut y avoir d'insertion économique sans reconnaissance sociale. Dans un premier temps, les individus marginalisés doivent prendre confiance en eux. Retrouver dignité et identité est un préalable incontournable à une véritable insertion par l'économique ;
- pour éviter le communautarisme, les populations migrantes pourront trouver dans le collectif le soutien à leurs efforts d'insertion. Le syncrétisme culturel ainsi valorisé sera la garantie d'une évolution vers une insertion sociale plus harmonieuse ;
- la culture conviviale du groupe pourra être le creuset de l'émergence d'une identité individuelle. Lorsque les difficultés sont réelles, l'être humain trouve alors dans le collectif le terreau de l'espérance. C'est certainement là la plus précieuse des utilités de ces groupes femmes en insertion du département de l'Hérault.

VIII.2 Quelle est l'utilité culturelle et réciprocaire des réseaux d'échanges de savoirs ?

Alors que l'espèce humaine continue son aventure sous la menace de l'autodestruction, l'impératif est devenu : sauver l'Humanité en la réalisant [Morin, 2000].

- Aïcha et Fatima offrent la technique de fabrication du pain et la cuisine marocaine. Par ailleurs, elles suivent les conseils de Michèle pour la lecture en français et ceux de Joëlle et Colette pour une meilleure maîtrise de la langue française.
- Gérard propose un apprentissage de la guitare à Jacqueline, Tommy et Michèle suivent le soutien en conversation anglaise de Eva.
- À côté de ça, Joëlle attend que quelqu'un se dévoue pour lui montrer comment on entretient une voiture et propose un soutien en alphabétisation certes, mais aussi, des balades en VTT, des recettes de cuisine...

- Un atelier électronique-informatique vient de commencer, il réunit plusieurs fois par semaine, autour de Jean-Luc, Pascal, Christian, Jean-Charles et permet de réaliser des réparations d'ordinateurs, créer des robots...

Voilà un exemple¹ d'alchimie socioéconomique que proposent les réseaux, à l'écart du monétaire mais en toute harmonie avec les savoir-faire de chacun pour une meilleure reconnaissance collective et une intégration sociale dans l'action.

Les réseaux d'échanges réciproques de savoirs (R.E.R.S.)

Objet de l'étude

En 1995, « La poche aux savoirs » de Gignac² était un groupe de 5 à 6 personnes, travailleurs sociaux et citoyens solidaires animés par une volonté de mise en réseau. La question centrale qui préoccupait les membres du groupe était : « Comment vit-on ou survit-on avec le R.M.I. ? »

Cette recherche commune les a amenés à s'intéresser aux R.E.R.S.

Les écrits de Claire Héber-Suffrin³ et les pratiques de réseau semblaient présenter une réponse incontournable à cette question centrale. En effet, à l'intérieur d'un territoire existe un ensemble de potentialités humaines non valorisées par la sphère marchande. Selon ses travaux, la capacité d'autoorganisation populaire permet à chacun de proposer un savoir ou savoir-faire en l'échangeant contre une connaissance portée par une autre personne. Le plus souvent organisés en association, ces réseaux recréent du lien social là où le modèle marchand a précarisé, exclu... Pour Claire Héber-Suffrin (2001), ces réseaux retissent du sens collectif dans une société qui se fracture.

1. Exemple non limitatif de relations réciproitaires relevées dans le R.E.R.S. de Gignac.

2. Association « La poche aux savoirs » 43 boulevard de l'Esplanade, 34150 Gignac. Tél. 04 67 57 48 28. Gignac est une petite bourgade de 4 000 habitants située à 25 kilomètres au nord de la ville de Montpellier.

3. Claire Héber-Suffrin a publié plusieurs ouvrages autour de l'innovation sociale des R.E.R.S. dont :

- *Les réseaux d'échanges de savoirs*. Éd. Voies libres. Lyon. 1993
- *Apprendre et être citoyen*. Éd. Voies libres. Lyon. 1994
- « Réciprocité et réseaux en formation ». Ouvrage collectif par des acteurs et sympathisants des réseaux sous la direction de Claire Héber-Suffrin et Gaston Pineau. In *L'éducation permanente* N° 14. Nov. 2000...

En 1997, l'association : « La poche aux savoirs » va naître officiellement. Pourquoi cette démarche de reconnaissance institutionnelle ? Joëlle Loison, l'animatrice principale de l'association nous répond : « Nous étions en désaccord avec les travailleurs sociaux qui voulaient rentrer dans un fonctionnement trop soumis au Mouvement National des R.E.R.S. Nous voulions conserver notre indépendance, pour cela on a senti le besoin de se faire reconnaître localement. Nous avons obtenu de la municipalité un local, avec chauffage et électricité situé en plein centre village... Et une subvention de 30 000 francs du Conseil général. Nous avons pu ainsi acquérir du matériel et assurer le fonctionnement du réseau... »

S'intégrer au réseau national aurait été une forme de soumission à une autorité centralisatrice. Cependant, il est intéressant de constater que par ailleurs « La poche aux savoirs » ne va pas hésiter à s'en remettre au Conseil général de l'Hérault et à la municipalité de Gignac. Le pouvoir de proximité serait-il plus tolérable ?

Aujourd'hui, l'association a 20 adhérents de 15 à 70 ans qui proposent un ensemble de savoir-faire qui se répartissent selon le tableau VIII.1, page suivante.

La richesse ainsi créée donne du sens à la vie collective, produit de l'utilité socioéconomique, nourrit le lien social et assure la reconnaissance de chacun. Mais, comment évaluer cette production ?

On peut partir de l'hypothèse qu'elle intervient à 3 niveaux :

- au niveau de la personne : production de richesse socioéconomique ;
- au niveau de l'association, du collectif : production de lien social ;
- au niveau du territoire : production de sens et d'information.

Où se trouve l'utilité des réseaux ?

Voir le tableau VIII.2, p. 200.

Problématique

Dans une société qui ne donne pas à tous les chances d'une insertion sur le marché du travail formel, apparaissent des innovations sociales qui sont autant de démonstrations de l'inventivité des acteurs sociaux.

Tableau VIII.1. — Répartition de l'ensemble des savoir-faire des adhérents de l'association

DEMANDES		OFFRES	
ACTIVITÉS	PERSONNES CONCERNÉES	ACTIVITÉS	PERSONNES CONCERNÉES
Guitare initiation	Jacqueline, Tommy, Michèle	Conte-lecture	Michèle
Accordéon diatonique	Michèle	Le pain marocain	Aïcha, Fatima
Anglais conversation	Gérard	Alphabétisation	Joëlle, Colette
Entretien voiture	Joëlle	Balade découverte des environs	Elsa, Vivette, Pierre
Dessin, aquarelle	Eva	Relaxation	Jacqueline
Dessin	Vivette, Jacqueline Laura	Crochet	Vivette, Marie-Claire
Tir à l'arc	Christophe, Tommy	Polonais	Eva
Couture. Se servir d'une machine	Jilahi	Solfège	Jean-Luc
Concevoir des vêtements	Zahra	Taille de la vigne	Jilahi
Portugais	Juliette	Tissage sur métier	Jeanne, Jacqueline
Informatique	Pascal, Nicole, Elsa,	Balade en VTT	Michèle, Véronique, Elsa,
Aide aux papiers administratifs	Henriette		Joëlle, Tommy, Vivette
Les bouteures	Marie-Claire		
Plantes méditerranéennes		Initiation aux Arts Martiaux	
et salade sauvage	Jean, Vivette, Joëlle, Tommy	et travail sur les énergies	Jean-Pierre, Pascal
		Informatique	Jean-Luc, Céline
		Guitare	Gérard
		Trompette	Jean-Luc
		Recettes de cuisine	Michèle, Joëlle, Marie-Claire
		Cuisine marocaine	Aïcha, Fatima

Tableau VIII.2. — L'utilité des réseaux

Au niveau de la personne : production socioéconomique	Au niveau de l'association : production de lien social	Au niveau du territoire : production de sens et d'informations
<p>Comment est-elle parvenue à formuler une demande de savoir-faire, de savoir : « que puis-je offrir aux autres ? »</p>	<p>Quel projet collectif ?</p>	<p>Quelle identité collective sur le territoire ? Quelle cohésion territoriale ?</p>
<p>Comment sortir l'acteur de sa passivité : comment est-il arrivé jusqu'à l'association ?</p>	<p>Quelle mise en réseau ?</p>	<p>Niveau de la délinquance ; niveau des consommations santé</p>
<p>L'individu a-t-il changé d'attitude : prise de parole, allure extérieure...</p>	<p>Quels moments collectifs pour créer des solidarités : repas pris en commun, fêtes collectives...</p>	<p>Niveau de l'aide sociale</p>
<p>Autoévaluation : comment se juge-t-il aujourd'hui ?</p>	<p>Quelles relations avec les associations « concurrentes » ou complémentaires : SEL, maison des chômeurs...</p>	<p>Niveau du taux de chômage et du nombre de R.M.I.</p>
<p>Quels changements constatés ?</p>	<p>Chaque personne est prise en compte. Chacun peut apporter à l'autre. Tout le monde possède des savoirs et savoir-faire.</p>	<p>Niveau de l'implication citoyenne</p>
<p>Quels savoirs et savoir-faire sont échangés ?</p>	<p>Quel projet collectif ?</p>	<p>Quelles relations entre l'association et les institutions locales : mairie, conseil général... ?</p>
<p>Que puis-je offrir aux autres ?</p>		<p>Quel projet de développement territorial ?</p>
<p>Formuler un savoir, un savoir-faire mais aussi une demande de formation. Quel projet individuel ?</p>		

Cependant, ces pratiques réciproitaires ne relèvent-elles pas de rapports humains « naturels » ? Comment expliquer alors qu'elles se formalisent à travers la création d'associations et de réseaux ? Quelle est l'identité ou la contre-culture qui émergent dans ce genre de pratiques ?

Par ailleurs, même si les Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs sont le plus souvent structurés en associations de loi 1901, ils soulignent la nécessaire souplesse d'une organisation le plus souvent organisée de manière peu formelle. Ces activités s'inscrivent pleinement dans la dynamique de l'économie solidaire et réenchâssent l'économique dans le développement d'un territoire. En effet, la production de services de proximité par les réseaux répond aux besoins du groupe. Avec les R.E.R.S., l'économique se réconcilie avec le social. L'obligation productive n'est plus une fin mais un moyen.

En conséquence, nous chercherons à percevoir quelle est l'utilité culturelle et/ou réciproitaire produite par ces Réseaux à travers l'exemple de l'association « La poche aux savoirs » de Gignac.

Historique du mouvement des R.E.R.S.

Origine et évolution des R.E.R.S.

Le Mouvement des Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs (M.R.E.R.S.) s'inscrit pleinement dans l'esprit du projet d'Éducation Populaire. En effet, ce sont les membres du groupe qui proposent les savoirs et savoir-faire qui s'adressent à tous. Cette forme d'auto-organisation propose un accès, à côté de l'instruction scolaire, à la culture, aux savoirs, aux savoir-faire...

Claire Heber-Suffrin (1981) est à l'origine de la création du concept. Concernant l'utilité réciproitaire et/ou solidaire des Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs, elle répond ceci après une longue hésitation¹ :

- Qu'est-ce qui représente pour vous la plus value sociale ou solidaire au sein des Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs ?
- Ou la la !... Il faut que je vous réponde tout de suite... ? Il me faudrait un peu de temps pour faire quelque chose, y réfléchir... !

1. Interview de Claire Héber-Suffrin réalisée le lundi 23 septembre 2002 par nos soins.

- Là ; ce qui vous vient, tout de suite... ?
- [...silence...] Heuuuu ! Je dirais quelque chose de l'ordre de la reconnaissance mutuelle... La reconnaissance de soi par soi, de soi par autrui et d'autrui par soi... Y'a quelque chose qui crée du désir de faire ensemble, de construire... Tout d'un coup, ce désir de vivre dans des institutions justes, qui ne peut être que celle qu'on construit ensemble... Découvrir, comprendre et expérimenter. Chacun est centralement intéressant là où il est centralement intéressé. Une autre chose est que chacun peut devenir centralement intéressé s'il est reconnu comme centralement intéressant.
- Si les savoirs circulent, la société s'enrichit. Il y a une plus-value dans la lutte contre l'exclusion et plus particulièrement l'exclusion des savoirs. Pour ceux qui sont exclus, c'est une atteinte à l'humanité et à la démocratie. Collectivement on s'appauvrit si on exclut des savoirs...

Au début des années soixante-dix, elle est institutrice dans un quartier d'Orly, elle cherche à ouvrir sa classe sur le quartier, sur la ville, sur la vie. Elle développe alors des pratiques de fonctionnement coopératif, multipliant les enquêtes sur le quartier, invitant des habitants ou des travailleurs à venir exposer leurs problèmes aux enfants.

Elle renouvelle cette expérience mais dans le champ du social dès 1980 avec l'aide de son mari Marc Héber-Suffrin (1981) conseiller municipal de la ville d'Évry. Dans le même temps, la MEP (Mission d'Éducation Permanente) et les élus de la ville s'interrogent sur les moyens d'une promotion individuelle et collective de la population. Le projet de mise en place d'un Réseau d'Échanges Réciproques de Savoirs (R.E.R.S.) est donc adopté par des élus locaux et des acteurs de la MEP (travailleurs sociaux, enseignants et autres militants) qui se constituent en groupe porteur.

En 1984, est fondée, à Évry, l'association « pour le développement des réseaux de formation réciproque et de création collective » qui a pour objet de faire connaître l'expérience. Dès 1985, et dans le cadre du programme de « lutte contre la pauvreté », le ministère des Affaires Sociales et de la Solidarité Nationale attribue une première subvention pour permettre le développement des R.E.R.S. sur le plan national.

En 1987, il fut décidé de créer une association qui aurait pour but d'assumer un rôle de diffusion d'informations, d'impulsion et de soutien de nouveaux projets, de liaisons entre les différents réseaux

créés et de formation des équipes d'animation : le « Mouvement des Réseaux d'Échanges Réciproques de Savoirs ». Le M.R.E.R.S. centralise et fait circuler les informations venant des uns et des autres, contribuant à la création d'un véritable réseau des réseaux. Il a également constitué une charte inter-réseaux¹ dans laquelle on peut lire : « le but recherché et avoué est la valorisation de chaque individu par la recherche de moyens lui permettant de transmettre ses savoirs, d'acquérir des savoirs dans un échange réciproque. »

Les R.E.R.S. présentent des activités d'utilité sociale et, à ce titre, rejoignent d'autres réseaux signataires d'un appel en faveur de l'ouverture d'un espace pour l'économie solidaire. Cette économie se veut avant tout une école de pensée qui aspire à développer de nouvelles approches pour vivre ensemble, au nom de la mobilisation citoyenne. Cette réflexion économique et politique se revendique comme un véritable projet de société alternatif...

L'économie solidaire trouve identité dans une « hybridation » entre l'économie marchande, l'économie non-marchande (organisée autour du principe de redistribution publique) et l'économie non-monnaire (bénévolat, échanges réciproitaires). Les travaux de Jean-Louis Laville (1996) sont à ce sujet très éclairants.

Ainsi, les R.E.R.S. font partie de l'économie solidaire si :

- l'on perçoit l'économie comme la science de l'échange au cœur de la relation production-consommation ;
- l'on considère les R.E.R.S. comme créateurs de biens et de services pour les ménages et pour le collectif organisé en réseau.

Postulats et principes

La lecture de la charte, constituant la référence éthique pour les Réseaux d'échanges réciproques de savoirs, permet de dégager les postulats et principes qui les président.

Les postulats La pertinence du concept de « réseau » se situe dans ce qu'il annonce comme postulat essentiel : « la confiance profonde

1. Voir plaquette de présentation des R.E.R.S. qui est à commander à M.R.E.R.S. 3 Bis cours Blaise Pascal — BP 56 — 91002 Évry CEDEX. Tél. : 01 60 79 10 11. Fax : 01 60 79 1541. Mail : mrers@wanadoo.fr.

dans le réseau à mobiliser des ressources. » Chaque acteur social, professionnel ou non se saisit de cette capacité et travaille *avec, sur, dans* ou *pour* le réseau. Les postulats sont :

- chacun sait quelque chose ;
- tout savoir peut se transmettre ;
- transmettre son savoir est valorisant : tout être humain peut et doit être à la fois enseignant et enseigné ;
- transmettre son savoir permet de s'inscrire ou de se réinscrire dans une dynamique de formation. Être en position d'enseigner accroît la confiance en soi et encourage la réussite.

Les principes

- *La pluralité* : elle passe par la diversification des savoirs (savoirs-faire, expérience de vie, savoirs cognitifs), la diversification des rôles, fonctions et statuts, la diversification des origines culturelles, ethniques, la diversification des âges...
- *La parité* : il n'y a pas de savoirs supérieurs aux autres. Tous les savoirs sont utiles à notre société. Dans les R.E.R.S., les participants sont « pairs » par leurs savoirs, « pairs » dans leur démarche d'offres et demandeurs (enseignant — enseigné).
- *La démonétarisation des rapports sociaux* : les R.E.R.S. sont à différencier des pratiques comme le « troc de biens-services-temps » ou les « Systèmes d'Échanges Locaux (SEL) » qui se proposent d'organiser un autre système marchand, en créant une monnaie d'échange parallèle. La limite principale de ces modèles étant qu'ils reproduisent souvent les inégalités du modèle marchand¹.

Les R.E.R.S., quant à eux, s'inscrivent dans un mouvement à la recherche d'une autre forme de relations sociales fondée sur la non-monetisation et sur l'échange de services ou savoir-faire quelle qu'en soit la durée. Car, l'échange social ne peut pas être seulement d'ordre économique (reconnaissance par le travail) mais doit surtout permettre une « reconnaissance citoyenne ». Les échanges sont démonétisés, la monnaie qui circule c'est le savoir, on ne peut pas échanger un savoir contre un paiement, un bien ou même un service. Pour autant,

1. Lire à ce sujet l'article de Bernard Gilet : Un exemple d'alternative : les SEL. Et celui de Jean-Louis Do : Du SEL au SELT. De la page 63 à 77. In, la revue *Réfractations* n° 9. Automne-hiver 2002.

ce n'est pas gratuit, l'exigence de réciprocité est le seul « paiement » pour le savoir ou savoir-faire reçu (Temple et Chabal 1995).

Fonctionnement des R.E.R.S.

Pour Claire Hébert-Suffrin (1992), « Il n'y a pas de modèle, il faut tout inventer et c'est passionnant... »

Ainsi, il n'y a pas un réseau mais des réseaux, chaque réseau a ses particularités liées à son histoire, aux acteurs qui l'ont construit, à son statut associatif ou non, à son lieu d'implantation et à ses membres. Mais l'on peut dégager différentes étapes communes à la vie des R.E.R.S.

Qui participe ? Qui anime ?

Les participants : un questionnaire bilan, datant de juin 2000¹, donne une photographie nationale et sommaire des participants de R.E.R.S. Le constat général est que les femmes s'inscrivent bien plus dans les réseaux que les hommes².

D'autres indications montrent que :

- les âges les plus représentés sont les 35-55 ans ;
- 35 % des participants sont des retraités ;
- 30 % sont des immigrés (30 nationalités étaient alors représentées) ;
- On compte autour de 600 réseaux répartis dans le monde entier qui concernent environ 100 000 personnes³.

Les animateurs : certaines équipes d'animation qui permettent le fonctionnement du réseau, sont constituées de bénévoles, de salariés ou de professionnels détachés, travailleurs sociaux ou non, engagés ou non dans les échanges. Leur rôle est :

- assurer l'accueil et favoriser l'émergence, le repérage des savoirs, en aidant certains demandeurs à prendre confiance dans ce qu'ils sont et ce qu'ils savent. L'objectif étant de dépasser le :

1. Voir M.R.E.R.S. 3 bis cours Blaise Pascal — BP 56 — 91002 Évry CEDEX.

2. Sur cette question voir les résultats de la table ronde « Vie privée, vie professionnelle : l'arbitrage impossible ? » avec Jeanne Fagnani, Margaret Maruani, Dominique Méda et Claude Martin. Revue *Esprit*, mars-avril 2001.

3. Interview de Claire Hébert-Suffrin dans la rubrique : rencontre avec... in, *Le journal de l'Animation* N° 8. Page 25. Avril 2000.

- « Mais moi, je ne sais rien ! Je ne sais rien faire... ! », afin qu'ils puissent découvrir et exprimer leurs besoins de savoirs ;
- collecter les offres et les demandes puis, établir la mise en relation entre l'offreur et le demandeur d'un savoir ; c'est-à-dire être le « médiateur » ;
 - veiller au respect des « règles du jeu » des réseaux : pas de circulation d'argent, pas d'échange de services mais échange de savoirs, selon le principe de la réciprocité... ;
 - préparer, organiser et animer des moments collectifs ;
 - créer et maintenir des liens avec les différentes institutions du territoire¹ et leurs responsables : services sociaux, élus, associations de quartier...

Ceux qui adhèrent au projet, le font par choix militant, par conviction. Ceux qui ont le désir de soutenir cette démarche innovante, sont des acteurs sociaux créateurs, le projet étant alors le support de leurs convictions. Les opinions politiques, religieuses, pédagogiques divergent mais une philosophie commune les réunit : une certaine conception de l'humanisme, la dignité de toute personne, la possibilité de faire valoir tous ses droits sociaux, intellectuels, économiques...

Les types de savoirs et d'activités pratiques

Les savoirs : les R.E.R.S. souhaitent faire reconnaître que le vécu et l'expérience des personnes peuvent être des « habiletés sociales », non livresques, certes, mais qui ont aussi de la « valeur ».

Les types de savoirs peuvent être regroupés en :

- *savoirs fonctionnels* : savoir voyager, remplir des formulaires, organiser son temps, faire ses courses... ;
- *savoirs classiques* : découvrir la musique, parler une langue, apprendre les mathématiques, la gestion, le droit, l'écriture, jouer aux échecs... ;
- *savoir-faire* : la plomberie, la couture, la mécanique, la coiffure, la maquillage... ;

1. Au sens de Brunet R. (1990). C'est à dire : « *Le territoire est un espace approprié... Approprié se lit dans les deux sens : propre à soi et propre à quelque chose....* » Rapporté par Théveniault-Muller M. (1999).

- *expériences de vie* : parler d'un voyage, de la vie dans un centre d'hébergement, de l'adoption, de l'accompagnement de fin de vie...

La réciprocité, au niveau de la confiance en soi, casse l'intériorisation de l'échec pour introduire une dynamique de réussite en permettant aux usagers de découvrir ce qui est déjà en situation d'acquis dans leur vie, ce que sont déjà leurs savoirs, leurs expériences de vie. Il s'agit d'une pédagogie de la réussite. Cet ensemble de particularités amène à s'interroger sur la réconciliation opérée avec le plaisir d'apprendre et de savoir, l'effort intellectuel, la communication et la relation avec les autres.

Les actions déployées dans les différents réseaux peuvent se répartir en activités : matérielles, artistiques, loisirs, culturelles, éducatives. Le développement des connaissances semble être prédominant, puisque la majorité des activités s'articulent autour d'échanges culturels et éducatifs. Cela inscrit pleinement les R.E.R.S. dans le mouvement de l'éducation populaire. Une formation mise en place par le peuple, pour le peuple (Panhuy, 1996).

De façon générale, nous voyons la place centrale qu'occupent les activités d'alphabétisation et par là même la place, l'intérêt des populations étrangères au système réseau : celui-ci est un moyen d'accéder à un apprentissage du français par des échanges démonétarisés mais réciproques. La plus-value solidaire produite par les R.E.R.S. paraît ici non négligeable. Cette transmission et cette reconnaissance conduisent à la tolérance en réduisant les phénomènes de discrimination dus souvent à l'incompréhension et rendent donc plus facile l'insertion locale des migrants.

Les activités scolaires demandées par un certain nombre d'enfants, de parents et mises en place dans plusieurs réseaux, se caractérisent par des échanges de connaissances, une entraide mutuelle entre les enfants de niveaux différents, regroupés autour de l'animation réseau.

La préparation et l'amélioration à l'emploi qui d'un premier abord, pourraient être exclues du champ d'activités des réseaux, puisque faisant souvent appel à des formations qualifiées, sont pourtant présentes. Elles se traduisent par des apprentissages de lectures de journaux, la préparation de curriculum vitae, des remises à niveau sur des pratiques bureaucratiques...

La proposition d'une offre et d'un savoir

Il faut aider ces personnes à découvrir et réaliser qu'elles sont porteuses de savoirs : cette étape est toujours délicate. Parfois plusieurs rencontres, une grande qualité d'écoute et un profond respect des cheminements individuels sont nécessaires pour faire émerger les savoirs et savoir-faire enfouis. L'exemple a un effet « déclencheur », effectivement, donner des illustrations concrètes est une aide simple et rassurante : ce n'est pas compliqué d'offrir un savoir. Entendre de l'animateur, les besoins de savoirs formulés par les autres participants permet de découvrir que l'on est peut-être en mesure de transmettre ce savoir. À ce niveau, il est essentiel de sentir la dynamique de la demande.

C'est, en effet, cette dernière qui est à la base du déclenchement de la proposition d'offre et donc qui est à l'origine de la plus-value réciprocaire des réseaux :

C'est la demande qui va dynamiser le potentiel d'offre du réseau. Il faut lui permettre d'émerger, de se faire entendre¹.

À ce niveau l'économie se remet au service du social². Un phénomène de réencastrement s'opère qui redonne toute sa place à la demande au détriment de l'offre. La filière se réinverse (Polanyi, 1983) et la relation production-consommation est réinvestie autrement (Granoveter, 2000).

La mise en réseau

Le rôle médiateur de l'animateur est donc de mettre en relation. Les partenaires choisissent alors les modalités de l'échange : contenu, fréquence, durée, heures de rencontre. Les échanges peuvent avoir lieu au domicile de l'offreur ou du demandeur. Ils peuvent également se produire dans des lieux collectifs, soit maison de quartier, centre associatif, centre culturel... Ils peuvent permettre, s'ils se déroulent au domicile, une certaine revalorisation du lieu de vie qui peut alors devenir, lieu de savoir. S'ils se déroulent dans un local collectif, ils

1. Extrait de l'interview de Marielle Claudin assistante de service social du Conseil général de l'Hérault et responsable de l'animation des R.E.R.S. dans le département.

2. Lire Roustang G. (2002) et en particulier, de la page 43 à 51, le chapitre intitulé « Réencastrer l'économie dans la société ».

peuvent permettre à des habitants de connaître cette structure locale existante, de se l'approprier pour l'utiliser. La relation de confiance doit permettre la formulation du droit à l'essai, du droit à l'erreur. En fonction du souhait des participants et des possibilités offertes, ils se déroulent sous deux formes : en groupe ou entre deux partenaires (relation duale, en binôme). On peut préférer faire partie d'un groupe, parce qu'on peut s'y noyer, ne pas être en vue, ne pas avoir à entretenir de relations sur le plan individuel. Au contraire, on peut souhaiter ne voir que quelques personnes, parce qu'on n'est pas prêt pour la vie de groupe...

Les enseignements individuels peuvent ne représenter qu'une première étape avant l'intégration dans un groupe : elle peut durer trois mois, trois ans. Le temps importe peu...

VIII.3 Analyse de l'utilité culturelle et réciproitaire des R.E.R.S.

