

# Efadine

numéro 6 - septembre 2016

**revue du réseau des Crefad**

*et du réseau des cafés culturels associatifs*

**Le livre au corps** - Cécile Taffaleau - Thierry Lafont

**Je corps, tu corps, il corps...** - Christian Lamy

**Enfoncer le clou** - Matev

**L'exercice de la fonction de leader en milieu associatif**

Antoine Ferron - Alexis Fillat - Mélissa Genua - Aubane Saboureau

**Les indigènes de la République** - Philippe Corcuff

**La vitesse m'empêche d'avancer** - Damien Gouëry

**Est-ce que la recherche-action ...** - Claire Aubert

**Comment habiter son intérieur, son extérieur ?** - Claudine Chapuis-Cottain

**Mille mots pour le dire** - Margot



*Photos : Liliane Chaucot*

7,50 euros

## la revue *Efadine*

est publiée par le Réseau des Crefad et soutenue par le Réseau des Cafés Culturel Associatifs, deux «fédérations» nationales organisées en réseau et qui regroupent des associations d'éducation populaire implantées actuellement dans les régions Auvergne Rhône-Alpes, Aquitaine Limousin Poitou, Midi-Pyrénées Languedoc, Pays de Loire, Bretagne, Normandie, Centre, PACA, Alsace Champagne Ardennes Lorraine, Ile de France.

Efadine veut présenter des thèmes de réflexion liés plus ou moins aux actions des diverses associations locales et régionales et leurs partenaires, à la pratique associative, à l'économie solidaire, à la formation des adultes, à la pédagogie, à l'action culturelle, ... Efadine témoigne également des recherches menées par des acteurs associatifs, des étudiants du «Séminaire Itinérant Acteurs et Entrepreneurs Sociaux», des auteurs et écrivains accueillis dans les cafés lecture et cafés associatifs.

Efadine peut se résumer à une revue traitant d'éducation et de culture, ces deux termes étant pris dans leur acception la plus large.

En ce sens elle ne présente pas l'actualité, ni la mode. Elle n'annonce pas les activités de nos associations.

Elle ne publie pas d'articles réactifs mais elle tente d'offrir le nombre de pages nécessaires pour développer une pensée ou un travail.

Elle souhaite également éveiller la curiosité sur des évolutions sociétales. C'est ainsi que par les trois premiers numéros nous avons commencé à traiter de la transmission (3 articles), de la responsabilité (2 articles), de l'engagement, de la norme (2 articles), de la démocratie, économique, de territoires, mais aussi de littérature, de peinture, de photographie, du corps...

C'est ainsi qu'à chaque parution nous espérons compléter la réflexion sur chacun de ses thèmes, poursuivre par d'autres points de vue, d'autres apports.

Efadine paraît de manière régulière en fonction des moyens dont nous disposons.

Retrouvez *Efadine* sur son blog :

<http://efadine.wordpress.com> ou en tapant «Efadine» dans un moteur de recherche.

# Le livre au corps

*par Cécile Taffaleau et Thierry Lafont*

## **Cécile Taffaleau**

*Née à Orléans, Cécile Taffaleau a trouvé « refuge » en Auvergne, vit et travaille dans l'agglomération clermontoise. Engagée dans un RAM (Relai Assistantes Maternelles) elle agit, réfléchit, expérimente, écrit sur toutes les dimensions de la petite enfance.*

*Éducatrice de jeunes enfants depuis 25 ans, elle est engagée dans l'éveil artistique et culturel comme média privilégié à la relation professionnelle car c'est par la pratique que les prises de conscience deviennent explicites, à contrario des seuls discours ou concepts.*

## **Thierry Lafont**

*Danseur, chorégraphe et pédagogue a créé la Compagnie Axotolt en 1993. Rigoureux autant qu'obstiné de tempérament, généreux et inventif, il présente ses objets chorégraphiques dans tous lieux du territoire français y compris les plus inattendus pour des spectacles et interventions où l'émotion supplée la mode et le sensible bouscule les a priori. Il intervient dans les écoles et relais d'assistante maternelle, dans les associations, pour la Fondation Royaumont. Il a participé par ailleurs à une recherche menée par le Laboratoire d'Architecture et d'anthropologie de La Villette.*

## **Introduction**

Depuis plusieurs années, le RAMPE (Relai Assistantes Maternelles Parents Enfants) de Lempdes, commune de la communauté d'agglomération de Clermont-Ferrand expérimente avec la compagnie de danse contemporaine Axotolt, des modes d'interventions pour la petite enfance. Approfondissant à chaque nouveau projet un mode commun d'intervention concernant aussi bien les bébés et enfants, les assistantes maternelles que les parents, travaillant les formes d'intervention –ateliers, soirées, bals, spectacle-, cette expérimentation engrange des savoir-faire tant au niveau de la pédagogie de l'accompagnement, dans le rapport au corps du bébé que dans les élaborations communes RAM/

compagnie de danse, des modes d'intervention, des bilans, etc. Cécile Taffaleau et Thierry Lafont témoignent ici de leur expérience dans le cadre du projet en cours qui comprend des ateliers de formation adultes pour les assistantes maternelles, des ateliers enfants/assistantes maternelles, un spectacle « danse-moi ».

## **Le déroulement du projet :**

+ avant chaque atelier enfants/assistantes maternelles, un temps de préparation en soirée pour les assistantes maternelles ;  
+ quatre ateliers pour enfants autour de : l'espace vide, des feuilles de papier, des cartons, des ballons. Le spectacle s'est déroulé après le deuxième atelier.

### **Qu'est-ce qu'un RAM ?**

*C'est un service gratuit visant à accompagner l'amélioration qualitative de l'accueil individuel des jeunes enfants. Lieu d'information, d'échange, de rencontre et d'écoute, le relais est ouvert à toutes les personnes concernées par l'accueil individuel des jeunes enfants. Il peut être, comme celui de Lempdes, un centre de ressources et de documentations inhérentes à la petite enfance (0-4 ans) : abonnements à des revues spécialisées, bibliothèque ciblée, documents de prévention, ludothèque interne... le tout à la disposition des usagers.*

*Pour les parents :*

- + informations sur les modes d'accueil de l'enfant ;*
- + précisions sur les disponibilités des assistant(e)s maternel(le)s ;*
- + explications sur la relation contractuelle avec le salarié, assistant maternel agréé ou employé à domicile, basée sur la confiance mutuelle ;*
- + informations d'ordre général sur les droits et les devoirs d'un employeur mais également sur les prestations sociales, dont celles de la Caf.*

*Pour les jeunes enfants :*

*Ateliers et animations collectives leur permettant : rencontres, éveil et découvertes avec l'assistant(e) maternel(le) ; expérience en groupe ; ouverture sur l'extérieur.*

*Pour les professionnels de l'accueil individuel*

- + mise en relation avec des parents recherchant un mode d'accueil ;*
- + informations d'ordre général sur le statut, les droits et devoirs... ;*
- + écoute, échange et soutien dans la pratique professionnelle quotidienne ;*
- + rencontres, débats, promotion de la formation continue ;*
- + avec les enfants accueillis : animations collectives, jeux, rencontres...*

*Pour les futurs professionnels : informations sur les métiers, les conditions d'exercice et les démarches liées à l'agrément.*

*L'animateur responsable du relais*

- + agit en complémentarité avec les partenaires du territoire : services de la PMI, établissement d'accueil du jeune enfant, ludothèque... ;*
- + organise un accueil personnalisé de qualité : confidentialité et neutralité, respect du bien-être de l'enfant, professionnalisation de l'accueil du jeune enfant ;*
- + oriente, pour les cas particuliers, vers les services spécialisés : direction du travail, Pajemploi, Caf, PMI, syndicats employeurs ou salariés, associations professionnelles.*

### **LE RAMPE de Lempdes (63)**

*LE RAM de Lempdes a ajouté à son appellation les deux lettres « PE » pour Parents-Enfants » insistant ainsi sur la relation aux parents, la relation parent/enfant, le triptyque parent/enfant/assistant(e) maternel(le) et donc les relations entre l'enfant et tous les adultes qui l'entourent.*

+ Accompagner avec : partager la même chose, présence d'une personne auprès de quelqu'un.

Le concept d'accompagnement dans ce projet de collaboration avec le RAMPE « Le Papillon » est l'axe central de notre démarche, tant du côté de la personne référente RAMPE Cécile que du côté de l'artiste, Thierry. Chacun des deux connaît les principes éthiques qui animent les implications professionnelles dans leurs domaines respectifs. Ainsi l'artiste ne doit jamais oublier qu'une des missions du RAMPE est de contribuer au prolongement de la formation des assistantes maternelles. Il se doit de rester à l'écoute de leurs besoins. Il les accompagne dans la découverte d'un « être » disponible. Cécile, de son côté, sait qu'elle va, par la présence d'un danseur, offrir la possibilité de découvrir une autre façon de concevoir le tout-petit dans ses capacités motrices. Cela amène une considération différente sur l'enfant en tant que personne. Elle a également conscience que cette approche du corps des petits passe par une confiance dans son propre corps. Confiance qui oblige à mettre en place un espace d'appréhension de sa propre capacité d'adulte à s'envisager en mobilité. Nous nommons cet espace « atelier adultes ». Ils se déroulent en soirée avant chaque temps de pratique avec les enfants.

#### **- partager la même chose :**

Se vivre ensemble dans le corps, l'appréhender, le percevoir, sentir là où l'adulte ne veut, ne peut aller... Partages à travers le corps et

aussi à travers la parole : les ateliers adultes sont des moments de préparation de soi dans la mobilité, l'apprentissage du regard car il s'agit de se montrer aux autres dans des situations incongrues et aux yeux de tous. Mais la parole accompagne ce temps, aussi, pour donner des explications sur le corps, les sources de recherches, le « pourquoi » cette recherche corporelle, à quoi elle correspond chez l'enfant... Parole qui aussi témoigne de ce qui a été vécu lors des ateliers précédents, que l'on nomme analyse des postures. La bienveillance est au cœur de ces moments. La confiance partagée construit une posture sécurisée pour l'accompagnement des petits.

#### *Pourquoi un temps de pratique ensemble?*

On ne peut pas minimiser les états bouleversés par l'enfant, sans faire écho à ce qui l'est également pour l'adulte. Adulte qui par ailleurs, se doit d'être suffisamment en confiance dans son propre corps, dans ses sensations pour être disponible à l'accompagnement de l'enfant. Il faut apprendre à débusquer ses propres réticences pour ne pas les imposer aux petits. On peut citer par exemple l'atelier des cartons ou des ballons de baudruches, tant ils sont révélateurs pour la pratique avec les petits. Tester les ballons entre adultes a permis de se rendre compte de la solidité du support, que l'on pouvait se rouler dessus, se coucher, sans risque qu'ils éclatent.

C'est aussi un moment où l'adulte se laisse surprendre, découvre comme l'enfant l'exploration d'un tel support : une vraie

immersion se fait, l'adulte s'oublie comme personne référente et se laisse embarquer à la découverte, au plaisir de la sensation. Quel moment passionnant à vivre pour l'artiste ce lâcher-prise, car il est annonciateur d'une participation particulière avec l'enfant. On peut être certain que l'accompagner du petit se fera sans appréhension, en appétit de découvrir ce qui transporte l'enfant faisant écho à son propre émoi.

La qualité de l'accompagnement s'enracine dans ce partage de sensations et non pas dans le vouloir «faire-faire». Pour distinguer ces états, il faut œuvrer au bouleversement par le corps.

### **- présence d une personne auprès de quelqu'un :**

Comment s'envisager dans le « à coté de » quand on est en accueil de petits ? Comment ne pas se sentir en échec parce que l'enfant ne semble pas participer ? Comment redonner du sens à l'observation ? Comment se retenir de ne pas faire-faire ? En un mot comment se déconditionner de ses propres réflexes ? En tant qu'adulte on voudrait que l'enfant fasse, imite, reproduise, immédiatement, donne un sens à ce moment où lui est offert un espace de pratique. C'est là un réflexe fort d'adulte, il faut travailler aussi à déconstruire cette attente. Ce temps d'atelier avec les enfants leur appartient, il leur est dédié avec un fondamental partagé par Cécile et Thierry à savoir le droit de l'enfant à se situer comme il le souhaite, même en déception de l'adulte. Le droit de ne pas entrer en sympathie avec la proposition, le choix de sa propre liberté d'agir ou non, d'être ce qu'il désire être à ce moment-là. Il nous semble important d'accorder une place première à cette possibilité. Très vite cet espace de comportement libre se restreint car la collectivité demande un être pareil et ensemble à tous les moments. Cette attention portée à son choix de présence est liée

fortement à la pratique artistique où l'on est constamment en négociation entre l'agir et se laisser agir, entre chercher et attendre, accepter et refuser. Cela revient à remettre en question la notion d'utilité : « à quoi ça sert ? » Pourquoi devrions-nous savoir à quoi sert une chose avant de l'avoir vécue, re-expérimentée ? L'utilité se démontre lorsqu'une situation de vie nous ramène à une expérience que l'on a crue inutile à un moment. Le travail du corps avec les petits s'occupe de donner de la place à cette inutilité, inutilité que nous nommons situation d'ajustements. Danser avec les tout-petits, c'est leur offrir des espaces d'ajustements, qui leur demandent de prendre des décisions rapides et inconscientes, pour cela ils tâtonnent, font des efforts. Cette notion d'effort doit être présente, elle inscrit une dynamique entraînant l'enfant à œuvrer par lui-même pour arriver à faire ce qu'il perçoit du mouvement, participant ainsi à son propre progrès. C'est dans ces situations que le tout-petit va expérimenter par lui-même ses propres réponses corporelles, lui permettant une intelligence corporelle. Intelligence qui servira à s'auto-organiser et à se créer une mémoire kinesthésique qui l'accompagnera tout le long de son apprentissage. Cette mémoire sera une source que le tout petit mettra en jeu dans des situations inédites. Il s'agit bien de mettre l'enfant en autonomie d'apprentissage, de faire des expériences de vie, base de toute construction de la personne.

- *accueil*: (lire - rassembler, dire) assembler des paroles, lire à voix haute, être attentif.

Ce mot pourrait se résumer à être attentif. Sensible à tout, observer tout, garder en mémoire, analyser, puis assembler des paroles autour de cette attention accrue. Mais c'est aussi ne pas oublier ce que l'on met derrière ce mot à savoir « recevoir».

Par exemple dans ce projet, c'est être présent à l'arrivée des enfants, qui vont découvrir l'intervenant pour la première fois. Être présent par le corps dans une posture singulière, déjà pieds nus par exemple, souvent assis par terre, pour ne pas imposer une verticale trop abrupte, mais ainsi affirmer une autre façon d'être un corps d'adulte. Ne rien forcer surtout la première fois, tenter des premières approches, comme demander si l'enfant a besoin d'aide pour enlever les chaussures, les chaussettes... La position assise s'offre comme un siège sur lequel l'enfant peut venir se poser, sans pour autant avoir à subir un regard frontal. Le danseur devient un appui, le dos de l'enfant se love dans le siège, cette posture permet un chuchotement, un contact corporel, une première complicité, qui sera peut-être la seule. Ce contact consenti n'assure pas que l'enfant va recréer cette complicité dans l'atelier. Dans ce moment de déshabillage rien ne semble incongru, l'adulte est à une place habituelle d'aidant. Mais dans l'espace de l'atelier, le danseur s'offre alors comme une donnée inconnue, par sa façon de se mettre en jeu corporellement, il y a là une inconnue de comportement, un inhabituel adulte qu'il faut appréhender ; l'enfant doit trouver ses propres réponses pour s'ajuster à ce comportement étranger. L'assistante maternelle joue là un rôle important car c'est elle qui par sa mise en mouvement aide l'enfant à comprendre que l'espace de l'atelier devient un lieu de permission d'être autrement.

Mais accueillir c'est aussi prendre en compte tous les paramètres nouveaux que la mise en place d'un atelier danse engendre. Nous devons les investir en tant qu'adultes pour pouvoir donner à lire aux enfants qu'ils sont constituants de cette situation. Cette compréhension, ou ces signes vont contribuer à la construction d'une ritualisation rassurante au fil des séances. Par exemple

l'accueil se fait dans une pièce qui n'est pas celle de l'atelier. L'espace de l'atelier a une entrée symbolisée par un rideau. On y entre ensemble quand tout le monde est prêt. Puis il y a la découverte la première fois de l'espace du RAMPE vide, sans rien qui le relie à son utilisation habituelle. Puis à chaque séance il y a cette curiosité nouvelle de la découverte de l'espace aménagée pour l'atelier. Cette attention à l'organisation de l'espace est une manière de poser des repères, car l'enfant reconnaît les espaces spécifiques et peut donc d'emblée se composer une posture pour l'habiter. Quand il retrouve l'espace avec meubles, tapis, livres, jeux : il retrouve son espace RAMPE. Bien sûr la présence ou la non présence de l'artiste suffit à marquer cette différence, mais il est important que l'enfant ne soit pas dans une confusion, ou une attente qui pourrait être décevante. Pour un temps, venir au RAMPE c'est danser. La présence de l'artiste est incontournable d'une venue dansée au RAMPE, donc retrouver son espace habituel permet de comprendre : Thierry n'est pas là, on ne dansera pas. Mais ce qui est valable pour l'enfant l'est aussi nous l'avons dit pour l'adulte. L'espace vide pour le premier temps de formation adulte est tout aussi bouleversant car il implique, que la parole ne sera pas la base de ce temps, mais bien le corps. Ce vide pour l'adulte signifie la mise à vue de soi face aux autres, de son corps et ses difficultés. Il faut les vivre pour ne pas les laisser envahir l'espace de partage avec les enfants, car un adulte empêché devient frein pour le petit, qui, tel une éponge, perçoit ce trouble. L'accueil, en son sens de lire et partager les paroles, permet entre adultes d'appréhender les espaces d'expérimentations qui seront proposés aux enfants. Sur ce premier cycle trois supports ont été mis en place pour l'expérimentation : les feuilles de papier, les cartons et les ballons. Ces supports sont exploités par les

adultes, sont discutés ensemble dans ce qu'ils amènent comme sensations corporelles aux enfants, ce qu'ils incombent comme ajustements, ce qu'ils peuvent déclencher comme appréhension pour permettre une meilleure observation de leur découverte par les tout-petits. C'est surtout vivre ce que ces supports-objets entraînent comme mobilisations motrices, musculaires et imaginaires. Par exemple les cartons de toutes tailles sont épuisants pour l'adulte à manipuler, sensations dans les bras de l'effort physique. Les ballons sont solides, c'est doux au contact, ils permettent un état de corps en délicatesse là, où les cartons entraînent plus de physicalité, de vitesse, d'énergie. Les feuilles conduisent à un corps plus articulaire, à l'envie de bruit, de prise d'espace, de se cacher. Tous ces supports ne parlent pas aux enfants de la même manière et certains correspondent plus à l'endroit de développement moteur de tel ou tel enfant. Accueillir, c'est prendre en compte que le groupe est composé d'enfants âgés de 4 mois à 3 ans et que chacun doit pouvoir se sentir concerné par les propositions. L'adulte doit donc accepter qu'un enfant puisse être en retrait et apparemment peu concerné. Nous savons que certains gestes se font à la maison, seul, sans le regard du groupe, dans un rapport de soi à l'objet. Certaines expériences n'appartenant qu'à l'intime ? Le temps nécessaire de réappropriation, de réponse, de réflexion, de cheminement ?

- *éveil culturel et artistique:*

Ce qui nous réunit, duo complice éducatrice-danseur, au début de chaque nouveau projet, c'est de proposer nos engagements culturels et artistiques, qui au fil de nos collaborations s'affinent, se renforcent, se transforment. Ensuite, nous balisons les modalités de l'expérimentation, nous actualisons nos outils,

nous échangeons sur nos pratiques, nous cherchons comment elles se répondent, se complètent, se contaminent. Puis nous faisons confiance à l'espace de réalisation, c'est-à-dire ce temps de faire tous ensemble : assistantes maternelles, parents, enfants, éducatrice et danseur. Cette éthique commune de travail sollicite notre attention à ce qui se passe pour les participants mais aussi, et surtout, ce qui se passe pour nous: être aigus, en quête, tout voir, entendre, saisir le moindre détail, se laisser surprendre.

Surpris comme à la fin du premier atelier-adulte avec un déroulement naturel, complice et respectueux, qui nous a fait penser que la majorité des participantes avaient déjà dansé au Relais. Nous nous sommes rendu compte qu'en fait, la moitié n'avait jamais participé à ce type de projet et l'implication de l'autre moitié à danser, remontait à 5 ans. Nous réalisons que ce projet s'inscrit d'évidence, sur le mode de la co-construction dans la diversité de chacun des participants. Nous sommes bien dans un projet d'éveil culturel et artistique puisque l'expérimentation fait trace.

C'est sur la qualification de ces traces devenant ressources, non quantifiables, non analysables, non partageables, appartenant à chacun de nous en intériorité, que nous construisons des projets. Ces traces/ressources sont inscrites dans le corps. Elles peuvent s'oublier et rejaillir quand le corps éprouve le désir de les réactiver. Ce sont ces traces données lors du premier atelier-adulte qui témoignent d'une continuité dans le soutien à la professionnalisation des assistantes maternelles, mission première d'un RAMPE.

L'éveil culturel et artistique est donc bien là pour faire sens. C'est un outil privilégié pour réfléchir, interroger, remettre en question sa relation avec les tout-petits.



Nous parlons d'éveil culturel et artistique ce qui implique un projet qui se tissent entre deux pôles expérimentaux celui dit de vivre la pratique et celui dit du vivre la posture de spectateur. Projet artistique car il est animé par un artiste qui continue lui à être inscrit dans le faire artistique. Il est important que ces deux facettes de l'artiste celui qui fait avec et celui qui œuvre pour, soient présentes dans ce type de projet. Pourquoi cette importance de l'objet artistique ? Dans notre cas les ateliers ont été construits à partir des pistes artistiques présentes dans le spectacle. Il s'agit donc bien pour les petits en présence du spectacle de pouvoir revivre, réactiver des traces de leurs propres expériences. Il s'agit pour l'artiste d'être face à des spectateurs, qui n'ayant aucun code et convention de cet être spectateur de donner à lire corporellement, voire vocalement ce que la danse déclenche en eux, ce qui les anime, les habite, les pousse aux commentaires. Dans ce cycle, nous avons exploré la programmation du spectacle au milieu du cycle danse. En général, il arrive en fin de cycle comme sorte d'acmé. Cette nouvelle expérience, nous oblige à réfléchir à ce moment où le petit se retrouve spectateur de l'artiste qu'il côtoie en atelier. Nous avons observé que pour quatre enfants, être spectateur leur a permis d'investir les ateliers suivants. Ce qui s'est vécu pour eux au moment du spectacle tout en restant leur histoire, les a mis en tranquillité, à peut-être validé, pour eux, la place de ce danseur avec eux dans l'espace du RAMPE.

Pour les spectateurs adultes, cette présence en tension de l'enfant est un moment riche à vivre. Mais l'accompagnement de l'adulte là aussi est important, il se doit d'entourer, englober, soutenir, recueillir les émois qui traversent l'enfant. La danse a ceci de particulier qu'elle transmet aux spectateurs une relation kinesthésique, fait ressentir à travers le corps de l'autre ce qui se

vit au plateau. On comprend mieux des petits qui se font le double du danseur, des bébés qui trouvent l'élan pour rester debout pendant quarante minutes, alors que la marche ne les anime pas encore. Et le babillage qui accompagnent cette posture de totale participation, osons le mot d'engagement. Le petit spectateur a cette immense possibilité de pouvoir être réceptif à ce qui se vit dans son corps, il est en dialogue sympathique avec l'écriture du danseur. L'histoire dans le sens d'un récit à comprendre n'est pas fondatrice d'une appréciation du spectacle, il s'agit plus d'une bouée pour l'adulte qui lui peut difficilement se laisser aller à cette posture de réceptacle. Cependant être au spectacle avec le petit s'annonce comme une expérience émotionnelle forte pour l'adulte qui perçoit entre ces bras les bouleversements, les attentions et les compréhensions qui traversent le corps du tout-petit. Ainsi l'être spectateur se passe pour le couple adulte/enfant dans cette perception kinesthésique, qui se propage de l'un à l'autre, d'où l'importance pour l'adulte de se dé-saisir de sa posture conventionnelle de spectateur, redevenir un corps réception. L'enjeu d'un projet d'éveil culturel et artistique se joue dans l'accueil du spectacle dans ces mêmes exigences d'accompagnement de l'enfant.

- *complicité*:

L'accompagnement se vit dans cette notion que nous définissons par le terme de complicité. Il s'avère que l'adulte, ici l'assistante maternelle, comme figure adulte auprès de l'enfant doit être autre que la figure parentale. Tout l'enjeu de ce métier et sa difficulté mais aussi sa richesse s'inscrit dans cette figure autre, tout comme l'artiste lui se doit être une autre figure d'adulte qui n'est pas celle de l'assistante maternelle. Ces multiples figures permettent à

l'enfant d'inscrire des sociabilités différentes, des modes de faire et d'être variés, il s'enrichit de comportements. L'attention portée à cette posture d'adulte construit l'enfant dans une possibilité d'interaction différente, de dialogue multiple, et lui permet en outre de voir que les limites peuvent se déplacer en fonction des contextes et des adultes qui l'accompagnent. Une agilité sociale se construit. Cette notion de complicité dans un travail sur le corps est très importante, puisqu'il s'agit d'éprouver ses sensations corporelles en vis-à-vis de l'adulte. Dans le cadre du RAMPE, nous avons à faire à des enfants qui ne sont pas toujours au stade de la marche, ce qui implique la proximité du corps de l'adulte. C'est dans cette proximité que se travaille la notion de complicité, il s'agit de colorer ces rapports de corps à corps d'une autre manière afin qu'ils ne se confusent pas avec ceux dits des soins, de la tendresse ou ceux simplement qui construisent une relation parent/enfant. Ce qui nous importe c'est de mettre en expérience des gestes, des postures d'entrelacement d'un corps d'enfant et d'adulte qui soient porteurs d'une dimension nouvelle dans le mode de la sensation, expérience ou de la relation. Etre complice c'est pour l'adulte accepter d'interroger ses références d'adulte, c'est accepter de faire ressurgir en lui des sensations corporelles, objet principal des ateliers-adultes. Il s'agit de faire du corps un espace de signe, de symbole et d'apprentissage. Il est important de renommer ce qu'un geste implique pour l'enfant, qui se construit au début de sa vie par son expérience du corps. C'est l'expérience kinesthésique vécue pendant le spectacle. Ce que l'enfant vit au spectacle comme expérience kinesthésique est ce qu'il faut lui apporter dans les ateliers, sauf que le médium dans ce cas est le corps de l'adulte qui l'accompagne. L'enfant ne peut pas être en réception si la personne à côté ne s'implique

pas entièrement au faire avec. Le faire avec n'étant pas le faire comme, la tricherie est proscrite car de suite débusquée par l'enfant. Tout comme au spectacle si l'adulte se contracte par appréhension, incompréhension, l'enfant est empêché. L'adulte est celui qui autorise, permet, aide. Il devient celui qui rejoint par sa générosité corporelle le plaisir sensoriel vécu par l'enfant. Pour cela il doit rester l'adulte, ne pas devenir un avatar d'enfant, jouer à être comme. L'enfant est bien plus pertinent envers l'adulte en lui demandant de le rester, pour être ce tuteur prêt à soutenir l'effort, la découverte, l'émotion, le doute. Cette posture subtile de l'adulte, on le voit, est exigeante dans ce métier et particulièrement dans un projet d'éveil culturel et artistique. Mettre des mots, apprendre à dire ses ressentis, les faire partager, les restituer, construit la professionnalisation et contribue à affiner cette notion de complicité.

La complicité autorise l'enfant au fur et à mesure des ateliers à élargir le cercle autour de son adulte-référent. Il apprend, fort de cette complicité, qu'il peut se détacher, s'absorber seul à une expérience corporelle qui le passionne. La complicité s'est aussi cette apprentissage de la distance, se vivre séparé mais sûr du regard accompagnant. Cette double distance est formatrice pour les deux, car l'adulte apprend à être complice du faire de l'enfant par l'observation, et non plus seulement par l'incitation.

- *connivence* :

Cette complicité acquise, permet d'inscrire la notion de connivence, dans le sens de s'appuyer sur, être d'accord, en accord. Les enfants confiants dans la complicité avec leur référent agrandissent leur espace relationnel. Ils se permettent d'être en relation à l'Autre : enfants comme adultes. Ces moments

démontrent l'intelligence sociale que les petits développent. Ainsi ils s'autorisent à demander à un autre adulte de les accompagner dans tel geste corporel, sachant qu'ils trouveront une autre manière de faire et donc de ressentir. Ils font des choix, ils se vivent comme responsable de leur participation d'être engagé dans la danse. Cette élasticité spatiale que les enfants provoquent, se propage auprès des adultes. Ils deviennent perméables aux sollicitations, ils investissent l'observation, construisent des relais avec le danseur, se mettent en situation de co-construction de cet espace de danse. Nous sortons ainsi de l'espace bulle de l'expérience pour faire advenir un espace ouvert aux expériences multiples.

Cette connivence nous a amené, nous porteurs du projet, à demander aux assistantes maternelles de changer de posture d'accompagnement pour le dernier atelier avec les enfants. Ainsi d'exiger de leur part d'être en observation, de laisser les enfants s'emparer de cette matière quelque peu étrange, que sont les ballons de baudruche. Matière bien sûr travaillée en amont par le danseur, et lors des ateliers adultes pour déconstruire un monde d'appréhension. Demande renforcée par notre confiance envers les enfants à s'emparer des ballons, en-dehors des stéréotypes (taper, lancer, jeter...) et certains de leurs capacités à respecter les usages de l'espace atelier et leur expérience du spectacle. L'idée était que l'adulte puisse vivre l'immobilité dans son travail d'observation pour toucher la fragilité du positionnement. L'adulte est souvent trop solliciteur pour l'enfant, voulant à tout prix qu'il fasse tout et tout de suite en référence avec tout ce que l'adulte a exploré en formation. Sur cet atelier, les enfants ont pris en charge le déroulé, laissant souvent les adultes dans la tranquillité du « être avec » et non du « faire-faire ». Tranquillité qui se donne à lire dans la posture des corps. Les corps des enfants et des adultes sont dans

un partage d'une même sensation corporelle, que nous nommons de l'identique, c'est-à-dire du tout à fait semblable mais distinct. Etat de corps qui permet au relais de s'installer. L'observation des enfants suggère là où l'adulte peut soutenir, relayer un désir d'exploration de l'enfant. Dans cette configuration, l'atelier se lit comme une co-construction sereine et surprenante de tous les participants. C'est vivre que « peu » ne veut pas dire « rien », mais que le « peu » demande un effort constant de l'adulte. Il le déplace dans sa propre conception de l'utilité. L'observation est une posture difficile, car elle va contre une perception sociale du travail en général : il faut démontrer que l'on fait beaucoup. Cet atelier nous a permis de voir que le « beaucoup » advient dans l'installation d'une volonté de se laisser faire, de s'accepter comme inutile. Cette place faite au désir de l'enfant qui se sait entouré, nous a surpris dans ce qui s'est créé. La place prise par les bébés dans cet atelier ballon montre que les tout-petits sont porteurs de sens. Ils ont donné à lire leur propre intelligence corporelle face à cette matière rebondissante. Le danseur a pu démontrer aux participants qu'une matière implique un état de corps, une manière de se vivre en mouvement différente. Il faut laisser la possibilité de cette émergence. Pour le danseur, danser ce n'est pas bouger mais s'offrir d'autres façons de se vivre soi. Les ballons ont fait naître une délicatesse du côté des enfants par rapport au support, mobilisant ainsi une liquidité et un rapport à la peau très pointus. La course n'est pas advenue, car elle n'avait pas de place dans cette réalité d'expérience. L'observation permet de déconstruire des schémas d'attentes artistiques mais aussi éducatifs.

- *danser:*

Danser c'est explorer le corps dans des dimensions multiples

pour s'envisager comme son propre terrain d'exploration et de connaissance de soi. Danser pour apprendre ce que l'on peut oublier d'être, danser pour se laisser surprendre de ce que l'on est capable de faire, mais aussi de sentir, ressentir et exprimer, c'est se donner à lire. C'est quoi danser avec des petits ? Cela est-il possible ? Oui, si l'on sort des représentations, car il s'agit bien de se déplacer en dehors de ce que l'on croit être la danse. Le danseur que je suis répond sans détour oui on danse. Ces moments sont surprenants, toujours différents, quelquefois chaotiques, mais toujours intenses à vivre. Le danseur dans une pratique avec les tout-petits occupe un espace particulier : ne rien faire, laisser faire, juste proposer, permettre l'autorisation, faire naître la confiance. Nous sommes dans l' « avec », accompagner, soutenir, recevoir chaque particule d'élan, répondre à la découverte et l'exploration. De là l'espace de la danse s'offre à nous : les petits se jouent de leur corporalité, se découvrent en surprises articulaires, en volume, puis ils sélectionnent, choisissent, refont, gardent des traces, observent les autres ; en cela ils sont dans le travail de la danse. Les ateliers sont des laboratoires d'expérience de sa possibilité corporelle, de sa capacité à être ce que l'on est et ce que l'on veut être. Chez le tout petit, le corps est un tout indissociable de la pensée. Il a sa propre manière d'appréhender les situations et autrui, il a également sa propre manière de comprendre, ce qui structure l'intelligence. Il ne faut pas oublier que l'acquisition du langage se fait progressivement. Le premier vecteur de langage pour le petit est le corps et son panel d'expériences permettant à l'enfant de se mettre en dialogue. Même avec l'acquisition du langage, le corps reste un mode de communication, communication dite non-verbale. Danser avec les petits c'est donc se mettre en dialogue avec eux par une entrée corporelle, c'est aussi se mettre

en contact sensoriel avec lui, lire ce que son corps dit : décrypter, traduire pour lui proposer une réponse. Les enfants sont souvent sollicités au travers des fonctions sensorielles que sont les cinq sens : l'ouïe, l'odorat, le toucher, la vue, le goût cependant parce que mal connu on peut oublier le sens kinesthésique, fondamental dans le mouvement. C'est cette fonction qui permet l'acquisition du schéma corporel. Ce ressenti va permettre à l'enfant au fur et à mesure qu'il grandit de posséder une organisation corporelle et mentale de ses actions : son image corporelle. Danser avec les petits c'est leur permettre de vivre des situations d'ajustements, qui leur demandent de prendre des décisions rapides et inconscientes. Ils font cela par tâtonnements et souvent avec effort. Il nous semble important de valoriser une pédagogie de l'effort, car elle inscrit une dynamique qui entraîne l'enfant à travailler par lui-même pour arriver à faire ce qu'il perçoit du mouvement. Il participe ainsi à son propre progrès, ce qui inclut que le plaisir n'est pas le seul vecteur de l'apprentissage. C'est dans ces situations d'ajustements que le petit, dans l'effort, va expérimenter par lui-même ses réponses pour une situation corporelle inédite, qui va lui permettre grâce à une intelligence corporelle de s'auto-organiser et se créer une mémoire kinesthésique qui lui servira tout au long de sa vie. L'exigence de la danse demande une réelle implication de l'adulte dans le mouvement, d'autant plus perturbante qu'abstraite. La danse contemporaine ne prend comme sujet que la motricité dans sa grande abstraction, qui se révèle concrète pour les enfants. L'identification non bêtifiante des actions corporelles est primordiale et parlante pour l'enfant : un rouler, un tourner n'a pas besoin d'être dit autrement. La danse contemporaine s'est emparée de la constitution de la motricité de l'enfant pour permettre au corps du danseur de retrouver des sensations corporelles et de

déconstruire des habitus, pour de plus grandes expressivités et imaginations. Nous ne devons pas oublier que le corps est un moyen d'apprentissage, de renseignements qui permet à l'enfant de se constituer comme individu, il apprend par le corps : le monde qui l'entoure et surtout, lui au milieu de ce monde.