Une utilité de réseau

Une utilité de proximité ou utilité de territoire

La proximité est la particularité essentielle des réseaux d'échanges réciproques de savoirs. Ils participent pleinement au développement local, ils en sont un acteur privilégié. Réenchâssés dans les besoins du groupe, ils trouvent des solutions en fonction des savoirs et savoir-faire de chacun. Tout en s'enracinant dans les proximités existantes, ils produisent des convivialités qui ne demandent qu'à se développer en dehors des réseaux eux-mêmes. Des formes de solidarités mécaniques (Durkheim, 1893) se redéploient et génèrent de l'innovation sociale dans un monde qui tend de plus en plus à s'individualiser. Le développement local devient alors une réponse à la globalisation (Théveniaut-Muller, 1999).

Joëlle Loison de « La poche aux savoirs » me le confirmera : « C'est vrai qu'il est difficile de déplacer les gens. Pendant un moment, certains venaient des villages voisins... Mais, ils n'ont pas tenu longtemps. Les R.E.R.S. doivent s'inscrire sur un petit territoire. Il ne faut pas chercher à trop les étendre... »

Au niveau des synergies entre associations locales, il existe des tentatives d'animation pas toujours couronnées de succès. Joëlle Loison en est le témoin :

À un moment, nous avons cherché à mettre en place des réunions entre les responsables des associations de Gignac et des villages alentour... Mais, cela n'a rien donné. C'était vraiment très difficile de trouver des intérêts communs entre nous tous. Puis, les bénévoles sont trop peu nombreux, leur implication leur demande déjà beaucoup de temps, si en plus ils doivent rencontrer les autres associations pour dégager des synergies... ! Alors chacun reste sur ses propres projets... Oui, dommage, mais difficile de faire autrement... !

À ce niveau, il est intéressant de percevoir que la rencontre avec l'autre se fait de la façon la plus simple possible. Le réseau a besoin de souplesse. Il utilisera tous les lieux de socialité pour mettre les individus en relation. Laissons la parole à Joëlle Loison :

Le samedi sur le marché tout le monde est là... ! C'est un lieu de rencontre exceptionnel. Ce qui s'y décide est souvent bien plus important que durant n'importe qu'elle Assemblée Générale... Oui, c'est ainsi que se fait le réseau. Et si un samedi il vous arrive de ne pas être là, c'est : « Et alors, tu n'étais pas là samedi dernier ! Tu étais malade ? » Ou encore : « Samedi je ne t'ai pas vue ? Tu étais où ? »

Le marché redevient un lieu de rencontre. Il est réinvesti en tant qu'espace de socialisation. Il n'est pas seulement un lieu de marchandisation des activités sociales, les R.E.R.S. ont su se réapproprier les marchés. Ce premier contact est ensuite un point de départ vers des relations sociales enrichies.

Joëlle Loison : « Cela se termine souvent par un apéro partagé au bistrot du village ou un repas improvisé chez quelqu'un d'entre nous. » Il est intéressant de noter que ce genre de pratique est fréquent dans les pays de la périphérie et en particulier en Afrique de l'Ouest (Latouche 1998). À ce niveau, les populations du Sud sont capables de nous donner des leçons de gestion de crise (Réseau de réciprocité Nord-Sud 1999).

Encore faut-il savoir regarder et s'enrichir des pratiques de l'autre... Si les R.E.R.S. parviennent ainsi à mettre les individus en relation, on peut affirmer qu'ils sont reliés par une véritable toile d'araignée sociale (Verhelst 1996) capable de générer une richesse relationnelle et solidaire de premier plan. Cette analyse intègre alors la notion de capital que l'on pourrait définir avec Harris (1997) comme « les

caractéristiques des organisations sociales telles que les réseaux, les normes et la confiance qui facilitent la coordination et la coopération en vue du bénéfice mutuel ».

Une utilité en mouvement

Il ne peut exister d'action ou de formation réciproque s'il n'y a pas de mouvements. C'est la seule garantie à une créativité toujours renouvelée.

L'institutionnalisation des réseaux serait le pire qui puisse leur arriver. Lors du travail de terrain, j'ai rencontré quelques réseaux qui refusaient de se structurer en association. Leur caractère informel leur semblait préférable. Par exemple, celui de Paulhan¹ (Hérault) où Gisèle m'a affirmé : « Se constituer en association ? Non, nous n'en voyons pas l'utilité. Comment ensuite gérer le pouvoir, notre réseau a besoin de souplesse pas d'ordre du jour formel. » Et de rajouter : « Des associations, on en sort... Les hommes y prennent le pouvoir et nous les femmes nous sommes marginalisées... Il est préférable de rester ainsi organisées en réseau informel... »

La dynamique productive et relationnelle demeure la qualité première des réseaux d'échanges réciproque de savoirs. « Le réseau a autant de centres que de carrefours, exactement autant que l'on veut, tout autant que de chemins » (Serres et Héber-Suffrin, 1999).

Chacun des utilisateurs du réseau est tout autant un carrefour qui relie, qui invite l'autre pour apporter son savoir, mais aussi qui est capable d'aller chercher des savoirs chez autrui pour un autre que lui... Une multitude de chemins de formation et de convivialité se construisent² sur la nécessaire décentration de soi vers le collectif. Alors existe-il une culture de réseau ? À cette question centrale, Claire Héber-Suffrin répond la chose suivante : « Oui, c'est une culture de démarche plutôt que de programme, où l'on prend en compte l'aléatoire, l'inattendu, où une place est donnée à l'imprévisible, c'est

1. Paulhan, petite bourgade de l'Hérault située près de Pézenas à une quarantaine de kilomètres à l'Ouest de Montpellier

2. L'écrivain chinois Lu Xun exprimait l'idée suivante : « L'espérance, c'est comme les chemins de la terre : sur la terre, il n'y avait pas de chemin, ils sont faits par le grand nombre de passants... »

une culture de la rencontre comme occasion d'ouverture, d'inventivité, d'enrichissement des perspectives. » Dans un tel contexte, la dynamique de la demande retrouve tout son sens et réinverse la filière¹. Dans les populations marginalisées par le modèle dominant, la richesse redevient culturelle et relationnelle. Cependant, cette évidence exige une prise de conscience qui ne peut s'imposer que si les difficultés s'aggravent (Partant, 2002). L'individualisme serait-il le luxe des sociétés nanties ?

Une utilité altruiste et de reliance

Une utilité altruiste

La rencontre de l'autre dans ce qu'il a à m'apporter me positionne en tant que demandeur. Cela crée une relation de don, puis intervient le contre-don par rapport aux membres du réseau. Cette relation de multidépendance va lier participants au groupe en action, en mouvement. Marcel Mauss a montré que le triptyque (Don, Contre-don, Relation sociale) permettait de générer des solidarités dans les sociétés traditionnelles. À partir de cela, la règle du jeu des R.E.R.S. est « tous offreurs et tous demandeurs » ; en conséquence, chacun s'autorise à instruire, à diffuser des savoirs et des savoir-faire. Il doit faire le parcours de ses propres apprentissages et explorer en lui ses savoirs et savoir-faire ainsi que ses manques. Il doit chercher à structurer ses capacités et ses insuffisances. Ce premier travail sur soi est déjà une façon de refuser l'isolement et de chercher une intégration dans le groupe. Si certains résultats sont spectaculaires, Joëlle Loison en est le témoin : « Une personne est arrivée un jour avec de gros problèmes relationnels. À l'évidence, il avait de sérieuses difficultés de communication. Il a proposé l'atelier électronique informatique. De l'autre côté, il existait une vraie demande. L'atelier continue à fonctionner encore aujourd'hui et cette personne a retrouvé un travail à Montpellier. Il a repris confiance en lui, le groupe lui a renvoyé sans le lui dire : je peux y arriver... » David Muller² va plus loin, il affirme : « J'ai vu

1. J. K. Galbraith (1974 pour la traduction française) a montré combien dans le modèle dominant l'offre s'impose à la demande. Avec les R.E.R.S., la filière retrouve sa logique. C'est la demande qui influence, qui stimule l'offre.

2. David Muller est l'animateur du Lieu-Ressources Appuis mis en place par le Conseil général de l'Hérault et qui se charge de recevoir les allocataires du R.M.I. ou les bénéficiaires d'autres dispositifs. Cette structure propose dans certaines mai-

des personnes changer d'attitude. Au début, ils ne prenaient jamais la parole, ils étaient comme tétanisés devant l'autre. Puis, petit à petit ils ont commencé à s'ouvrir, à prendre la parole en réunion... Même leur allure extérieure avait changé. Ils faisaient plus attention à eux, bien coiffés, chemise propre... »

C'est une véritable métamorphose qui s'opère et qui participe à la reverticalisation de l'individu, à sa réaffiliation. En effet, ses pairs vont valider ses savoirs enfouis et souvent mal ou pas valorisés par le modèle dominant. À travers le nouveau regard que lui renvoie son entourage, il commence à retrouver les chemins de la confiance. L'utilité individuelle est ici évidente. Cependant, il convient de nuancer cet optimisme. Car, en même temps, certaines questions demeurent.

En effet, lorsque nous avons interrogé Joëlle Loison sur les motivations individuelles de chacun, elle a répondu sans hésiter : « Elles sont très diverses, mais peu d'individus possèdent une conscience collective. Ils ne sont que très rarement dans la volonté de construire un monde plus solidaire... De manière étonnante, ils peuvent être fortement individualistes, attirés uniquement par leur intérêt personnel. Et même quelques fois avec des mentalités pas très nettes... ! »

Une utilité de reliance (Bolle De Bal 1996)

Les R.E.R.S. relient les participants aux autres membres du groupe. Cela leur permet d'assurer une confiance qui va se retrouver dans les rapports sociaux extérieurs aux réseaux. C'est dans une logique de réciprocité que va se nourrir le lien ainsi réactivé. Elle sous-entend un échange dans la tradition du don, contre-don. C'est-à-dire qu'elle se construit sur le triptyque : donner, rendre et recevoir (Mauss, 1925). Ainsi, cette règle d'or du R.E.R.S., implique de vivre les deux facettes de l'apprentissage, de jouer successivement le rôle d'enseignant et celui d'enseigné, de ne pas être toujours en position de donner ou de recevoir mais d'alterner les deux, notamment en permettant le « paiement » des savoirs ou savoir-faire reçus. Ainsi, cette norme de réciprocité régit l'échange social et incite à équilibrer l'offre et la demande

sons pour tous de la ville de Montpellier : un accueil individuel ; un service de documentation avec mise à disposition d'un ordinateur, et photocopieuse ; un réseau d'échange réciproque de savoirs... C'est aussi un lieu pour les professionnels du social : Recherche documentaire, formation... Adresse et contacts : 1555 chemin de Moularés 34070 Montpellier. Tél. 04 99 13 75 56. Email : l.r.appuis@wanadoo.fr.

dans des relations sociales d'égal à égal. Dans les R.E.R.S., la réciprocité fonctionne de manière circulaire et non binaire (ce qui permet de créer des liens entre un assez grand nombre de personnes) : la dette est contractée vis-à-vis de l'ensemble du réseau et non de la personne précise qui a transmis son savoir. Cette réciprocité « générale » favorise la circulation des savoirs et la diversification des échanges (Godelier, 2002). Il est à noter que dans les réseaux sur lesquels nous avons enquêté les femmes étaient toujours majoritaires et les principales animatrices du collectif. À Gignac, elles représentaient 75 % des effectifs, plus encore à Paulhan où je n'ai rencontré que des femmes. Comment expliquer cela ? Marielle Claudin, animatrice des R.E.R.S. sur le département de l'Hérault va nous éclairer sur cette question :

En effet, les femmes sont nombreuses dans les réseaux. Elles connaissent encore un taux d'activité formelle inférieur à celui des hommes. En règle générale, elles sont donc plus disponibles que ces derniers. Par ailleurs, elles possèdent en général une grande capacité d'écoute, de décentration. Partir à la rencontre de l'autre tout en faisant un travail sur soi voilà le pari des R.E.R.S. souvent prêt à être relevé par les femmes.

Ainsi mises en contact avec un collectif, elles devront cibler ce qu'elles sont capables d'apporter sous forme de don (Petitat, 1998) aux autres personnes du réseau. Ensuite, être capables de recevoir un savoir-faire provenant d'une ou plusieurs personnes sous forme de contre-don. Ce qui n'est pas toujours le plus facile pour les personnes qui ont été depuis longtemps exclues d'une relation sociale enrichie. Mais une fois la règle du jeu acceptée, l'alchimie réciprocaire permettra de créer du lien entre toutes ces personnes. Il convient de constater que la souplesse de l'organisation est nécessaire pour garantir la libre expression de chacun. Les exclus du système marchand réinventent alors une contre-culture du vivre ensemble basée non plus sur l'accumulation de l'avoir mais sur la valorisation de l'être.

Marielle Claudin nous le confirmera :

Le réseau doit servir de médiation entre l'Offre et la Demande. Il doit être souple, léger. Ne pas bloquer les libres initiatives de chacun. À l'intérieur du réseau n'importe qui peut servir de tiers. Quelqu'un peut en remplacer un autre une fois que ce dernier est formé. Il doit exister une parfaite adaptation du réseau aux utilisateurs.

VIII.4 Conclusion

La recherche d'identité des individus exclus par le modèle dominant passe par une reconnaissance collective. L'être humain n'est pas qu'un homoéconomique. Il ne peut se réduire à sa dimension marchande, il possède d'autres richesses qui vont l'amener à se mettre en reliance avec les autres. Mais cet effort de réaffiliation ne peut se concrétiser sans un travail sur soi. Car si le modèle marchand possède la capacité d'intégrer la majorité de la population dans la spirale de la consommation, il en exclut aussi une autre partie. Ces individus mis à l'écart du système où l'avoir l'emporte sur l'être devront chercher leur identité dans une organisation collective parallèle. Ainsi, ils pourront retrouver une existence sociale car sans cela il ne peut y avoir d'insertion économique. Cette quête d'identité, lorsque l'on a perdu pied dans le système productiviste, est essentielle pour retrouver la dignité des populations exclues. C'est là toute la légitimité des groupes en insertion et des R.E.R.S.

Pour ces derniers, la dynamique sociale et réciprocaire met en scène une offre et une demande dans un rapport non-monnaire. À nouveau la demande retrouve toute sa place. Les enquêtes de terrain montrent que lorsqu'elle s'exprime, elle aura plus de chance que l'offre de s'inscrire dans la durée (Derrida, 1991). En effet, pour cette dernière, la dynamique a plus de risque de s'étioler avec le temps. Lorsque la demande a clairement été formulée, elle a plus de chance de se pérenniser.

S'opère alors, cette alchimie de la réciprocaire où l'individu développe sa capacité d'autoorganisation¹. L'objectif étant qu'à terme le réseau ou les groupes socialement constitués soient suffisamment denses et dynamiques pour permettre à l'association formellement constituée de disparaître. Le maillage social et réciprocaire devient alors suffisamment solide pour que les structures en place puissent se dissoudre. À ce niveau, l'association n'a qu'un rôle d'accompagnement culturel vers l'autonomie.

Pour reprendre les mots de Tocqueville (1835), les individus auto-organisés auront su, à ce moment là, mettre en place *quelque chose qui leur ressemble*².

1. Lire Roustang G. (2002) et en particulier, de la page 131 à 134, le chapitre intitulé « Un aspect de l'économie non-monnaire : l'autoproduction accompagnée ».

2. Alexis de Tocqueville (1835), pour le citer de manière plus complète : « [...] Il

VIII.5 Bibliographie

- BERTRAND, A. et KALAFATIDES, L. 2002. *L'OMC, le pouvoir invisible*. Éd. Fayard. 330 p.
- BOLLE DE BAL, M. 1996. *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*. 2 tomes. Tome 1 : *Reliances et théories* (332 p.) ; tome 2 : *Reliances et pratiques*. (340 p.). Éd. L'Harmattan. (Collection Logiques Sociales).
- BRAUDEL, F. 1991. *La dynamique du capitalisme*. Éd. Flammarion. 122 p.
- BRUNET, R. 1990. *Le territoire dans les turbulences*. Éd. Géographiques Reclus.
- CHOMSKY, N. 2003. *Le profit avant l'homme*. Éd. Fayard. 245 p.
- Colloque de l'UNESCO 2003. *Défaire le développement, refaire le monde*. Éd. Parangon. 410 p.
- DERRIDA, J. 1991. *Donner le temps*. Éd. Galilée.
- DE TOCQUEVILLE, A. 1835. *De la démocratie en Amérique*. Éd. Gallimard.
- DURKHEIM, E. 1893. *De la Division du travail social*. Éd. PUF (édition 1967).
- GALBRAITH, J. K. 1974 (pour la traduction française). *Le nouvel État industriel*. Éd. Gallimard.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. 1970. *La science économique, ses problèmes, ses difficultés*. Éd. Dunod.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. 1979. *La décroissance*. Éd. Sang de la terre, (édition 1995).
- GODELIER, M. 2002. *L'énigme du don*. Éd. Flammarion. 315 pages.
- GRANOVETER, M. 2000. *Le marché autrement*. Éd. Desclée de Brouwer.
- HALIMI, S. 1998. *Les nouveaux chiens de garde*. Éd. Liber-raisons d'agir. 112 pages.
- HARRIS ET AL., 1997. Missing link or analitically missing? The concept of social capital. In *Journal of international development*, n° 9.
- HEBERT-SUFFRIN, C. et M. 1981. *L'école éclatée*. Éd. Stock.
- HEBERT-SUFFRIN, C. et M. 1992. *Échanger les savoirs*. Éd. EPI.

n'y a pas de pays où les associations soient plus nécessaires, pour empêcher le despotisme des partis ou l'arbitraire du prince, que ceux où l'État social est démocratique. Chez les nations aristocratiques, les corps secondaires forment des associations naturelles qui arrêtent les abus du pouvoir. Dans les pays où de pareilles associations n'existent point, si les particuliers ne peuvent créer artificiellement et momentanément quelque chose qui leur ressemble, je n'aperçois plus de digue à aucune sorte de tyrannie...», pp. 291-292.

- HEBER-SUFFRIN, C. 2001. *Échangeons nos savoirs*. Éd. Syros. 202 pages.
- ILLICH, I. 1973. *La convivialité*, éd. Seuil.
- ILLICH, I. 1981. *Le travail fantôme*. Éd. Seuil.
- JACQUARD, A. 1995. *J'accuse l'économie triomphante*. Éd. Calmann-Lévy. 170 p.
- LATOUCHE, S. 1998. *L'autre Afrique : entre Don et Marché*. Éd. Albin Michel Économie. 248 p.
- LATOUCHE, S. 1998. *Les dangers du marché planétaire*. Éd. Presses de Sciences Po. 131 p.
- LAVILLE, J.-L. 1996. *L'économie solidaire : une perspective internationale*. Éd. Desclée de Brouwer. 335 p.
- LLENA, C. 2005. De l'utilité réciprocaire des R.E.R.S. *Le sociographe*, N° 16, p. 47-57.
- MAFFESOLI, M. 1988. *Le temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*. Éd. Méridiens-Klincksieck.
- MARÉCHAL, J.-P. 1998. *Le rationnel et le raisonnable*. Éd. Presses universitaires de Rennes. 182 p.
- MAUSS, M. 1925. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. *L'Année sociologique*. (Nouvelle série).
- MORIN, E. 2000. *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Éd. Le Seuil.
- PANHUYS, H. 1996. Définitions, caractéristiques et approches des économies populaires en Afrique. In LALEYE, I. ; PANHUYS H. ; VERHELST, T. et ZAOUAL A., *Organisations économiques et cultures africaines*. Éd. L'Harmattan.
- PARTANT, F. 2002. *Que la crise s'aggrave !* Éd. Parangon.
- PETITAT, A. 1998. Le don : espace imaginaire, normatif et secret des acteurs. *Anthropologie et Sociétés*, vol. 19 n° 1-2.
- POLANYI, K. 1983. *La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps*. Éd. Gallimard.
- RAHNEMA, M. 2003 *Quand la misère chasse la pauvreté*, éd. Fayard. 325 p.
- RÉSEAU DE RÉCIPROCIÉTÉ DES RELATIONS NORD-SUD. 1999. *Savoirs du Sud*. Éd. Charles Léopold Mayer.
- ROUSTANG, G. 2002. *Démocratie : les risques du marché*. Éd. Desclée de Brouwer. 202 p.
- SAPIN, J. 2002. *Les économistes contre la démocratie*. Éd. Albin Michel. 260 p.

- SERRES, M. et HEBER-SUFFRIN, C. 1999. *Des savoirs en abondance*. Éd. Domont/Thierry Quinqueton.
- SMITH A. 1759. *La théorie des sentiments moraux*. Éditions d'aujourd'hui (édition 1982).
- SMITH, A. 1776. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des Nations*. Éd. Gallimard (édition 1976).
- TEMPLE, D. et CHABAL, M. 1995. *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Éd. L'Harmattan.
- THEVENIAULT-MULLER, M. 1999. *Le développement local : une réponse politique à la mondialisation*. Éd. Desclée de Brouwer.
- VERHELST, T. 1996. Gestion des entreprises et cultures africaines. In LALEYE, I., PANHUYS, H. ; VERHELST, T. et ZAOUAL, H., *Organisations économiques et cultures africaines*. Éd. L'Harmattan.
- ZAOUAL, H. 1998. *Territoires et dynamiques économiques*. Éd. L'Harmattan.

Chapitre IX

Hétéroculture et identité réunionnaise

Jean-François Hamon

*Psychologie — Centre Interdisciplinaire sur la Construction Identitaire —
Université de la Réunion*

IX.1 Introduction : une histoire singulière

Née il y a trois millions d'années de deux volcans : le Piton des Neiges, et le Piton de la Fournaise encore en activité, la Réunion possède un patrimoine exceptionnel, constitué de paysages très variés (compte tenu de son étroitesse), qui en font un des dix premiers sites écologiques mondiaux du point de vue de l'endémisme. La réalité de l'île, en dépit, de l'image paradisiaque qui en est donnée par de nombreux récits et par les médias avec des qualificatifs tels que « l'Île intense » et « le sud sauvage », est bien moins idyllique qu'il n'y paraît, avec des taux records de chômage et de R.M.I. (revenu minimum indexé) par rapport à la moyenne nationale de la France.

D'une superficie de 2 512 km², la Réunion gît dans le sud-ouest de l'océan Indien entre Madagascar et l'Île Maurice par 21'' de latitude sud et 55'' de longitude est, au nord du tropique du Capricorne. Sa population de plus de 700 000 habitants dont 40 % ont moins de 20 ans est issue d'un flux migratoire jamais totalement interrompu depuis la seconde partie du XVII^e siècle, en provenance de l'Europe, de l'Afrique, de Madagascar, de l'Inde et de la Chine.

L'histoire de l'île s'inscrit dans le malheur et la pauvreté, d'abord sur un fond d'esclavage, puis d'engagisme, qui ont marqué les mentalités des hommes et des femmes venus pour la plupart et par la force d'un ailleurs oublié. Propriété de la Compagnie des Indes occiden-

tales de 1664 à 1767, la Réunion a d'abord été une escale de relâche et un lieu de débarquement d'esclaves par des navires de la Compagnie des Indes, puis des négriers. L'île, alors dénommée Bourbon en hommage au nom du roi de France était exploitée pour la culture du café. En 1789, avec la révolution française elle fut rebaptisée île de la Réunion, pour devenir avec l'accession au pouvoir de Napoléon premier l'île Bonaparte, et redevenir sous l'occupation anglaise de 1810 à 1815 l'île Bourbon. L'île ne reprit son nom actuel que sous la seconde république française de 1848.

L'économie de la Réunion est tournée vers la monoculture de la canne à sucre. Seul département français de l'Océan Indien depuis 1946, l'île est entrée dans l'Europe au titre des régions ultra périphériques et de ce fait constitue un pôle d'intérêt pour les acteurs économiques, sociaux et culturels de la zone sud-ouest de l'Océan Indien. Elle a connu de ce fait, ces trois dernières décennies, un développement considérable, qui en a modifié le paysage. La Réunion d'aujourd'hui apparaît comme proche de la métropole du point de vue de la modernité et du sentiment d'appartenance à la nation française, et lointaine du point de vue des mentalités et, du mode de vie basé sur l'entraide et la solidarité familiale et intergénérationnelle de ses habitants.

Les réunionnais portent en eux les traces de métissages, biologiques, ethniques et culturels que l'histoire coloniale leur a légué. En effet, le peuplement de la Réunion est singulier. À l'arrivée des premiers français sur le navire *Saint-Louis* en 1642, l'île était inhabitée, et il a fallu attendre 1665 pour qu'elle soit définitivement occupée par Regnault et vingt colons (Lavaux, 1973). Parmi les premiers résidents on compta, en dehors des français, des individus de diverses nationalités européennes, mais aussi des indiens et des malgaches. La société féminine était essentiellement constituée de femmes malgaches et indiennes, avec vers 1680 seulement huit femmes blanches, de sorte que dès ses origines la population réunionnaise se métissa.

Le fait que l'île était vierge de toute présence humaine quand les premiers colons s'y installèrent, eut pour conséquence qu'ils n'eurent pas à s'insérer dans une culture existante, mais furent au contraire contraints d'en produire une qui sera à l'origine de la société créole réunionnaise (Lucas, 1977).

L'insularité, la diversité culturelle des primo arrivants, le métissage et la mise en place d'une société de plantation au début du xviii^e siècle, qui nécessita l'importation massive d'esclaves, conduisirent à l'émergence et à l'institutionnalisation d'une langue locale (forme approximative du français), le créole réunionnais, facteur d'insertion et de promotion sociale pour ceux qui la pratiquaient (Chane-Kune, 1993, p. 7). Au xx^e siècle, à la fin de l'immigration massive vers la Réunion, le créole perdit ce statut de primauté au profit du français considéré, alors, comme la langue de l'école, de l'administration et de réussite sociale (Gaillard, 2003).

Ces dernières décennies, les réunionnais se sont réappropriés leur langue maternelle, qui est reconnue en tant que langue vivante régionale. Désormais la valorisation de la culture et de l'identité réunionnaises, passe de plus en plus au travers de la langue réunionnaise par toutes les formes d'expressions locales que ce soient : la musique, le théâtre et la littérature. Toutefois, bien que le créole réunionnais ait acquis un statut de langue vivante, le vieux débat de la primauté du français sur le créole est toujours d'actualité.

IX.2 Pratiques langagières à La Réunion

Le créole réunionnais se serait constitué entre la fin du xvii^e et le début du xviii^e siècles, lors de la mise en place de l'économie de plantation à la Réunion. En effet, l'arrivée en masse d'une population servile pour mettre en valeur les terres aurait rapidement conduit à l'émergence puis à l'institutionnalisation d'une langue locale. L'hypothèse la plus vraisemblable quant aux origines de cette langue, serait qu'elle résulterait de l'appropriation sauvage de formes anciennes du français (bon nombre de mots du créole appartenant au lexique dialectal). Bien que d'autres langues, notamment celles des esclaves (le tamoul et le malgache, en particulier), entrent dans la formation du créole réunionnais, il est actuellement admis que « l'immense majorité des matériaux linguistiques mis en œuvre est issue du français » (Chaudenson, 2002).