- *sensations :*

Danser avec les petits, dans le cadre de ce projet, implique de tenir compte de la diversité des âges et donc que les découvertes corporelles doivent être assez diversifiées pour que chacun trouve un lieu d'exploration. L'atelier est construit comme un rituel qui prend en compte les grandes étapes du développement de l'enfant. Chaque atelier est construit autour de modules qui se retrouvent chaque fois, pour permettre à chacun de se glisser dedans, quand il sera temps pour lui. Des grandes lignes articulent ces modules : le rapport au sol avec les rouler, les ramper, les glisser, se faire traîner par les pieds... puis les demi-niveaux : les assis, les quatre pattes, les situations dites d'équilibre : le debout, la marche et la course, mais aussi tout ce qui a à voir avec la coordination : attraper ses pieds, son nez... Toutes ces sensations sont alimentées de différentes manières : le toucher, le faire avec, le faire sur, le faire comme, mais aussi par le vocabulaire utilisé : le nez, le ventre, les pieds... Voir l'enfant dire ou montrer une partie de son corps en pleine conscience de son sens



témoigne d'une acquisition de langage. Des matières, des supports différents comme les cartons, les papiers ou les ballons offrent à l'enfant une possibilité d'affiner ses sensations du mouvement. Ils lui permettent de pouvoir s'arranger avec un geste connu dans une situation nouvelle voire intrigante, comme de rouler avec un carton carré trois fois plus grand que lui. Le travail de la danse contemporaine aborde avec les petits tout ce qui lui est nécessaire à une construction de son être en mouvement. Nous explorons le haut du corps, le bas, la reliance entre les deux (le schéma croisé). Nous jouons de notre toute puissance musculaire celle qui s'illustre en courant, tombant, sautant, recommençant encore et encore. Et toujours plus vite jusqu'à l'épuisement. Mais les yeux ne sont pas oubliés puisque que l'enfant reproduit, se laisse aller à l'expérience par imitation, regarde et tente de construire le chemin corporel de ce qu'il voit. Des yeux qui sont pour les petits si importants qu'ils les plongent dans la motricité, sollicitent ainsi un petit mouvement de tête, une envie de pousser sur les talons, une vrille dans le bassin... Le mouvement s'inscrit en danse partout même dans les yeux. Ce souhait de faire la même chose à chaque atelier est un moyen de se mettre en dialogue avec les petits, d'accorder de l'importance à leur propre rythme, à ces temps de latence nécessaire pour émettre une réponse. Souvent la réponse vient à l'atelier suivant où le petit accède à un mouvement : il « dit » au danseur qu'il sait faire, celui-ci se devant de l'acter créant ainsi un dialogue.

- *émotions :*

Le plaisir, car le petit bouge pour le plaisir de bouger, celui de se sentir en capacité de se surprendre, de se découvrir. Tout prend des proportions insoupçonnables comme se sentir passer du dos

au ventre tout seul, voir autrement, pouvoir regarder ces doigts d'une autre manière. Le passage à quatre pattes annonce un corps articulaire capable d'investir l'espace, de découvrir ainsi l'éloignement et le rapprochement, de suivre les autres ... Les sensations infimes de la surface procurent des réajustements posturaux pour se mouvoir. Marcher pieds nus, découvrir la surface du sol, la sensation du carton, du ballon sont des actions qui construisent sa confiance dans la verticalité.

L'atelier est un moment riche d'émotions à vivre, à ressentir. Ressenti qui appartient à chacun, assurant de se connaître et de se reconnaître. L'atelier c'est intense, énervant, épuisant, rigolo, renversant...

En fonction de l'âge des enfants et des enfants eux-mêmes, les émotions sont différentes. A partir de 2 ans, certains enfants peuvent se montrer angoissés par l'inconnu, le différent. Le regard de l'Autre entre en considération, comme si « la honte, le jugement » commençait à avoir son importance et pouvait prendre le dessus, engendrant ainsi de l'inhibition ?! Par la répétition des ateliers, par nos attitudes bienveillantes et identiques d'un atelier à un autre, nous sommes en mesure d'observer que les défenses de certains s'abaissent, que leurs craintes peuvent être apprivoisées : leurs visages s'éclairent, les sourires arrivent, leurs corps parlent et ils sont là, heureux. C'est bien dans la continuité et sur la durée que les relations se tissent, se vivent.

### **Conclure :**

Danser c'est pour le danseur s'inscrire à l'identique des enfants à savoir : devoir s'adapter et chercher la possibilité de gestes. Il a des pistes de départ, mais ensuite par l'observation, il suit les

enfants dans ce qu'ils proposent, il s'adapte à eux. L'observation est essentielle dans son travail auprès des tout-petits. Dans les ateliers, il amène une atmosphère, un environnement, puis il accompagne l'enfant dans son appropriation de cet environnement. Le contexte de la danse autorise des expériences inhabituelles. L'enfant fait la différence entre ce qui est permis dans la danse et ce qui ne l'est pas à l'extérieur.

Les ateliers offrent un regard, une compréhension sur le corps de l'enfant et sur l'enfant lui-même. Le principal objectif de ce travail danse est d'enrichir l'accompagnement, de trouver d'autres modes de relation adulte-enfant. Accompagner ne veut cependant pas dire : faire à la place de, stimuler pour que l'enfant fasse, insister sur l'imitation... Il s'agit bien plus d'entourer, d'observer, de répondre aux attentes, de suivre les découvertes travaillant ainsi une relation adulte-enfant renforcée.

Danser c'est pour l'éducatrice, vivre avec les adultes et les enfants des moments d'une telle intensité, d'une telle authenticité (le corps ne peut mentir !) que les discours éducatifs sont inutiles. Nous avons en actes, ce qu'il est si difficile d'exprimer en mots. Les prises de conscience des adultes sur les compétences des enfants, sur les possibilités d'accompagner les enfants accueillis sont d'une telle justesse lors de ce travail dansé que, pour moi, la danse est le média privilégié. C'est l'outil professionnel le plus adapté à ma mission d'accompagnement dans la professionnalisation des assistantes maternelles.

Le corps étant un vecteur remarquable de communication pour l'enfant de moins de 3 ans, la danse en est son instrument, sa source d'inspiration et de créativité.

Danser c'est pour les acteurs du projet, assistantes maternelles

et mamans :  
(Collectage d'écrits)

«Tout d'abord à la première rencontre avec Thierry et Cécile qui nous ont expliqué ce qu'il en retournait du projet danse, une interrogation mais aussi une curiosité. Comment vais-je aborder cette nouveauté ? Vais-je ressortir indemne de cette expérience ? Et également pour Maëlie, va-t-elle apprécier ces moments-là ? Très vite, concernant l'atelier adulte, Thierry a su faire tomber quelques barrières et au fur et à mesure des ateliers, une franche camaraderie s'est imposée. On a redécouvert ou découvert la joie de se rouler ou pas, dans des papiers, des cartons et même des ballons avec des préférences pour tel ou tel support.

C'est fou ce qu'on peut faire quand on nous donne l'autorisation de ...

Pour les enfants c'était joué d'avance, enfin presque car on a tous observé, une fois les 15 cadeaux ouverts pour Noël, leur fascination pour jouer avec les papiers, les cartons et les rubans. Concernant Maëlie, sa position, je dirais dans les deux premières séances ont été de l'observation avec « j'ai envie de partir mais aussi je veux bien voir pour refaire après. »

Et puis surtout le spectacle qui est bien tombé dans les séances et auquel Maëlie a assisté avec son papa et ça pour elle et pour lui, je crois, j'en suis sûre, cela a compté.

Ensuite pour les autres séances, M. reste sur ses gardes sans s'approcher trop près de Thierry mais ne demande plus à partir et participe à sa manière. »

« Chaque projet est un enrichissement personnel.

Découverte de nouveaux livres,

Temps de travail en équipe, ce qui nous permet de sortir de notre

isolement,

Activité nouvelle et particulière pour les enfants et activité en groupe,

Projet qui nous permet d'amener les enfants dans un univers nouveau et qui leur offrir la possibilité de vivre des moments de liberté d'expression corporelle et nous nous les observons et voyons tout ce dont ils sont capables très naturellement.

Ce projet m'a aussi permis de découvrir, voir et comprendre comment on peut raconter une histoire avec le corps et la danse.»

«J'ai adoré les ateliers de danse. Ces ateliers permettent beaucoup de partage, de sourire, de joie avec les enfants.

Lorsque l'on est au sol, il n'y a que les petits, on ne voit plus les collègues. »

« Nous avons beaucoup aimé les ateliers avec Thierry qui, je trouve, permettent vraiment aux enfants de découvrir et « ressentir » la danse. Ils rappellent et montrent qu'avec des choses simples on peut faire tout un tas de choses, de mouvements, d'actions. Ces ateliers sont très adaptés aux petits qui ont été dedans la plupart du temps, même sur une séance d'une heure. En ce qui nous concerne, Olivia en a beaucoup parlé après et ça l'a marqué, elle fait tout danser (les objets, les feuilles dansent quand elles bougent...). Elle reprend de temps en temps certaines choses vécues en atelier avec d'autres objets (par ex, l'autre jour elle s'est déplacée en posant un pied sur un couvercle en plastique et en le faisant glisser), elle roule en disant comme Thierry. Pour ma part ce genre d'expérience est importante car que ce soit parents, assistantes maternelles ou professeurs nous n'avons pas forcément les compétences personnelles pour faire

*découvrir tout seul ces expériences. D'ailleurs les ateliers adultes sont pour cela très intéressants car ils nous permettent d'être davantage impliqués et moteurs et nous donnent des idées qui nous serviront par la suite. »*

*« Je pense qu'il faut bien plusieurs séances pour que les enfants entrent dans le jeu, locaux différents personne extérieure, pour Lola elle a commencé à participer à la 3ème séance mais même en retrait les premières fois, elle n'en a pas manqué une miette vu les retombées à la maison. »*

*« Personnellement, c'est ma première expérience de projet danse et j'ai pu constater que les enfants étaient très réceptifs. Même ceux qui semblaient détachés à certaines séances ou à certains moments étaient en fait en pleine observation pour pouvoir reproduire ce qu'ils ont vu au moment qui leur semblait être le bon.*

*J'ai apprécié préparer les ateliers entre adultes dans un premier temps ce qui permettait de ne pas découvrir avec les enfants mais aussi de partager un moment avec d'autres assistantes maternelles tout en étant encadrés par des professionnels de la petite enfance. Ce partage avec les enfants permet d'avoir encore plus de complicité avec eux et renforce à mes yeux le sentiment d'importance de notre implication. »*

*« L'atelier danse est très bien. Cela a permis aux enfants de voir autres choses que les ateliers RAM. De la première séance où j'étais mal de les voir pleurer et rien faire. A la dernière où ils se sont donnés à fond. Cela est du plaisir. Pour moi, j'ai appris qu'avec peu de chose et des choses simples, on peut faire beaucoup. Les séances ne s'arrêtent pas aux ateliers, elles continuent à la maison*

*avec joie et bonne humeur. »*

Danser c'est pour les enfants :

*« C'était trop bien la danse avec les cartons et Cécile dixit Lola*

*Comme Damien me disait : « Oh ça nous a fatigué ! »*



# Je corps, tu corps, il corps....

## Des pratiques pédagogiques et du corps

par Christian Lamy – janvier 2015

*Ce texte est une prémisse de questionnement en tant que formateur et chercheur en sciences humaines afin de partager avec toute autre personne expériences et études, en prenant soin de toujours relier pratiques de terrain et théories permettant l'échange et l'approfondissement avec d'autres pédagogues, mais encore des chercheurs, des artistes, des militants, syndicalistes, élus...*

Formateur d'adultes et de jeunes adultes, je tente d'intégrer, chaque fois que possible, la dimension du corps dans mes pratiques avec plusieurs objectifs permanents :

- + montrer par le vécu que le corps et l'intellect sont liés (1) ;
- + montrer que le corps exprime et que nous pouvons apprendre à le lire (le sien autant que celui des autres)(2) ;
- + montrer que chacun apprend aussi avec et par le corps (3) ;
- + approcher des concepts nécessaires « à l'apprendre » mais difficiles à aborder par la seule parole sans frôler les apparences de moralisme, paternalisme voire prêche : par exemple la concentration, le processus, la coopération, le risque, la confiance, etc.

Mes pratiques du corps dans les pédagogies que je développe peuvent être découpées en trois grands axes :

- + une utilisation de mon corps ;
- + une utilisation de la lecture des corps des participants : étudiants, stagiaires, intervenants...
- + l'intégration du corps dans des programmes, modules, stages.

### **Une utilisation de mon corps**

C'est l'aspect le plus difficile à traiter puisque la perception de notre propre corps est empreinte de subjectivités (4). Il s'agit donc

de tenter de prendre le plus possible conscience de ce que mon physique, mon âge, mon aspect général, mon habillement, ma coiffure, peuvent représenter pour les autres et de ce fait induire dans l'inter-action, d'une part au niveau du groupe en fonction de ses particularités, d'autre part pour chacune des personnes avec qui je vais travailler (5).

Plus aisée par l'expérience accumulée, la prise en compte de mes attitudes corporelles s'ajoute à la corporalité de mes interventions: les gestes, les regards, les mimiques, les assis / debout, les positions au tableau, les circulations dans la salle, la gestion des proximités... Non que je sois en permanence en conscience de ces attitudes, mais en possibilités de les accentuer, atténuer, jouer, forcer en fonction de ce que je traite, du moment, de l'état du groupe ou de telle personne du groupe.

### **Une utilisation de la lecture des corps des participants**

Tenter de prendre en compte les attitudes, les expressions des participants, étudiants, stagiaires tout au long des interventions que je mène, à l'exemple de la conscience corporelle de moi-même : les gestes, les positions, les attitudes, les mouvements, les regards, l'expression des tics, comme autant de signifiants de l'intérêt, de l'ennui, de la difficulté, de la dispersion, de la

concentration, de la séduction, de l'agacement... La difficulté ici réside dans l'interdiction de jugement au risque d'interpréter et dans le refus de calquer le signifiant corporel de l'autre en référence à son propre signifiant, donc s'en tenir aux faits du corps et souvent renoncer au signifiant possible car trop empreint possiblement de subjectivité intime. Cependant, les « assis », les positions des jambes, les mouvements de pieds, les maintiens des colonnes vertébrales, les crispations ou décontractions des épaules et des nuques, les mouvements et changements de ces postures donnent des indications et peuvent me permettre des décisions pédagogiques : ajouter un exemple de plus, répéter, décider d'une pause, me lever pour soutenir l'intervention, créer un silence prolongé, etc. Ces indications corporelles ne vont, bien entendu, pas influencer sur le contenu de mon intervention, mais sur la manière d'intervenir, sur le rythme, sur mes postures à ajuster en permanence, sur le ton de la voix, sur mon propre corps intervenant.

Il est une autre difficulté nécessitant vigilance dans cette lecture des corps, et que tout pédagogue connaît bien à tous niveaux : l'habitude. Car les gestes changent d'un milieu à un autre, selon les groupes sociaux, les modes s'expriment, les générations évoluent y compris physiquement et au delà de ce qui nous est commun en humanité corporelle, les différences s'expriment en permanence. Il s'avère donc nécessaire de se refuser toute lecture d'habitude et transformer l'expérience accumulée en curiosité permanente.