Le créole demeure aujourd'hui, le mode d'expression habituel de la quasi-totalité de la population réunionnaise, 90 % des 700 000 habitants que compte l'Île le parlent et on peut dire qu'il s'agit de la langue majoritaire dans les situations les plus informelles, familiales et ami-

cales de proximité, même si il demeure minoré dans son statut de par une situation d'infériorité symbolique qui lui est encore globalement attribué. Les représentations que les réunionnais ont de leur langue sont ambivalentes : « le créole, langue de l'identité est perçu comme la langue de la mère, des ancêtres, des origines. Il renvoie à la petite enfance, au sein maternel, à la nénène (la nourrice), à un passé mythique de souffrance et de marronage » ou encore « le créole, c'est la langue qu'on aime ; le français, c'est la langue qu'il faut apprendre » (Bavoux, 2002).

La première attestation du créole écrit remonte à 1723, la première revendication collective à 1962, et ce n'est qu'en 1977 que furent proposées les premières mesures quant à la stabilisation de la langue créole (Ramassamy et al, 2002). Le 20 mai 2000 a été constitué le haut conseil de la langue créole sous le nom de TANGOL.

Le créole pratiqué à la Réunion n'est pas homogène. Trois formes de cette langue coexistent (Celier, 1976, Baissac, 1981), à savoir :

- le *basilecte*, forme du créole la plus éloignée du français de part la prononciation (« cheval » par exemple est prononcé « séval » ou « soval ») et qui est parlé par les classes les plus défavorisées ;
- l'*acrolecte*, forme du créole qui se rapproche le plus du français (« cheval » par exemple est prononcé « cheval » et le son/y/a la même prononciation qu'en français) ;
- le *mesolecte*, forme du créole se rapprochant du français, se situant entre le basilecte et l'acrolecte, et qui est parlé dans les zones côtières et en ville.

La coexistence de trois formes de créole parlé, montre qu'à la Réunion il existe un continuum linguistique allant du français régional au créole en passant par le français créolisé. Ce continuum est à l'origine du débat, encore ouvert, sur la graphie à adopter pour la transcription du créole : graphie étymologique ou graphie phonétophonologique avec ou sans utilisation de signes diacritiques pour les lettres qui se prononcent différemment en basilecte et en acrolecte ?

IX.3 Langue et culture réunionnaises

Système de communication et d'expression communs à l'immense majorité des réunionnais, le créole est une des dimensions incontournables de la culture réunionnaise. En effet, la langue est une compo-

sante première de la culture, dans la mesure où elle n'est pas seulement un instrument de communication, mais aussi un ordre symbolique où les représentations, les valeurs et les pratiques sociales trouvent leur fondement (Ladmiral et Lipinsky, 1989 in Coïaniz, 2004).

Les individus produisent collectivement et organisent symboliquement leur existence et non pas l'inverse, le langage participe à cette construction (Radcliffe-Brown, 1940) et « parler une langue, c'est assumer une culture » (Fanon, 1952). Comme le soulignait Levi Strauss, il n'y a pas de culture sans langue, ni de langue sans culture. Ainsi, l'histoire, le vécu, le système de valeur et les représentations du réel de l'individu se co-construisent au travers du contexte culturel et de la langue dans lesquels il évolue. Le priver de sa langue, reviendrait à le priver de sa culture, à le plonger dans le chaos, comme nous l'évoquerons à propos de l'approche transculturelle des troubles psychiques à la Réunion, qui accorde une large place à l'usage du créole dans la prise en charge des patients. De ce point de vue, la stigmatisation du créole au profit du français pendant une grande partie du vingtième siècle, eut pour conséquence de dévaloriser l'identité et la culture réunionnaises. Toutefois, pendant cette période, la persistance d'une pratique du créole dans le cadre familial et des relations informelles, témoigne de la résistance des réunionnais à cette forme de « colonisation culturelle » imposée par la pratique d'une langue étrangère, même si il était de bon ton de s'exprimer en français en société et de critiquer ceux qui ne maîtrisaient pas cette langue. Cet attachement des réunionnais à leur langue est non seulement de nature identitaire, mais aussi réactionnelle quand les valeurs qui fondent leur culture sont menacées. En effet, c'est par la médiation de la langue maternelle, que se construisent et se transmettent les sentiments, les émotions, les croyances et les comportements admis sur lesquels repose toute société.

La reconnaissance du créole au travers du statut de langue régionale qui lui est désormais reconnu, contribue fortement au renforcement de l'identité réunionnaise et à une réappropriation de leur culture et de leur histoire par les réunionnais.

La mémoire collective, « espace qui symbolise un temps, une transposition spatiale qui a pour fonction d'évoquer ce qui précisément,

s'est produit dans la durée » (Vidal-Naquet, 1994) ne peut être réinvesti qu'au travers de la langue dans laquelle elle s'est constituée. Les lieux de mémoire, qui se sont multipliés ces dernières décennies, et autour desquels se cristallise l'imaginaire mémoriel des réunionnais en attestent. Ainsi, par exemple, le Musée Stella Matutina installé dans une ancienne usine sucrière, qui rassemble des collections ayant trait au patrimoine rural de l'île, est non seulement investi par la population, mais constitue aussi un lieu de manifestations culturelles et d'inspiration pour les artistes locaux. Le vingt décembre, jour férié à la Réunion pour marquer l'abolition de l'esclavage de 1848 est l'occasion pour la population de se souvenir de son passé au travers de nombreuses manifestations festives : contes, concerts, danses (maloya) et cuisines traditionnelles, conférences et reconstitution d'habitats anciens (ti kaze).

La langue créole a aussi investi l'espace public réunionnais, par le biais des radios locales et de la télévision régionale, qui diffusent les informations et des émissions culturelles en créole à certaines heures de la journée. La prévention, routière, de la santé et la publicité, font également appel à un affichage et à des prospectus rédigés en créole. Certaines publications sont en créole, comme le périodique *Nout lang*, « Magazine pour mét an ord la lang kréol larénion ». Les grands quotidiens locaux possèdent des rubriques en créole. Cependant la portée de ces écrits au sein de la population est limitée du fait que les différentes graphies adoptées font que le déchiffrement des textes n'est accessible qu'à une minorité de réunionnais de niveau socio-culturel élevé.

Nous avons vu, que la transmission de notre héritage culturel est médiatisé par notre langue maternelle, et que chacun d'entre nous « fonde ses perceptions du monde au travers de sa culture et des croyances qu'elle véhicule et qui lui sont transmises par ses parents et la société dans laquelle il se développe » (Hamon, 2004). Notre histoire personnelle participe également à la façon dont nous nous représentons le réel. Ainsi, la plupart des événements (traumatiques ou marquants) qui émaillent notre vie, se produisent dans le contexte culturel et linguistique de notre langue maternelle et les sentiments et émotions qui les accompagnent sont vécus dans cette langue. Toute évocation de ces événements dans une autre langue introduit une

rupture dans la continuité culturelle de l'individu qui l'éloigne du matériel culturel constitutif de son imaginaire. Cette situation est fréquente à la Réunion, où la langue maternelle n'est pas la langue officielle, d'où la difficulté que les réunionnais ont à vivre et à exprimer des sentiments et des émotions en français. Ainsi, dans les conversations en français, il n'est pas rare que, pour exprimer un désaccord ou du contentement, les réunionnais s'expriment en créole. Ceci est particulièrement vrai dans le cadre des entretiens thérapeutiques. Bon nombre de patients que je reçois ont un parcours chaotique qui n'a pas pris en compte l'aspect linguistique dans leur prise en charge. Deux vignettes cliniques me permettront de montrer à quel point, la langue est importante dans l'accompagnement psychologique des malades.

Monsieur K, créole de 45 ans, lorsqu'il me consulte s'exprime en français pour m'informer qu'il est suivi depuis 4 ans par un psychologue et un psychiatre qui l'ont diagnostiqué comme dépressif chronique. Ce patient a beaucoup de difficultés à me dire ce qu'il ressent. Après plusieurs séances, face à son mutisme, je lui suggère de me parler en créole. Étonné, il finit par accepter. Dès lors, sous l'effet de sa langue retrouvée, il me fait part, sans aucune difficulté, des sentiments de dégoût et de peur de la vie qu'il éprouve. Monsieur K se dit avoir hérité après la mort de son père, d'une malédiction qui affectait ce dernier. Depuis il n'entreprend plus rien et n'a plus de but dans la vie, car il est persuadé que tout investissement de sa part serait voué à l'échec.

Le discours de K est éloquent à plusieurs titres. Au début de nos entretiens, la mise à l'écart de sa langue maternelle au profit du français, l'éloigne de son originel d'où l'impossibilité qu'il éprouve à exprimer tout affect. Plus tard quant, à ma demande, il s'exprime en créole, l'usage de sa langue le conduit à réinvestir un imaginaire et un registre symbolique propre à sa culture et à l'expression de ses sentiments et émotions.

Le cas de monsieur K, suggère aussi, que si les symptômes des troubles psychiques (ici la dépression) sont semblables quelle que soit la culture des patients, leur souffrance s'inscrit dans leur culture et que c'est dans cette culture au travers de la langue en usage, qu'il faut en rechercher la logique, pour adopter une démarche thérapeutique adaptée.

Madame G, 32 ans, professeur des écoles est parfaitement bilingue. Elle me consulte par ce que, me dit-elle, elle éprouve de grandes difficultés à communiquer avec ses enfants. Au fils des entretiens, j'apprendrai que G exige que ses deux fils ne s'expriment qu'en français. Elle regrette qu'avec leurs amis, leurs cousins et leurs grands parents, ils transgressent cet interdit et parlent en créole. Plus tard, elle me confirmera qu'elle n'arrive pas à exprimer son affection à ses enfants et qu'elle éprouve des sentiments ambigus à leur égard et que parfois ils lui sont indifférents « comme s'ils n'étaient pas ses enfants ». Je suggère à madame G, qu'en s'exprimant dans sa langue maternelle elle pourrait établir une relation autre avec eux et que peut-être elle parviendrait de cette manière à leur témoigner de son amour. Malgré mon insistance, elle ne parviendra pas à s'y résoudre.

Il ressort de cette vignette clinique que madame G est en rupture de continuité généalogique, dans la mesure où elle n'arrive pas à concevoir et à percevoir ses enfants comme une partie d'elle-même. G est en perte de repères pour établir une relation maternelle avec eux. Cette carence résulte très probablement du fait qu'elle s'adresse à eux dans une langue qui n'est pas sa langue maternelle. Or, c'est dans sa langue maternelle que se sont construits ses repères à la maternité, au travers des rapports affectifs établis avec sa propre mère au cours de son enfance. L'abandon de la langue créole dans l'éducation de ses enfants aurait pour conséquence une mise à l'écart de la relation qui s'était instaurée avec sa propre mère, d'où son incapacité à éprouver des sentiments à leur égard.

Ainsi, à la Réunion, comme ailleurs, la langue dans laquelle s'inscrivent la culture et les croyances opèrerait comme une grille de lecture au travers de laquelle l'univers serait décodé et acquiererait une cohérence. Dans cette perspective, les émotions les sentiments et les repères identitaires des individus s'inscriraient dans des représentations du monde générées par les savoirs culturels qui seraient médiatisés par la langue, ce qui en assurerait la pérennité et la transmission inter générationnelle.

IX.4 Bilinguisme et bilingualité à La Réunion

En contexte éducatif, lorsque la langue de la maison n'est pas la langue de l'école, l'appropriation de cette autre langue, dès le début de la scolarité, s'avère cruciale pour la réussite et le développement des élèves. À la Réunion, les enfants ont à devenir bilingues très jeunes, et il revient aux enseignants de les accompagner dans leur appropriation du français. Lors du premier contact avec l'école, l'enfant réunionnais est déjà socialement marqué par des repères affectifs et symboliques qui lui ont été transmis par ses proches, et véhiculés par les codes de sa langue maternelle.

L'école maternelle est rupture car elle « inscrit le petit homme dans un espace de codes dont l'autorité n'est plus détenue par le père ou la mère, mais par une tierce personne, tout à la fois principe socialisant et médiateur vers les espaces clos qui lui seront imposés dans son existence, et dont il ne détient pas encore les clés ; les codes de l'école certes, la langue de l'école plus tard, mais là déjà, maintenant, cette langue qui n'est pas la sienne et qu'il devra habiter, investir de connaissances, mais aussi et surtout d'affectivité, de symbolique, d'imaginaire, d'axiologie : ce n'est pas à une situation d'apprentissage qu'est confronté l'enfant en devenir de plurilinguisme, mais à une appropriation qui ne se laisse pas définir par des traits exclusivement techniques » (Coianiz, 2001).

La contrainte linguistique est très importante lors de la phase d'acquisition du français. Au tout début, les élèves mélangent le français et le créole en une interlangue ou interlecte, approximation instable et provisoire du français. Cette dysglossie, peut n'être qu'un état transitoire dans l'apprentissage de la langue de l'école (Fioux, 2003, p. 71). Quand elle persiste (ce qui est fréquent à la Réunion), elle devient source d'insécurité linguistique, d'échec scolaire, de perte des repères identitaires et de récusation du système scolaire « au nom de la reconnaissance de la langue familiale » (*ibid.*, p. 70). La diglossie, est ici, l'indicateur de la distance qui sépare le créole du français, tant du point de vue des référents culturels que du point de vue des codes linguistiques, même s'il existe un certain degré de proximité lexicale entre ces deux langues. Le créole demeure une langue orale, même si on en propose actuellement plusieurs graphies, tandis que le français est une langue où l'écrit tient une place considérable, ce qui amène à

la question fondamentale de la logique que sous tend chacune de ces langues.

La culture propose une catégorisation du réel intériorisée par ceux qui la partagent. Elle fournit un code qui privilégie une certaine approche des objets et un mode d'appréhension de l'environnement qui permet aux individus de se repérer dans le monde en procédant par analogie. Dans cette perspective, le langage serait subordonné à la pensée opératoire (Bruner, Olver et Greenfield, 1966) et jouerait le rôle d'amplificateur linguistique en servant de base orientatrice au traitement de l'information. Cet amplificateur aurait un poids plus ou moins important selon que le milieu familial privilégie les « savoirs » ou les « savoirs faire ». Les savoirs faire s'enseignent par des représentations énaclives qui « constituent une base de contrôle de l'activité et permettent de reconnaître si une exécution est correcte ou non. Elles sont très peu conceptualisées et donc très peu communicables » (*ibid.*). Les savoirs, au contraire s'enseignent par des représentations symboliques verbales ; donc l'usage du langage y sera prépondérant.

Ainsi, le type d'enculturation auquel serait confronté le sujet, renforcerait un type de représentations qui amènerait ce dernier à traiter l'information soit sous une forme « logico-mathématique », soit sous une forme « logique naturelle ». Dans cette perspective, les individus appréhenderaient les données en les classant de deux façons (Carbone, 1979) :

- par convenance empirique (classification naturelle) sous forme de classes collectives (C.C.) centrées sur la signification des objets. Les éléments qui composent les C.C. sont rassemblés sur la base de leur appartenance à un même tout et ne sont pas substituables les uns aux autres (ainsi, *ours*, *miel* et *caverne* sont assemblés en dans la même C.C., parce que l'ours mange le miel et vit dans la caverne) ;
- par référence à une propriété commune, sous forme de classes ensemblistes (CE). Les éléments qui les composent sont rassemblés sur la base du critère d'inclusion à la classe de niveau taxonomique supérieur. Pour déterminer l'appartenance d'un objet à une C.E., il suffit donc de le confronter au critère qui définit la classe (ainsi, *ours*, *lapin*, *oiseau* sont assemblés dans la même C.E. parce que ce sont des animaux). Les éléments d'une C.E. sont substituables les uns aux autres (Nelson, 1985).

La perspective piagétienne (Piaget et Inhelder, 1959), proposait une voie développementale unique, partant d'un stade de collections figurales vers des collections non figurales pour aboutir aux classes. Dans cette perspective, la catégorisation en classes regroupe des éléments qui partagent tous l'ensemble des conditions qui définissent la catégorie. Cependant Piaget laissait envisager la possibilité d'un autre type de catégorisation (in Lautrey, 1987), mais ce sont les travaux de Nelson (1983) sur les schémas qui ont montré que les objets peuvent aussi être regroupés sur la base de relations spatiales, temporelles, fonctionnelles. Ainsi à un modèle unidimensionnel s'est substitué un modèle pluraliste du développement cognitif catégoriel (Reuchlin, 1974 ; Reuchlin, 1990 ; Lautrey, 1990a, 1990b). Ce modèle suppose, soit une substitution d'un mode de catégorisation par l'autre, soit une coexistence de ces deux modes (Carbonnel, 1978, 1979 ; Bideaud, 1988 ; Bideaud et Houdé, 1989 ; Houdé, 1992).

Qu'en est-il à la Réunion ? Parmentier et Hamon (2001) ont proposé à des groupes d'enfants de dix ans culturellement différenciés, l'épreuve de la figure complexe de Rey (F.C.R.) et ont noté des différences importantes dans la façon qu'ont ces derniers de traiter ces données perceptives. Les différences très nettes à l'épreuve « copie », s'accroissent encore à l'épreuve « mémoire ». Les enfants d'expatriés de métropole à la Réunion (métro) se répartissaient de manière quasi égale entre les deux grandes procédures, que sont d'une part T4 (procédure de juxtaposition de détails) — T5 (graphisme peu structuré, où seuls quelques détails sont reconnaissables) et d'autre part T1-T2 (dégagement d'une structure d'ensemble pour positionner certains éléments) — T3 (reproduction du contour général de la figure, dans laquelle sont placés ensuite certains éléments), tandis que les enfants de culture réunionnaise privilégiaient quasi exclusivement la procédure T4-T5. Ces différences aux épreuves de la F.C.R., indiquent que la localisation spatiale chez les jeunes réunionnais, se fait principalement en procédant de proche en proche, alors que chez les enfants métro, elle fait aussi appel à des représentations mentales de type verbal intégrant un plan d'ensemble. Ainsi, les activités pratiques et leurs supports matériels et symboliques, en particulier le langage, propres à une culture semblent jouer un rôle important sur les processus mentaux en développement et sur les représentations.

Le fait que le type d'enculturation auquel est confronté le sujet

puisse renforcer un certain type de représentation, a amené Parmentier et Hamon (2002) à vérifier que les représentations occurrentes (Le Ny, 1985) relatives à une tâche ne sont pas les mêmes chez les enfants métro et réunionnais. Pour ce faire, ces auteurs ont proposé à des groupes d'enfants de 10-11 ans culturellement différenciés, une épreuve de rangement de mots portant sur un matériel verbal susceptible de recevoir un classement sous forme de C.C. ou de C.E. Une fois l'épreuve terminée, il était proposé à chaque enfant le classement qu'il n'avait pas effectué et il lui était demandé quel classement il choisirait s'il devait refaire l'épreuve (contre épreuve). Les résultats vont dans le sens de l'hypothèse interculturelle relative à un mode d'organisation des données en C.C. ou en C.E. Le mode C.C. concerne d'avantage les enfants réunionnais que métro, le mode C.E. les enfants métro. En revanche les préférences exprimées ne sont pas différentes entre les groupes. La comparaison entre le fonctionnement effectif et les préférences, suggère que l'enculturation a provoqué une mobilisation préférentielle d'un mode catégoriel qui ne correspond pas forcément à ce que le sujet eut choisi si les deux modes d'appréhension s'étaient présentés conjointement. On peut donc supposer que l'induction de l'activation d'une représentation C.C. ou C.E. serait automatisée. L'origine de cette orientation cognitive privilégiée pourrait être d'ordre linguistique. Dans ce cas, la transmission intergénérationnelle représentationnelle s'opérerait par le canal du langage. Les représentations de type C.C. s'actualiseraient dans un langage privilégiant l'axe syntagmatique, tandis que les représentations de type C.E. le feraient plutôt sur l'axe paradigmatique.

Pour étudier comment les processus de représentation cognitive varient d'une culture à l'autre, Hamon et Parmentier (2004) ont poursuivi leur recherche sur des groupes culturellement différenciés d'enfants de dix-onze ans et leurs parents qui avaient à effectuer la passation du sub test similitudes (SIM) du test de Wechsler (*Wechsler intelligence scale for children*, WISC). L'épreuve SIM, met en jeu une relation entre deux représentations types, les similitudes pouvant renvoyer à l'extraction de traits communs aux deux concepts ou activer une représentation conceptuelle de niveau taxonomique supérieur qui subsume les deux concepts évoqués. Le codage des informations relatif à la tâche SIM réfère soit à un codage des traits figuratifs de l'objet, soit à un codage verbal (mise en relation inter concep-

tuelle sur l'axe paradigmatique). Deux profils cognitifs ont été attribués aux sujets qui ont participé à l'expérimentation. Le profil 1 correspond aux individus qui expriment moins de 60 % de réponses sur l'axe paradigmatique, le profil 2 aux personnes qui donnent 60 % et plus de réponses sur cet axe. Une inversion significative des profils est relevée chez les parents et enfants réunionnais (respectivement 78 % et 61 % de profil 1) par rapport aux parents et enfants métro (respectivement 71 % et 63 % de profil 2). Ce résultat suggère que le mécanisme sous-jacent aux pondérations différentes aux deux types de représentation reposerait sur les récurrences des contextes d'enculturation. Ainsi, la culture réunionnaise favoriserait les savoir-faire et les connaissances pragmatiques dont le format représentationnel optimum (mais non exclusif) est le format imagé spatial (imitation, reproduction éactive, exemplarité ; ainsi, l'enfant regarde l'adulte faire puis reproduit le comportement de ce dernier), alors que la culture occidentale proposerait des contextes où les savoirs prennent le pas sur les savoir-faire dont le format optimum (mais non exclusif) est le format linguistique, verbal propositionnel.

Parmentier et Hamon (2005) se sont ensuite intéressés à l'orientation précoce des processus d'encodage perceptif et/ou conceptuel sur une cohorte d'enfants réunionnais et métropolitains âgés de trois à six ans. Les enfants avaient à effectuer une épreuve au cours de laquelle il leur était demandé de regarder une image cible, puis il leur était présenté une image percept (P) ressemblant, de par les couleurs ou les motifs à l'image cible ; une image concept (C) ayant un rapport sémantique avec l'image cible, et une image distracteur (D) n'ayant aucun rapport avec l'image cible. Ils avaient pour tâche de désigner celle qui selon eux correspondait à l'image cible. Parmentier et Hamon observent une évolution avec l'âge dans le groupe « Réunion », alors qu'ils ne notent pas de changement dans le groupe métro, qui conserve le même profil de dominance C par rapport aux P. Dans le groupe « Réunion », ils constatent une inversion des tendances entre 3-4 ans et 5-6 ans, on passe d'une prédominance des réponses P à une prédominance des réponses C. Toutefois, le groupe « Réunion » a toujours un score C inférieur à celui du groupe « métro ». Ces résultats vont dans le sens de l'hypothèse d'un type enculturé de codage de l'information.

Au-delà des réponses aux questionnements relatifs aux modes d'appréhension du réel en fonction de la culture, les travaux de Parmentier et Hamon ont permis de montrer que dans les processus de représentation cognitive, deux rationalités seraient concurrentes et affectées d'une pondération différente selon les variations culturelles. À la Réunion, l'enculturation favoriserait la mobilisation préférentielle d'un traitement en C.C., toutefois les réunionnais auraient aussi à leur disposition un classement en C.E. En d'autres termes, il existerait chez ces derniers une mobilité entre ces deux processus de catégorisation de l'information. Ce constat est important d'un point de vue psychopédagogique. En effet, en rendant présent à l'esprit de l'apprenant le processus non dominant au moyen d'un certain nombre de supports, il serait possible de faire jouer cette mobilité et de la généraliser de manière à amener le sujet à appréhender le réel de façon duelle. Dans cette perspective le style cognitif des enseignants pourrait implicitement influencer dans le sens de la mobilité d'évocation des deux processus chez les élèves, la réussite d'un nombre croissant de jeunes réunionnais, semble en témoigner.

IX.5 Post-modernité, hétéroculture et identité

La société réunionnaise post-moderne est sous la double contrainte de l'hétéroculture et de la dysculturation. En effet, à la Réunion coexistent et se confondent, d'une part deux matrices culturelles antagonistes : la tradition et la modernité et, d'autre part, la mondialisation de la culture et les spécificités culturelles. Le passage, directement, d'une ère préindustrielle à une ère postindustrielle et la transformation radicale des modes et niveaux de vie durant ce laps de temps très court de moins de quarante ans, laissait craindre une perte du patrimoine culturel, par arrêt de la transmission des savoirs au travers de la chaîne des générations, des aînés aux cadets (de tradition orale la culture réunionnaise, laissait peu d'écrits sur les us et coutumes locaux), et de ce fait, une perte des repères identitaires des réunionnais pouvant conduire à une situation d'anomie chronique. En effet, les changements qui affectent en permanence l'environnement social de l'espace réunionnais ont pour conséquence une remise en question et une recomposition incessantes des identités individuelles pour maintenir un monde social. Cette situation est aggravée

par les effets pervers de la politique d'assistance de la métropole sur la population qui n'a pas le sentiment de maîtriser son avenir, d'où la persistance d'un complexe d'infériorité, né de la période de l'esclavage et d'une frustration qui minent en profondeur le monde réunionnais, ce dont témoigne l'accroissement constant de la délinquance et de la violence, notamment au sein des couches sociales exclues économiquement et à faible capital symbolique. Toutefois, un nombre en constante progression de jeunes réunionnais accède à l'éducation et au savoir, et par appropriation et maîtrise du français s'implique de plus en plus dans le développement économique et social de leur île.

La politique linguistique de ces deux dernières décennies, qui accorde un statut et une place au créole, avec l'instauration d'un capes en 2002 a pour conséquence un réinvestissement et une réappropriation de leur langue par les jeunes générations de créoles, en particulier, les collégiens, lycéens et étudiants. L'enjeu culturel est considérable, en ce sens que ces futurs cadres appelés à exercer des responsabilités politiques et/ou administratives auront à leur disposition deux modes d'appréhension du réel. Le premier centré sur leur culture, au travers des représentations véhiculées par le créole, le second résolument inscrit dans la culture française, par l'intermédiaire des représentations véhiculées par le français. On peut supposer que cette double maîtrise linguistique (ce double capital symbolique inscrit dans deux cultures) confèrera à ces futurs décideurs des compétences pour établir un espace transactionnel ménageant au mieux les intérêts de leur culture et du développement de La Réunion au sein de l'Europe ultrapériorique.

La reconnaissance de l'importance du patrimoine culturel pour le développement, unanimement partagé par la communauté universitaire et les pouvoirs publics (Région Réunion, Département, ministère des Départements et Territoire d'outre-mer) constitue, aussi, une voie pour une revalorisation et une revitalisation de la créolité, que l'on peut définir comme la « mise en système d'éléments auparavant disparates et la fixation d'une identification collective sur ce système qui devient peu à peu un patrimoine partagé » (Benoist, 1999). La multiplication des actions en vue de la sauvegarde du patrimoine ces vingt dernières années, tel que la création de lieux de mémoire (Écomusée de Salazie) et d'un jour férié pour marquer l'abolition de l'esclavage (cf. *supra* Langue et culture réunionnaises) ont fortement

contribué à la réappropriation de leur histoire et de leur culture par les réunionnais.

De cette politique linguistique et de sauvegarde du patrimoine, il ressort que le développement durable de La Réunion s'appuie désormais et de plus en plus sur les spécificités culturelles de l'Île, et n'est plus seulement une simple transposition de modèles importés de métropole. C'est à ce prix que se construit un « vouloir vivre ensemble », attesté par l'émergence d'une identité résidentielle incarnée, comme la commune appartenance à la matrice réunionnaise (Poirier, 1999).