Dans cette lecture des corps, il est une difficulté autrement complexe et pourtant nécessaire à conscientiser, la dimension sexuée ou de genre et ses dominations induites. Homme ou femme, le pédagogue est sexué et son genre parle malgré

lui et au delà de lui, tant par ses propos, sa matière, que par son corps, ses attitudes, ses réactions. Il en va également de même pour les participants. Et les inter-actions sexuées sont donc nombreuses et difficiles à estimer (6 à 9). La question genre appliquée à la réflexion « liens pédagogies et corps » nécessiterait en soi un long développement pour préciser que j'entends ici le genre non comme le rapport homme / femme mais comme, d'une part, la différenciation de la biologie des corps, de l'identité de chacun et de la sexualité donc la question des normes comportementales intégrées par chacun, d'autre part la performativité de nos attitudes. La question genre entraîne donc une multitude de questions pour nos pédagogies, et, impliquant à l'évidence le corps dans ses multiples représentations et expressions, multiplie les approches à interroger.

### **L'intégration du corps dans des programmes, modules, stages.**

Inscrits dans des associations d'éducation populaire (10), j'interviens pour des formations courtes –une à cinq journées consécutives ou non- auprès de nombreux publics aux statuts de citoyens, de bénévoles, de professionnels de l'éducatif, du loisir, de la santé, du sport, du social, de la culture, de l'inter-associatif, du développement local, de l'économique, de l'insertion, de l'enfance et la petite enfance, parfois auprès d'entreprises principalement PME, parfois encore d'élus locaux ou d'administratifs de l'état et des collectivités territoriales ; j'interviens dans ce même cadre pour des formations longues participant à la création d'activités ou à un master ; j'interviens également comme intervenant extérieur à l'Université Blaise

Pascal de Clermont-Ferrand auprès d'étudiants de licence et master 1 et 2. Par ailleurs, je m'inscris comme amateur dans des pratiques de lecture à voix haute en co-animant des orchestre de lecteurs (11) ainsi qu'en pratiquant la danse contemporaine (12).

De ces espaces d'intervention, je vais développer trois exemples d'intégration du corps dans des formations :

*Penser la complexité et danse contemporaine ;*

L'intitulé « penser la complexité » s'avère une formulation de communication de l'Entraînement Mental (EM), dont deux des principes posés lors de sa formalisation dans les années 1936/1947 sont la relation pratique/théorie - théorie/pratique et l'entraînement du mental à l'exemple de l'entraînement physique (13). Lorsque je me formais à cet outil à Peuple et Culture (14 à 16), j'avais participé en 1973 à une session « entraînement mental et ski de fond » qui m'avait permis de comprendre par la perception ces deux principes. A l'été 2014, je repris cette modalité de coupler la pratique de l'EM avec une activité du corps : la danse contemporaine. Entre 1973 et 2014, peu de sessions se sont organisées ainsi car la loi de la formation permanente devenue professionnelle inscrit dans la pratique utilité et fonctionnalité, rejetant de fait toute démarche pédagogique iconoclaste dans son apparence.

Cette session, d'une durée de cinq journées, obligeait par ses deux entrées thématiques à intervenir à deux pédagogues, un chorégraphe pour la découverte de la danse contemporaine, moi-même pour l'EM. Nous avons préparé l'articulation en posant que les deux intervenants devaient participer à la

totalité donc aux interventions de l'autre, que la durée de chaque intervention serait égale sur la semaine en alternant par cycles de quatre heures.

Cette organisation pédagogique fut efficace –mais exigeante– pour les participantes et à tous niveaux : appropriation de l'EM, disponibilité de travail par l'alternance des temps en salle de cours et studio de danse, et l'ensemble des liens activité physique/activité mentale : capacité à faire, concentration, parallèles de fonctionnements corporel et intellectuel, l'intérêt des traces et signes, la perception de processus.

Elle fut tout autant enrichissante pour les deux formateurs permettant à chacun de créer des exercices nouveaux, de créer du vocabulaire, de nous interpeller mutuellement :

= des interpellations de l'EM par la danse : le rapport individu / collectif ; le faire et le non vouloir faire, le agir et non vouloir agir (rapport pratique/théorie ou terrain/pensée) ; la danse met sur la voie d'une souplesse à travailler (pas la souplesse physique du corps), souplesse intellectuelle pour appréhender son corps, le temps, l'espace, les partenaires, souplesse qui implique entraînement, rapidité, tous les sens en éveil et en travail.

= des interpellations de la pédagogie de transmission de l'EM par la danse

Les mêmes questions dans une dynamique de : « comment les travailler pédagogiquement ? » : le rapport individu / collectif dans l'emploi de l'EM ; le faire et non vouloir faire : s'entraîner plus que vouloir acquérir, passer par le vécu des exercices pour comprendre et s'approprier ; trouver/vivre comment chaque étape fait sens ; la souplesse : en lien avec la complexité, acquisition d'une agilité intellectuelle.

*Module « lire le corps » dans le cadre d'un master ;*

Le « Séminaire Acteurs et Entrepreneurs Sociaux » (17), DHEPS (18) organisé par le Réseau des Crefad dans le cadre du RIHEPS (19) et des engagements de Henri Desroche (20), permet sur trois années en cours d'emploi de mener une recherche de niveau universitaire à partir de son terrain et ses pratiques professionnelles et/ou militantes. La formation est organisée, entre autres, par des sessions de cinq journées consécutives et des ateliers sur le week-end, du vendredi 18h au dimanche 17h. Le Séminaire est voulu itinérant, chaque moment de formation formelle se déroulant dans une ville différente et donc en internat tant pour les étudiants que pour les deux formateurs (dont je suis) et intervenants. C'est exprimé que par les déplacements nécessaires et l'internat, les corps, déjà, sont extraits des habitudes du chez soi, des repères quotidiens et doivent chaque fois s'adapter à des lieux et espaces différents. Dans ce cadre, un atelier est organisé certaines années, déterminé en fonction du groupe d'étudiants et de leurs thèmes de recherche, sur « lire le corps ». Nous faisons appel à une variété d'intervenants : un chorégraphe, un masseur, une danseuse, un sociologue, alternant ainsi les apports théoriques et méthodologiques avec différentes pratiques d'échauffements, de mouvements, d'activités individuelles et collectives et traiter ainsi: l'interprétation du corps de l'autre; la lecture du corps; l'analyse des perceptions; le dessin du corps; peut-on lire un autre corps sans conscience du sien?; la posture, le poids du corps, les appuis; des sensations du corps : son squelette? sa chair? ses muscles? des parties du corps ignorées de soi-même?; quelles images de son propre corps?; son corps d'acteur social est-il le même que son corps

quotidien? le même que son corps intime?; le corps parle et déparle.

Cet espace de formation permet d'aborder, conscientiser, de nombreuses questions liées à l'acteur social et à soi comme apprenant. Voici quelques courts extraits de ce qu'écrivent en fin d'atelier des participants : « ce que véhicule mon corps aux regards des autres ; mieux connaître mes peurs ; les pudeurs ; la force des émotions ; la nécessité d'apprendre de moi-même à travers le corps des autres ; s'exprimer et cacher ; conscience que je lis les gestes avant les corps ; le corps est connaissance et même co-naissance ; comment sécuriser quelques gestes, des postures qui invitent ?; de la nécessité de prendre conscience de différents éléments –corpulence, textures de peau, odeurs corporelles, timbres de voix, etc.- afin de cerner la manière dont ils vont éventuellement influencer ma manière d'être moi au contact des autres ; distinguer la réalité (habits, piercings, maquillage, tatouage, bijoux, etc.) de l'intention ; percevoir nos propres résistances ; développer la présence à soi ; des corps au-delà des personnes ; une attention au corps de l'autre sans attente de retour/gratification/valorisation ; la charge symbolique du corps.

*Week-end voix et corps.*

Un orchestre de lecteurs a pour objectif de promouvoir l'écrit par la lecture à haute voix à plusieurs. Constitué de lectrices et lecteurs amateurs, ouvert à tous, l'orchestre de lecteurs choisit un thème, réunit des textes en rapport avec ce thème, tricote ses textes pour en réaliser une partition, travaille ensuite à « la mise en bouche » de cette partition de manière à mettre en valeur les textes, les sens, les mots, le vocabulaire.... Ainsi, ce

texte de partition sera lu par 5 à 12 personnes (des deux sexes et de tous âges de 27 à 71 ans)) selon des rythmes, des chœurs, des intensités, des ensembles, des intonations, des effets constituant un concert....de lectures de 20 à 40 minutes selon les thèmes. Les orchestres de lecteurs existent en Auvergne depuis 14 ans.

Dans ce cadre, j'organise des week-ends « corps et voix » afin de travailler ensemble la dimension corporelle à différents niveaux : la connaissance de son corps pour le souffle, la voix, la respiration, la concentration sans crispation ; les attitudes de nos corps offerts en groupe, debout, aux regards des auditeurs lors des concerts; apprendre des mouvements, des déplacements en gardant la même qualité de lecture.

Pour cette formation, je fais appel à un comédien et un chorégraphe qui allient leurs interventions.

### **Questionnements pédagogiques**

Ces trois axes d'intervention (une utilisation de mon corps ; une utilisation de la lecture des corps des participants ; l'intégration du corps dans des programmes, modules, stages) ne sont nullement indépendants et s'alimentent mutuellement. Ils indiquent mon «parti pris» : la nécessité de prendre en compte le corps dans les pédagogies pour tout type de formation et d'études. Il existe là une matière ignorée par de nombreux pédagogues qui nous autorise recherches et innovations quitte à devoir bousculer les traditions et habitudes.

Cependant les écueils sont nombreux, en particulier celui de confondre corps et image du corps. Lorsque je lis les corps des stagiaires ou des étudiants, je dois distinguer ce qui relève de l'image du corps –coupe des cheveux, habits, signes de tous

types- qui ne peuvent que m'interpeller socialement et qu'il me faut évincer avec efforts, des réalités du corps à repérer et prendre en compte pour qu'il fasse signe. Pour cela je dois en rester aux faits du corps. Et par ailleurs, me garder des sensations plus globales que me renvoie tel ou tel corps.

Tous en craignant les interprétations possibles et la caricature de mon propos, je vais tenter de donner des exemples. Un corps peut envoyer un message global de mollesse, je ne suis pas maître du message ainsi reçu qui relève de ma propre considération comme de celle du social auquel j'appartiens, message probablement perçu par une majorité des autres personnes en présence. Il me faut alors conscientiser ce message et le classer en attente, comme en refus et vérifier, sur le moment et au cours de la formation, la manière d'être assis, la tenue de la colonne vertébrale, le regard, donc des faits qui vont me permettre de dépasser le message premier en le simplifiant par des éléments concrets, plus objectifs. Ces faits me permettront de cerner le corps et non de l'interpréter. Je passe ainsi d'une sensation –trompeuse par principe- à une observation –plus réaliste. Autre exemple : des sourcils fournis et broussailleux, imposants sur un visage, m'enchaînent à une image de dispersion, de désorganisation, de personnalité folâtre ou rêveuse. Les habits de ce corps, sans recherche, ne peuvent que confirmer cette image imposée par mes représentations. Je dois me départir de l'image corps aux deux niveaux : peu importe l'habillement, et peu importe le fait « sourcils », ces images-sensations n'ont pas lieu d'être (et même s'il peut arriver beaucoup plus tard que je constate avec amusement que la personnalité est dispersée et rêveuse, constat réalisé à partir de situations vécues).

Exemple encore à partir de mon propre corps, qui maintenant, avec cheveux blancs et rides, peut tout autant signifier « autorité sage » que « vieillesse conservatrice ». Prendre en compte la multiplicité de ces signifiants – parmi d’autres – m’autorise à adapter mes postures d’intervention soit en les brouillant (par les habits par exemple donc l’image-corps) qu’en choisissant une disposition matérielle (seul devant le groupe pour souligner ou parmi le groupe pour égaliser) ou en proposant des références très actuelles ou plus anciennes sur la matière traitée.

Cette manière de distinguer « message global », « image-corps » et « faits du corps » me permet du recul pour limiter les effets de séduction, répulsion, adhésion, et ainsi œuvrer pour chacun comme pour le groupe tout en prélevant des informations me permettant d’ajuster en permanence chacune de mes interventions.

### **Accompagnement et pratiques pédagogiques du corps**

Je distingue de manière générale formation et accompagnement dans mon métier de formateur, employant le mot « formation » pour des interventions courtes et définies en terme de contenus et des interventions longues (plusieurs mois à plusieurs années) mettant en jeu la personnalité des stagiaires ou étudiants pour la réalisation de leurs projets, par exemple accompagnement pour la création de son activité et son revenu, accompagnement dans l’analyse de ses pratiques. L’accompagnement comprend évidemment des temps de formation.

Si, dans un accompagnement, j’agis avec toutes les dimensions du corps décrites plus haut dans ce texte, je prends en compte bien d’autres éléments signifiants corporels qui nécessitent

une connaissance préalable des corps, une observation fine permettant ensuite de lire les changements, en particulier les fatigues du corps, les « maladies » courantes – rhumes, angines, mal au dos, migraines, éruptions cutanées, etc., les proximités et/ou éloignements physiques entre participants. La prise en compte de ces éléments me permet d’adapter le rythme des interventions, les intensités, les repos nécessaires prévus ou non prévus, les relances, les rencontres inter-personnelles, organiser des ruptures ou solliciter d’autres intervenants extérieurs. De manière générale, je ne nomme pas ces éléments diagnostiques, je les garde pour moi ou je les partage et vérifie avec d’autres formateurs.

### **En conclusion provisoire**

Nos habitudes restent si ancrées que moi-même, en rédigeant ce texte-témoignage, je me suis placé du côté de l’intellect qui prend en compte le corps, du penser qui interroge le corps, en omettant l’intelligence intrinsèque du corps qui, lui aussi, peut interroger l’intellect, peut renseigner, intuitionner, en omettant donc le sens kinesthésique, la perception consciente de la position ou des mouvements des différentes parties du corps. C’est exprimer l’immense champ de possibles pédagogiques à inventer.

(1) – L’Aventure du corps – Georges Vignaux – Pygmalion 2009

(2) – Le corps utopique. Les hétérotopies – Michel Foucault – Lignes 2009

(3) – Les dissidences du corps – Christophe Dejours – Payot 1989

(4) – Le sentiment de soi – Georges Vigarello – Seuil 2014

(5) – Le corps de l’enseignant dans la classe – Claude Pujade-renaud – L’Harmattan 2005

(6) – Les Sciences sociales ont-elles un sexe ? Ouvrage collectif sous la direction de Eleni Varikas – La Découverte 2010

- (7) – Le genre, théories et controverses – Laure Bereni et Mathieu Trachman – PUF 2014
- (8) – Masculinités – Enjeux sociaux de l'hégémonie – Raewyn Connell – Ed. Amsterdam 2014
- (9) – La virilité – Thierry Hoquet – Larousse 2009
- (10) – Une histoire de l'éducation populaire – Jean-Marie Mignon – La Découverte 2007
- (11) – [www.resocafeasso.fr](http://www.resocafeasso.fr)
- (12) – [www.axotolt.fr](http://www.axotolt.fr)
- (13) – Penser vient de l'inconscient – Charlotte Herfray – Erès 2012
- (14) – Une utopie combattante – L'école des cadres d'Uriage – Bernard Comte – Fayard 1991
- (15) – Les hommes d'Uriages – Pierre Bitoun – La Découverte 1988
- (16) – Penser vient de l'inconscient – Charlotte Herfray – Erès 2012 – pages 149 à 155.
- (17) – [www.reseaudescrefad.org](http://www.reseaudescrefad.org)
- (18) – Diplôme des Hautes Études en Pratiques Sociales
- (19) – Réseau International des Hautes Études en Pratiques Sociales
- (20) – Revue « Éducation permanente » n°201 – 2014-4 – Éducation permanente et utopie éducative. Actualité d'Henri Desroche

# Enfoncer le clou

*Matev*

*Plasticien, bâtisseur, Matev s'est posé à Clermont-Ferrand sans renoncer à une vie nomade. Il entame une recherche dans le cadre d'un DHEPS sur le thème des modes de vies alternatifs, nomadismes et valeurs non-proprétaires.*

Régulièrement, et sous différents aspects, je suis témoin ou acteur d'un usage inapproprié d'outils ou d'objets qu'ils soient matériels ou intellectuels. Et parfois, lors de conversations où sont évoquées des dysfonctionnements ou bien des manques et défauts, je suis tenté de parler du bon usage du marteau pour planter un clou et parfois même..... je le fais !

Le marteau est une masse de fer percée et ajustée sur un manche usuellement de bois. Il a généralement pour fonction de battre, forger, cogner, enfoncer, etc...

Un clou est une tige d'acier pointue en un bout et aplatie en son autre bout nommé la tête. Il a pour fonction usuelle l'assemblage d'éléments en bois. Il se plante avec un outil percuteur.

Je ne vais pas ici retracer toute l'histoire du marteau, il faudra se contenter de savoir que son histoire remonte au moins à la période paléolithique et ces pierres utilisées comme percuteurs pour tailler le silex.