IX.6 Bibliographie

- BAISSAC, J.-F. 2003. Échecs scolaires et apprentissage du français. Les données sociologiques et la clarté cognitive. In Gaillard (éd.). *Français et créole à la Réunion*. Paris, L'Harmattan.
- BAVOUX, C. 2002. Représentations et attitudes dans les aires créolophones. In BAVOUX, C. et DE ROBILLARD, D. *Linguistique et créolistique*. Paris, Anthropos, p. 59-75.
- BENOIST, J. 1999. Anthropologie à La Réunion : Quelques acquis, nouvelles questions. In *La recherche à La Réunion : Vingt années de travaux et de coopération régionale*. B. CHERUBINI (dir.), L'Harmattan — Université de La Réunion, p. 19-34.
- BIDEAUD, J. 1988. *Logique et bricolage chez l'enfant*. Lille : Presses universitaires de Lille (PUL).
- BIDEAUD, J. et HOUDE, O. 1989. Le développement des catégorisations ; capture logique ou capture écologique des propriétés des objets. *L'Année Psychologique*, 89, p. 87-123.
- BRUNER, J. S., OLVER, R. R. et GREENFELD, P. M. 1966. *Studies in cognitive growth*. NewYork, J. Wiley.
- CARBONNEL, S. 1978. Casses collectives et classes logiques dans la pensée naturelle. *Archives de Psychologie*, 177, p. 1-9.
- CARBONNEL, S. 1979. *Rôle des objets dans la genèse des activités de classification*. Thèse de Doctorat de troisième cycle, université des Sciences sociales de Grenoble.
- CHAUDENSON, R. 2002. La genèse du créole. In BAVOUX, C., DE ROBILLARD, D. *Linguistique et créolistique*. Paris, Anthropos, p. 1-15.

- CELIER, P. 1976. *La situation linguistique de l'enfant réunionnais créolophone après 4 années de scolarisation élémentaire*. Thèse de doctorat : université de la Réunion.
- COÏANIZ, A. 2001. Quand dire c'est faire. In *Des langues de la maison aux langues de l'école en milieu plurilingue*. Sous la direction de Fioux, P. Karthala — Université de la Réunion, p. 13-33.
- FANON, F. 1952. *Peau noire et masque blanc*. Paris, Seuil.
- FIoux, P. 2003. Langue(s), culture(s), identité et système éducatif ; sous l'ombrelle des stéréotypes, observer le vécu. In *École et Éducation, Univers Créoles 3*. TUPIN, F. (dir.) Paris, Anthropos.
- GAILLARD, J.-L. 2003. *Français et créole à la Réunion*. Paris, L'Harmattan. 99 p.
- HAMON, J.-F. 2004. Culture, croyances et réalité. In *Croyances et guérison. Actes du troisième colloque de l'ADFOI*. Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de la Réunion, 3 juillet 2004. (À paraître).
- HAMON, J.-F. et PARMENTIER, M.-C. 2005. Types de représentation et contextes d'enculturation. *Psychologie et Éducation*, n° 2005-1.
- HOUDE, O. 1992. *Catégorisation et développement cognitif*. Paris, Presses universitaires de France (PUF).
- LAUTREY, J. 1987. *Structures et fonctionnement dans le développement cognitif*. Thèse de Doctorat es-Lettres et Sciences Humaines : université de Paris V.
- LAUTREY, J. 1990 a. Unicité ou pluralité dans le développement cognitif : les relations entre image mentale, action et perception. In G. NETCHINE, GRYNBERG. *Développement et fonctionnement cognitif chez l'enfant*. Paris, Presses universitaires de France (PUF), p. 71-89.
- LAUTREY, J. 1990 b. Esquisse d'un modèle pluraliste du développement cognitif. In M. REUHLIN, J. LAUTREY, C. MARENDAZ et T. OHLMANN (éds.). *Cognition : l'Individuel et l'universel*. Paris, Presses universitaires de France (PUF), p. 185-216.
- LAVAUX, C. 1973. *La Réunion : du battant des lames au sommet des montagnes*. Tome I. Courbevoie : Bauman.
- LUCAS, R. 1997. *L'école à Bourbon 1815 — 1946*. Saint-André : Association échos et océans (éds.).
- LE NY, J.-F. 1985. Comment (se) représenter les représentations. *Psychologie française*, 30, p. 231-237.
- NELSON, K. 1983. The derivation of concepts and categories from event representation. In E. K. SCHOLNICK (éd.). *New trends in conceptual representations : challenge to piaget's theory?* Hillsdale : N. J. Erlbaum, p. 129-149.

- PARMENTIER, M.-C. et HAMON, J.-F. 2001. Copie d'une figure complexe par des enfants de dix ans : Étude interculturelle. *Archives de Psychologie*, 69, p. 81-95.
- PARMENTIER, M.-C. et HAMON, J.-F. 2002 Contexte culturel et différenciation cognitive. *Bulletin de psychologie*, 55 (4), n° 460, p. 337-348.
- PARMENTIER, M.-C. et HAMON, J.-F. 2005. Codages et cultures : « ovni », jaune, canari, oiseau ou animal. *Bulletin de Psychologie*, 58 (2), n° 476, p. 241-253.
- PIAGET, J. et INHELPER, B. 1959. *La genèse des structures logiques élémentaires : Classifications et sériations*. 5^e édition, 1991. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé.
- POIRIER, J. 1999. Culture créole, hétéroculture réunionnaise. In *La recherche à La Réunion : Vingt années de travaux et de coopération régionale*. Sous la direction de B. Chérubini, L'Harmattan — Université de La Réunion, p. 125-146.
- RADCLIFFE-BROWN, R. 1940. On the social structure. *Journal of the royal Anthropological Institute*, vol. 70.
- RAMASSAMY, G., LEVENEUR, G., CARRERE, P., ALENDROIT, E., RAMECHETY, R., et CELESTIN, F. 2002. Déclaration de la délégation réunionnaise lors de la x^e rencontre internationale à Sara, mai 2000, à propos de l'aménagement linguistique. *Nout Lang* 5, P. 30.
- REUHLIN, M. 1974. Formalisation et réalisation dans la pensée naturelle : une hypothèse. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 70, 4, p. 389-408.
- REUHLIN, M. 1990. Les niveaux d'observation et d'explication : Un débat épistémologique et institutionnel. In M. REUHLIN, F. LONGEOT, C. MARENDA et. OHLMANN (éds.). *Connaître différemment*. Nancy : Presses universitaires de Nancy, p. 19-32.
- VIDAL-NAQUET, P. 1994. Mémoire et histoire. *La recherche, la mémoire*, 267 ; p. 726-729.

Chapitre X

La femme maghrébine en France : de la quête identitaire à l'émancipation

Mohand Khellil

Sociologie — Université Paul-Valéry, Montpellier III

Sans remonter à l'apparition de l'homme sur la terre, on peut rappeler, pour les besoins de l'exposé, que d'importants flux migratoires sont partis de Mésopotamie vers 7500 avant Jésus-Christ pour conquérir d'autres terres fertiles ; ces migrants ont atteint l'Atlantique vers 4000 avant Jésus-Christ. Ce qui est remarquable, c'est que ces populations « néolithiques » ont trouvé en Occident des populations paléolithiques vivant de chasse et de cueillette. Les populations migrantes ont permis le développement technologique des régions qu'elles ont traversées d'est en ouest. Rappelons que le fer était connu en Orient et qu'il a mis sept siècles pour parvenir en Occident. Ces populations orientales ont migré de l'Iraq et de l'Iran jusqu'en Espagne en passant par la Grèce et la France. Cela a été démontré récemment par des chercheurs américains, marqueurs génétiques à l'appui (*Sciences et vie*, 1992). Il y a eu donc diffusion d'outils, de marchandises et d'idées. Il y a eu des échanges et les populations se sont mélangées. De quoi mettre à nouveau à mal l'idée de la pureté de la « race » et de relativiser les nationalismes.

De nos jours, les mouvements migratoires obéissent à d'autres logiques qui ont présidé à l'occupation de notre planète. L'Amérique, l'Australie, le Canada ont connu d'importantes vagues de migrations de peuplement. Au XIX^e siècle, ce sont des hommes du Nord qui ont migré vers le Sud pour coloniser l'Afrique et l'Asie. En France, au même moment, sous la Troisième République notamment, on eut

recours à l'immigration pour satisfaire le marché du travail. En effet, déjà à l'époque, les Français dédaignaient le travail de la mine et des autres activités jugées avilissantes. Parallèlement, les pouvoirs publics ne voulaient pas accélérer l'exode rural qui eut pu avoir pour effet de fournir la main-d'œuvre dont avaient besoin les entreprises. D'où le recours à l'immigration ; ainsi, la France a accueilli des Espagnols, des Italiens et des Polonais. Après la Première guerre mondiale, et ses millions de morts, la France voulant combler son déficit démographique est allée chercher (c'est le cas de le dire puisqu'on procéda à des réquisitions en Algérie) des hommes jusque dans ses colonies lointaines. Indépendamment des accidents de l'Histoire, les années de forte expansion économique sont propices au recours à l'immigration de travail.

Aujourd'hui encore, pour justifier le recours à l'immigration, on parle d'un déficit démographique à combler ; mais le coût social de l'immigration est élevé et le taux de fécondité des femmes immigrées se rapproche très vite de celui des nationales : au dernier recensement, on a relevé que le taux de fécondité en France est de 1,9 enfant par femme alors que le seuil de renouvellement des générations se situe entre 2,07 et 2,08. On pourrait faire le même constat pour le vieillissement. En octobre 2003, le Conseil économique et social français a préconisé d'ouvrir les frontières pour laisser entrer en moyenne 10 000 étrangers par an. Cette recommandation faisait suite au rapport de l'O.N.U. qui, en 2000, prédit la nécessité pour l'Union européenne à recourir à l'immigration de « 159 millions d'étrangers d'ici à 2025 pour maintenir l'équilibre de 4 à 5 actifs pour un retraité ».

Parce qu'on avait besoin d'étrangers, les pouvoirs publics avaient étendu les droits des travailleurs français aux travailleurs immigrés. Au début du xx^e siècle, on avait même fait miroiter la naturalisation pour attirer les Italiens, les Espagnols et autres Polonais. De sorte qu'aujourd'hui en France, les travailleurs immigrés bénéficient des mêmes droits sociaux que les travailleurs français. Mais la crise pétrolière de 1970 a eu des répercussions sur le marché du travail. Le gouvernement français avait en effet suspendu l'immigration de travailleurs à partir de 1974 tout en incitant les étrangers à rentrer chez eux moyennant un petit pécule. Sous la pression des associations de défense des immigrés et des Églises de France, on admit le regroupe-

ment des familles, ce qui permit à des milliers d'épouses et d'enfants mineurs de rejoindre les maris et les pères. Aujourd'hui, les femmes représentent plus de 43 % des immigrés maghrébins, alors que ce taux était dérisoire dans les années 1960. Et cette féminisation de l'immigration va contribuer à remettre en cause les idées reçues en matière d'immigration et du rôle des femmes dans certains pays d'émigration que l'Occident découvre à travers une littérature consacrée à la clausuration des femmes « d'Orient ».

X.1 Les femmes et leur statut

La présence d'épouses d'immigrés en France est ancienne mais les femmes ne sont arrivées en masse qu'à partir de 1974 quand elles sont venues rejoindre leurs époux dans le cadre du regroupement familial. Depuis lors et eu égard à l'évolution des mœurs dans leur société d'origine, de plus en plus de femmes émigrent seules, indépendamment du regroupement familial. De fait, il était mal vu qu'une femme émigre seule, d'autant plus que, n'ayant pas traditionnellement de rôle économique reconnu, rien ne pouvait justifier son émigration. Les hommes seuls s'exilaient à la fleur de l'âge pour subvenir aux besoins alimentaires de leurs familles ou pour contribuer à la réalisation d'un dessein, d'une œuvre (mariage, remboursement d'une dette, construction d'une maison, etc.). Dans la logique de l'émigration, une fois le but atteint, l'émigré revenait au pays natal et se réinsérait sans grande difficulté dans la vie de son village. On a ainsi assisté pendant des décennies à des va-et-vient entre les deux rives de la Méditerranée. Mais les familles prenaient la précaution de procéder aux fiançailles ou aux mariages des jeunes gens avant de consentir à les laisser partir, sachant qu'ils « regarderont derrière eux » et ne prolongeront pas indéfiniment leur exil (il faut rappeler que la contrainte matrimoniale s'exerçait aussi bien sur les garçons que sur les filles). Les femmes étaient alors un enjeu important dans le processus migratoire qu'elles subissaient en attendant de longues années avant le retour du fiancé ou du mari. Les femmes restées au pays étaient réduites ainsi à une longue période de viduité sans pouvoir s'affranchir des liens prénuptiaux ou matrimoniaux. On n'insistera pas davantage sur les conséquences matérielles, psychologiques, affectives de telles situations sur les intéressées et leur descendance. Toujours est-il que le regrou-

pement familial est venu mettre fin à cette sorte de longue viduité durant l'exil des maris.

À ces épouses en exil en Europe, s'ajoutent les jeunes brus qu'on est allé chercher au pays natal parce que peu de femmes de même origine ethnique étaient disponibles sur le marché matrimonial.

Le statut des femmes dans leur pays d'origine (qui peut être simplement formel, c'est-à-dire ne pas être appliqué) doit intéresser le chercheur non pas pour justifier la persistance de l'infériorisation des femmes mais pour mieux comprendre la dynamique des mouvements féministes dans les pays d'émigration et mieux saisir parfois les conservatismes en milieu immigré dans l'Europe d'hier et d'aujourd'hui. Dans les pays d'origine, des femmes ont pris note de la volonté juridique des gouvernants qui volaient à leur secours pour développer un militantisme féministe. Il faut dire que les Algériens, au lendemain de l'indépendance du pays, ont inscrit en lettres d'or dans la charte nationale de 1974, leur émancipation, en justifiant cette « générosité » par leur participation active à la lutte de libération nationale (un peu comme la femme française des lendemains de la Libération). La loi fondamentale algérienne consacre ainsi l'égalité des sexes mais la loi coranique continue de s'appliquer. Depuis une vingtaine d'années les associations féministes algériennes demandent inlassablement l'abrogation du code de la famille jugé trop conforme aux prescriptions coraniques. Il semble qu'elles soient entendues par le gouvernement actuel qui prépare une réforme de ce code dans un sens plus favorable aux femmes. Si ce projet devait se concrétiser en l'état, le consentement du père de la future épouse ne serait plus obligatoire (en secondes noces le droit musulman ne l'exige pas), de même qu'en cas de divorce le mari devrait alors assurer un logement décent à l'épouse. Ainsi, la femme algérienne pourrait acquérir la capacité civile de se marier et la polygamie (polygynie), en réalité peu courante (autour de 6 % des mariages au Maroc et un peu moins de 2 % en Algérie), nécessiterait l'autorisation d'un juge et serait soumise à des conditions strictes. En toute hypothèse, la femme musulmane n'aura toujours pas le droit de se marier avec un non musulman, alors que le musulman peut épouser une juive ou une chrétienne, selon les prescriptions coraniques. Cette disposition concernera davantage les femmes immigrées pour lesquelles les occasions de côtoyer un non-musulman sont plus nombreuses.

De son côté, le Maroc a affirmé en 2003 sa volonté de rétablir l'égalité entre les hommes et les femmes, ce qu'avait initié la Tunisie dès les années 1950 sous l'impulsion du Président Habib Bourguiba. L'exemple était venu de la Turquie des années 1920 avec la proclamation d'une république laïque.

Qu'en est-il dans la réalité ? Les lois sont diversement appliquées dans ces pays musulmans en temps ordinaire et moins encore depuis l'avènement de l'intégrisme réaffirmant l'infériorisation de la femme. Cependant, un mouvement d'émancipation est perceptible dans les milieux urbains (où le contrôle social est plus souple) des grandes villes du Maghreb ou de la Turquie. À la campagne, les traditions conservatrices persistent. Le droit proclame l'égalité mais sa mise en œuvre est confiée aux hommes (application, procédures, etc.) pas toujours convaincus du bien fait ou de la nécessité de l'égalité des sexes. L'inégalité se fait aussi sentir au niveau de l'éducation et de l'école, ce qui a des conséquences sur le plan professionnel, au niveau de l'identification et de l'image de soi. Sur un plan plus général, les femmes sont exclues de l'espace public et n'ont pas accès aux emplois qui les éloignent du foyer familial. Seule concession à leur émancipation : la féminisation de certaines activités industrielles (confection, petite manutention, etc.) et, dans une moindre mesure du secteur public (enseignement) ou privé (médecine).

En effet, si la plupart des pays musulmans admettent l'accès des filles à l'enseignement, quitte à ce que cela se fasse en dehors de toute mixité, il n'en est pas autant pour l'accès à l'emploi. L'Europe a connu des conservateurs pour lesquels la femme devait rester au foyer pour y élever ses enfants ; et si elle devait travailler, c'était pour apporter un complément de salaire à celui du mari, car c'était ce dernier qui était censé subvenir aux besoins de toute la famille. Rappelons que la femme française n'a eu le droit de disposer de son salaire qu'à partir de 1907, d'adhérer à un syndicat que depuis 1920 et qu'il a fallu attendre 1965 pour que la femme mariée puisse exercer une activité sans l'autorisation de son mari. De nos jours, certains considèrent que le travail de la femme concurrence celui de l'homme dans le monde de l'emploi ; c'est pourquoi ils préconisent de limiter le travail des femmes pour réduire le nombre de chômeurs. Cette l'idée du travail « partiel » et temporaire reste présente dans les esprits et

il se trouve des chefs d'entreprises qui n'admettent pas qu'une femme puisse faire carrière. D'où le débat actuel sur l'égalité des salaires qui déborde nécessairement sur la question plus générale des relations hommes-femmes dans le cadre de l'emploi. Un débat qui revient régulièrement au cours de ces dernières décennies alors que le préambule de la Constitution actuelle consacre cette égalité et que quatre lois au moins ont été déjà consacrées au sujet.

Au Maghreb, certains musulmans intégristes, comme le rapporte le chercheur M. Ferjani, n'hésitent pas à rechercher minutieusement dans la tradition musulmane des éléments pour alimenter leur hostilité au travail des femmes. Selon une de ces traditions, « un peuple qui délègue la gestion de ses affaires à une femme ne peut pas réussir » (Ferjani, 1998 : 17). Comme certains conservateurs européens, toute proportion gardée, des islamistes tunisiens considèrent que le travail des femmes a pour objectif « de concurrencer les hommes et les dominer ». L'accès au travail aurait par ailleurs « amené la femme à se dévoiler et à se dénuder... à aller à l'encontre... du devoir d'obéissance à l'égard de son mari » (Ferjani, 1998 : 17). Cette idée de concurrence se retrouve chez certains islamistes algériens, de même que la référence à la pudeur que la femme aurait bafoué en travaillant (Ferjani, 1998 : 25). Cependant, d'autres islamistes de même obédience louent le travail qu'effectuent les femmes « dans les institutions éducatives, sociales et économiques » (Lamloum, 1998 : 27). On pourrait aussi relever à ce niveau d'analyse que le vêtement « islamique » exigé des femmes et porté comme un « saint sacrement », pourrait signifier l'incompatibilité avec une activité salariée, du moins telle que la conçoit le monde moderne.

X.2 De la femme au foyer à la femme au travail

L'éclatement de la famille patriarcale

La femme maghrébine n'est plus reconnue seulement en tant que mère. Beaucoup d'anthropologues (pas exclusivement des hommes) s'abritent encore derrière la sacralisation de la mère pour ne pas s'émouvoir du sort qui est fait à la femme musulmane en général. Aujourd'hui, ce sont des femmes (et non pas seulement des mères) qui revendiquent un statut où serait reconnue enfin l'égalité des sexes.

On ne peut pas davantage retenir et reproduire le schéma classique des fonctions de la femme tournées vers l'intérieur et la domesticité et celles des hommes orientées vers l'extérieur, vers l'espace public (Bourdieu, 1972). Il est vrai qu'il existe des coutumes en milieu rural qui disparaissent très vite en milieu urbain. Dans les campagnes du Maghreb, ce sont les femmes qui entretiennent les potagers et qui ont l'exclusivité du sarclage des céréales et de certaines récoltes (olives notamment), activités extérieures s'il en est. Cependant, ces activités n'impliquent pas la mixité et nous avons vu par ailleurs que si les femmes investissent le monde extérieur, cet espace public est sexualisé et utilisé alternativement par les femmes et par les hommes à des moments différents : fontaine du village, cimetière, mosquée, entre autres lieux. Cette règle de la séparation des sexes joue de façon stricte dès lors que les femmes entrent en contact avec le monde extérieur où elles pourraient rencontrer des hommes étrangers ; dans le cadre de la famille élargie, cette règle est beaucoup plus souple. Dans les villages, ces règles sont d'autant plus strictes que le contrôle social est plus facile à exercer.

Mais en exil c'est l'anonymat qui domine, encore qu'une autre forme de contrôle social a tendance à s'établir avec le développement de l'immigration et lorsque l'habitat est groupé. Même si la comparaison est audacieuse, on ne peut s'empêcher de penser à la femme algérienne qui troquait la robe traditionnelle contre une jupe ou un tailleur, à l'heure de l'émancipation prônée par la puissance coloniale. En Europe, aujourd'hui, les Maghrébines sont travaillées par la cohérence identitaire à cause de la perte d'une partie des référents identitaires liés au pays d'origine. C'est, semble-t-il, le prix à payer pour conserver un semblant de crédibilité auprès des jeunes générations qui, elles, un peu plus clairement, sont partagées entre les milieux d'appartenance, d'ici et de là-bas qui se superposent et qui sont souvent dévalorisés à leurs yeux, et les attrayantes références qu'ils convoitent dans la société globale, dans le pays d'accueil, comme leurs camarades français « de souche ». Éternel conflit entre l'identité héritée et l'identité projetée. L'attraction des coutumes occidentales reste la hantise des parents au crépuscule de leur vie. Les déchirements que l'on devine alors sont une preuve qu'une démarche vers l'intégration s'opère en douceur, à un rythme indolent. Cette intégration se fera de plus en plus en termes de ruptures, lorsque les

primo-arrivants auront disparu naturellement car il n'est pas certain que les jeunes générations répètent les gestes des pères qui auront subi les situations d'exclusion sans presque sourciller.

La nécessité de l'emploi des femmes

On ne peut donc plus dire qu'en Europe il y a reconstitution du modèle de la famille traditionnelle car la famille maghrébine en exil est numériquement réduite et ne reste pas indifférente à son environnement social et économique immédiat. Une des conséquences du regroupement familial a été l'éclatement de la famille maghrébine dans sa conception patriarcale. Quant à la reconstitution du village d'origine, avec certaines de ses fonctions politiques, nous avons pu la décrire chez les immigrés kabyles de la première heure ; il s'agissait alors essentiellement d'hommes seuls qui se répartissaient en France en fonction de leurs origines locales et familiales (Khellil, 1979). De nos jours, et compte tenu des difficultés que connaît le monde de l'emploi, les immigrés sont ballottés dans l'espace au gré des besoins de l'économie du pays d'accueil. D'autre part, les immigrés n'ayant pas de prise sur le marché immobilier ou sur la distribution des logements sociaux, côtoient d'autres immigrés, pas nécessairement du même pays. De fait, ils sont étrangers les uns aux autres. Ce qui les rapproche, ce sont les situations socio-économiques et la religion, ce qui ne conduit pas nécessairement à la constitution de communautés qui exerceraient un contrôle social signifant en reconstituant le « village d'origine ».

À cause du chômage qui frappe la plupart des foyers immigrés, certaines femmes sont contraintes de travailler pour aider leurs familles à survivre. Il n'est pas rare que la femme soit la seule à travailler dans une famille où les hommes sont tous au chômage, même si elles se contentent d'emplois liés à la domesticité. Pour beaucoup d'entre elles, et quelle que soit la nature de l'emploi, cette ouverture vers le monde extérieur, si modeste soit-elle, leur a permis de s'impliquer dans la société, davantage que leurs maris, pourtant plus anciens en exil. Ainsi, elles sont devenues les interlocutrices de l'école, du médecin, des administrations. Ayant pris conscience aussi de ce que représente comme liberté et comme autonomie l'activité extérieure, elles

soutiennent les autres jeunes filles ou femmes de la maisonnée qui veulent travailler en bravant l'opposition des maris ou des frères.

Les premières vagues de l'immigration maghrébine sont originaires des campagnes de Kabylie, de l'Atlas ou de l'Anatolie, avec des taux d'alphabétisation médiocres, aussi bien chez les hommes que chez les femmes, ce qui réduisait, au départ, les possibilités d'emplois. L'analphabétisme rend les femmes immigrées encore plus dépendantes des autres en général et des maris en particulier. Cette autonomie contrariée a eu des conséquences certaines au niveau de l'éducation des enfants, dont elles assurent parfois seules la charge, et sur l'intégration des jeunes générations. Dans ce sens, le contrat d'intégration que font signer les pouvoirs publics aux nouveaux arrivants pourrait être généralisé aux immigrés les plus anciens pour les obliger à une initiation systématique (et non plus volontaire) à la langue française qui, à terme, produirait ses effets au niveau de la vie quotidienne des femmes qui ont la gestion de leur foyer. Le fait que ces femmes soient dépositaires des traditions séculaires (qu'elles sont censées perpétuer, quand bien même elles leur seraient défavorables), n'est pas incompatible avec leur intégration dans le pays d'accueil. L'expérience a montré que leur scolarisation (pour les plus jeunes) et une intense alphabétisation (pour les autres) leur fait davantage prendre conscience de la situation d'exilée et de la nécessaire évolution de leur statut. C'est d'autant plus vrai qu'au pays d'origine comme dans le pays d'accueil, certaines femmes (surtout les plus jeunes) développent des stratégies qu'on peut qualifier de contournement : en feignant la soumission, (par exemple avec le port du voile ou du foulard dit islamique), elles développent une autonomie dans l'occupation de l'espace public (sans être chaperonnées), un espace parcouru librement par les hommes et conditionnellement par les femmes (Khellil, 2000).

X.3 La pérennisation de l'immigration

L'obstacle à lever pour que les unes et les autres se projettent dans la société occidentale, sans donner l'impression de se renier, reste celui de l'hypothétique retour au pays natal. Ce retour est ancré dans les esprits, mais il relève souvent du projet mythique. Certains pays comme l'Algérie ont inscrit dans leur loi fondamentale « le retour des émigrés comme un devoir national ». Il est vrai que le retour au

pays d'origine s'inscrit partout dans la logique de l'immigration de travail. D'un point de vue affectif, on comprend que cette idée de retour puisse être vécue douloureusement. Mais ceux-là mêmes qui prônent ce retour, les immigrés les plus anciens, sont de moins en moins nombreux à franchir le pas et retourner chez eux : ils ont acquis en Europe des habitudes de consommation et de comportement et les situations socio-économiques dans leurs pays respectifs ne sont guère encourageantes. Ce retour va donc prendre de moins en moins d'importance dans le discours et dans l'affect, au fur et à mesure que l'immigration s'inscrit dans la durée et que des générations entières naissent en Europe et acquièrent sans complexe la nationalité des pays de résidence (qui est souvent le pays de naissance). Pour les jeunes il est vrai aussi que l'attachement à un pays, à la terre des ancêtres nécessite une présence sur un territoire, une terre « natale ». Or, le fait de ne jamais fouler ce sol « sacré », ou seulement le temps des vacances d'été, a pour conséquence une distanciation, un recul vis-à-vis du pays des parents dans lequel ces jeunes ne conçoivent pas d'enracinement ; c'est alors la terre du pays de leur naissance ou de leur tendre enfance qu'ils vont s'approprier et défendre.

Nous avons aussi montré par ailleurs que le retour était une hypothèse d'école (Khellil, 1991) et que, comme l'intégration, l'identité pouvait être construite sur les modalités d'une certaine rupture. Il faut alors se résoudre à changer d'espace, au sens géographique et intellectuel du terme. Car, les espaces se superposent et les parents qui ont émigré avec l'espace de là-bas dans leur tête ont de tout temps incité leurs enfants à « retourner au pays » pour se construire ou se reconstruire une identité allant dans le sens de la tradition. Et cette façon de voir visait surtout les filles. Dans ce sens, en exil, lorsque la rupture se produit, les jeunes vont s'éloigner de l'espace familial pour mieux se construire une identité visée et poursuivre « une trajectoire de soi dans l'avenir ».

Et la présence des femmes en exil n'est pas sans influence, comme nous le verrons, sur cette pérennisation de l'immigration. Cependant, même si leur intégration ne doit pas s'analyser en termes de rupture d'avec le pays d'origine, elle ne se fera qu'au prix d'une certaine distance, d'un certain recul par rapport aux acquis culturels. Ou alors le regard vers le pays d'origine devra scruter tous les éléments progressistes des pays d'émigration qui, bon gré mal gré, facilitent l'entrée de

la femme dans le monde économique, étape nécessaire à son émancipation, surtout, l'expérience le montre, lorsque des femmes exercent des métiers valorisants comme la médecine ou l'enseignement. Ici on se heurte à un constat qui fait intervenir une notion de classes sociales : en exil ou au pays d'origine, les familles les plus aisées sont plus nombreuses à scolariser leurs filles et qui se paient le luxe de braver la tradition en acceptant que leurs jeunes filles aillent à l'école et que leurs jeunes femmes puissent exercer des métiers libres comme la médecine ou le barreau, sachant que ces familles, dans les États devenus indépendants, y gagnent en prestige social. Ce qui se retrouve ailleurs dans le monde. Au cas particulier, on doit noter que ce sont souvent les pères qui se montrent plus tolérants que les frères et les maris dans ces milieux aisés. Dans les milieux populaires, la nécessité semble seule justifier le recours au travail des femmes, encore qu'il faille s'interroger sur une propension à la « laïcité » qui mériterait un examen spécial.

Ainsi, s'il faut se détourner du pays d'origine, c'est de ses traditions conservatrices dont il faut alors se défier pour observer attentivement l'évolution du statut des femmes et la considération dont elles sont ou non l'objet. Or, chacun sait que les familles maghrébines primo-arrivantes ont une certaine propension au conservatisme, sans doute, entre autres, parce que devant certaines épreuves de l'exil (décès, maladies, chômage, etc.), elles ne trouvent de consolation que dans la référence à des valeurs du passé, seules aptes à apaiser leurs angoisses. Il faut donc se garder de conclure rapidement que les filles venues d'Afrique ou du Maghreb sont celles qui rencontrent des difficultés d'intégration. C'est dire que certaines femmes immigrées se sentent parfois moins libres que leurs consœurs restées au pays natal.

X.4 Les stratégies d'intégration

Au niveau culturel

Quoi qu'il en soit, les femmes sont amenées à jouer un rôle primordial dans le renouvellement de l'immigration. En principe, et avec la suspension de l'immigration depuis 1974, seules les femmes et les enfants peuvent s'établir en France. À terme, l'immigration d'enfants va se tarir pour laisser la place à celle des épouses. En effet, si l'endo-

gamie familiale et géographique continue à jouer dans les alliances matrimoniales, la seule source d'immigration légale restera celle des femmes « rejoignantes » dans le cadre du regroupement familial. La résidence étant traditionnellement patrilocale, on va chercher une épouse (une cousine ou une fille du village d'origine), et non un époux, au pays natal, ce qui a pour effet de maintenir ce « filon » du regroupement familial. Si, en outre, on prend en considération le fait que la plupart des enfants de migrants acquièrent la citoyenneté française (à la naissance ou à leur majorité), cette immigration de femmes sera amplifiée du fait, notamment du droit attaché à l'épouse étrangère dont le mari est français : de ce fait, les enfants de migrants seront convoités par leurs cousins restés au pays. Nous avons rencontré quelques cas d'hommes venus du Maghreb à la suite d'un mariage avec une immigrée, mais cela relève d'un véritable parcours du combattant sur le plan administratif.

D'origine rurale, ces femmes, souvent appelée « rejoignantes », sont confrontées en exil à des obligations qu'elles n'assumaient pas au Maghreb (scolarisation des enfants, marché et autres démarches administratives), tandis qu'elles vivaient dans le cadre de familles élargies où la collaboration et la solidarité étaient partagées entre une multitude de personnes. À leur arrivée en Europe, elles ont dû faire face à ces situations nouvelles par nécessité : elles se sont adaptées plus ou moins rapidement, parfois grâce à l'aide d'une association ou simplement à celle de voisins serviables. Il est vrai qu'en rejoignant son mari, la femme s'est libérée du joug de sa belle famille et de tout un entourage qui veillait sur sa vertu en la privant *de facto* de sa liberté. Mais ce qu'elle gagne en liberté, elle le perd en affectivité et en sécurité. En exil elle peut connaître un désarroi et une solitude qui peuvent devenir insupportables en cas d'habitat isolé (physiquement et socialement).

Nous avons constaté à plusieurs reprises que les femmes sont toujours plus nombreuses et plus assidues aux cours d'alphabétisation que leurs époux, même lorsque ces derniers ne travaillent pas. Grâce à l'exil, ces « rejoignantes » entrent dans le monde de l'écriture où des perspectives nouvelles s'ouvrent à elles. Plus attentives à leur environnement, elles ont tôt fait de se rapprocher de leurs consœurs autochtones au plan de l'éducation et de la fécondité. Leur progéniture fait le lien avec la culture du pays d'accueil aux valeurs de laquelle aspire le

plus grand nombre en dépit de l'influence (encore marginale) de l'intégrisme et des replis communautaires dus aux échecs successifs aux plans économique et social et au racisme qui se traduit par un rejet et une discrimination à l'embauche, dans le logement et dans certains lieux publics. La mécanique de l'intégration est pourtant bien avancée (d'autant mieux que les enfants ont subi en France la socialisation ordinaire à l'école, dans la rue et la socialisation spécifique de leurs familles) et c'est sans doute ce qui amplifie les attitudes de rejet. Car, lorsque l'on ressemble aux autres, on devient un égal, un concurrent potentiel qu'on envie ou qu'on jalouse et qu'on rejette. C'est là le paradoxe de l'intégration (Lapeyronnie, 1993).

L'ensemble de ces considérations est nettement influencé par la pression démographique avec l'amplification de l'immigration et ses effets sur l'habitat groupé qui n'est pas nécessairement voulu par les immigrés mais qui est une conséquence de leur arrivée en nombre, ce qui fait fuir certains autochtones, principalement dans les logements sociaux de type H.L.M. Dès lors, il est aisé de constater que cette proximité d'habitation, voulue ou non, crée des liens et renforce le contrôle social, à caractère culturel, voire ethnique et religieux. Aussi, la transgression d'interdits ou la non observance d'une coutume deviennent-elles difficiles. Nous avons pu rencontrer des Maghrébins qui fêtaient Noël (cadeaux, arbre) mais qui ont cessé de le faire à l'arrivée de coreligionnaires dans leur quartier.

Au plan professionnel

L'image de la femme au foyer prédomine encore dans l'esprit de beaucoup d'Occidentaux, même si une distinction est faite entre la femme mariée et les autres. En Occident, c'est la femme mariée qui a été longtemps frappée d'une incapacité juridique ; en fait on voulait qu'elle vive sous la dépendance du mari. Le mariage consacrait ainsi la minorité civile des femmes, interdites de salariat mais pas de travail. Telle était la situation juridique de la femme mariée en France jusqu'à la réforme des régimes matrimoniaux de 1967. Par contre, la femme non mariée jouissait d'une plus grande liberté. Chez les Musulmans, la restriction au travail salarié concerne l'ensemble des femmes qui sont d'abord sous la dépendance du père, puis sous celle du mari. Pourtant, une des épouses successives du Prophète Mohammed exer-

çait une activité car, à cette époque, le travail salarié des femmes n'était pas rare. En se mariant, la femme musulmane se met au service d'un mari pour ses besoins domestiques et pour avoir des enfants. Telle est du moins la conception qu'on en a encore au Maghreb dans beaucoup de milieux.

Le rapprochement vertigineux qu'on peut constater entre les enfants issus de l'immigration et les autres nationaux, s'explique alors par une réussite scolaire exemplaire chez les filles. Analysant les conclusions de C. Baudelot et R. Establet (1992), dans leur ouvrage consacré à la réussite scolaire, on peut mettre en exergue la socialisation primaire opérée dans les familles qui serait perçue comme un élément favorisant l'intégration scolaire, même si l'on peut rappeler qu'il subsiste parfois une opposition entre les milieux de référence et les milieux d'appartenance. Il semblerait que l'observance des traditions exigée des filles, se conjugue avec une éducation sévère pour prédisposer les jeunes filles à accepter plus facilement les contraintes scolaires. Grâce à l'école, on assistera à une forme de mutation sociale et culturelle de ces jeunes filles. Et au niveau professionnel, il n'est pas rare que les familles immigrées inscrivent la réussite scolaire de leurs enfants (garçons et filles confondus) dans leur projet migratoire.

Au pays natal

À l'époque coloniale et en dehors des travaux des champs, les femmes maghrébines cousaient et tissaient. Il s'agissait de travaux à domicile qui ne plaisaient pas toujours aux chefs de familles qui redoutaient toute velléité d'autonomie financière des leurs. Il existait aussi des vendeuses de bijoux (généralement des femmes d'un certain âge) et des danseuses qu'on assimilait aux femmes de petite vertu. Cependant, en milieu urbain, des femmes maghrébines étaient employées par des colons ou des notables indigènes dans des travaux de domesticité. On trouvait aussi quelques rares femmes qui vendaient des fruits ou des légumes dans la rue.

À l'indépendance des pays du Maghreb, la scolarisation a été généralisée et de plus en plus de fillettes fréquentaient l'école, même si elles étaient moins nombreuses que les garçons, à en juger par le taux encore élevé d'analphabétisme chez les femmes. Aujourd'hui il n'est pas rare que les filles soient retirées de l'école dès leur puberté

pour être préparées au mariage. Il n'en reste pas moins qu'à partir des années soixante, des Maghrébines entraient dans la fonction publique (enseignement, services de santé, la justice et autres administrations) et travaillaient aussi dans les professions libérales. Cela s'explique par les besoins ressentis par les pays nouvellement indépendants (ou qui avaient recouvré leur autonomie) et par les nécessités économiques auxquelles devaient faire face les familles pour vivre décemment. Il y a aussi des considérations plus politiques comme en Algérie, nous l'avons vu, où la Constitution consacre l'émancipation et la promotion de la femme, en même temps que l'égalité des sexes. De sorte que pour l'ensemble du Maghreb le taux d'activité des femmes oscille entre 15 et 20 %. Il n'en demeure pas moins que les femmes sont peu nombreuses dans l'industrie et le commerce à cause de la mixité qu'imposent ces activités.

Les femmes qui émigrent seules sont généralement des divorcées ou des célibataires susceptibles de relever le niveau économique de leur famille. Ce phénomène est récent dans la mesure où jusqu'ici les femmes maghrébines émigraient pour rejoindre les maris en exil dans le cadre du regroupement familial. En effet, aujourd'hui, les femmes émigrent en tant qu'agent économique, pour travailler, pour réaliser un projet. Elles entendent donc investir l'espace économique : si près de 90 % des femmes qui émigrent le font dans le cadre du regroupement familial, il reste près de 10 % de femmes qui s'exilent pour rechercher un emploi (plus de la moitié sont des Marocaines). Il s'agit donc d'une émigration féminine autonome et à caractère économique, ce qui peut être révélateur de l'évolution, même timide, du statut de la femme au Maghreb. À moins d'attribuer ce consentement à l'exil au seul chômage qui sévit dans tout le Maghreb ; auquel cas on ne saurait préjuger des conséquences de l'exercice d'une activité salariée sur l'émancipation des femmes. On pourrait aussi souligner l'attrait de l'Occident qui a joué hier un rôle non négligeable chez les hommes et qui est encore très fort aujourd'hui à cause des moyens de communication et surtout de la télévision qui est plus qu'une fenêtre ouverte sur un monde baignant en apparence dans l'opulence et la liberté.

Cette nouvelle donne des femmes maghrébines en France est donc liée à la nouvelle forme de l'émigration mais aussi à la présence de femmes issues de l'émigration qui ont été scolarisées et socialisées

dans le système français et qui sont souvent des citoyennes, ce qui explique leur volonté d'investir l'espace économique et de défendre leur statut sans complexe.

En France

Les immigrées « rejoignantes »

On constate en France que le taux d'activité des femmes maghrébines est plus élevé chez celles qui jouissent de la citoyenneté française. Ici, la stratégie d'intégration par le travail se double d'une volonté d'obtenir la naturalisation comme Françaises ; on note effectivement que les femmes, plus que les hommes, franchissent le pas de la naturalisation dès leur majorité.

Sur le plan des emplois, les femmes immigrées proprement dites exercent surtout dans le secteur tertiaire, notamment dans les emplois de service : cuisinières, femmes de ménage, restauration, assistance aux personnes âgées, dans le commerce en général. Au même titre que les hommes nous les retrouvons également dans les entreprises de nettoyage depuis que les services publics sous-traitent cette activité au secteur privé (les étrangers ne peuvent pas être titularisées dans les services publics ordinaires). Il reste qu'il s'agit souvent d'emplois précaires, à durée déterminée, fragilisant les situations de ces femmes qui ne maîtrisent pas la langue française et n'ont pas de formation professionnelle qualifiée. Dans ce sens, elles sont logées à la même enseigne que la plupart des immigrés, leurs époux ou leurs frères. Comme pour le taux d'activité, il semble qu'ici la nationalité joue aussi un rôle dans la mesure où le taux de chômage est en moyenne 1,5 fois supérieur chez les immigrées « ordinaires » que chez celles qui possèdent la nationalité française.

Souvent, l'accès au monde du travail est précédé (donc facilité) par la fréquentation d'une association où les femmes suivent des cours d'alphabétisation. On peut dire que l'association, généralement animée par des coreligionnaires (ce qui rassure quelque peu les maris), est un intermédiaire indispensable avec le monde du travail, un lieu de rencontre mais aussi de découverte d'autres expériences. En les alphabétisant, on initie ces femmes au monde, à la diversité, à l'ouverture sur l'extérieur. Ainsi, en rejoignant le monde du travail après une

familiarisation avec la langue française, elles s'approprient le monde où elles vivent et pensent mieux prendre conscience de leur identité.

Les femmes issues de l'immigration

Il est vrai que nous avons une autre catégorie de Maghrébines ou de femmes d'origine maghrébine : celles qui sont issues de l'immigration et qui sont soit nées en France ou arrivées en France dans le cadre du regroupement familial. Celles-là ont en principe bénéficié d'une scolarisation complète et réussissent généralement mieux leurs études que les garçons de même origine, à l'instar des filles vivant au Maghreb. En France, les unes et les autres souffrent moins de discrimination dans les lieux publics ou dans les entreprises. Celles, les plus nombreuses, qui ont la nationalité française, peuvent prétendre, en outre, entrer dans le secteur public. Cependant, même si elles sont moins atteintes que les hommes par la discrimination à l'embauche, celle-ci reste encore importante. D'autant plus qu'elles subissent une double discrimination : en tant que femmes et en tant que « Maghrébines », sans compter les conséquences de la conjoncture économique et le sous-emploi dans certains secteurs ou chez les jeunes.

La discrimination est d'autant plus mal ressentie que des entreprises françaises ont signé « une charte de la diversité » pour mieux refléter dans leurs effectifs les composantes de la société française. Il s'agit ici d'une action volontaire et concertée des entreprises qui s'engagent à embaucher des personnes issues de l'immigration ou des Départements d'Outre-Mer. C'est ainsi qu'on entend traiter préventivement la discrimination à l'embauche et dans le travail (formation professionnelle, mobilité rémunération). Les femmes, bien sûr, sont concernées au premier chef par ces mesures qui rappellent la discrimination positive américaine (*affirmative action*). Au-delà de l'aspect humanitaire, du souci de l'égalité, certaines petites et moyennes entreprises avouent avoir du mal à recruter des personnes formées qui correspondent à leurs besoins ; elles voient donc dans les personnes « ségréguées » un vivier dans lequel elles pourraient puiser un personnel compétent, dont les femmes ne sont pas les éléments les moins recherchés. Un peu partout en France on assiste à des initiatives locales comme à Montpellier où 14 entreprises de l'agglomération ont signé fin 2004 « un plan d'action pour l'égalité de traitement ». Il s'agit

de « traquer toutes formes de discrimination, de race, de sexe, d'âge ou autres, en impliquant les cadres à tous les niveaux : embauche, formation, promotion des salariés... » (Le Monde daté du 18 janvier 2005, Économie VIII). Mais, précise la déclaration, « nos choix doivent reposer exclusivement sur la compétence ».

Quelle que soit leur situation au regard de la législation, les femmes maghrébines ou d'origine maghrébine vivant en France ont vu leur statut évoluer : de femmes que les hommes de la maisonnée voudraient passives, elles sont devenues des partenaires au plan économique et des actrices de la vie sociale. L'activité économique à l'extérieur les émancipe de la tutelle des leurs et par l'argent gagné, elles acquièrent une autonomie plus grande en participant à la vie économique du ménage par la prise de décision. Ces « chartes » de la diversité ou de l'égalité ont rencontré un succès dans certaines entreprises, comme l'hôtellerie où le respect de la parité hommes-femmes a vu la promotion des femmes dans le personnel d'encadrement (plus de 40 % dont un quart exerce des fonctions de direction).

Nous avons également noté ici le rôle que peuvent jouer les associations mais un rôle vécu différemment par les jeunes issues de l'immigration. Ce passage par une expérience dans une association est souvent vécu par les jeunes femmes comme une compensation des échecs successifs face à l'école et au monde du travail, face aux rejets subis jusque dans le domaine des loisirs. Parfois, il est aussi vécu comme une sorte de lutte contre l'oisiveté redoutée par tous. Lorsqu'elles arrivent à occuper un emploi ou une responsabilité dans une association, ces femmes acquièrent un statut qui les valorise aux yeux de leurs familles de l'autorité desquelles elles pourraient alors s'affranchir. Les jeunes femmes que nous avons interrogées n'ont jamais mis en avant la contre-partie financière de leurs activités au sein des associations : elles soulignent davantage les implications sociales, « les retombées positives » sur les jeunes du quartier, sur toute la cité. Certaines se sont même lancées un moment dans le bénévolat qui a conduit certaines d'entre elles à effectuer « des missions à l'étranger » grâce au Secours catholique. Ce qui aurait pu être perçu comme un repli « communautaire » s'est avéré souvent être un tremplin, une ouverture vers les Autres et sur le monde.

Le mariage franco-maghrébin

Le mariage dit « mixte » en milieu maghrébin est en constante augmentation, d'autant plus que, paradoxalement, avec la pérennisation de l'immigration, le marché matrimonial s'est en quelque sorte rétréci (il faut en rechercher l'explication dans la pratique de l'endogamie familiale et géographique) et que le partenaire socialement désirable devient la perle rare en milieu immigré. C'est ainsi qu'entre 1996 et 1998, 6 000 Maghrébines d'origine ont épousé des Français, alors que dans le même temps 15 000 Maghrébins (d'origine) ont convolé avec des Françaises. En moyenne, 7 000 mariages franco-maghrébins sont conclus chaque année en France.

Pourquoi une telle disparité entre hommes et femmes ? La première raison est liée à l'endogamie dans le mariage (familiale, géographique et religieuse) qui a pour conséquence un mariage préférentiel entre cousins ; la seconde est liée aux prescriptions coraniques qui rendent licites le mariage avec des « *kitabyyâts* » (détentrices de l'écriture), c'est-à-dire des juives ou des chrétiennes (Coran, V, 5) mais interdisent à une musulmane d'épouser un non-musulman (Coran, II, 221), même juif ou chrétien, à moins qu'il se convertisse à l'islam (corollaire de la sourate LX, verset 10 du Coran).

Aujourd'hui, et malgré ces prescriptions, les Maghrébines d'origine comptent pour 35 % des mariages mixtes (leurs coreligionnaires 64 %). Mais la tendance actuelle est à la hausse pour les femmes, tandis que les Maghrébins d'origine épousent de moins en moins de Françaises. Ces données chiffrées doivent être cependant quelque peu nuancées car les statistiques ne tiennent compte que de la nationalité des époux : il est en effet interdit aux organismes de recensement de mentionner les origines religieuses ou « raciales » des individus. On peut en effet supposer que certains conjoints français sont en réalité d'origine maghrébine, ce qui n'infirme pas la tendance générale ni le désir pour ces femmes de se projeter dans un « espace » différent de celui qui est hérité de la famille et voulu par elle. On pourrait ajouter à ces considérations les nombreux concubinages dont il est difficile d'évaluer l'importance numérique, aussi bien pour les femmes que pour les hommes. Ces mariages entre une Maghrébine d'origine et un Français dit de souche se font au hasard des rencontres et

obéissent aux règles habituelles d'homogamie. Dans beaucoup de cas, les jeunes Français « se convertissent à l'Islam » : il leur suffit alors de prononcer (plus ou moins bien) la profession de foi devant un imam et les témoins de l'alliance (Il n'y a de Dieu qu'Allah et Mohammed et son Prophète) et de se doter formellement d'un prénom « musulman », sans souci de sincérité de la conversion, souvent circonstancielle.

Par ailleurs, on constate une apparition importante de familles monoparentales parmi les Maghrébins d'origine constituées par 80 % de femmes. À cela nous pouvons avancer plusieurs explications : d'une part il semble qu'une minorité de ces familles soit constituée de jeunes filles ayant rompu avec leurs familles à la suite d'une grossesse hors mariage ; d'autre part, nous avons rencontré des cas où les jeunes filles, pour ne pas se couper de leurs familles, ont consenti à un mariage « arrangé », quitte à divorcer par la suite selon la loi française et organiser leur vie différemment. Il est vrai que la religion musulmane impose un tuteur matrimonial qui doit donner son consentement au mariage au lieu et place de la future épouse. Mais en secondes noces, le consentement de la jeune femme est requis. En s'adonnant à une analyse exégétique des textes relatifs à ces questions, on en déduit que le consentement de la vierge n'est pas requis pour son propre mariage alors qu'il l'est en secondes noces. Cependant, il n'est pas rare non plus de rencontrer des cas où la famille monoparentale relève de situations ordinaires, comme un « style de vie », indépendamment de l'appartenance ethnique ou religieuse. L'intégration passe aussi par ces voies marginales.

X.5 Conclusion

Les femmes venues rejoindre leurs maris en France ont cumulé les handicaps au niveau scolaire, sur le plan social et donc économique. Les « rejoignantes » ont en quelque sorte « essuyé les plâtres » en se frottant à la culture du pays d'accueil alors que les jeunes générations nées et scolarisées en France deviennent des citoyennes et entendent exercer les prérogatives qui s'y attachent. Elles vont alors se retrouver dans toutes les classes sociales et la nature de leur ascension sociale ne sera pas différente de celle de leurs consœurs « autochtones », même si le rythme en sera parfois plus lent, eu égard aux

discriminations diverses. Avec les jeunes générations de femmes, l'intégration s'opère d'autant plus facilement que les liens avec le pays d'origine, sans être rompus, sont espacés dans le temps et distants dans les esprits. À cause, précisément de cette distance physique et intellectuelle qui sépare les jeunes générations du pays d'origine de leurs parents, les enfants de migrants s'investissent davantage dans le pays d'accueil au niveau économique et affectif. Leur origine musulmane ne leur paraît pas incompatible ni avec leur intégration ni avec leur francité qu'elles revendiquent. Dans leur grande majorité, les femmes que nous avons pu interroger se disent toutes musulmanes mais pas non pratiquantes, c'est-à-dire ne font pas les cinq prières par jour, consomment occasionnellement de l'alcool (« quand on ne peut pas faire autrement, qu'on est obligé dans une soirée ») mais presque jamais de porc (à ce propos, elles sont majoritaires à admettre que « la communion par la nourriture n'est pas possible à cause des interdits alimentaires »). Leur discours sur le travail n'est pas différent de celui de leurs consœurs françaises de souche. On y trouve les idées de liberté, d'autonomie financière par rapport aux parents puis au mari, d'épanouissement personnel. Le salaire est certes important mais ce sont les implications sociales en terme de statut qui semblent l'emporter sur les autres considérations. L'ouverture aux autres est aussi mise en avant lorsqu'on les interroge sur les vertus du travail et l'interaction sociale est alors vécue comme une ouverture sur le monde. L'emprise des familles (père, frères) sur les filles est d'autant moins rigoureuse que les résultats scolaires sont convenables. De sorte que plus les filles sont avancées en études et moins l'emprise des familles se fait sentir, à quelques exceptions près. Le discours sur la religion se ramène le plus souvent à la croyance en Dieu : l'islam n'est jamais mentionné *a priori* mais il transparaît dans la définition qui est alors donnée à la croyance en Dieu et qui s'apparente à la notion musulmane de la croyance : « Je crois en Dieu et donc je suis soumise à Dieu. »

Il est alors remarquable de trouver des jeunes femmes qui se sont soustraites à l'emprise des familles et qui ont choisi de vivre seules ou avec un concubin. Plus remarquable encore est le mariage avec un non musulman, bravant également ainsi l'interdit religieux. D'aucuns verront ici le summum de l'intégration parce qu'elle s'analyserait alors en termes de rupture et de fusion consécutive dans un autre monde.

En travaillant à l'extérieur et en apportant leur contribution économique à la vie du ménage, elles prennent conscience de leur rôle, semblable à celui des hommes, de leurs maris, de leurs fils ou frères. Alors, elles deviennent non seulement des égales mais aussi des « complémentaires » ; on revient alors à la définition primitive du mariage en termes économiques de collaboration et de complémentarité. Est-ce un passage obligé ? Il reste qu'en construisant elle-même son identité, la femme d'origine maghrébine entame le processus de son émancipation dans un milieu où dominant traditionnellement les hommes, et malgré les résistances de ces derniers.

Ces résistances, qu'il ne faut pas nier, ne doivent pas faire oublier que les femmes nées de l'immigration maghrébine doivent être considérées tout simplement comme des femmes, comme des citoyennes à part entière car c'est à ce titre qu'elles s'investissent dans la société, c'est à ce titre qu'elles peuvent être amenées à lutter contre les discriminations et pour l'égalité.