Le marteau a une masse, un poids et un manche d'une longueur calculée en fonction. Quand on tente d'enfoncer un clou et que l'on essaye d'augmenter ce poids en ajoutant sa propre force musculaire, ou que l'on n'utilise pas toute la longueur du manche

-souvent avec raideur- il rebondit mal et la frappe devient peu efficace et imprécise. Le clou se tord ou résiste et la dépense d'énergie est très importante pour un résultat fréquemment raté. Il s'agirait ici de faire confiance au marteau et de bien observer le comportement du clou. Au fil des siècles, les multiples évolutions du marteau sont pour une grande part tendues vers un meilleur prolongement du bras et donc du corps dans son entier. Si sa masse possède un certain poids, c'est pour utiliser la gravité et/ou l'inertie de cette masse en mouvement comme force. La qualité et la relative souplesse du manche, au delà de prémunir contre le bris, a fonction de permettre le rebond plus facile de la masse ainsi que moins de répercussion de la frappe dans le bras. Quand à la longueur du manche, elle permet une force additionnelle de levier ainsi qu'une ampleur du geste. La première raison de ces aspects du marteau, c'est le corps de qui le manie. La première fonction du marteau est de prolonger ce corps, de lui donner, dans le cas d'un clou à planter, le surcroit de force nécessaire pour planter et



la dureté d'une interface pour ne pas se trouer la peau. Dans une logique d'un geste qui doit être répété plusieurs fois, sa capacité de rebond est pensée pour économiser la force nécessaire pour le soulever. L'élan donné au rebond, qui est l'énergie résiduelle devenue insuffisante à planter plus, constitue, avec une souplesse et une détente du poignet et du bras au moment de l'impact, une énergie à accompagner. Cette énergie permet non seulement de relever le marteau sans effort, mais aussi le temps de repos et de distance qui assure et précise la frappe suivante. C'est à ce moment clé, selon la position du clou, droit ou tordu, que la frappe peut se ré-ajuster. C'est le temps de recul et de silence hors mouvement, une suspension dans le temps et dans l'air, qui donne le temps de l'analyse et du ré-ajustement pour le geste à faire. La gravité reprends alors son rôle, qui s'accompagne avec célérité et ainsi, la nouvelle frappe a lieu, contenant déjà en germe la préparation de la suivante. Il faut ajouter ici que le point visé n'est pas toujours la tête du clou, qui n'est qu'un passage, mais là où elle doit se trouver quand le clou sera fini de planter.

L'importance des métaphores possibles peut résider en de nombreux points de ce geste. Sans prétendre les saisir toutes, je vais proposer une dérive au travers de ce potentiel.

Ce qui me saute au yeux, c'est la prise de distance. C'est le fait que la distance concrète que nous prenons dans le temps même de l'action est variable. Pour l'usage du marteau, c'est celle liée à la longueur du manche, l'ampleur du geste, ainsi que la souplesse du corps en son entier. Il est possible d'être totalement immergé dans l'action. Dans ces conditions, il n'est pas possible d'observer réellement ce que l'on fait. La noyade est la seule surprise possible. Il est, au contraire, possible d'agir avec un temps plus mesuré,



c'est-à-dire avec une conscience vive de ce qui s'accomplit. Ceci permet, sans interrompre l'action, une conscience du détail en cours d'accomplissement, mais aussi du cadre général dans lequel il s'inscrit. Cette pluralité de présence à l'action propose une prise de distance simultanée à l'action. Elle est évidemment soumise en amont à une observation et une conscience attentive aux outils en cours d'utilisation. Si ces conditions sont réunies, de quoi qu'il s'agisse, si la situation est un manque de distance et que la cessation de l'action n'est pas permise, il sera question de ré-évaluer la distance de laquelle on mène l'action. C'est-à-dire conscientiser tout ce qu'il y a entre nous et l'objet de notre action en cours. Pour le clou, il s'agit de tout ce qui est en présence entre notre corps-esprit et l'assemblage d'éléments par un ou plusieurs clous. L'énumération de tout ce qui est en jeu dans cet espace pourrait être infinie. L'objet de cette métaphore est de mettre en lumière les nombreux temps différenciés dans un geste très simple et ainsi proposer la mise en lumière de ces mêmes temps dans les situations considérées. Le présupposé est que s'il est possible de définir plusieurs temps, à l'image d'un film avec un noir imperceptible entre chaque images (Cf. Roland Barthes, *La Chambre claire : Note sur la photographie*, Gallimard/Seuil/Cahiers du cinéma, Paris, 1980) il existe un temps vide entre chaque étapes d'une action en cours. Ces vides, s'ils sont conscientisés, peuvent laisser place à une prise de distance. Ne serait-ce que celle de dire qu'un film n'est pas une continuité mais seulement une succession d'instant, comme premier pas, l'acceptation des temps morts. Avec ce postulat, il devient possible de jouer de ces temps morts pour tester plusieurs distances et ainsi mieux saisir ce que l'on est en train de faire. Cela permet d'introduire une poïétique-appliquée (analyse en temps réel de ce qui se passe

entre qui fait et ce qui se fait) dans chaque instant considéré.

Autre exemple pour illustrer le propos initial où je suis amené à parler de ce geste percutant : une réunion. Nous sommes plusieurs assis autour d'une table et nous parlons de sujets faisant débat. Très vite, les esprits peuvent s'échauffer et arrive le grand jeu des coupures de paroles et des volumes de voix qui augmentent. C'est alors qu'il m'arrive parfois de préciser que si nous voulons enfoncer le clou ensemble sur le sujet débattu, il nous faut penser à ces silences et temps morts que j'évoque ci-avant. Ce qui permet d'introduire le respect des silences qui ponctuent une parole en cours ainsi que celui nécessaire entre deux prises de paroles. Ne serait-ce que pour être certain qu'une parole est arrivée à son terme et qu'une autre peut-être prise.

Voilà, le clou est enfoncé, peut-être un peu de travers avec quelques menues traces d'impacts autour... Mais il faut du temps pour maîtriser un geste et accepter la maladresse des premières tentatives.

# L'exercice de la fonction de leader en milieu associatif

par Antoine FERRON - Alexis FILLAT - Mélissa GENUA - Aubane SABOUREAU

*Ce texte est issu d'un chapitre d'un mémoire de master 1 de l'Université Blaise Pascal, UFR Langues Appliquées, Commerce et Communication, Master Communication et Solidarité.*

*Étymologie et définition des termes « leader » et « leadership »*

Étymologie du mot “leader” : Le mot “leader”(1) vient de l'anglais to lead, qui signifie actuellement guider, diriger. Employé pour la première fois en Angleterre en 1822, il s'agissait alors d'un terme politique. En France on le retrouve pour la première fois en 1829 et signifie alors “chef, meneur de la vie politique”.

*Définition de “leader” et “leadership” :*

Nous pouvons différencier leader et leadership : le leader est la personne, le leadership est la capacité, la fonction qu'exerce le leader.

Cependant, il reste difficile de définir ces deux notions car il n'y a pas de réel équivalent en français. En effet ces deux mots sont étymologiquement anglais et la majorité de la littérature sur le leadership et le leader est anglophone.

De plus il existe une vaste diversité de définitions du concept même de leadership et du rôle du leader ; il s'avère qu'il y a «autant de définition du leader que de personnes ayant travaillé sur ce sujet»(2), le consensus n'ayant jamais pu être atteint. Joseph Clarence Rost a fait l'inventaire en 1993 de 587 publications à propos du leadership et après les avoir examinées, il aurait recensé plus de 221 définitions différentes du leadership(3).

Par conséquent, nous devons accepter par avance qu'il existe une série de différentes interprétations du leadership et du leader et nous avons fait le choix de nous limiter à une définition générale. Selon le dictionnaire Larousse, un leader est une “personne à la tête d'un parti politique, d'un mouvement, d'un syndicat.” ou encore une “personne qui, à l'intérieur d'un groupe, prend la plupart des initiatives, mène les autres membres du groupe, détient le commandement.” Le leader a aussi un sens dans le milieu du sport comme étant le concurrent, l'équipe à la tête d'une compétition sportive, mais ce n'est pas ici le sens qui nous intéresse.

Nous avons repris une définition plus spécialisée :

“Le leader se caractérise par son charisme et ses qualités d'orateur, il est capable de motiver les gens à faire plus que ce qu'ils auraient fait normalement en dépit des obstacles et des sacrifices que cela implique. Le leader charismatique a un impact émotionnel sur les autres, car il fait appel autant au cœur qu'à l'esprit (R.J. House, 2004)”(4)

Toujours selon le dictionnaire Larousse, le leadership est la fonction du leader, c'est aussi la position dominante qu'occupe en droit ou en fait un homme politique au sein d'un mouvement ou d'un État. Ou encore l'hégémonie d'un pays qui est à la tête d'un groupe de nations. Et enfin le rôle de leader d'une entreprise, d'une branche d'activité, etc.

Nous avons, en outre, sélectionné une définition plus précise, celle de Jean-Louis Bergeron. Selon lui, le leadership, c'est “l'ensemble des activités par lesquelles un supérieur hiérarchique influence le

comportement de ses subalternes dans le sens d'une réalisation volontairement plus efficace des objectifs de l'organisation" (5). Également, "Le leadership est le processus qui donne un sens à l'effort collectif, suscitant l'adhésion volontaire et le sacrifice afin de réaliser les objectifs"(6) Pour finir, il nous paraît important de différencier le terme de « manager » de celui de leader car ils sont souvent utilisés, à tort, de manière analogue. Le manager et le leader n'ont pas le même rôle ni la même fonction dans une organisation, le manager s'occupe de gérer les budgets ou les projets alors que le leader gère des personnes. Un bon manager n'est donc pas forcément un bon leader, et inversement : ce sont deux rôles bien distincts.

### *Présentation des théories sur le leader*

#### **Les théories des traits de personnalité**

L'origine historique de cette approche vient de la « théorie des Grands Hommes » de Thomas Carlyle qu'il va fonder en 1840, dans son livre "Heroes and Hero Worship". Pour lui, "l'Histoire était construite selon la biographie de Grands Hommes"(7), ceux-ci ayant des caractéristiques particulières innées leurs permettant de changer le cours de l'histoire.

Les premières théories sur le leader qui en découlèrent se sont consacrées à identifier les leaders selon leurs traits de personnalité innés et à en faire la liste, selon l'hypothèse que les leaders potentiels peuvent être identifiés en observant certains traits de leur personnalité.

Ces études ont été critiquées, notamment par les philosophes Hegel et Spencer qui ont exprimé leur désaccord en rappelant que l'environnement social dans lequel vivaient les "Grands Hommes" était davantage déterminant que leurs caractéristiques

personnelles. En effet, ces théories n'expliquaient pas la totalité du phénomène, elles se concentraient uniquement sur la personne et le caractère universel(8) des traits de personnalité du leader et permettaient uniquement de différencier les leaders des non-leaders.

Plus récemment, des études ont utilisé la théorie des traits pour analyser l'efficacité des leaders, selon Hockaday et Puyear qui ont listé en 2000 ces neuf traits de personnalités requis pour être un leader efficace : avoir une vision, être intègre, confiant, courageux, avoir des connaissances techniques, être collaboratif, persévérant, avoir du discernement et le désir de diriger.

Aujourd'hui, ces théories sont utilisées pour suggérer que certaines personnes possèdent les caractéristiques pour devenir un bon leader et permettent de fournir des informations précieuses sur certaines des qualités requises.

En effet, les théories des traits de personnalité n'étant qu'une dimension explicative du leadership, qui seule est insuffisante pour expliquer tous les aspects d'un leader, certains auteurs ont commencé à chercher d'autres dimensions qui permettraient d'expliquer la nature d'un leader, c'est le cas des approches comportementales.

#### **Les théories comportementales**

A partir de 1945, des chercheurs de l'Université d'Ohio ont voulu approfondir le sujet en créant des dimensions dans la manière d'atteindre les objectifs pour un leader, c'est-à-dire qu'ils ont établi deux dimensions de leadership selon le comportement du leader. Leur postulat est que les leaders peuvent être identifiés grâce à des types de comportement pour atteindre leurs objectifs. Il en résulte une bi-dimensionnalité de style de leadership, entre

structuration où le leader “planifie, organise et coordonne les activités du groupe en fonction des objectifs à atteindre” et considération où “le patron fait confiance aux subalternes, tient compte de leurs idées et de leurs sentiments, se préoccupe de maintenir de bonnes relations et un climat agréable à l’intérieur du groupe”(9).

Des chercheurs de l’Université du Michigan ont fait des travaux similaires en 1947, ils ont analysé différents types de structures et sont arrivés aux mêmes conclusions. Pour eux, les types de comportements étudiés montraient un leader concentré sur l’application des normes et de la discipline appelé « leader orienté production » ou alors un leader qui se “[préoccupe] surtout de bâtir une équipe unie, de former ses subalternes, de les aider à résoudre tous leurs problèmes ; ils adoptent une attitude amicale et non-punitive ; ils sont accessibles aux communications venant des employés”(10) dénommé le « leader orienté employé » pour l’Université du Michigan qui a regroupé des chercheurs travaillant sur le sujet également. La différence majeure avec l’Université d’Ohio étant que pour les chercheurs de Michigan, ces deux orientations n’étaient pas incompatibles, c’est-à-dire qu’un leader peut être à la fois orienté production et employé.

Cependant, les théories des traits et du comportement ont en commun d’expliquer le leadership à travers un individu, qui aurait les « bons » traits de personnalité ou le « bon » comportement pour toutes les situations possibles. Or, à partir des années soixante, des chercheurs vont inverser la logique et observer que la situation définit le comportement adapté. C’est ce que l’on va regrouper sous l’appellation d’approches par les styles, la réunion de théories marquantes rejoignant plusieurs dimensions explicatives du leadership.

## **La théorie de la domination**

Bien que très ancienne puisque datant de peu de temps avant la première guerre mondiale, la théorie de la domination du sociologue Max Weber fait office de précurseur et d’œuvre de référence. En effet son développement de la domination et par là de la notion d’autorité et de pouvoir peut très bien être assimilée à ce que l’on pourrait appeler aujourd’hui leadership, le terme n’étant pas ou peu usité à l’époque où Weber a rédigé ses écrits sur la domination, probablement entre 1911 et 1913.

C’est le caractère légitime de la domination selon Weber, quelle qu’elle soit, qui nous permet de rapprocher cette théorie de celles sur le leadership. La domination légitime signifie non seulement la présence d’un “maître” mais aussi celle d’agents prêts à suivre de manière docile les ordres émis par le “maître”. En cela elle se différencie de l’exploitation où il y a bien domination mais non consentie et obligeant l’utilisation de moyens plus ou moins violents pour que les ordres soient respectés. C’est donc cette légitimité qui fait toute la différence, et le caractère plus ou moins stable et durable de la domination alors mise en place. La légitimité est un processus social lié à la reconnaissance, on peut alors le relier à l’influence d’une personne sur une autre. La personne reconnue aura usé de son influence pour l’être vis-à-vis d’une tierce personne, et continuera à en user pour conserver cette reconnaissance. Cette relation d’influence, on la retrouve dans la définition du leader, notamment celle de Jean-Louis Bergeron(11). Selon Weber, la domination est l’un des éléments les plus importants de l’agir communautaire. Il explique que c’est sa structure et son déploiement qui donnent forme à l’agir communautaire et qui déterminent son orientation vers un objectif(12). Il définit la domination comme “La possibilité de contraindre d’autres

personnes à infléchir leur comportement en fonction de sa propre volonté.”(13) C’est pour lui une des formes du pouvoir. Et il précise qu’il entend par domination une volonté affirmée (ordre) du dominant dans le but d’influencer l’action du dominé et y arrive dans la mesure où le dominé obéit à l’ordre donné(14).

Weber distingue trois formes de domination :

- La *domination légale*, ou rationnelle, assise sur l’appareil bureaucratique. Elle repose sur la légalité des règlements et du droit de donner des directives. L’autorité du pouvoir est soumise aux lois. Max Weber parle de domination bureaucratique. Selon lui, la bureaucratisation est “l’outil spécifique qui permet de transformer un “agir communautaire” en un “agir sociétisé” selon un mode d’organisation rationnel.”(15), c’est un “instrument de “sociétisation” des relations de domination” et un “instrument de pouvoir”. Weber explique qu’une fois en place et correctement structuré, l’appareil bureaucratique exerce une domination immuable qui oblige les “dominés” à se soumettre de manière irrévocable.

- La *domination traditionnelle*, ou l’obéissance à la personne qui détient le pouvoir, lui est conférée par la tradition. Elle repose sur la croyance en des traditions, ou coutumes, et en la légitimité de ceux qui exercent l’autorité qui leur est conférée par ces traditions. Weber distingue deux formes de domination traditionnelle. La domination patrimoniale, qui est définie par Weber comme une “domination orientée principalement dans le sens de la tradition, mais exercée en vertu d’un droit personnel absolu”(16), et la domination féodale, dont la féodalité “est un “cas-limite” de la structure patrimoniale, orienté vers une stéréotypisation et une stabilisation des relations entre seigneurs et vassaux.”(17) et qui s’attache donc à la relation de loyauté entre le seigneur et le vassal.