X.6 Bibliographie

- BEAUDELOT, C. et ESTABLET, R. 1992. *Allez les filles*. Paris, Le Seuil.
- BOUBAKEUR (Cheikh Si), H. 1979. *Le Coran*. Paris, Fayard.
- BOURDIEU, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève : Librairie Droz.
- DUBAR, C. 1991. *La socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*. Paris, Armand Colin.
- FERJANI, M.-C. 1998. Islamisme et droits de la femme. In *Femmes et Islam. Confluence Méditerranée*, n° 27, Automne 1998. Paris, L'Harmattan.
- KHELLIL, M. 1979. *L'exil kabyle, essai d'analyse du vécu des migrants*. Paris, L'Harmattan.
- KHELLIL, M. 1984. *La Kabylie ou l'Ancêtre sacrifié*. Paris, L'Harmattan.
- KHELLIL, M. 1991. *L'intégration des Maghrébins en France*. Paris, PUF (Sociologie d'aujourd'hui).
- KHELLIL, M. 1997. *Sociologie de l'intégration*. Paris, PUF (*Que sais-je ?*).
- KHELLIL, M. 2000. Les femmes et le partage du social. In *Femmes et islam. Actes du colloque Rôle et statut des femmes dans les sociétés contemporaines de tradition musulmane*. Paris, C.H.E.A.M. 15-17 décembre 1999, p. 17-24.

- KHELLIL, M. (dir.), 2004. *Maghrébins de France. De 1960 à nos jours : la naissance d'une communauté*. Toulouse, Privas.
- LAMLOUM, O. 1998. Les femmes dans le discours islamiste. In *Femmes et islam. Confluence Méditerranée*, n° 27, Automne 1998. Paris, L'Harmattan.
- LAPEYRONNIE, D., 1993. *L'individu et les minorités. La France et la Grande Bretagne face à leurs immigrés*. Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, C. 1967. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- MUCCHIELLI, A. 1986. *L'identité*. Paris, PUF (*Que sais-je ?*).
- Sciences et vie*. 1992. Hors série n° 178, 1992.

Chapitre XI

Exil, langue, langage et bilinguisme : l'identité culturelle en question

Mohammed Ham

Psychologie — Université de Nice Sophia-Antipolis

En Amérique, il vous faudra aussi rejeter votre langue,
qui n'est pas un vêtement mais votre propre peau.

Lettre de Freud à Arnold Zweig du 21 février 1936.

Confiants en cette union des peuples de la culture, un
nombre incalculable d'hommes ont échangé leur
domicile au pays natal contre la résidence à l'étranger et
lié leur existence aux relations entretenues entre eux par
les peuples amis [...] Aucun de ces grands hommes ne lui
est apparu étranger [à lui, citoyen du monde de la
culture] du fait qu'il avait parlé dans une autre langue.
[...] jamais il ne s'était reproché pour autant d'avoir renié
sa langue maternelle bien aimée.

S. Freud, 1915, p. 129-130.

XI.1 Introduction

Il ne serait y avoir de sujet « monolingue » ou pour le dire autrement, tout sujet quelle que soit son appartenance ou identité dite culturelle est forcément bilingue. Qu'est-ce à dire ?

L'Autre, l'Ailleurs, l'Altérité constituent depuis toujours pour l'être humain un point d'interrogation, interaction entre l'espace du vécu et l'environnement. La quête incessante d'une pseudo-connaissance de

soi via l'autre, voire des autres comme entité culturelle, s'organise à travers une majoration des différences ou une exagération des similitudes. Elle constitue une tentative d'être en paix avec l'Autre en lui offrant un sacrifice : l'autre culturellement conçu. Cette discrimination de soi de et l'autre se nourrit le plus souvent de signes : qu'ils soient visibles, audibles, lisibles ou conventionnels. Ainsi : types physiques, accents, langues, ou frontières administrativo-géographico-folkloriques, se constituent le plus souvent comme les tenants lieux d'un savoir fixant les différentes identités culturelles qui ne trouvent leurs consistances imaginaires que dans une sorte de tautologie, ou de généralisations abusives. Sorte d'annexion de la singularité dans une entité globalisante permettant des considérations hâtives auxquelles n'échappent pas non plus les travaux et recherches dits scientifiques.

Dans un « monde sans limite¹ » où mondialisation, globalisation, et alter mondialisation rentrent dans un télescopage sémantique fonctionnant dans une logique discursive d'affrontement via un recyclage linguistique ; discours plein et consommé face à un discours qui se veut humain mais consumé, témoignent d'une épistémè d'un lien social en pleine mutation où une certaine plate forme indiciaire et signalétique se substitue par une logique de l'étiquetage aux patronymes et aux appartenances mythiques.

La singularité de la parole telle qu'elle puise ses ressources dans le gîte du langage se trouve reléguée au statut où on gomme les différences à l'endroit même où on les prône. Mondialisation : économique, culturelle, linguistique etc. qui, armée par la technique et dopée par un discours technoscientifique, ne semble se soutenir que d'un « choc ou guerre des civilisations ». Ainsi ces nouvelles formes de liens marquées par le sceau des ethnocentrismes, des religions, des migrations, des déplacements, de déportations et autres faits ou drames humains, ne trouvent leur issue discursive, voire leur action que dans une forme de violence de la performance ; où la différence semble s'accomplir dans l'homogène, le semblable cède la place à l'identique, les rapports de haine et/ou de fusion délocalisent ceux d'amour ou d'adversité.

Ces propos introductifs, loin de nous éloigner de notre problématique ici agencée, me paraissent inscrire le questionnement au cœur

1. En référence au livre de J. P. Lebrun. *Èrès*, 1997.

d'une contemporanéité épistémologique des rapports sociaux. À l'oublier on ravalerait notre élaboration dans un cheminement qui loin de nous contraindre à déconstruire notre savoir afin de re-penser et de re-construire le fait, risque de nous propulser vers sa fétichisation via une idéologisation théorico-conceptuelle de l'objet étudié.

Comment examiner l'originalité et la singularité de l'identité culturelle en lien avec la notion d'appartenance ? Comment re-considérer une dé-massification des représentations relatives aux langues, aux bilinguismes, aux exils, sans que ces interrogations ne soient mises en résonance, en synergie et en tension avec leur environnement de signifiants autant linguistiques que langagiers ?

Justement, dans les lexicologies actuelles, l'une des sémantiques les plus usitées se trouve celle du terme barbare qu'utilisent les uns et les autres afin de décrire l'autre. Cette désignation n'est pas une interpellation de l'alter, elle l'investit dans l'animosité faisant de lui un être déshumanisé, un animal en somme.

Alors qu'étymologiquement le terme barbare dont les origines remontent au calanque grecque (« *Barbaros* »), renvoyait plutôt à l'étranger et plus précisément à celui qui parle une langue que je ne comprends pas. Mais celui qui parle cette langue inaccessible fut d'abord représenté comme semblable. Ce transfert dans la langue et dans les représentations qui abolit une signification au profit d'une autre, qui met l'animal à la place de l'humain, atteste de cette mutation dans les liens sociaux où l'illusion de la communication est suppléée par le dressage voir le meurtre. Les transmutations sémantiques sont les témoignages vivants que les significations accomplies par et dans la langue restent les miroirs par lesquels le social décrit ces liens. Alors que dire quand ce social invente de nouvelles formules à oxymores, comme frappes chirurgicales où la violence se trouve lié à la délicatesse, guerre préventive où l'anéantissement est protection etc. ? Les contradictions qui les habitent suffisent à nous renseigner sur le caractère hautement conflictuel, consubstantiel à un lien social animé par l'agitation et la déstructuration.

Notre projet n'ambitionne pas de considérer toutes les pistes interrogatives ici soulevées. Nous les avons voulues comme environnement d'une réflexion que nous laisseront agir sur notre écoute tout au long de cette élaboration. Nous limiterons nos prétentions à travailler, de manière paradigmatique, quelques concepts ou notions tels qu'ils

sont énoncés dans le titre de ce chapitre : « Exil, langue, langage et bilinguisme : l'identité culturelle en question ». Et ce afin de les soumettre à une intelligibilité métapsychologique.

En effet s'exiler géographiquement, du moins d'un univers linguistique à l'autre, c'est aussi, prétendre parler une autre langue, celle du pays dit d'accueil. C'est en somme potentiellement viser une sorte de vécu bilingue, c'est s'installer entre deux langues. L'immigré ou L'exilé est supposé être d'une autre culture et il n'est souvent perçu qu'à travers elle.

Ainsi il est d'usage dans une élaboration, qu'elle soit savante ou vulgaire, de référer la question de l'identité et de l'appartenance à la culture. Mais il est aussi habituel à ce que l'utilisation du mot culture corresponde à un emploi magique sans qu'aucune définition rigoureuse de ce terme ne soit épistémologiquement délimitée permettant à toute recherche dans ce champ de valider ses résultats, car le paradigme de l'énonciation s'adosse au mieux sur des approximations linéairement causalistes ou études, enquêtes, statistiques, observations etc. servent « comptablement » à fabriquer des ethnographies et des cultures de masses. Au mieux on ne considère dans certaines démarches que la langue des autres, sans que le langage et la parole, qui opèrent et qui révèlent du côté d'une singularité subjective de la culture, ne soient explorés.

En effet la langue en tant que code n'est pas le langage, elle est du côté du signe alors que le langage opère du côté du signifiant. Cette approche de la culture relève du signe donc d'un code. Le rapport au signe n'est pas l'inscription dans le signifiant. Le signe représente quelque chose pour quelqu'un alors que le signifiant représente le sujet dans un autre signifiant. Cet « entre deux » signifiant laisse entendre cette éphémère identité du sujet qui ne se soutient que d'un vacillement aliéné à la question de l'origine.

Halluciner l'origine par la construction d'un savoir sur l'autre inaccessible, propulse l'être dans des récits et des conceptualisations marquant la différence d'avec l'autre observé, culturalisé, barbarisé, « primitivé », « sauvagisé », civilisé. Telle sera l'hypothèse qui guidera notre travail d'exploration concernant la question de l'identité culturelle. Pour l'étayer nous allons partir de deux séquences cliniques afin de poursuivre via des cheminements anthropologiques, ethno-

logiques, psychanalytiques, et ethnopsychiatriques. Dans un second temps nous poursuivrons notre étude via la question de la langue et du langage et nous prendrons comme exemple d'analyse la langue arabe afin de considérer la problématique du langage de l'exil et du bilinguisme.

XI.2 La culture ethnographique à l'épreuve de la rencontre clinique

Chacun son « Bled »

C'était du temps où le terme de culture constituait pour moi un concept clinique propre à m'aider à comprendre certains phénomènes autant sociaux, cliniques que psychopathologiques. Un médecin psychiatre m'adressa un jour, il y a longtemps, un patient d'origine maghrébine ayant des troubles liés à sa « déculturation » (*sic*) : « Contact très pauvre », « plaintes somatiques sans cause organique objectivable », parfois « dépressif ». « Étant de sa culture, je pense que vous serez à même de l'aider. »

Voilà en substance les quelques mots contenus dans l'enveloppe que le patient me tendit. J'entamai alors l'entretien sous l'angle de la culture via la langue arabe : « Quand avez-vous immigré ? », « Qu'avez-vous fait depuis ici ? » l'interrogeant sur sa famille, sur ses parents. Le patient se prête à cet interrogatoire, répondant à mes questions sans esquive. De mon côté, et en toute éthique, je cherchais « les failles culturelles ». Puis il me demanda : « Pourquoi toutes ces questions ? » Je rétorquai : « Cela vous dérange-t-il ? » « Moi non, mais moi je suis ici et vous posez des questions sur le bled » (*bled* et non pays pouvant signifier, dans une logique culturaliste, un rejet de sa culture...). Il se tut un moment, puis il me dit : « Quand on meurt, de toutes façons, on est enterré tout seul, alors être ici ou là-bas, il faudra peut-être que j'apprenne à ne compter que sur moi-même » (J'ai alors, associé à un processus fataliste de la culture arabo-maghrébine, « *le maktoub* », que ce patient exprimerait là, de manière conflictuelle : le rejetant tout en l'exprimant...). Culture, culture.... Le silence est devenu insupportable. Je repris : « La famille, le bled vous manquent peut-être ? » Il me fixa avec un regard mêlé de colère et de pitié : « Mais tu n'as rien com-

pris..., que je sois ici ou là-bas, je serai de toute façon seul. Mon pays, mes enfants, mes parents, ça c'est bien. Bien sûr qu'ils me manquent... Mais j'ai compris que moi, toi, n'importe qui, sera seul ; comment te l'expliquer ? »

Longtemps après ce fut un enseignement. Là où je pensais percevoir ses résistances, il s'agissait des miennes ; là où il fallait entendre « la mise en culture » de l'expression humaine, je pensais avec l'objet culture comme outil thérapeutique ; là où il fallait l'entendre dans sa solitude, sa singularité, tel que sa parole tente de la révéler, j'écoutais mes représentations culturalistes, nourrit par des savoirs ethnographiques.

La culture et le sucre

D'autres occurrences me conduisaient également à m'appuyer sur ces conceptions, notamment dans le cadre de formations, pour lesquelles j'étais sollicité, alors même que je débutais mes études de psychologie. Je puisais dans mes lectures, ce qui venait conforter mes connaissances empiriques en matière de culture maghrébine, voire d'autres cultures. Je procédais par méthode comparative et je devenais incollable. Il n'est d'ailleurs pas dénué d'intérêt d'aller chercher chez les ethnologues, les anthropologues, voire les ethnopsychiatres, des éléments sur sa propre culture : on y trouve un savoir méthodologiquement agencé, bien ficelé, prêt à la livraison.

Je ne retiendrai ici que le déroulement d'une séance de formation avec un groupe d'éducateurs spécialisés, en deuxième année d'études. Dans ce groupe se trouvait un jeune d'origine maghrébine, appelons-le Riad. Je commençai par leur demander s'ils avaient des questions relatives à la séance de la veille, consacrée aux habitudes alimentaires. Un élève demanda : « Pourquoi les arabes disent Bismillah avant de manger ? » Un autre associa sur la question, croyant faire de l'humour, en disant : « Parce qu'ils mangent beaucoup de sucre. D'ailleurs, moi-même, je sucre beaucoup mon café, je dois être un peu arabe. » Riad rétorqua : « Tu dis n'importe quoi ; je suis arabe, je ne sucre jamais mon café. » Les échanges se prolongeaient, les uns soutenant le jeune d'origine algérienne, les autres prônant que si les cultures étaient différentes, les habitudes alimentaires l'étaient aussi. J'étais pris à témoin : « C'est vrai ou c'est pas vrai ? »

Il était alors question d'une conception de la vérité sur l'autre, imaginativement maîtrisé dans le discours à travers sa culture. Cette maîtrise était là, rattrapée symboliquement par un autre, supposé faire partie de cette culture, mais qui, par le sucre, vient opérer une rupture dans un discours imaginaire. Riad est venu vider la culture de sa substance, la rendant amère, aussi imbuvable qu'un café sucré. Cette culture fonctionne ici comme « un signifiant fou qui ne masque que le vide » (Gori, 1978, p. 75).

L'autre, censé être de cette culture, a dénoncé l'imposture, brisé le miroir. D'ailleurs, après un moment de silence, l'un des élèves lança à Riad cette phrase : – « Tu nous as cassé le moral ». « Mais alors, c'est quoi la culture ? », s'écria un autre élève une fois le calme revenu. Je dois avouer qu'à partir de cette séance j'ai fait mienne cette question que je pose d'emblée dans toute formation autour de l'« interculturel ». Qu'est-ce que la culture ?

XI.3 Qu'est-ce que le culturel ?

Cette question renvoie le sujet à ses propres représentations où l'autre n'est plus épinglé qu'en tant qu'ailleurs. L'insaisissable familier de l'Autre se transforme en culturel comme pour venir suppléer aux failles des représentations. Ainsi, là où la culture ethnographique s'inscrit, la rencontre ne peut advenir. Au cœur de ces séquences se trouve soulevée la question de l'identité culturelle. Le médecin psychiatre ne m'avait-il pas adressé un patient maghrébin parce qu'il me référerait à cette appartenance ? Riad ne s'est-il pas soulevé contre des représentations concernant sa supposé culture, afin de dire quelque part sa singularité ?

Les sciences humaines (philosophie, anthropologie, ethnologie, psychanalyse, sociologie, etc.) se sont depuis longtemps saisies de cette notion, « la culture », et ont tenté de la définir, de la remplir, de la modéliser, de lui inférer une toute puissance ou de la relativiser. Je m'attacherai à dégager certaines considérations rattachées au terme de culture en la situant tout d'abord du côté de certains récits mythiques.

L'étrange étranger dans le mythe

En 1929, Freud écrit *Das Umbehagen in der kultur* ; paru initialement dans la Revue française de psychologie (tome VII) sous le titre *Malaise dans la civilisation* et un peu plus tard aux Presses universitaires de France sous le même titre. Plus récemment, chez le même éditeur, il a été traduit sous le titre évocateur de *Malaise dans la culture*. Culture et civilisation sont, m'a-t-on rapporté, deux traductions d'un même mot en allemand et Freud, lui-même, dédaigna de les séparer. Pourtant, ces deux mots ne sont pas synonymes en langue française.

Le mot civilisation dérive du latin *civilis* datant de 1280, « citoyen » (par opposition à militaire). En 1734 le terme de civilisation est né, désignant « l'ensemble des caractères d'une société ». Ce mot se constitue également en opposition à « barbarie » ou « état de nature ». Le barbare étant « celui qui parle une langue qu'on ne comprend pas ». Par ailleurs, le mot s'est substitué à police (comme monopole de la violence), témoignant peut-être par là de l'instauration d'une autodiscipline. L'homme civilisé est devenu son propre policier.

Y a-t-il un enseignement à en retenir concernant l'instance surmoïque ? Le latin « *cultura* » renvoie à « colère » et « cultiver » ; apparaît ensuite, au 1^{er} siècle avant J.-C. l'acception « *cultus* » : « adoration, culte, hommage rendu à une divinité. » Il faudra beaucoup de temps avant que l'on ne passe de la culture de la terre au développement, par l'éducation et l'étude, des facultés de l'esprit, à la formation du goût et du jugement...

La liste est longue, et non exhaustive, conduisant à situer la culture, non pas du côté des concepts, mais à la considérer plutôt comme notion « fourre-tout », suscitant l'engouement et un « bavardage maniaque ». C'est ainsi que je souhaiterais nommer les récits qui, dès l'Antiquité, portent sur l'étrange et le merveilleux du bout du monde. Ainsi, Hérodote (né vers 400 ans av. J.-C.), père d'une discipline qu'il nomma lui-même « historié » (enquête) et qui ressortirait aujourd'hui de l'ethnographie, fonde une pratique qui se poursuivra dans tous les récits de voyage. Tous ces récits finissent par produire un Ailleurs et un Autre porteur d'un visage mystérieux, étrange et inquiétant.

J. Servier (1980) rapporte un certain nombre de récits. « Les Blymies n'ont point de tête, leur visage est leur poitrine. Les Satyres n'ont

rien d'humain que la figure. Les Aepiga ont réellement la forme qu'on leur attribue : ce peuple de l'Afrique, qui passait pour avoir la partie supérieure du corps semblable à celle de l'espèce humaine, mais ressemblant aux chèvres par leur partie postérieure. De même les Mantopodes, ou Pieds Tortues, qui vivent sur la rive droite du fleuve Sénégal et dont les jambes flexibles leur servent moins pour marcher que pour ramper » (*ibid.*, p. 17).

Le récit et cet homme animal, semblable, différent, étrange semble s'organiser comme un rêve, voire un mythe. Cette animalité de l'animal parlant renseigne peut-être sur l'universalité de l'inconscient, mais elle évoque aussi la dimension totémique.

Le totem « est un animal comestible, inoffensif ou dangereux et redouté, plus rarement une plante ou une force de nature : pluie, eau. [...] (Il) est en premier lieu l'ancêtre du groupe, en deuxième lieu un esprit protecteur et bienfaiteur. Ceux qui ont le même totem sont soumis dans l'obligation sacrée » (Freud, 1912, p. 10). Cette obligation entraîne l'interdit des relations sexuelles, donc du mariage entre les personnes appartenant à un même totem. L'autre, de l'autre sexe, est interdit comme objet sexuel.

C. Lévi-Strauss (1962, p. 29), par un recours à la phonologie, à la linguistique et à l'étymologie en langue algonkine permet de dégager plus finement l'analyse du « totem », que ne le permettent les langues et les disciplines européennes, centrées sur la signification de la représentation de l'animal sacré. L'expression « *ototeman* » qui signifie approximativement *il est de ma parentèle* se décompose en : « o » initial (suffixe de la troisième personne), « t » épenthèse (pour prévenir la coalescence des voyelles), « m » possessif, « an » (suffixe de la troisième personne), enfin « ote », qui exprime la parenté entre *Ego* et un germain mâle ou femelle, définissant donc le groupe exogame dans le niveau de génération du sujet. Par ce recours étymologique, le sujet — qui avait été *totémisé* — est réintroduit ; sa parole n'est plus réduite à une simple représentation culturelle.

Notre lecture rejoint celle que C. Lévi-Strauss (*ibid.*) développe concernant l'illusion totémique, notamment quand il déclare :

L'illusion totémique procède donc d'abord d'une distorsion du champ sémantique d'où relèvent des phénomènes du même type. Certains aspects du champ ont été privilégiés aux dépens d'autres pour leur

conférer une originalité et une étrangeté qui ne leur appartenaient pas en propre : car on les rendait mystérieux du fait qu'on les soustrayait au système dont ils faisaient intégralement partie.

Soustraire un élément au système dont il fait partie, c'est comme procéder par interprétation, notamment clinique, exogène au site où elle se foment et s'actualise. Cela lui confère systématiquement un caractère causaliste. Un autre récit vient illustrer mon propos :

Au delà des plages désertes vivent des peuples muets qui ne peuvent se faire entendre que par signes : les uns ont une langue et n'articulent aucun son, les autres sont privés de cet organe. D'autres, dont les lèvres sont adhérentes, ont sous les narines un conduit par lequel on dit qu'ils boivent comme à l'aide d'un chalumeau, qu'ils aspirent une à une, quand ils ont besoin de manger, les graines et les jeunes fruits qu'ils trouvent çà et là... La côte forme un vaste golfe dans lequel se trouve une grande île qu'on dit n'être peuplée que de femmes dont tout le corps est couvert de poils et qui deviennent fécondes par elles-mêmes sans aucun commerce avec les hommes. — Elles sont du reste si sauvages et si farouches que les liens les plus forts suffisent à peine à les contenir (*J. Servier, op. cit., p. 18*).

Là, l'Autre est muet, il n'a pas de langue, il n'a pas de bouche, il fait des signes. On n'a pas à s'occuper de son langage, il n'en a pas. C'est un être à la limite de l'humain, comme pas tout à fait né : il se nourrit par un chalumeau, qui m'évoque le cordon ombilical.

Le récit sur cet être étrange fonctionne comme les réminiscences de l'être infans. L'Autre étrange a été mis bas par des femmes qui s'autofécondent ; habile manière d'éliminer le père. Ces femmes ne sont même pas désirables par l'Autre, donc pas remarquables. Cette fable laisse transparaître, au-delà de la situation œdipienne, qu'accéder à la jouissance cela suppose bien des négociations avec l'Autre. La jouissance n'est-elle pas muette ? Ainsi les récits sur l'autre, sur l'ailleurs, inquiétant, étrange, fascinant, redoutable, signent la rencontre avec l'Autre.

Le récit laisse libre cours aux fantasmes qui tentent d'apporter les réponses au questionnement concernant l'Ailleurs. Cet Ailleurs qui est en soi est projeté sur l'espace du vécu, les horizons lointains, les rivages de l'autre bout du monde qui deviennent attirants. L'enfant, à un certain stade de son développement ne s'exerce-t-il pas à indexer les choses afin que l'autre, à travers l'Autre, les nomme ?

L'ailleurs, ainsi visité ou pas, renforce le sentiment d'étrangeté qui ne trouve sa maîtrise que dans des récits fascinants. La culture de cet autre ne serait-elle pas ce symbole permettant illusoirement de capter l'Autre de l'Ailleurs, manière de s'attribuer une appartenance, dans une masse qui protège et permet, de temps à autre, de dire « je ».

Anthropologies, ethnologies et identités

Aux voyageurs de l'Antiquité ont succédé des aventuriers soutenus et financés par des sociétés savantes, puis des savants. Les noms de ces disciplines sont apparus pour qualifier des sciences de l'homme portant sur les races, les ethnies et les cultures. Ces catégories de mots et de choses désignent cet autre de l'ailleurs, le classant biologiquement, religieusement, culturellement. Les techniques suivent l'avancée de ces sciences : observations, enquêtes, questionnaires, entretiens, mesures... Le savoir ainsi constitué, mis bout à bout, finit par définir telle ou telle culture. Le sujet de l'ailleurs n'existe pas : il est une personne d'une culture donnée. Il pourrait ainsi être représenté par sa culture.

Lamarck et Darwin sont les pionniers de l'anthropologie (physico-somato-biologique) et des interactions entre l'évolution de l'être humain et celle de l'environnement. Nombreux furent les traits passés au crible en vue d'établir une classification raciologique, constituant même pour certains des sciences à part entière (ostéologie, craniologie, craniométrie, phrénologie) : l'angle facial, la couleur des hommes noirs, l'indice céphalique, permettant de désigner des hommes inférieurs et supérieurs. De la raciologie au racisme, le pas fut vite franchi. Mais ces recherches ne relèvent pas seulement du passé. Paul Parin (1976) a remarqué que jusqu'aux années 1975 des équipes d'anthropologues suisses ont mesuré des milliers de penis d'africains pour relever des particularismes culturelles !

Un autre courant anthropologique, **l'évolutionnisme culturel** s'attache à l'aspect social de l'organisation des peuples, dégagant des stades : « sauvagerie », « barbarie », et « civilisation ». Dépasant la raciologie pseudo-scientifique, ce courant s'appuie cependant sur le présupposé d'une évolution universelle, qui reste à venir pour tous les peuples qualifiés là, non plus d'inférieurs, mais de « primitifs ».

En réaction à l'évolutionnisme, apparaît le **diffusionisme culturel**. Pour ce courant issu d'études muséographiques, il existe des âmes culturelles, géographiquement, socialement définies, et susceptibles de s'influencer mutuellement, au-delà du temps et de l'espace. Cette influence relève de la contagion entre « âmes culturelles ». Les sociétés humaines sont apparentées « à un ensemble unitaire soumis à un mouvement global ». Le statut de la culture se limite à un objet produit par description et inventaire des techniques, rites et comportements, sans accorder aucune place aux éléments linguistiques et au langage.

Lui succède ensuite, en réaction, le **fonctionnalisme culturel**, dont la paternité est accordée à B. Malinowski (1944). Il développe ce courant à partir d'observations de terrain, intégrant la participation du chercheur. Tout trait culturel sert une fonction dans les organisations sociales — mais les fonctions considérées sont biologiques et physiologiques — et participe d'une structure culturelle. Cette logique, inspirée pour partie de l'œuvre freudienne, repose sur l'existence d'un refoulement et d'un déplacement. Mais l'œuvre freudienne est également critiquée, notamment le mythique complexe d'Œdipe. Celui-ci, déchiffré comme réalité tangible, est disqualifié et donne alors lieu à une « multiplication d'Œdipe », adaptés à la multiplicité des systèmes de parenté.

Cette lecture de la Culture comme somme de traits susceptibles de répondre à des fonctions relève d'une « vision économiste de l'homme », et a pu concourir au maintien de certains de ces traits, puisqu'ils étaient nécessaires. Le fonctionnalisme a servi de base au culturalisme, courant psychopathologique prônant l'application d'une psychanalyse aux fonctions sociales : l'individu est modelé par une culture spécifique, et en l'absence de ce modelage, l'individu et le groupe social souffrent de troubles.

L'**anthropologie structurale**, de par l'inspiration du structuralisme linguistique, introduit une rupture radicale d'avec le fonctionnalisme. Il est nécessaire d'envisager le symbolique au-delà du seul langage parlé, et à l'œuvre dans la structuration des rapports sociaux. Pour Lévi-Strauss (1958), la fonction de la communication, entre les hommes d'un même groupe, constitue un système propre à la circulation des mots ; il recouvre un autre système sous-jacent, celui de la circulation des femmes. Ils sont à l'œuvre dans l'ordre du langage et

dans celui de la parenté. Dans cette vision, la culture est sous le joug du langage. Elle est désormais définie par rapport au symbolique et à un sujet en interaction avec ses semblables et son milieu. Mais Lévi-Strauss (*ibid.*) fait aussi état de son expérience subjective dans la rencontre des Nambikawaras. Sa désillusion est grande : il n' a pas rencontré la culture mais des hommes. C'est dire qu'il a rencontré l'humanité, différente en chaque homme. Ceci lui a été possible par son intérêt pour la linguistique et l'anthropologie, sans verser pour autant dans un causalisme culturo-psychique. Il n'a pas adopté les points de vue psychanalytiques, mais ne les a pas récusés pour autant.

Psychanalyse et culture

Totem et Tabou constituent une référence particulière, mais non unique, pour considérer sous un angle psychanalytique la psychologie collective. La spécificité de celle-ci réside néanmoins dans la référence aux sociétés dites primitives et je ferai mienne la lecture de Stein (1961-1963, p. 10) qui constate que cette étude « est plutôt celle des hommes primitifs qu'une étude des sociétés primitives », cette dernière étant « le siège figuré de l'inconscient », conçu comme structure anthropologique. L'anthropologie accèderait ainsi au statut de reste diurne, où le primitif pourrait aussi incarner l'infantile. Freud lui-même, dans sa préface, reste modéré quant à la perspective d'une psychanalyse appliquée. Il explore pourtant dans cette étude l'essence de la civilisation et ses vicissitudes : tabou de l'inceste, totémisme, organisation familiale et politique, droit, armée, éthique, religion, agressivité, amour, haine, inégalités sociales, racisme, rôle des femmes.

La culture est conçue comme synonyme de la civilisation, désignant « la totalité des œuvres et organisations dont l'institution nous éloigne de l'état animal de nos ancêtres et qui servent à deux fins : la protection de l'homme contre la nature et la réglementation des hommes entre eux ». La culture consiste en une domestication des pulsions, et serait donc génératrice de frustrations. Elle est « servie » à la fois par le mythique meurtre du père, dont les « traces mnésiques héréditaires » sont au fondement d'une organisation communautaire, et le sentiment de culpabilité surmoïque, héritier du complexe d'Œdipe, mythique lui aussi. Celui-ci est par ailleurs intrinsèquement lié à la

découverte de l'inconscient. L'universalité de l'Œdipe, dans la perspective de l'hypothèse de l'inconscient, ne peut s'envisager qu'en tenant compte d'un être parlant ; à l'oublier, on ravalerait la culture derrière un Œdipe objectivé¹.

L'anthropologie psychanalytique

La conception freudienne de l'hypothèse de l'inconscient ne nécessite pas une recherche anthropo-historico-positiviste. Pourtant, à partir de celle-ci, s'est constitué un courant d'anthropologie psychanalytique appliquée « de terrain », incarné par G. Roheim (1950). Celui-ci se définit comme « le premier ethnologue qui ait adhéré totalement à la psychanalyse ». Il entame une analyse avec Ferenczi, et rencontrera Freud lors du Congrès de Budapest. Ce dernier l'encourage dans ses recherches, qu'il décide alors de mener sur le terrain, avec le soutien de figures du mouvement psychanalytique (aval de Freud, financement de Marie Bonaparte). Il y utilise la méthode psychanalytique (analyse des formations de l'inconscient : rêves, jeux...) qui le conduisent à formuler des thèses opposées à celles de B. Malinowski (*op. cit.*) notamment en confirmant l'universalité du Complexe d'Œdipe.

On peut constater qu'il n'a pas pour autant échappé, dans la mise en œuvre de la méthode analytique, à la tentation d'objectivation en vigueur dans les investigations anthropologiques. Ainsi, il me semble forcer deux disciplines hétérogènes à se rejoindre. Par ailleurs, le complexe d'Œdipe reste, dans cette conception, « culturalisé », inaugurant une tendance tautologique qui ouvrira la voie à l'« ethnopsy ». On peut s'interroger sur la nature d'un projet qui vise à « analyser la culture ».

Ethnopsychiatrie et ou ethnopsychanalyse

Les courants anthropologiques passés en revue nous ont montré combien l'usage de la notion de culture est resté flou et indéfinissable. Il lui manque l'assise épistémologique qui lui conférerait le statut de concept.

Les travaux de G. Devereux (1970 ; 1972 ; 1980 ; 1995) insistent sur une complémentarité entre psychiatrie, psychanalyse et ethnologie,

1. Cf. notamment « l'Œdipe africain » (M.C. Ortigues, 1973), « l'Œdipe maghrébin » (H. Bendahmane, 1984).

sans que la nécessité de va-et-vient entre situation clinique et récit mythique, psychanalyse et histoire... se dessine avec clarté. Cette méthode comparative situe des différences dans une logique ethnographique, produisant de l'« inter-culturel », et écartant une heuristique permettant de considérer le sujet en lui-même. Ces travaux avancent la thèse d'une homologie structurelle du psychisme et de la culture, débouchant sur la notion de « inconscient ethnique » (lié au refoulement que chaque culture impose aux groupes sociaux) et « d'inconscient idiosyncrasique » (lié à un « stress unique spécifique »). Paradoxalement, leur auteur n'a cessé de se réclamer de Freud, qui, lui, n'a jamais fait état d'implications ethniques à l'œuvre dans la constitution et le fonctionnement de l'inconscient. D'ailleurs, ce dernier est réduit à un rôle d'ethnologue conduisant des observations de Viennois.

Pourtant, ces travaux ne sont pas sans conséquence sur la pratique clinique, ni même le statut de la psychanalyse, puisque G. Devereux est considéré par nombre d'auteurs comme le fondateur de l'ethnopsychanalyse — et non de l'ethnopsychiatrie. Sont introduites les notions de « névrose ethnique », « psychose ethnique » liées à « l'inconscient ethnique ». Que faire de ce hiatus propre à la démarche même de l'ethnopsychiatrie, qui, cherchant à désigner les troubles d'une autre culture, hautement isolée et différenciée, a recours à la nosographie occidentale...

Dans une autre voie, l'ethnopsychiatrie est le produit de l'association du discours de la psychiatrie et de celui de l'ethnologie. Pourtant, l'interchangeabilité des termes d'ethnopsychiatrie et d'ethnopsychanalyse interroge : n'y a-t-il pas dans cet amalgame une tentative de psychiatriser la psychanalyse, de la limiter à un système explicatif et de légitimer certaines considérations hâtives de l'ethnographie ?

Ce rapprochement concourt cependant G. Devereux (*op. cit.*) à produire un dispositif thérapeutique hautement technicisé, et adopté aujourd'hui encore. Il s'y propose de prendre en compte et d'y analyser les phénomènes de subjectivité et de contre-transfert propres au chercheur ou au thérapeute. Pourtant, seules sont considérées des explications causalistes, digne du positivisme, sans que la parole n'ait jamais été donnée au chercheur. Ainsi, il semble bien qu'il soit envisageable, pour cette discipline, de tout interpréter à distance, en dehors de toute parole, et à partir d'un savoir préalable sur l'interlocuteur.

Un détour par le parcours personnel de G. Devereux permettra de fomentier des hypothèses sur cette lecture incongrue des concepts et

de la méthode analytiques. Il a été formé par Kroeber, ethnologue, qui avait lu et envisagé « Totem et Tabou » dans une seule perspective ethnologique, comme un essai anthropologique mobilisant de nombreuses critiques de l'œuvre freudienne.

Aujourd'hui, le courant ethnopsychiatrique rencontre un vif succès. T. Nathan, l'un de ses chefs de file — psychanalyste, universitaire — dirige le Centre de consultations G. Devereux, dont il se réclame par ailleurs, et est spécialisé dans l'aide aux familles migrantes. Il leur propose un traitement tenant compte des « aspects psychothérapeutiques de l'ethnie d'origine du patient » étayé par une conception spécifique du symptôme : « Il existe un cadre qui est inclus dans le symptôme lui-même. C'est-à-dire que le symptôme est inaccessible à une psychothérapie de type occidental » (Nathan, 1986a, p. 41).

Cette conception rend nécessaire la connaissance et la maîtrise de toutes les thérapies traditionnelles susceptibles d'exister au sein d'une société ; elle n'en occulte pas moins également le soin apporté au choix de la personne du thérapeute, au-delà de sa technique et de sa spécialisation. Ce dispositif, constitué d'un groupe de co-thérapeutes d'origines différentes (psychologues, psychanalystes, médecins et anthropologues) intervenant comme interprètes « à l'intérieur même du travail thérapeutique » m'interroge :

- Comment parler d'ethnopsychanalyse, alors même que les formations des thérapeutes renvoient à des disciplines se différenciant quant à leurs préoccupations et leurs méthodes ? À moins que la possession d'un diplôme universitaire et l'appartenance à une supposée autre culture suffisent à la pratique thérapeutique.
- Est-il possible d'être à la fois thérapeute traditionnel et psychanalyste ? De quelle place parle-t-on, et sur quelle partie de soi (thérapeute, psychanalyste) agit la parole du patient ?

Par ailleurs, les thérapeutes traditionnels existent aussi en France et il est arrivé que certains des patients que je reçois consultent par ailleurs ces thérapeutes. À charge, de mon côté, de les interroger s'ils évoquent cette question...

Le savoir ethnologique peut-il rendre compte des subtilités et des positions du thérapeute dans le social ? Ces pratiques traditionnelles nécessitent un transfert : ce processus n'est-il pas déjà inscrit dans la

dynamique du processus thérapeutique de la psychanalyse, par le jeu du transfert-contre-transfert ?

Le jeu du transfert peut conduire le patient à nous mettre à des places variées, y compris celle de marabout ou thérapeute traditionnel. Mais ceci n'implique pas que nous incarnions cette place par un dispositif technique qui leurre le patient. En outre, le patient sait bien, lui, qu'il n'est plus dans cet ailleurs symbolique... À moins que ce renvoi imaginaire permette au thérapeute et au patient d'entretenir l'illusion...

La référence à la psychanalyse est explicite ; pourtant, celle-ci est disqualifiée quant à la possibilité de l'envisager pour des patients étrangers. En outre, que devient l'analyse des enjeux transféro-contre-transférentiels ?

Cette interpénétration entre thérapie traditionnelle et « psychanalyse » ne tient ni de la rigueur de l'une, ni de la méthode et heuristique de l'autre. T. Nathan illustre le dispositif par le récit du cas d'une jeune fille d'origine malienne ; je souhaite souligner ici certains points de méthode, qui me semblent particulièrement significatifs :

- Avant même que le patient ne dise un mot, et à partir de son origine ethnique explicitement spécifiée, T. Nathan intervient : « C'est moi, le premier, qui me suis mis à énoncer des vérités. » Ainsi, loin de l'interprétation psychanalytique qui est accolée aux associations du sujet dans l'actualité de la rencontre, c'est bien plutôt d'une lecture, voire d'une interprétation socio-historique dont il s'agit.
- La consultation se poursuit par une divination pratiquée par l'une des co-thérapeutes, calquée sur des méthodes classiques en Afrique. Pourtant, dans celles-ci, c'est parce qu'il est en contact avec un ailleurs, en situation de transe, que le thérapeute peut — ou pas — dire ce qu'il perçoit.
- Elle se termine par une prescription de T. Nathan, inspirée de ce qu'avait « vu » la co-thérapeute dans le rituel (la technique ?) divinatoire.

Mon propos ne vise pas les thérapies traditionnelles qui font partie intégrante d'un système symbolique ; mais il s'agit pour moi de

questionner ici ce qui, dans ce dispositif, conduit à exclure le sujet de son dire, de l'enfermer dans un système restaurant « l'ambiance des palabres en assemblée de village » (T. Nathan, *op. cit.* page 35), alors qu'il ne s'agit finalement que de « témoins d'occasion » (O. Douville, 1996).

En outre, les positions de T. Nathan ne sont pas sans effets. Il inscrit la psychanalyse dans une lignée de pratiques traditionnelles (exorcisme, magnétisme, spiritisme, hypnose) niant l'originalité de la méthode et la coupure radicale qu'elle institue ; cette construction le conduit à faire dériver l'ethnopsychiatrie de la psychanalyse. Celle-ci est épinglée, comme la politique et la recherche, de ne pas s'intéresser « aux étrangers », que seul le dispositif technique de T. Nathan permettrait d'accueillir. Si les patients étrangers sont ainsi prisonniers d'un système théorique, les psychanalystes administrativement étrangers, non occidentaux, ne sont pas épargnés : les « nègres » qui se réclament de la psychanalyse sont « blanchis¹ ».

Je ferai mienne la position de G. Surrena : « le projet de T. Nathan nous place dans une logique paranoïaque contre laquelle nous devons réussir [...] tout ce que le psychanalyste doit savoir sur la culture d'origine existe dans les paroles, les silences et les comportements de son patient » (1993, p. 756).

L'ethnopsychiatrie de T. Nathan, qui accuse les psychanalystes européens de chercher, en répandant le *freudisme*, à recommencer la colonisation, cherche à proposer « une psychiatrie exportable ». Ceci n'est pas sans faire résonner les positions d'un autre courant, celui de la psychiatrie coloniale.

Psychiatrie coloniale et ethnopsychiatrie

À l'instar de J.-C. Guillaume (1981), il me semble que les formes d'ethnopsychiatrie décrites plus haut s'inscrivent dans le prolongement d'une logique colonisatrice. En effet, la période coloniale voit émerger en France les premières constructions psychopathologiques transculturelles, à partir d'observations de migrants hospitalisés, puis dans le cadre de missions « civilisatrices » de la France au Maghreb.

1. Nathan, « L'Afrique n'est pas une terre à conquérir », *Le Monde Diplomatique*, n° 427, octobre 1989, p. 24.

A. Porot (1918, cité par J. Bennani, 1980, 1992a, 1996), un de ses tenants, dresse un tableau clinique de l'âme de l'indigène : « la formule psychique de l'indigène musulman » se rapprocherait de celle de l'enfant, mais en différencierait par manque de curiosité : « toute invention est un miracle. » Il déclare également : « Ne perdons pas de vue que c'est surtout par des exemples et des sanctions qu'on apprendra à ces êtres frustrés et trop instinctifs que la vie humaine doit être respectée, que l'intérêt individuel a des limites dans l'intérêt collectif, besogne ingrate mais nécessaire dans l'œuvre générale de civilisation à laquelle nous sommes appelés à collaborer. » Cet auteur utilisait déjà le terme de sinistrose pour évoquer les accidents du travail chez les maghrébins !

A. Porot entretient une correspondance avec Freud, et introduit un certain nombre de notions dont, en particulier, le *super-ego*, « surmoi étendu à la vie sociale, intégrant une partie du ça dans l'hérédité et l'héritage des civilisations » (cité par J. Bennani, 1992a, p. 67). Ces développements sont étayés sur une analyse de la religion juïque, le conduisant à postuler l'existence chez les Juifs de deux *super-ego* antagonistes, source de conflits potentiels. L'élaboration dite psychanalytique déguise un antisémitisme patent.

Accusé de collaboration, acquitté par manque de preuves à la Libération, il s'exile au Maroc, où il réside entre 1956 et 1959. Il poursuit ses travaux, et au juif succède l'arabe : « ce qui frappe chez les arabes, du plus civilisé au plus primitif, c'est l'absence de notion de temps [...], les langues sémites sont-elles très vagues dans l'emploi du temps ? [...] existence d'idées fixes, d'idées écran ? Jamais deux idées à la fois, toujours une seule exactement comme chez certains malades dans nos conditions de vie européenne qui, dans leur première enfance, ont subi des frustrations graves, comme la privation de l'amour maternel » (J. Bennani, *op. cit.*).

Cette supposée carence d'amour maternel est interprétée comme « vengeance » de la femme envers l'homme du sort qu'il lui fait toujours subir. Des constructions mythiques, des rites religieux sont ravalés au rang de preuves de la débilité et du primitivisme des arabes.

Tout ceci débouche sur sa conclusion : « Force nous est de constater que l'enfant arabe du désert se développe dans des conditions de frustrations telles qu'un développement autre que celui correspondant au moi paranoïaque est le plus souvent encore exclu » (*ibid.*, p. 102).

Réduire les arabes, et à travers eux les juifs, à n'être que des paranoïaques, me semble pouvoir entraîner un certain « révisionnisme » déguisé, susceptible d'amener à considérer les chambres à gaz comme un délire...

Je souhaitais rappeler ici ce parcours, puisque R. Laforgue est reconnu comme ayant, le premier, introduit la psychanalyse au Maroc. Ceci n'est probablement pas étranger aux résistances constatées aujourd'hui encore à l'implantation de la psychanalyse au Maghreb... Mon propos n'est pas de ramener les thèses de l'ethnopsychiatrie à celles de la psychiatrie coloniale, mais il me semble qu'elles ont en commun d'enfermer le sujet dans des considérations, miroir culturel qui exclut sa subjectivité. L'ethnopsychiatrie gagnerait à s'inspirer d'une anthropologie qui prendrait pour objet, non pas l'univers des représentations et des comportements, mais en toute priorité « les expériences fondatrices de la parole chez les peuples, qui œuvrerait à dégager les catégories de leur temporalité interne et les configurations subjectives qui instituent l'être humain. Cette anthropologie serait plus appropriée à la visée essentielle de la psychanalyse » (F. Benslama, 1988, p. 17).

XI.4 Lettre, langue, langage et parole

L'identité, l'appartenance et la culture : retour

On a pu voir combien l'appréhension de la notion de culture, malaisée, a produit de courants et de positions épistémologiques variées, conduisant à ne considérer l'homme qu'au sein d'une collectivité. Cette difficulté est due, me semble-t-il, au fait qu'il a toujours été tenté de localiser la culture dans le groupe, le collectif, en oubliant l'homme.

L'anthropologie et l'ethnologie ont une légitimité à poursuivre leurs travaux, susceptibles de nous permettre d'interroger notre savoir. Mais que des « ethnopsy » utilisent cette culture comme outil thérapeutique, peut entraîner des certitudes, des résistances les installant dans des positions contre-transférentielles stériles. C'est ainsi qu'une identité culturellement préfabriquée, fabrique des théories à normalités ou à pathologies culturalistes inscrivant autoritairement les autres

dans des représentations ou thérapeutiques au nom de leurs appartenances.

Il est assez remarquable de découvrir qu'Apparenté, Appartenance et Appartement semblent manifestement se tenir et se soutenir de la même étymologie que condense le mot dépendance. Ils s'inscrivent dans un mouvement linguistique autant pertinent qu'impertinent, trajet paradoxal qui voile autant qu'il dévoile un lien de dépendance, substance d'un lien fusionnel, un état illusoire d'être, telle cette anticipation imaginaire qui précipite *via* l'épreuve de l'identification fondamentale dans une aliénation nécessairement structurelle, ou le je si inconsistant soit il ne cesse de se déconstruire (J. Derrida, 1999) *via* ses références à des appartenances multiples.

La question de l'appartenance qu'elle soit d'ordre culturelle, linguistique, religieuse, nationale, d'école ou de toute sorte semble inscrire un sentiment de nécessité à référent identitaire, elle se consigne au cœur de processus d'identifications qui sont à l'œuvre du côté de l'émergence du sujet, tel que nous le révèle J. Lacan (1949) à travers l'épreuve du miroir et telle qu'elle ne cesse de se déduire de l'expérience analytique. Elle traduit un lien consenti de dépendance et d'aliéance au code de l'autre. Lien « miroiter », lien langagier, lien virtuel qui se veut consistance identitaire.

Cette dernière ne tient que par d'éphémères destinées, marquée du sceau d'interchangeabilités mises au service de dynamiques narcissiques. L'émergence du sujet, sa constitution — analyse J. Lacan (*ibid.*) — est consubstantielle de l'expérience du miroir. Le sujet s'auto-fabrique à partir d'un reflet : le sien. Il se voit voir dans une orthopédie d'image unifiée alors même qu'il en est décalé par son vécu d'être fragmenté. Il appartient, dès lors et par identification, à un reflet se croyant être ce qu'il n'est pas en se voyant là où il n'est pas.

La constitution de ce sentiment d'appartenance chez le sujet, est co-émergente de son aliénation et est consubstantielle à cette captation par sa propre image qui refoulée n'en demeure pas moins de manière dynamique assez tyrannique, fixant l'autre ou les autres dans des schèmes identitaires représentatifs d'inscriptions infantiles de l'Autre.

Cette persistance de l'identité nous confronte selon cette analyse à la persévérance de cette identification fondamentale ou le « je », le « nous » et les autres ne trouvent leur consistance que référé constam-

ment à une culture du virtuel, du réfléchi, du narcissique en somme du subjectif. C'est ainsi que nous pouvons l'approcher dans la perspective de l'hypothèse de l'inconscient. Le sujet de l'inconscient c'est le sujet du langage et l'expérience du miroir c'est du langage. L'appartenance en tant que sentiment identitaire obéit aux lois du langage.

À ce stade de notre analyse nous avancerons que le dogme de l'appartenance c'est ce qui reste comme trace de la fusion primaire quand la séparation a eu lieu. C'est ce qui, en même temps, fait appel et résiste au père, c'est ce qui dévoile la permanence de l'objet partiel dans le passage à l'objet total. C'est ce qui montre que le parle-être échoue dans une traduction parfaite de sa langue maternelle, langue de l'Autre. Il est alors intra psychiquement un sujet bilingue ce qui constitue sa condition d'être exilé.

Entre être et exil : le sujet

À l'origine, il faut s'exiler du corps en tant que chair pour naître au langage. Ainsi un corps ne peut subjectivement que se vivre, en dehors d'une « plainte blanche », comme référé à « la machine à signifier ». « Le langage opère là où le corps se transcende en symbole » (R. Gori, *op. cit.*).

Ce code en tant que lieu de projection des émois corporels, miroir « spéculairement » unifiant, est en résonance avec la confrontation à la langue maternelle (langue de l'infantile). Corps, code, langage. Il s'agit pour nous d'éclairer ici la dimension de ce code/langue et de son ancrage sacré en référence à la lettre.

C'est cette interaction entre lettre, langage, corps et sacré que j'ai voulu rendre intelligible dans le développement qui va suivre. Pour ce faire, je travaillerai à partir de la structuration de la langue, considérée comme paradigme : les mots issus de chaque radical se trouvent en équivalence au niveau de l'inconscient. Ainsi le choix même que fait le sujet d'un terme comporte en lui cette racine qui a engendré d'autres mots. C'est là où réside l'effet de subjectivation de la lettre et de son passage par la racine. Nous l'avons illustré dans la relation avec Majid et je vais me risquer à le conceptualiser dans ce chapitre.

J'aspire aussi à dégager une méthode qui, à partir de ces restes diurnes de la langue arabe, peut être extrapolable à d'autres langues

premières ou communes puisque ce sont les processus de subjectivation de ces langues qui nous importent ici. La langue première, advenant à la langue maternelle, amène la fabrication subjective des mots qui sont institués, je le rappelle, en équivalence au niveau de l'inconscient. Considérons d'abord les fictions originaires de cette langue.

Histoires d'une langue

Tout sujet ayant pour langue maternelle l'arabe est confronté à deux dimensions de cette langue : la langue classique (pour l'instruction, l'écriture...) et la langue dialectale (ouverte à la première, et portant en elle les phonèmes, les racines et les règles grammaticales). C'est à cette dernière que j'ai affaire dans mes rencontres avec des patients d'origine maghrébine.

Arabe renvoie d'abord à une référence linguistique, avant d'être ethnique. C'est une des dernières langues sémitiques. On y trouve des mots issus du Nabato-araméen et du phénicien. En effet, le Coran utilise la conscience linguistique arabe pour instaurer une nouvelle conscience religieuse, nous dit M. Akroune (1975). Dès lors, les arabes musulmans vont la déclarer instituée par Dieu, et ne plus pouvoir ni la changer, ni la transformer ou l'enrichir. La langue arabe serait, comme Dieu, éternelle.

Le Coran, conservé depuis l'origine auprès de Dieu, n'a été révélé dans sa forme définitive qu'à Muhammad. Cette langue, celle du Coran, est advenue comme un miracle, celui de sa Révélation ; y sont étroitement intriqués le message et la langue, la révélation et le code ; le style et la langue constituant la preuve même de l'incarnation prophétique de Muhammad.

Mais la langue est sacrée à plus d'un titre : outre ce sacré doxologique et mythologique, existe aussi un sacré mythique qui a divinisé la lettre. Après avoir erré dans le cosmos, un point de lumière s'est transformé en *Alif*, puis de cette première lettre — qui est en forme de plume — ont surgi toutes les autres. Une autre version de cette origine nous permet de saisir l'intrication entre le sacré et le mythique : Allah créa les anges selon le nom et le nombre de lettres, afin qu'ils le glorifient par une récitation infinie du Coran. La lettre *Alif*, dans cette référence mythique à des entités angéliques, se serait agenouillée la

première. Une autre lecture mythique constitue le *Alif* comme démoniaque : à l'instar de Satan, elle aurait refusé sa soumission à Allah... Ces considérations permettent de dégager :

- qu'il n'y a pas d'intermédiaire entre le divin et l'humain dans le monothéisme islamique ;
- le « *Maktoub* », loin de références fatalistes souvent décriées et qui réduisent le sujet à n'être qu'un soumis fataliste, est ce qui est exactement écrit, dans un rapport avec les lois de la langue et du langage.

Ces réflexions laissent de côté la période anté-islamique — temps de l'ignorance ou temps des obscurités. Celle-ci, connue par certains poèmes, se distingue par un art de la parole, de la rhétorique et plus encore de la poésie. Le vocabulaire de cet art renvoie par ailleurs à la demeure du bédouin. Le poète, adulé, craint, recherché par les tribus autant qu'un bon guerrier, est supposé même habité par un djinn : avant même l'arrivée de l'Islam, la langue est déjà placée sous le joug de l'invisible des mots... Invisible, poésie et révélation sacrée constituent le champ du déploiement de la langue. Les djinns, comme figures de l'invisible, sont d'ailleurs destinataires aussi du Coran.

De quelques constructions de et par la langue

L'arabe, comme d'autres langues sémitiques, aurait comporté vingt-neuf lettres, correspondant à autant de sons. Il n'en reste que vingt-huit aujourd'hui, et de multiples mythes viennent nourrir les discours sur cette origine (vingt-huit lettres d'un cycle lunaire, vingt-huit lettres des noms des six rois de *Madyan*...).