- Et enfin, la *domination charismatique*. Elle repose sur la soumission spéciale au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d’une personne. Le chef obtient la légitimité du fait de son charisme. Weber parle du charisme comme d’un don surnaturel qui n’est pas accessible à tous. Il oppose totalement la domination charismatique aux autres formes de domination. Selon Weber le porteur du charisme est doté d’un objectif, qu’il tente d’atteindre. Pour cela il s’entoure et “réclame obéissance et dévouement en vertu de cette mission”(18). Ainsi, la domination charismatique est fondée sur la reconnaissance dont bénéficie le porteur du charisme de la part de ses suiveurs : “S’ils le reconnaissent, il est leur maître aussi longtemps qu’il parvient à maintenir cette reconnaissance en faisant ses preuves”(19).

### **La théorie du leadership transactionnel et transformationnel**

Introduit par James MacGregor Burns en 1978, le leader transformationnel est comparé dans les travaux de James MacGregor Burns et Bernard M. Bass au leader transactionnel. Celui-ci se définit par la manière dont le leader arrive à ses fins. Le leader transactionnel atteint ses objectifs en fonction des échanges avec ses subordonnés. Autrement dit, le leader récompense ceux qui travaillent bien dans le but d’obtenir des résultats, ce que les auteurs appellent la récompense contingente qui influence le comportement des subordonnés. Cette récompense peut également être punitive afin de sanctionner les subordonnés n’ayant pas obtenu les résultats attendus. Le leader transactionnel peut également avoir un comportement actif ou passif par rapport à un problème, c’est ce qu’ils appellent le management par exception, la version active étant que le leader essaie de modifier la manière de travailler de ses subordonnés

en amont d'un problème alors que la version passive correspond au leader attendant qu'un problème survienne pour corriger et sanctionner les subordonnés responsables. Enfin, dans certains cas, le leader transactionnel peut avoir un comportement de laisser-faire, il évite d'influencer ses subordonnés, leur délègue beaucoup de responsabilités et laisse les choses se passer car son but est de rester en bons termes avec tout le monde.

En somme, le leader transactionnel a un comportement de superviseur, d'organisateur, qui correspond à un leader orienté production. Il ne vise pas à changer le futur de leur organisation mais plutôt à garder une stabilité, se concentrant davantage sur la réalisation des tâches.

Le leadership transformationnel reprend des éléments de réflexion des théories précédentes, la théorie des traits, l'approche comportementale et situationnelle et le leader charismatique de Max Weber(20).

Le leader transformationnel est décrit par James MacGregor Burns comme un processus continu où leaders et suiveurs se motivent mutuellement dans le but d'atteindre les objectifs, en outrepassant les intérêts personnels grâce à une vision commune diffusée par le leader qui porte une grande valeur en ses subordonnés. Bernard M. Bass ajoute que le leader transformationnel élargit et relève les intérêts de ses employés, il sensibilise sur les objectifs du groupe, il est exemplaire et provoque de l'admiration(21). Il va aussi définir quatre composantes du leadership transformationnel :

- *Le charisme ou l'influence idéalisée*

Le leader se comporte de manière exemplaire et inspire de l'admiration à ses suiveurs, il est charismatique, il expose ses

convictions, prend position afin de construire une confiance avec ses suiveurs, basée sur la morale et l'éthique.

- *Source d'inspiration et de motivation*

Le leader expose sa vision et inspire ses suiveurs, il communique son optimisme à propos des objectifs futurs et apporte une raison d'accomplir la tâche. Il est important que le leader soit bon orateur pour articuler sa vision avec force et précision afin de persuader ses suiveurs.

- *Stimulation intellectuelle*

L'implication du leader, son engagement et sa prise de risque visent à solliciter les idées de ses suiveurs. Il fixe la structure de fonctionnement et laisse une marge de liberté à ses suiveurs pour les laisser être créatifs face à leurs tâches.

- *Attention individuelle auprès de tous*(considération individuelle dans le graphique)

Le leader est attentif, à l'écoute des besoins de ses suiveurs, il félicite la contribution de chacun pour l'équipe. Ceci favorise l'accomplissement personnel de ses suiveurs(22).

Stephen P. Robbins et Timothy A. Judge en 2006 reprennent les travaux de Bernard Bass et James MacGregor Burns dans le but d'illustrer l'évolution du leader transactionnel au leader transformationnel et les différences majeures qui les séparent. Le comportement de récompense contingente n'étant ni synonyme d'efficacité ni synonyme d'un comportement actif ou passif du leader, c'est ce que nous pouvons appeler le comportement neutre, de base. Ces quatre composantes reflètent selon eux, une efficacité accrue ainsi qu'une conduite active de la part du leader.

En somme, le leader transformationnel représente une version aboutie de leadership, synonyme d'efficacité et de comportement actif de la part du leader, un leader qui a du charisme, attentif, source d'inspiration qui stimule positivement ses subordonnés.

### ***Présentation des modèles de leadership***

#### *Le modèle de Bédard*

Renée Bédard a travaillé sur quatre dimensions de base qui sont les comportements, la manière de penser, les valeurs et l'identité profonde, afin de déterminer les quatre styles de leaders suivants(23) :

+ Le *leader systématique*, "personne méthodique" et "structurée" (24), donne de l'intérêt aux règles, aux lois et à la raison tout en incarnant souvent un esprit cartésien. Il est, de manière générale, organisé et précis.

+ Le *leader pragmatique* "se présente comme quelqu'un qui aime entreprendre des projets concrets, les mener à terme et passer à autre chose"(25). C'est une personne qui réfléchit le plus souvent à court terme, il recherche principalement le résultat et le changement. Il se caractérise par son envie d'expérimenter, d'explorer, de développer et d'essayer de nouvelles choses.

+ Le *leader mythique*, "rarement seul"(26), donne de l'importance à l'appartenance à une communauté, car c'est de là qu'il tire son identité, sa position au sein du groupe et son rôle. Lors de ses discours il utilisera souvent des références personnelles sous forme imagées. Nous retrouverons généralement le leader mythique à la tête de sociétés familiales où les relations reposent sur la parenté et la filiation. C'est une personne pour qui la dimension symbolique sera importante (fêtes, cérémonies, repas, etc.).

+ Le *leader relationnel* apporte de l'importance à l'établissement

"de relations humaines personnalisées"(27). Pour lui, la relation entre deux individus permettra un enrichissement et une évolution mutuels. Pour arriver à cela, le leader relationnel aura une attitude compréhensive et conciliante. C'est une personne qui utilisera principalement le dialogue de manière diplomatique, tout en étant attentive et ouverte. Elle favorisera les interactions entre les individus.

Chaque type de leader, décrit comme un modèle créé à partir de théories sans être pour autant la copie conforme du réel, s'explique par un vécu propre à chacun d'entre nous. Il faut donc établir un "portrait d'ensemble"(28) du leader tout en relevant le style de leadership dominant chez l'individu, car chaque profil de leader coexiste tout en étant complémentaire, chacun reflétant une approche différente de la réalité.

#### *Le modèle de Hersey et Blanchard*

En 1969, Hersey et Blanchard vont créer un modèle situationnel du leadership, pour analyser le comportement situationnel des leaders.

Ils vont lier les études des Universités d'Ohio et du Michigan en analysant le comportement des leaders avec la prise en compte de la situation donnée. Le leader peut être axé sur la sociabilité (relationnel) et/ou sur la fixation des tâches (production). Pour analyser la situation, ils préconisent de prendre en compte le degré d'implication des subordonnés dans la réalisation des tâches demandées, ce qu'ils appellent la maturité(29). Ils construisent une typologie des maturités (30) :

- Maturité 1 (M1: Faible) : les acteurs ont peu ou pas de qualifications, ils ne tiennent pas compte des obligations de leur poste et ne

montrent pas de signe de motivation à l'accomplir. Ils ont peu confiance en eux.

- Maturité 2 (M2 : Moyenne - Faible) : les acteurs ne tiennent pas compte des obligations de leur travail mais montrent des signes de motivation pour l'accomplir. Cependant ils ne possèdent pas toutes les compétences requises.

- Maturité 3 (M3 : Moyenne - Élevée) : les acteurs tiennent compte des obligations de leur travail et possèdent les compétences requises pour l'accomplir

mais montrent toujours moins de motivation. Ils ont un manque de confiance en leurs capacités.

- Maturité 4 (M4 : Élevée) : les acteurs sont impliqués dans leur travail, possèdent les compétences requises pour l'accomplir et sont motivés. Ils ont confiance en leurs capacités.

Deux variables émergent de ces quatre typologies pour juger du niveau de maturité des acteurs :

- Le degré de motivation et d'implication dans la tâche : niveau d'initiative et d'autonomie, désir de prendre des responsabilités, goût du travail bien fait.

- Le degré de compétence professionnelle face aux tâches à réaliser : expérience au poste occupé, formation pour acquérir les compétences requises, efficacité du travail donné.

En croisant ces deux variables, Hersey et Blanchard obtiennent quatre styles de leadership pour répondre aux quatre types de maturité :

- Le style directif (S1 - M1) : la personne qui détient le leadership exerce une domination sur les autres acteurs en dictant et



détaillant les tâches. Elle donne des instructions et des directives et effectue un contrôle sur le travail fourni. Elle ne s'implique pas dans les relations interpersonnelles. Cela correspond au type de maturité 1.

- Le style persuasif (S2 - M2) : le leader équilibre son engagement entre le relationnel et la tâche. Il conseille et donne des pistes aux autres acteurs. Il explique ses décisions et les argumente pour rendre légitimes

les objectifs visés. Il tend à fédérer les acteurs autour des valeurs du projet et les encourage dans leurs missions. Il instaure un climat de partage et d'échange. Il correspond au type de maturité 2.

- Le style participatif (S3 - M3) : le leader accorde plus d'importance aux relations qu'à la tâche. Le travail est organisé de façon collaborative dans des équipes ou groupes de travail. Il s'efforce à ce que chacun trouve sa place dans la dynamique de groupe et est à l'écoute des suggestions des autres acteurs. Il ne garde pas le monopole de la prise de décision et le partage. Il tend à instaurer un climat convivial. Il correspond au type de maturité 3.

- Le style de délégation (S4 - M4) : Le leader délègue la plupart de ses responsabilités à d'autres acteurs tout en gardant le contrôle global du projet. Il leur accorde sa confiance et écoute leurs suggestions. Il correspond au type de maturité 4(31).

Selon cette théorie, le leader va modifier son style selon la situation de même que son comportement pour impliquer ses subordonnés dans le but d'atteindre les objectifs. L'idée étant que si les subordonnés ne sont pas prêts à effectuer la tâche, le leader



va prendre un style plutôt directif ou persuasif pour organiser la réalisation de cette tâche alors que si les subordonnés sont plutôt enclins à effectuer la tâche, le leader va progressivement prendre un style déléгатif ou participatif(32).

### *Le modèle de Vroom et Jago*

En 1973, Vroom et Jago établissent un modèle de cinq styles de leadership selon le type de prise de décision, établissant ainsi sept facteurs situationnels de contingence : l'importance de la décision, l'importance de l'adhésion (du subordonné), l'expertise du leader, la probabilité d'adhésion (des subordonnés), le soutien de l'équipe, l'expertise de l'équipe et enfin la compétence de l'équipe. Selon le degré de présence de ces facteurs dans une situation donnée, le leader prendra l'un de ces cinq styles de leadership qui vont par ordre croissant du leader directif au leader déléгатif :

- Le style directif : le leader prend la décision seul après avoir recolté les informations.
- Le style de consultation personnelle : le leader consulte individuellement chaque subordonné, recueille ses idées et conseils et prend la décision finale (reflétant ou non leurs suggestions).
- Le style de consultation en équipe : le leader prendra la décision seulement une fois le sujet exposé en réunion d'équipe, sa décision finale pouvant refléter ou non leurs suggestions.
- Le style du conciliateur : le leader organise un débat en réunion sur le sujet et coordonne le fil de la discussion sans influencer son équipe. Pour prendre la décision finale consensuelle.
- Le style de la délégation : le leader occupe uniquement une place de coordinateur, laissant l'équipe prendre la décision(33).

Ces deux chercheurs ont mis au point une matrice de solution(34) permettant de déterminer les styles de leadership à adopter (au nombre de cinq) en fonction de variables situationnelles (au nombre de sept). Cette matrice est à appliquer lors d'une prise de décision, les deux auteurs partant du principe que selon le type de prise de décision, le leader devra analyser chaque variable contingente en fonction de son impact (F pour faible et G pour grande) et en déduire alors le style de leadership à adopter, de directif à déléгатif. Par exemple, pour une expertise du leader «grande», une probabilité de l'adhésion « faible » et un soutien de l'équipe « faible », il convient d'adopter un style de leadership consultatif envers le groupe. Le leader aura alors le choix entre laisser de la marge de manœuvre à son équipe pour s'exprimer quant à la prise de décision et éventuellement décider, ou de ne pas ou peu la consulter et sera seul à prendre la décision.

### *Le modèle de Tannenbaum et Schmidt*

En 1973 également, Tannenbaum et Schmidt ont construit un modèle(35) pour analyser l'ensemble des leaderships possibles en fonction de la liberté laissée aux subordonnés, de l'autorité du leader mais aussi en considérant si le comportement du leader traduit un style de leadership centré sur la valeur du patron ou sur celle de ses subordonnés. Ce modèle permet donc d'évaluer plusieurs situations, types d'actions selon le degré d'autorité du leader et la liberté laissée aux subordonnés pour prendre part aux décisions, afin que le leader choisisse la meilleure attitude possible face à la situation. Ainsi, ce modèle offre sept situations différentes possibles et une étendue de comportements adaptés au style de leadership.

Quelques exemples pour illustrer cette théorie : un leader qui prend une décision et l'annonce à ses subordonnés aura un style de leadership centré sur lui-même (patron), ne laissera pas de liberté à ses subordonnés pour prendre part à la décision et utilisera toute son autorité.

A l'inverse, un leader qui permet à ses subordonnés de travailler dans les limites qu'il a fixées aura un style de leadership orienté vers ses subordonnés, n'utilisera qu'une petite partie de son autorité et laissera une grande marge de liberté à ses subordonnés.

Lorsque le dirigeant prend les décisions et les annonce, le leader prendra ou non en considération l'avis de ses subordonnés mais dans tous les cas, il ne leur laissera aucune opportunité de prendre part directement à la décision.

Quand le dirigeant "vend" ses décisions, il prend la responsabilité d'identifier le problème pour arriver à une décision, mais au lieu de simplement l'annoncer, il prend le soin de convaincre ses subordonnés que sa décision est la meilleure, conscient qu'elle peut provoquer une certaine résistance de leur part.

Si le dirigeant présente ses idées et demande à chacun son avis, il prend encore davantage en considération la résistance de ses subordonnés à sa décision, il expliquera alors toutes les raisons qui le poussent à prendre cette décision.

Le dirigeant présente une décision conditionnelle qu'il se déclare prêt à changer ; ici, le leader a identifié le problème et proposé une solution, conscient qu'une décision alternative existe, il reste ouvert aux propositions. Il offre alors à ses subordonnés la possibilité de proposer leur propre solution et se réserve le choix de la meilleure solution.

Dans le cas où le dirigeant présente le problème, obtient des suggestions et prend sa décision, il expose le problème et demande

à ses subordonnés de proposer des solutions sans forcément en posséder une lui-même. Il suscite une réflexion d'ensemble sur la meilleure solution proposée et sélectionne ensuite la solution qu'il pense la plus adaptée

Lorsque le dirigeant définit les limites et demande au groupe de prendre une décision à l'intérieur de ces limites, il laisse à ses subordonnés la responsabilité de la décision après avoir exposé le problème. Ils prennent ensuite la décision finale tous ensemble. Enfin, quand le leader laisse le groupe libre de choisir tant que certaines contraintes sont respectées, il se place alors au même niveau que ses subordonnés et coordonne simplement la prise de décision en veillant à ce que les solutions proposées respectent les limites. C'est le degré de liberté maximum laissé ici, la décision est alors prise d'un commun accord sans que le leader fasse figure d'autorité dans la décision finale(36).

### **L'étude du leader en milieu associatif par John Hailey**

#### *Contexte d'utilisation de l'étude*

Après avoir fait la revue des théories les plus marquantes sur le leadership, nous devons noter que quasiment toutes ces théories sont rapportées au domaine des entreprises et très peu se sont concentrées sur la recherche des spécificités d'un leader associatif. C'est ce que confirme une étude par :

«Allison qui a repassé tous les livres sur le sujet des associations à but non lucratif sur Amazon.com et découvert que seulement 10% d'entre eux étaient intéressés par le style de leadership inhérent du monde associatif, et qu'en plus, la plupart d'entre eux ne se concentraient pas sur le leader en lui-même mais davantage sur le conseil d'administration et les problèmes de gestion.»(37).

Comme le souligne J. Hailey, toutes ces théories s'entêtent à

mesurer et classer les comportements et traits de caractères d'un leader en oubliant de valoriser des comportements moins tangibles comme l'intuition ou le discernement.