La langue est construite sur un système de combinaison de consonnes, plus nombreuses que les voyelles. Ces combinaisons, de trois consonnes le plus souvent, constituent des radicaux et/ou racines, à partir desquels se forment les mots. La manière dont les lettres s'agencent renvoie toujours à la singularité d'un sujet qui a tendance à associer dans une langue, celle-ci opérant en l'occurrence de même, par associations, du fait du système d'articulation de ses racines. Nous adoptons ici la proposition de F. Benslama : « Nous saisissons le radical comme le point d'où part la vibration d'un cri, qui va subir des modulations pour devenir un chant par les mots » (*op. cit.*, p. 75).

La Lettre

Une spécificité du texte coranique tend à souligner le statut d'instance de la lettre. En effet, nombre de sourates commencent par des lettres isolées, dont aucune exégèse n'a pu donner de signification précise. Il est à souligner que les sourates concernées font explicitement appel au Coran, invoqué pour faire serment, pour dire la vérité. Ces lettres se trouvent alors constitutives de l'ordre de l'inconscient, comme « matérialité abstraite du corps et distincte de l'objet » (S. Leclair, 1968, p. 130), ou encore « bord qui limite et fixe (*in situ*) l'écart où s'ouvre la possibilité du plaisir » (J. Hassoun, 1995, p. 95).

D'ailleurs, la lettre en arabe, *Harf*, signifie exactement bord et bordure. Ces considérations, visant à envisager la lettre comme limite culminante constitutive de l'ordre de l'inconscient, s'appuient sur l'hypothèse freudienne concernant le refoulement originaire : « Il est tout à fait plausible que des facteurs quantitatifs, comme une trop grande force de l'excitation et l'effraction du pare-excitation, soient les premières occasions où se produisent le refoulement originaire » (Freud, 1926, p. 121).

XI.5 De quelques articulations paradigmatiques de la lettre

Texte, en arabe *Nass*, renvoie, de par le radical N S S, à trône, estrade, et se constitue comme figure de l'élévation de la royauté divine. C'est aussi le siège de mariée, la chambre nuptiale et renvoie alors à l'acte non consommé suscitant le désir. C'est encore le terme d'une chose. Et c'est enfin la dictée, presser, interroger, soumettre à la question, tourmenter, exciter, forcer, dresser, mettre debout : *nass* renvoie ainsi à la violence du réel questionné et questionnant, où l'acte d'écriture d'élève, élève le réel et force le trait pour atteindre l'ultime de sa matérialité abstraite. La figure du *Nass* condense ainsi le rapport de séduction et de violence du sujet à l'égard de la lettre, conçue métaphoriquement comme le fondement du récit et du texte. Dans une perspective freudienne, nous lions la lettre à la constitution de l'ordre de l'inconscient, comme ouvrant au langage et se fermant à lui.

La notion du sacré, du radical Q D S, renvoie à pureté, sainteté, attribution du divin, Jérusalem, la sanctification de Dieu, la messe.

C'est la figure de l'idéal divin, et étonnamment, son radical ne livre aucun autre sens, comme dans une autosatisfaction de pureté. Elle se distingue ainsi du sacer latin, qui implique le pur et l'impur. Elle rompt également avec la notion de sacré universel, évoquée par Freud lorsqu'il se réfère au tabou polynésien, susceptible d'incarner à la fois le sacré, le consacré, mais aussi l'inquiétant, le dangereux, l'interdit et l'impur.

Pourtant, il est une exception, lorsque le radical Q D S passe dans le dialecte marocain : *Qadous* ne renvoie plus alors à l'un des attributs du divin (sens en arabe classique) mais à la bouche d'égout, qui est également un lieu de résidence des *djinnns* dans la langue populaire. La dialectisation du sacré semble alors avoir pour effet de le désacraliser, comme si à tenter de traduire la « langue pure » on y introduisait l'impur. Démoniaque et impureté entachent ainsi le sacré lorsqu'il se dialectise. Ce constat a trois conséquences : le sacré ne peut garder son appréhension numineuse qu'en relation avec la langue arabe classique ; sa dialectisation provoque son rapatriement dans le « sacer » universel ; il s'agit donc d'un impossible traduction, double, dans la langue et pour le sujet.

Le radical H R M renvoie à la chose sacrée, la vénération, le respect, la prohibition, l'excommunication, le refuge dans un endroit sacré, un temps sacré (le mois *Haram*, pendant lequel on doit cesser toute guerre). Il désigne aussi l'anathème, un bien privé sacralisé, l'étoffe portée lors d'un pèlerinage, le cache-nez et le couvre-pied. Le *Haram* est la figure de l'interdiction par excellence, retenant et concentrant ce qui ne doit pas entacher le sacré. Pour être une figure interdictrice, nous pensons qu'il devrait dès lors comprendre et incarner toutes les figures du Mal : instance limitatrice des pulsions, introduisant à une certaine éthique. C'est aussi l'épouse, compagne exclusive du père et non pas femme (*Al mara*). Elle est également désignée par le terme *halil* (radical H L L), licite, qui peut tout aussi bien qualifier son mari. Ainsi, même si seule l'épouse — et non pas son mari — est interdite à d'autres, chacun au sein du couple est licite pour l'autre, et c'est le même terme *halil* qui, exceptionnellement en langue arabe, est utilisé indifféremment pour l'un ou l'autre, indépendamment du genre. Cette lecture conforte l'inscription langagière de l'Œdipe.

La racine H L L se retrouve dans le terme qui désigne la psychanalyse : *taHLiL annafs* (analyse de l'âme, de l'esprit). D'autres associa-

tions de cette racine donnent : dénouer, résoudre, dévider, détendre, acquitter, solutionner, ouvrir, l'amenant à être susceptible d'incarner la chose sacrée par cette inscription dans son nom même du licite. Comment considérer alors la résistance à la psychanalyse dans les pays arabo-musulmans, considérée par certains comme inhérentes à l'Islam ? Nous préférons pour notre part considérer les effets possibles, en matière de dialectisation, de l'analyse dans le lien social. Si cette dialectisation conduit le *Qadous* du sacré à la bouche d'égout, quelles peuvent être les conséquences pour la chose sacrée que désigne le *Halil* ?

Le mot *coran* c'est, littéralement, la lecture, la récitation. Le radical Q R A renvoie à l'induction, la transmission, l'envoi. Il désigne aussi le féminin sous toutes ses formes : la femme réglée, la femme enceinte, celle qui souffre d'aménorrhée, la femme ménopausée, mais toujours sacrée, adulée, respectée. Elle joue d'ailleurs un rôle de première importance dans la révélation du Coran. C'est en effet Khadija qui confirme Muhammad dans sa mission prophétique. Il lui confie en effet sa peur d'être possédé ou d'être devenu fou à être visionnaire des premières apparitions de Gabriel ; c'est elle qui, à constater que l'ange Gabriel disparaît à Muhammad lorsqu'elle se dévoile, lui confirme qu'il s'agit bien d'un émissaire divin et non diabolique. Par le recours à son propre corps, elle légitime cette parole sacrée. Ce rôle dans la révélation, qui permet à celle-ci d'être instituée dans ce statut, nous semble relever de la fonction maternelle : Khadija apaise la frayeur de Muhammad, elle nomme l'invisible, incarnant dans cette fonction la « mise en ordre » que constitue la dimension même du symbolique. Ce constat conforte notre thèse : la fonction maternelle est sacrée en tant que code de l'autre qui ouvre à la dimension du langage.

Le radical S L M est celui du mot musulman, *Muslim* : soumis, abandonné, obéissant. Mais c'est aussi sain et sauf, la sublimation, la paix, la sécurité, la conservation ; et encore le fait d'être empoisonné, mordu par un serpent. Le *Muslim* rejoint l'étymologie latine du sujet : quelqu'un de subordonné. Toutes ces acceptions peuvent qualifier le rapport du sujet au texte : il peut en être empoisonné, l'utiliser comme protection, le sublimer. Il me semble important donc ici de dégager les autres axes de significations inclus dans ce radical, au-delà du seul versant de la soumission.

Exil : *GHoRBa* : du radical (GH) (R) (B) :. Toujours par associativité

on a les figures de : s'en aller, partir, s'éloigner, disparaître, se coucher, quitter son pays, s'expatrier. Mais c'est aussi : être obscur, être noir, se dit d'une parole difficile à comprendre, passer la nuit dans les pâturages avec les bêtes, c'est faire et produire d'extraordinaires récits, d'étranges rires avec excès. On a aussi courir avec rapidité, trouver quelque chose d'extraordinaire, étrange, insolite. Il implique également aller vers l'occident, venir de l'occident, voir l'occident tout court. C'est le coucher du soleil, c'est la figure du tranchant, celle des larmes, c'est une galère, le coin intérieur et extérieur de l'œil. Par ces associations cette racine n'implique pas seulement le déplacement de l'individu, mais « l'étrangeté » qui habite le sujet. Ainsi noirceur et tristesse, mais aussi rire, hilarité, elle est même dans la localisation de l'espace : *GhoRouB* : coucher du soleil qui justement est à l'opposé de : *CHoRouK* : lever du soleil, direction sacrée, celle de la Mecque vers laquelle s'adressent les prières du croyant pratiquant cinq fois par jour. Comme si le sujet se trouvait, dans son exil intérieur, aspiré vers cet horizon culminant qui travaille justement du côté du sacré.

De la lettre à l'exil

L'exil travaille ainsi du côté de l'épreuve et de l'éprouvé, de cette chose étrange en soi et de cette parole difficile à comprendre. Mais cet exil, nous le trouvons maîtrisé et civilisé dans le calendrier arabomusulman : l'Hégire, qui ne représente autre chose qu'une fixité du temps, celle du départ de Muhammad de la Mecque vers Médine afin de quitter un lieu de persécution et de pouvoir continuer à accueillir la révélation et énoncer son message.

Que l'exil soit au cœur de la révélation, que celle-ci s'inscrive dans le corps comme dans le temps, voilà une fois de plus qui nous amène à le penser du côté du voyage de l'être dans le langage. Il ne s'agit pas ici de réduire cet exil à un simple déplacement, « un exil horizontal », mais il s'agit aussi et surtout de cet « exil vertical » que l'auteur nomme : « La chute des signifiants du père, la perte de l'être-là, et la recherche désespérée pour les retrouver » (F. Benslama, 1994, p. 66-67).

Pour ma part, je serais assez tenté de parler ici d'un exil fondamental, exil des fondements. Une fois de plus, entre la chose et sa nomination ; il y a cette dimension de l'absence comme : « expérience

d'un manque envahissant qui abandonne chacun à une solitude de sa durée et de son histoire, où qu'elle soit, l'espace de la pensée, raisonnements, concepts, images, elle fait violence jusque dans le silence » (P. Fedida, 1978, p. 8). Et quelle que soit la représentation elle n'est que manifestation de cette absence, dévoilée par cette incessante quête du nom :

Le seigneur Dieu modela du sol toutes bêtes des champs et tout oiseau du ciel qu'il amena à l'homme pour voir comment il les désignerait. Tout ce que désigna l'homme avait pour nom : être vivant (La Bible, Genèse 2, 19).

Dieu apprit à Adam les noms de tous les êtres, puis, les amenant devant les anges, il leur dit : « Nommez-les moi si vous êtes sincères » (Coran, Sourate II, 31).

Texte biblique et texte coranique nous introduisent à cette dimension de la nomination. L'exil se trouve dans cet écart, entre la chose et sa représentation. Il est une condition solitaire de l'être, il l'introduit dans un leurre communautaire, celui du signe et de la communication via les images. Mais dès que ce signe fait signe pour le sujet, il est langage. L'exil est là dans cette dimension de langage.

Un autre fragment biblique nous introduit justement à cette dimension de l'exil fondamental, situé au croisement de l'exil vertical et de l'exil horizontal. « La terre entière se servait de la même langue et des mêmes mots ». Or, en se déplaçant vers l'orient, les hommes découvrirent une plaine dans le pays de Shinear et y habitèrent. Ils se dirent l'un à l'autre :

– Allons ! Moulons des briques et cuisons-les au four. Les briques leur servirent de pierres et le bitume leur servit de mortier. – Allons ! — Dirent-ils — ; bâtissons-nous une ville et une tour dont le sommet touche le ciel. Faisons-nous un nom afin de ne pas être dispersés sur toute la surface de la terre. — Le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils d'Adam. — Eh ! — dit le Seigneur — ils ne sont tous qu'un peuple et qu'une langue, et c'est là leur première œuvre ! Maintenant, rien de ce qu'ils projettent de faire ne leur sera inaccessible. Allons, descendons et brouillons ici leur langue, qu'ils ne s'entendent plus les uns les autres. — De là le Seigneur les dispersa sur toute la surface de la terre et ils cessèrent de bâtir la ville. Aussi

lui donna-t-on le nom de Babel, car c'est là que le Seigneur dispersa les hommes sur toute la surface de la terre (Bible, Genèse 11, 198).

C'est le projet de ne faire qu'un, en se donnant un nom, qui est compromis par le brouillage de la langue et par la dispersion. Ce brouillage renvoie, me semble-t-il, à la division qui existe à l'intérieur même de l'être parlant, d'autant plus accentué dans une dimension d'adresse ou de réception de la parole. Ainsi tout homme serait, de toute façon, dans cette dimension d'être étranger à soi et aux autres, qu'ils soient familiers ou inconnus, car il est habité par son « site de l'étranger » (Fedida, 1995).

La dispersion, l'exil vertical, la migration, l'immigration ne sont que d'autres dimensions qui viennent voiler, faire écran, voire concentrer la condition d'être au langage. À l'instar de P. Fedida (*ibid.*) je conçois ici l'exil comme : « site de l'étranger [...], étrangéité de l'inconscient dans le langage, mémoire généalogique du transfert et de son rêve de sépulture » (*ibid.*, p. 58).

Nous voyons ici comment, dans une perspective clinique, il est important de se déprendre de l'exil comme déplacement migratoire, qui n'a comme point de mire que les frontières matérielles, les signes physiques, les accents et autres gadgets ethnopsy. Il est alors possible de s'ouvrir à la dimension dans laquelle toute rencontre clinique implique en soi cet exil qui habite les protagonistes de cette rencontre.

Le langage sera et restera toujours brouillé, brouillage qui est la condition même de la nomination née de la séparation. Hors brouillage, point de langage. C'est de celui-ci que s'extrait la parole qui, de temps à autre, fait sens pour le sujet.

De l'exil au bilinguisme

Alors, l'exil, tel que nous venons de le considérer, n'ouvre que sur lui-même, comme point de fuite de l'origine. Il est souffrance, mais aussi espace de création, peinture, écriture, etc... ouvrent justement à la problématique de ce qu'on nomme bilinguisme.

Ce bilinguisme est le plus souvent réduit au fait de parler deux langues. Pourtant, il est, de la même manière que l'exil, à considérer dans sa dimension universelle, présent au cœur de tout sujet ; car

tout un chacun est habité par cette langue de « l'infantile qui infiltre la langue commune » (R. Gori, 1996) et qui habite le langage.

Cette autre dimension du bilinguisme entraîne avec elle des remaniements de ce que constituent la traduction et l'interprétation. Il ne s'agit plus alors de considérer la problématique du patient mais celle, répétons-le, du traducteur-interprète. L'impossibilité de traduire ici, d'une langue à une autre, n'est que l'un des avatars de la traduction de la langue de l'infantile, de *Ialalangue* dirait J. Lacan. *Langue contrebande* nous dirait J. Hassoun (*op. cit.*) :

une langue enfouie au fond de notre mémoire comme un mendiant, un cheminot, et un Jean Valjean en rupture de ban, enfouirait au fond de sa besace des candélabres dérobés à un généreux bienfaiteur [...], elles sont chéries, adulées [...]. Elles sont une musique, une mélodie, un berceement [...]. Mais ce contrebandier est rarement conscient de ce qu'il porte (1993, p. 65-66).

Ainsi l'exil n'est autre chose qu'une histoire de langue dont « le corps porte en son dessein l'architecture, la géologie de sa construction » (P. Fedida, 1995, p. 56). L'intrication de l'exil, du corps et de la langue se retrouvent dans cette Sourate coranique si énigmatique :

Comment pouvez-vous être ingrats envers Dieu, vous qui étiez morts et à qui il a rendu la vie, qui vous fera mourir, qui plus tard vous fera revivre de nouveau et auprès duquel vous retournerez un jour (Sourate II, 26).

Aller, retour ; cycle de présence, absence d'un langage qui nomme, qui représente, qui fait apparaître et disparaître. Le miracle est peut-être là, dans ce corps qui advient au langage, mais que ce dernier ne saurait complètement nommer, entièrement représenter. Puisque l'accueil total de l'autre dans la langue est impossible, les mots voyagent et s'installent dans une autre langue.

C'est donc dans cet écart de transfert de langue à langue qu'il y a quelque chose à entendre et à travailler avec lui. C'est toute la différence entre un bilinguisme linguistique et un bilinguisme langagier, car ce dernier persiste chez le sujet :

comme autant de petits restes de l'enfant merveilleux qui n'en finit pas de se meurtrir. Cet enfant merveilleux, invivable et hypothétique,

ne parviendra à notre entendement que fragmenté, parcelles de souffrance et de jouissance qui vont faire retour dans l'existence du sujet avec une violence inouïe au temps où la parole s'efface au profit du cri (J. Hassoun, 1995, p. 68-69).

Ceci nous ouvre à une dimension spécifique du travail avec les patients étrangers. Leur permettre de parler leur langue, de la traduire, de l'infantiliser, de parler la langue du pays d'origine, c'est ouvrir de toute façon à des associations qui, au-delà du sens des mots et de la compréhension du récit, génèrent leur trace corporelle. Un patient n'utilisera aucunement une langue ou une autre, voire un mot d'une langue ou d'une autre au hasard.

Ce mot, ce signifiant, se trouve impliqué dans un roman en construction, dans l'actualité de la rencontre résultant souvent de la difficulté de dire, et celle-ci se révèle dans cet élan à traduire. Le sujet est ainsi toujours en traduction par rapport à son infantile ; à celui qui écoute de ne pas être dans une forme de traduction linguistique. C'est ce qui fait dire à Maurice Blanchot (1988) que « peut-être le vrai bilinguisme est cette séparation du langage en deux formes presque sans rapport, l'une la langue brute, l'autre le langage essentiel ».

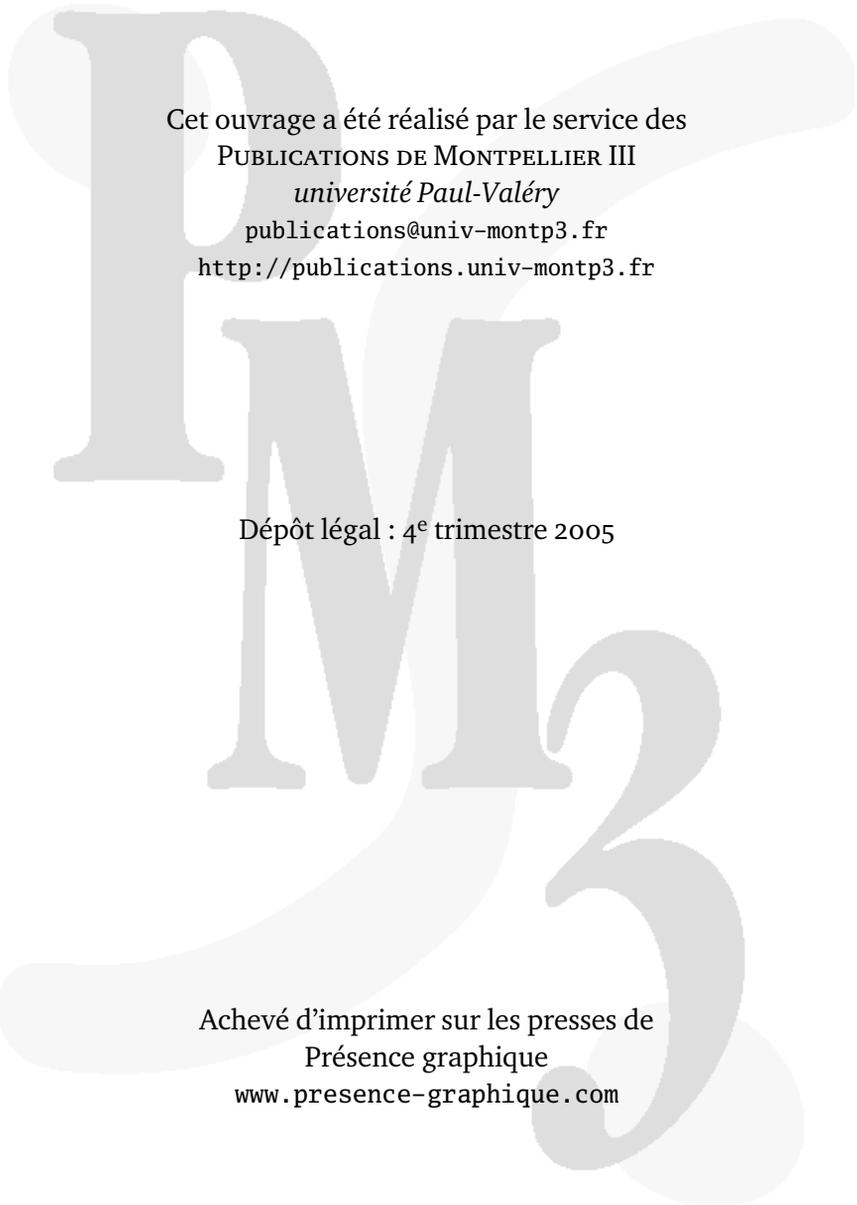
Ainsi nous avons voulu cette traversée dans le texte, comme un voyage dans les fictions mythiquement originaires d'une langue première dont les constructions sont en éternelle déconstruction/reconstruction par l'être au langage.

XI.6 Bibliographie

- ARKOUN, M. 1975. *La pensée arabe*. Paris, PUF. (Que sais-je ?), (édition 1991).
- BENNANI, J. 1980. *Le corps suspect*. Paris, Galilée.
- BENNANI, J. 1992 a. Psychopathologie coloniale au Maghreb. *Revue maghrébine de psychiatrie*, vol. 2, n° 1, p. 49-52.
- BENNANI, J. 1992 b. Transmission de la psychanalyse au Maroc. *Revue maghrébine de psychiatrie*, vol.2, n° 2, p. 67-70.
- BENNANI, J. 1996. *La psychanalyse au pays des saints*, Casablanca, Le Fennec.
- BENSLAMA, F. 1988. *La nuit brisée*, Paris, Ramsay.
- BENSLAMA, F. 1994. *Une fiction troublante*, Paris, édition de l'Aube.
- BIBLE (La). *Le nouveau testament* (traduction œcuménique). Paris, Le livre de poche, éd. 1979.

- BIBLE (La). *Ancien testament*, tome 1 et 2, Paris, Le livre de poche, éd. 1979.
- BLANCHOT, M. 1988. Temps du récit et temps de l'écriture : Au Moment voulu. In *Temps et récit romanesque : Actes du deuxième colloque international du centre de narratologie appliquée* (16-18-19 novembre 1988), Nice, Faculté des sciences et lettres humaines, Université de Nice. Cahiers de narratologie, n° 3, 1991.
- DERRIDA, J. 1999. Sur Parole. In *Instantanés philosophiques*, Paris, éditions de l'Aube.
- DEVEREUX, G. 1970. *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.
- DEVEREUX, G. 1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.
- DEVEREUX, G. 1980. *De l'angoisse à la méthode*, Paris, Flammarion.
- DEVEREUX, G. 1995. *Cléomène le roi fou*, Paris, Aubier.
- DOUVILLE, O. 1996. Notes de lectures. *Cliniques méditerranéennes*, 49/50, p. 336-340.
- FEDIDA, P. 1978. *L'absence*, Paris, Gallimard.
- FEDIDA, P. 1995. *Le site de l'étranger*, Paris, PUF.
- FREUD, S. 1912. *Totem et tabou*, Paris, Payot, (édition 1984).
- FREUD, S. 1915. *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, (édition 1986).
- FREUD, S. 1926. *Inhibition, symptômes et angoisse*, Paris, PUF. (édition 1981).
- FREUD, S. 1929. *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF (édition 1983).
- FREUD, S. et LAFORGUE R. 1977. Correspondance 1923-1927. In *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 15.
- GORI, R. 1978. *Le corps et le signe dans l'acte de parole*, Paris, Dunod.
- GORI, R. 1996. L'abolescence. *Cahiers de psychologie clinique*, n° 6, p. 243-254.
- HAM, M. 2003. *L'immigré et l'autochtone face à leur exil : cultures d'exclusions et savoirs hors sujet*, Grenoble : PUG.
- HASSOUN, J. 1993. *L'exil de la langue*, Paris, Point Hors ligne.
- HASSOUN, J. 1995. *Le passage des étrangers*, Paris, Austral.
- IBN MANZÛR., Lissân Al Arab (encyclopédie de langue arabe), Le Caire, Al Ma'arif.
- LACAN, J. 1949. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du JE, telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique. *Revue française de psychanalyse*, 1949 et In *Écrits*. Paris, Seuil, 1966.
- LACAN, J. 1953. Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 237-322.

- LACAN, J. 1954-55. *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Seuil (édition 1978).
- LACAN, J. 1961. *L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil (édition 1970).
- LAFORGUE, R. 1954. Le super ego individuel et collectif. *Psychée*, n° 88.
- LECLAIRE, S. 1968. *Psychanalyser*, Paris, Seuil.
- LEVI STRAUSS, C. 1958. *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, (édition 1995).
- LEVI STRAUSS, C. 1962. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF (édition 1991).
- MALINOWSKI, B. 1944. *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Seuil (édition 1968).
- MASSON, D. (traduction de), 1967. *Le Coran, tome I et II*, Paris, Gallimard, (édition 1994).
- MOUNGED de poche Français-arabe. 1986. Beyrouth : Dar EL-MACHREQ, (édition 1993).
- NATHAN, T. 1986a. *La folie des autres, Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod.
- NATHAN, T. 1986b. Hystérie ou possession, Prolégomènes à une théorie ethnopsychanalytique de la conversion hystérique. *Revue de médecine psychosomatique*, 5, 21.
- NATHAN, T. 1986c. Ethnopsychiatrie clinique. *Migration Santé*, n° 56, p. 40-42.
- PARIN, P. 1976. Anthropologie et psychiatrie. In *Psychopathologie africaine*, 12, 1, p. 91-107.
- POIRIER, J., 1969. *Histoire de l'ethnologie*, Paris, PUF. (Que sais-je ?) (édition 1991).
- ROHEIM, G., 1950. *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1978.
- SERVIER, J. 1980. *L'homme et l'invisible*, Paris, Payot.
- SERVIER, J. 1986. *L'ethnologie*, Paris, PUF, 1994 (Que sais-je ?).
- STEIN, C. 1961-1963. *Séminaire d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Études freudiennes.
- SURRENA, G. 1993. La psychanalyse et son étranger. *Revue française de psychanalyse*, T LVII, n° 3, p. 751-760. Paris, PUF.



Cet ouvrage a été réalisé par le service des
PUBLICATIONS DE MONTPELLIER III
université Paul-Valéry
publications@univ-montp3.fr
<http://publications.univ-montp3.fr>

Dépôt légal : 4^e trimestre 2005

Achevé d'imprimer sur les presses de
Présence graphique
www.presence-graphique.com