Nous allons fonder la suite du développement sur une étude complète faite par John Hailey. Il est toutefois bon de noter que cet article étant britannique, la définition originale des "NGOs : Non-Governmental Organizations" se rapproche de la définition des associations en France mais ne recouvre pas exactement le même ensemble, le terme anglais qui se rapprocherait davantage du terme association français étant "NPOs : Non-Profit Organizations" (il est important de souligner que les NPOs sont comprises dans le terme NGOs). La différence majeure est que le terme NGOs inclue également les organisations qui peuvent faire du profit alors qu'en France, les associations sont régies par la loi 1901(38) qui interdit la notion de profit individuel par le fait que tout profit doit être réinvesti dans et pour la dynamique collective.

Cependant, ces différences nous paraissent mineures. L'étude de John Hailey permet d'ajouter des caractéristiques et des comportements nouveaux à notre définition du leader ; même si l'article utilisé étudie un domaine plus large que le nôtre, il apporte des informations sur un leader engagé pour le bien commun et en cela il reste cohérent pour notre recherche.

### *Le leader associatif et ses particularités*

John Hailey examine dans son étude le rôle et le style de leadership des leaders d'association (ou plus largement des NGOs), pour cela, il fait une analyse de toutes les recherches effectuées sur les leaders d'association. Son étude dresse un portrait complet du leader associatif en compilant un ensemble de caractéristiques et

comportements typiques observés chez les leaders d'association. D'une façon générale, John Hailey décrit le leader associatif comme un leader qui "travaille sans compter ses heures, avec des ressources limitées dans un environnement politique et économique incertain pour aider les plus défavorisés et marginaux."(39) Il ajoute qu'il est "souvent isolé et peu ou pas soutenu"(40).

Le leader associatif possède une multitude de caractéristiques propres à sa fonction, son engagement et son environnement. Son étendue de compétence serait même plus large que celle observée chez un leader dans le secteur privé selon une étude(41) de Bolton et Abdy en 2003.

Le leader associatif a des compétences communicationnelles exceptionnelles, il diffuse des valeurs et une vision communes pour mobiliser et enthousiasmer ses collègues à travailler ensemble. Également, il a des facultés de mise en réseau qui lui permettent de mobiliser de nouvelles ressources, d'être porteur de changement et ainsi de transformer l'association.

Il est considéré comme un pilier de l'association et cela grâce à sa grande résilience, résistant aux échecs et sachant rester positif, il a aussi une grande capacité d'identification des opportunités.

En outre, il possède la particularité d'avoir un attachement affectif fort avec ses collègues, il est d'ailleurs souvent considéré comme paternaliste pour son rôle central et son dévouement pour l'association.

Ce rôle central, comme un chef de famille apparaît plus souvent chez les leaders associatifs, les subordonnés prenant pour référence le leader comme un parent, il est intéressant de noter que John Hailey a observé que ce comportement est plus récurrent quand le leader associatif est une femme(42).

Le leader associatif a la faculté de s'adapter aux situations et de

modifier son style de leadership pour cela ; il peut partager son rôle de leader selon la situation et travailler de manière collective, c'est pourquoi John Hailey parle du leader associatif comme un caméléon ayant "la capacité de jouer différents rôles et d'adopter des styles de leadership différents"(43) selon la situation. Son comportement est alors influencé par son environnement et particulièrement par sa relation avec ses subordonnés.

### *L'environnement associatif*

Le leader associatif étant influencé par son environnement, il est intéressant de réfléchir aux particularités des associations pour comprendre ce que cela implique dans son style de leadership.

Les associations ont une gouvernance démocratique dans la majorité des cas, les dirigeants sont élus et des instances de décisions collectives sont mise en place sur le principe d'une personne présente lors de la décision / une voix, et cela sans rapport à sa position dans l'association. Ceci montre l'intérêt d'avoir un leader qui enthousiasme ses subordonnés autour d'un projet, de valeurs communes, fédérateur et consensuel pour faire évoluer l'association et éviter des clivages qui bloquent la prise de décision. Une particularité des associations, est la primauté de l'objet social sur le capital, soulignant l'importance d'avoir un leader intègre et dévoué.

L'environnement d'une association est complexe et il est difficile pour un leader d'analyser la totalité des enjeux gravitant autour du fonctionnement de l'association.

Les associations sont vulnérables car leurs financements, leurs ressources sont limités et fluctuent selon les changements politiques de la ville, du département, de la région, de l'État voire de l'Europe. Concrètement, leurs subventions varient de façon considérable.

Les associations ont un fonctionnement organisationnel qui privilégie davantage les décisions participatives, ce qui complexifie l'organisation managériale, l'accord des parties prenantes étant plus difficile à mettre en place.

Par ailleurs Max Weber décrivait le charisme comme un don, des aptitudes magiques et héroïques que tout le monde n'a pas la chance de posséder et encore moins d'apprendre : "Dans un premier temps, l'héroïsme et les aptitudes magiques ne sont pas considérées comme enseignables"(44). Pourtant, dans son explication de la domination charismatique, une sous-partie est consacrée à l'éducation au charisme, il expliquait alors déjà en son temps que dans certains cas, selon certaines circonstances bien précises, il serait possible d'apprendre, de transmettre le charisme : "La qualification charismatique devient ainsi, potentiellement, l'objet d'une éducation"(45). Il explique alors qu'il revient au porteur du charisme de choisir les personnes à "éduquer" et de réveiller en elles cette compétence : "[en parlant de l'héroïsme et des aptitudes magiques] Ils peuvent seulement être éveillés, lorsqu'ils sont présents de manière latente, par une renaissance de toute la personnalité. La renaissance et le déploiement de la qualité charismatique qu'elle rend possible, la mise à l'épreuve, la confirmation et la sélection des personnes qualifiées sont ainsi le sens premier de l'éducation charismatique"(46).

Cet apprentissage de la qualité charismatique ne semble toutefois être possible que d'une personne déjà identifiée comme porteuse de la qualité charismatique, non seulement porteuse mais également ayant atteint le sommet de son art, c'est à dire ayant toute conscience de son don, l'ayant reconnu, accepté, apprivoisé et se sentant prête et dotée des capacités nécessaires à sa transmission. John Hailey poursuit alors cette idée que la qualité de leader peut être transmise et que c'est l'un des enjeux futurs pour le monde

associatif : les leaders se doivent de transmettre leur savoir. C'est pourquoi il parle de "programme de développement du leadership construit pour l'environnement associatif incluant l'apprentissage des pratiques exemplaires et l'expérience de l'activité courante"(47) qui permettrait de "développer les compétences et comportements-clés d'un leader"(48).

De notre côté, nous avons constaté que l'exercice de la fonction de leader en milieu associatif est plus malaisé lorsque la hiérarchisation de l'organisation est moins nette, avec moins de contraintes hiérarchiques et de protocoles à respecter, cela implique davantage de difficultés à s'imposer en tant que leader, et à se maintenir en tant que tel dans une entreprise par rapport à un leader d'une association.

Enfin, la faculté d'un leader associatif à rassembler des personnes ayant les mêmes convictions, défendant les mêmes valeurs est favorisée par la notion d'engagement des salariés dans une association. Ceci représente une grande différence par rapport à une entreprise.

(1) Source : <http://www.cnrtl.fr/étymologie/leader>

(2) «There are almost as many different definitions of leadership as there are persons who have attempted to define the concept» BASS BERNARD, STOGDILL RALPH - Bass & Stogdill's handbook of leadership : theory, research, and managerial applications - The Free Press - New York - 1981 - 1115 pages - page 11.

(3) «I analyzed 221 definitions of leadership that I found in 587 books, book, chapters and journal articles which by title indicated that they were primarily concerned with leadership» ROST JOSEPH - Leadership for the Twenty-first Century - Greenwood Publishing Group - 1993 - 220 pages - page 44

(4) CLARET, COMBES, GALINDO, MORIN, SERGOT - IUT l'essentiel du cours Management - Nathan - Paris - 2009 - 296 pages - page 92

(5) BERGERON JEAN-LOUIS - Relation industrielles- vol. 34 - Les Presses de L'université Laval - Québec - 1979 - 360 pages - page 24

(6) "A process of giving purpose (meaningful direction) to collective effort, and causing willing effort to be expended to achieve purpose "Military executive leadership" JACOBS & JACQUES - Handbook of Military Psychology - Gal R. Manglesdorf. A. D. - Chichester- 1991 - page 281

(7) "the history of the world was the biography of great men" CARLYLE THOMAS - On heroes, hero-worship, and the heroic in history - Houghton Mifflin Company - Boston - 1840 - 373 pages - page 18

(8) HOUSE ROBERT, ADITYA RAM - The social scientific study of leadership : quo vadis ? - Journal of management - vol. 23 - n°3 - 1997 - page 410

(9) Op. cit., page 25.

(10) Op. cit., page 26.

(11) WEBER MAX - La Domination - La Découverte poche - Paris - 2015 - 432 pages - page 43

(12) Op. cit., page 44.

(13) Op. cit., page 49.

(14) Op. cit., page 100-101.

(15) WEBER MAX - L'Economie et Société - 1922 - vol. 1 - page 307

(16) Op. cit., page 209.

(17) Op. cit., page 271.

(18) Op. cit., page 271.

(19) COVEY STEVEN - The transformational leadership report - 2007 - page 5

(20) BASS BERNARD - From transactional to transformational leadership : learning to share vision - 1990 - page 21

(21) Art. cit., page 5.



- (22) Voir notre mémoire de master annexe 6 page 114.
- (23) BEDARD RENEE – Quel est mon type de leader ? – Montréal - 2008 – 11 pages
- (24) Art. cit., page 2.
- (25) Art. cit., page 3.
- (26) Art. cit., page 5.
- (27) BEDARD RENEE – Quel est mon type de leader ? – Montréal - 2008 – 11 pages
- (28) Art. cit., page 2.
- (29) Art. cit., page 3.
- (30) Art. cit., page 5.
- (31) PELLETIER GUY – Le leadership suivant la contingence des situations – Sherbrooke – 2006 – 9 pages
- (32) Op. cit., page 374.
- (33) Op. cit., page 372.
- (34) Voir notre mémoire de master annexe 8 page 116.
- (35) Voir notre mémoire de master annexe 9 page 117.
- (36) TANNENBAUM ROBERT, SCHMIDT WARREN – How to choose a leadership pattern – Harvard business Review – n°73311 – may-june 1973 – 12 pages
- (37) HAILEY JOHN – Praxis paper 10 NGO Leadership Development A review of the Literature – INTRAC - July 2006 – 43 pages - pages 8-9
- (38) La loi 1901 est une convention par laquelle deux ou plusieurs personnes mettent en commun leurs connaissances ou leurs activités dans un but autre que de partager des bénéfices.
- (39) “They work long hours with limited resources in uncertain and volatile political and economic circumstances to help the most marginalised and disadvantaged members of their communities”
- (40) “NGO leaders are often isolated and unsupported” Art. cit. note numéro 84, page 1.
- (41) “suggests that they exhibited an unusually broad range of competencies compared to leaders in the public and private sectors”
- (42) “This idea of the NGO as a family unit and the NGO leader as the head of the family is most apparent when looking at the role and character of many women who lead NGOs” Art. cit. note numéro 84, page 14.
- (43) “Many NGO leaders have a chameleon-like ability to play different roles and adopt different leadership styles”
- (44) Op. cit., page 315.
- (45) Op. cit., page 315.
- (46) Op. cit., page 315-316.
- (47) “Leadership development programmes designed for NGO leaders must as a consequence incorporate best practice and current experience”
- (48) “developing key leadership skills and behaviors”

# Les Indigènes de la République et l'intersectionnalité par un «Blanc» trouble

*Par Philippe Corcuff*

*Né à Oran (Algérie), il est maître de conférences de science politique à l'Institut d'études politiques de Lyon depuis octobre 1992 et membre du laboratoire CERLIS (Centre de recherche sur les liens sociaux, université Paris Descartes/CNRS) depuis octobre 2003. Politiquement engagé à gauche, il évolue désormais dans la sphère libertaire.*

*Ses plus récents ouvrages :*

*2015, avec Charb (dessins), Mes années Charlie et après?, Paris, Les éditions Textuel, collection «Petite Encyclopédie Critique» ;*

*2015, Enjeux libertaires pour le XXIe siècle par un anarchiste néophyte, Paris Éditions du Monde libertaire ;*

*2016, Pour une spiritualité sans dieux, Les éditions Textuel, collection «Petite Encyclopédie Critique» ;*

*Blog sur l'espace invité de Mediapart*

*Liste des publications de Philippe Corcuff sur le site de son laboratoire de recherche, le CERLIS.*

Dans ce texte, j'envisage le double problème de la pluralité des modes de domination, sous l'angle de ce qu'on appelle aujourd'hui, dans des secteurs des sciences sociales comme dans certains milieux militants, « l'intersectionnalité », et des convergences possibles entre mouvements sociaux émancipateurs. Je le fais sous un double plan analytique (l'analyse de ce qui est ou a été), puisant dans les outillages des sciences sociales, et normatif-prospectif (l'exploration de ce qui devrait et pourrait être), relevant de mes engagements militants comme du registre de la philosophie politique. Ce texte est donc un hybride entre logiques universitaire et militante.

## *Intersectionnalité*

L'intersectionnalité se présente comme un espace de problématiques émergeant à la fin des années 1980, d'abord aux États-Unis en prenant appui sur les analyses produites par le Black feminism dès les années 1970, puis en France seulement dans la deuxième moitié des années 2000 [2]. Ces approches diversifiées s'efforcent de s'interroger sur des croisements entre différents rapports sociaux de domination : rapports de classe, rapports de genre, rapports raciaux, etc.

Ces perspectives ne cherchent pas à juxtaposer des logiques de domination diversifiées pour les articuler ensuite, mais permettent de « saisir les mécanismes de domination comme configurations

complexes résistant au modèle de la superposition de propriétés sociales indépendantes », selon Alexandre Jaunait et Sébastien Chauvin [3]. Dans cette logique, loin de réduire le positionnement des dominés à « une simple addition de handicaps », elles peuvent insister « sur les contextes permettant des compensations et des retournements »[4]. Cela a également stimulé des travaux ne réduisant pas les mobilisations collectives ou les fabrications identitaires personnelles à « une appartenance objective », mais éclairant la façon dont « les sujets eux-mêmes » participent à bâtir des identités collectives et individuelles dans un contexte de dominations plurielles et complexes [5]. Il faudrait ajouter, si l'on suit la récente rectification de Chauvin et Jaunait : dans un contexte de dominations nécessairement plurielles et complexes, et cela afin d'éviter l'essentialisation de « groupes intersectionnels » et de situations supposées « plus complexes »[6]. C'est ce qui fait que la notion d'intersectionnalité ne peut pas être assimilée à celle d'intersection. Les problématiques de l'intersectionnalité interrogent en particulier de manière critique ceux qui prétendent incarner les différentes catégories d'opprimés, à travers notamment « la monopolisation de la représentation des groupes dominés par les membres de ces groupes qui sont détenteurs de propriétés dominantes » (par exemple, « les femmes blanches de la bourgeoisie » dans le mouvement féministe)[7].

Je vais tenter ici d'éclairer de manière décalée ce type de problématiques en les liant à la question politique de possibles convergences entre des résistances émancipatrices diversifiées, à partir du moment où l'on a pris acte de la pluralité des modes de domination et de leurs chevauchements dans les sociétés contemporaines. Je ne partirai pas, pour ce faire, de la littérature académique, mais des productions intellectuelles

d'une organisation récente à visée émancipatrice sur un terrain longtemps marginalisé au sein des grands mouvements et partis émancipateurs en France : l'oppression postcoloniale.

### *Le postcolonial et les Indigènes de la République*

Parler d'oppression postcoloniale, c'est associer une série d'inégalités, de discriminations et de contraintes structurelles affectant l'immigration postcoloniale dans les sociétés comme la France, en faisant la double hypothèse d'éléments de continuité historique entre les colonisations européennes et les processus actuels, mais aussi d'analogies entre les deux périodes, et donc à la fois des proximités et des différences [8]. L'islamophobie, en tant que stigmatisation discriminatoire des « musulmans » et de « l'islam » dans l'espace public, se présente comme une composante significative du contexte postcolonial depuis le 11 septembre 2001 dans le monde occidental, avec une généalogie plus ancienne en France, passant par les premières « affaires du voile »[9]. Le postcolonial constitue un angle éclairant certaines caractéristiques du réel observable, mais sans l'épuiser. Il se présente comme une boussole globale imparfaite (comme tout outillage théorique), mais utile dans les dédales du réel, en offrant par ailleurs des prises pour une action émancipatrice. Cependant, quand le postcolonial prétend absorber toute l'intelligibilité, comme on le verra par la suite, la boussole se transforme en bulldozer aplatissant les rugosités et les contradictions du réel comme les résistances telles qu'elles émergent concrètement.

L'organisation concernée par cette étude est le Parti des Indigènes de la République (PIR), forme largement embryonnaire d'une force politique postcoloniale ou décoloniale [10], qui s'inscrit dans ce



que la chercheuse en science politique Soline Laplanche-Servigne appelle, en s'inspirant de la notion d'« espace des mouvements sociaux » forgée par Lilian Mathieu [11], « l'espace de l'antiracisme » [12]. Je m'arrêterai plus particulièrement sur des textes écrits par sa porte-parole et cofondatrice, Houria Bouteldja, ainsi que par quelques autres de ses membres. La critique compréhensive qui sera proposée d'analyses produites par des militants des Indigènes de la République débouchera sur une esquisse de pistes pour penser de manière déplacée le problème des convergences entre mouvements sociaux émancipateurs. Critique, mon approche s'efforcera de mettre à distance des impensés et des écueils, en recourant notamment à des outils puisés dans les sciences sociales, tout en m'inscrivant dans la perspective d'une politique d'émancipation pluridimensionnelle qui reste à bâtir. Compréhensive, elle prendra en compte des questionnements nouveaux et des ressources critiques apportés par cette organisation au pot commun potentiel des mouvements sociaux émancipateurs, en essayant d'écarter les caricatures qui traînent dans les milieux radicaux et libertaires sur elle.

### *Une biographie militante cahoteuse*

Je dois préciser que mes rapports ont évolué au cours du temps vis-à-vis des Indigènes de la République : de signataire de l'appel fondateur de 2005 dans une optique de « soutien critique » à un éloignement progressif sur la base de l'approfondissement de mes critiques. Mais ces critiques, tâchant de prendre appui sur des arguments controversables, sont en rupture avec certaines stigmatisations ayant cours sur les Indigènes de la République: « islamistes », « racistes » ou même « rouges-bruns » [13]....Mes échanges critiques antérieurs avec les Indigènes de la République

ont concerné des thèmes que l'on retrouvera dans ce nouveau texte : pluralité des dominations et des racismes [14] comme singularité individuelle et métissage [15].

Mes analyses ne viennent pas de nulle part, mais ont des insertions biographiques. Des racines dans un parcours militant sur presque 40 ans, allant du Parti socialiste à la Fédération Anarchiste aujourd'hui, en passant par la Ligue Communiste Révolutionnaire [16]. Mais j'ai aussi touché du doigt d'un point de vue familial des croisements entre rapports de domination en lien avec la question coloniale : je suis né à Oran en Algérie en 1960, dans une famille « pieds-noirs », avec des grands-parents parties-prenantes des milieux populaires (un grand-père maternel ouvrier-artisan-petit commerçant et un grand-père paternel fermier) subissant la domination de classe tout en bénéficiant des miettes symboliques et matérielles de l'oppression coloniale. En tant que membre des couches moyennes salariées inséré très jeune dans la galaxie militante, j'ai pu souvent expérimenter les usages de ma culpabilité de classe et coloniale au service de pouvoirs dans des grandes et des petites bureaucraties politiques. Avec le temps, cela installe une distance mélancolique nourrie biographiquement avec ces dispositifs de « servitude volontaire » comme plus largement avec les techniques organisationnelles de culpabilisation et de fidélisation. Cependant, ni l'activisme militant, ni les petites lâchetés des « compagnons de route », ni le retrait dans l'aigreur désengagée, ni le refuge dans la distanciation intellectuelle ne peuvent complètement éteindre les inquiétudes nées du choc des fragilités de notre humaine condition socio-historique. Peut-être à certains moments le rire d'un bébé...

## 1 – Indigènes de la République : quelques rappels et mises en perspective

Le Mouvement des indigènes de la République est une association déclarée officiellement en préfecture en décembre 2005, suite à l'Appel « Nous sommes les indigènes de la République ! » de janvier 2005 [17]. Le MIR est devenu le Parti des Indigènes de la République en février 2010.

### *Un PIR marginal*

Si l'appel de 2005 a eu un certain succès, le MIR, puis le PIR a connu une audience confidentielle parmi les postcolonisés [18] d'après ce que l'on entend dans le milieu associatif des quartiers populaires. On n'a pas de données fiables quant au nombre de ses militants : les évaluations extérieures les plus favorables lui donnent quelques centaines de membres au maximum, d'autres estiment que cette organisation ne dispose aujourd'hui que de quelques dizaines d'adhérents actifs. Il y a donc vraisemblablement beaucoup plus de postcolonisés conscients des discriminations qui les affectent à la CGT, à la FSU ou à Solidaires qu'au PIR!

En 2008, le constat du sociologue Abdellali Hajjat était déjà sévère sur le MIR : « un phénomène essentiellement parisien intra-muros », un « investissement dans le champ médiatique » et une « inexistence politique dans les banlieues françaises » [19]. Par ailleurs, ses membres et surtout ses dirigeants auraient un profil social étroit, marqué par un fort capital scolaire [20]. Ce qui éclairerait le fait que l'accueil reçu par les Indigènes de la République parmi les intellectuels radicaux « blancs » [21] ait contribué à leur donner une importance symbolique bien au-delà de sa faiblesse numérique, dans une logique qui puiserait dans un certain ethnocentrisme intellectuel. Mais les limites sociales

associées à l'importance du capital culturel chez les Indigènes de la République ont aussi à voir, dans une réalité ambivalente, avec un de ses points forts : la production théorique.

Il ne semble pas que la création du PIR ait apporté des améliorations notables aux faiblesses de ce mouvement. Trois de ses modes d'intervention principaux apparaissent être :

1) son site internet, agrémenté de provocations qui jouent parfois avec les frontières symboliques installées, mais le plus souvent dans certaines limites éthiques et politiques, qui ne permettent pas de rivaliser avec les buzz produits sur la Toile par le néoconservatisme xénophobe de Dieudonné et d'Alain Soral [22], dont le PIR reconnaît l'écho rencontré parmi les postcolonisés [23] ;

2) des apparitions dans les médias (et tout particulièrement, via Houria Bouteldja, dans l'émission télévisée « Ce soir (ou jamais!) » de Frédéric Taddeï) qui appuient aussi souvent sur le registre provocateur dans une logique de buzz ;

Et 3) une certaine présence sur le marché intellectuel international du postcolonial, notamment à travers l'université de Berkeley aux États-Unis ; l'université française étant nettement plus réservée vis-à-vis des problématiques postcoloniales, pour de mauvaises (une rigidité des frontières disciplinaires et sous-disciplinaires existantes ayant du mal à s'ouvrir à d'autres découpages heuristiques) et de bonnes (au départ une réticence légitime à l'égard de modes intellectuelles débarquant d'outre-Atlantique) raisons.

On observe sur les deux premiers plans la place transversale de la provocation comme forme de rééquilibrage symbolique de l'état de ses effectifs.

Par contre, les Indigènes de la République n'ont pas réussi à bâtir des ponts avec des fractions significatives des émeutiers d'octobre-novembre 2005, dont ils se sont présentés d'une certaine façon comme les porte-parole dans l'espace public. Un passage d'un entretien avec Sadri Khiari, figure intellectuelle du PIR, met bien en évidence une tentation traditionnelle des groupuscules, maintes fois déjà expérimentée dans les organisations « blanches » d'extrême gauche, s'appropriant des mouvements sociaux auxquels ils n'ont pas participé et auxquels ils n'ont pas su se lier, et dont ils prétendent pourtant donner le sens politique de l'extérieur comme une avant-garde :

« C'est peut-être présomptueux à dire mais, sur le plan politique, le PIR a ouvert une nouvelle séquence dans l'histoire des luttes de l'immigration qui n'en est encore qu'à ses préliminaires. Nouvelle séquence dont l'expression sur le terrain a été la révolte de novembre 2005. »[24]

Dans ce cas, la matrice léniniste-trotskyiste « blanche » initiale de Sadri Khiari (il a été un des animateurs d'une organisation trotskyste marginale en Tunisie), une des variantes historiques d'un rapport tutélaire à la politique, apparaît fort prégnante.

### *Apports des Indigènes de la République à la critique sociale émancipatrice*

On ne doit cependant pas s'arrêter à cet état de marginalisation, que les groupuscules tentent souvent de compenser par une arrogance rhétorique. Car les Indigènes de la République ont su

fournir de nouveaux questionnements et de nouveaux éclairages pour les mouvements sociaux émancipateurs. Dans un climat marqué par une certaine désintellectualisation à gauche [25], ils ont donné de la consistance théorique à leurs analyses, comme je l'ai déjà noté. Et, surtout, ils ont opportunément lancé un mouvement autonome de postcolonisés, alors que les gauches, le mouvement ouvrier et nombre de mouvements sociaux avaient largement tenu à la périphérie à la fois les postcolonisés et les problématiques postcoloniales, contribuant ainsi à leur niveau à la reconduction de l'oppression postcoloniale. Et ils l'ont fait dans une indépendance vis-à-vis des institutions politiques existantes. De ce point de vue, ils ont enrichi le pluralisme émancipateur contre les inerties hégémonisantes du mouvement ouvrier.

Dans leurs apports théoriques aux effets pratiques, il faut d'abord noter les appels répétés à « décoloniser » les autres mouvements et organisations émancipatrices, pour s'efforcer de les purger de leurs impensés, réflexes et pratiques d'inspiration coloniale et propres à une oppression coloniale entendue sous le double angle de continuités historiques et d'analogies (et non pas d'une identité) avec les logiques coloniales : « décoloniser le mouvement ouvrier », « décoloniser la gauche », « décoloniser le féminisme », « décoloniser le mouvement homosexuel », « décoloniser l'anarchisme »... On peut aussi relever la capacité à mettre en avant, contre certaines théorisations critiques, « à multiplicité des formes de résistance à l'oppression raciale dont les populations issues de l'immigration coloniale sont les acteurs », et pas seulement « une sorte de matière inerte sur laquelle se construit le racisme »[26]. Si l'on reprend les catégories des sociologues Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, ce refus

indigène d'un misérabilisme réduisant les dominés à n'être que des marionnettes de la domination n'implique pas pour autant, chez les Indigènes de la République, un oubli populiste des contraintes de la domination [27].

Un autre point fort de leurs discours et de leurs pratiques concerne l'internationalisme. Il faut dire qu'immédiatement la question postcoloniale elle-même et un mouvement issu des immigrations bousculent nécessairement les frontières nationales. L'importance accordée dans leurs activités tant à la lutte contre l'islamophobie qu'à la solidarité avec la résistance palestinienne vient renforcer cette fibre internationaliste. Le récent meeting du 8 mai 2015 à l'occasion de leurs dix ans sous l'égide d'Angela Davis est venu encore souligner cet internationalisme. Cela constitue un aspect particulièrement important dans un contexte de montée des nationalismes xénophobes en Europe, dans lequel même des figures des gauches critiques apparaissent tentées par des sirènes nationalistes [28].

Cependant, comme toute théorisation, les élaborations intellectuelles des Indigènes de la République rencontrent des écueils et laissent dans l'ombre, elles aussi, des impensés, dont le décryptage pourra livrer un éclairage inhabituel sur la double question de l'intersectionnalité et des convergences entre mouvements sociaux émancipateurs. La critique proposée ici ne se présente surtout pas comme une mise en cause surplombante au nom d'une illusoire « perfection ». J'ai un parcours militant suffisamment jalonné d'échecs, d'erreurs et de difficultés diverses [29] pour ne pas pouvoir prétendre faire la leçon à d'autres. Mais l'examen critique des problèmes politico-intellectuels des Indigènes de la République, comme celui antérieurement de

mes propres faiblesses, est susceptible d'alimenter la réflexion mutualisée de ceux qui s'inscrivent dans la perspective d'une émancipation individuelle et collective pluridimensionnelle. Cet essai critique pourra certes être balayé d'un revers de la main comme une incompréhension « blanche » du combat des postcolonisés, voire comme une « manipulation blanche », ce qui viendrait d'ailleurs appuyer une des hypothèses qui sera développée par la suite. Dans l'horizon de convergences possibles entre mouvements sociaux émancipateurs, on pourrait plus modestement le prendre comme un ensemble d'arguments, eux-mêmes limités et controversables, susceptibles de nourrir les dialogues critiques au sein d'une galaxie émancipatrice en (re) constitution permanente.

## **2 – Intersectionnalité et modèle implicite de « la contradiction principale »**

Porteurs du combat contre un type d'oppression souvent marginalisé par les autres forces émancipatrices, les Indigènes de la République insistent légitimement sur leur autonomie. Mais ils le font en basculant parfois implicitement de leur autonomie nécessaire à leur prédominance contestable vis-à-vis des combats contre les autres oppressions. C'est d'autant plus saugrenu eu égard à leur marginalité organisationnelle et politique. Ne vaut-il pas mieux sur ce plan l'auto-ironie libertaire qui ne cherche pas à masquer que nos organisations anarchistes peuvent se contenter de cabines téléphoniques pour se réunir ?

### *Tentation de l'arrogance*

Une certaine tendance arrogante vis-à-vis des autres secteurs critiques apparaît, par exemple, quand Houria Bouteldja lance au

colloque « Penser l'émancipation » à Nanterre le 22 février 2014 : « A ce stade, j'aimerais simplement dire que nous avons vous et nous des tâches respectives : nous PIR ou toute autre organisation des immigrations et des quartiers, nous devons organiser les indigènes dans l'autonomie. Et vous développer ce que Sadri Khiari appelle un « internationalisme domestique ». »[30]

Il y a ici une ambiguïté : s'agit-il des « tâches respectives » des Indigènes et des « Blancs » au sein du mouvement décolonial ou dans l'ensemble de « l'espace des mouvement sociaux »[31] ? Dans ce second cas de figure, les Indigènes seraient invités à mettre en avant leur autonomie et leurs interlocuteurs « blancs » des autres mouvements sociaux leur solidarité vis-à-vis d'eux. Cette dissymétrie laisserait entendre que la question postcoloniale serait plus importante que les autres, constituant une sorte de point de ralliement obligé pour eux.

Cette ambiguïté est renforcée par d'autres indices. Comme je l'ai déjà indiqué, les Indigènes de la République appellent légitimement les autres forces émancipatrices à se décoloniser, c'est-à-dire à se débarrasser d'adhérences coloniales le plus souvent non conscientes. Mais ils refusent, en sens inverse, à ce que ces forces émancipatrices les appellent à se défaire des préjugés et des pratiques inspirées par d'autres modes de domination : que le mouvement ouvrier les invite à se désemparager et à se dépetitebourgeoiser, que le mouvement féministe les invite à se démâchiser, que le mouvement homosexuel les invite à se déshomophobiser... Bouteldja écrit ainsi :

« Ce que je dis aux féministes blanches, aux LGBT et les Blancs en général, c'est de cesser de nous donner des conseils et de

s'ingérer dans nos luttes mais de convaincre les autres blancs que le féminisme tout comme les luttes LGBT, tout comme l'anticapitalisme sont eurocentriques et qu'ils doivent être décolonisés. »[32]

Dans le cas des rapports entre lutte décoloniale et lutte antipatriarcale, la priorité de la première sur la seconde est clairement affirmée à plusieurs reprises. Par exemple, Bouteldja met en avant à un moment « un féminisme paradoxal qui passera obligatoirement par une allégeance communautaire. Un féminisme décolonial. À contre-courant du féminisme blanc », pour lequel « l'homme indigène n'est pas l'ennemi principal »[33]. Ailleurs, elle avance : « le premier axe de lutte d'un féminisme décolonial qui « articule » est de dire : solidarité avec les hommes dominés »[34]. Pour ajouter :

« Ainsi, la formule politique qui se dégage de tout cela, n'est pas d'affirmer l'entre soi des femmes mais celui du tous ensemble indigène. »[35]

Ce point de vue a pu être radicalement contesté parmi les militant(e)s racisé(e)s. C'est le cas de Ms Dreydfül, qui refuse, en tant que « meuf de couleur », de faire de « l'homme noir (...) un sujet central, pour penser l'émancipation », ce qui légitimerait « les patriarcats non-blancs »[36].

Imaginons que le mouvement ouvrier réclame aux Indigènes de la République que « le tous ensemble prolétaire prime sur l'identité indigène ». Ou que le mouvement féministe demande que « l'entre soi des femmes soit premier par rapport au tous ensemble indigène » ... « Préjugés coloniaux » et « impérialisme eurocentrique » seraient immédiatement mobilisés pour dénoncer ces « propos paternalistes inacceptables » ! Les Indigènes de la République ne font-ils pas ici ce qu'ils reprochent aux autres

mouvements sociaux émancipateurs de leur avoir fait et de leur faire ? Il est pleinement légitime qu'un mouvement social émancipateur se situe par rapport à une question principale (ici la question décoloniale), mais il est nettement plus contestable qu'il prétende définir la question principale de l'ensemble des mouvements sociaux, qui seraient alors appelés à tourner autour de lui.

*La tentation de « la contradiction principale » et du mouvement social « central » d'inspiration marxiste*

Se dégage à travers la tentation de l'arrogance un implicite qui apparaît puiser dans une certaine vulgate marxiste, et qui dans ce cadre a beaucoup servi paradoxalement à périphériser les luttes anticoloniales, antiracistes et postcoloniales : le thème d'une « contradiction principale » par rapport à laquelle les autres contradictions sont vues comme secondaires. Un marxisme simplifié, à distinguer de l'œuvre composite de Marx lui-même [37], a souvent fait de la contradiction capital/travail la contradiction principale, ce qui attribuait au mouvement ouvrier un rôle central, par rapport auquel les autres résistances étaient considérées comme « spécifiques », comme on disait dans les années 1970 pour parler des luttes féministes, homosexuelles ou antiracistes. Ce marxisme mécaniste a été clairement synthétisé et repris à son compte par Alain Touraine à la fin des années 1970 dans sa sociologie des mouvements sociaux :

« À un système d'action historique correspond un rapport de classes principal et par conséquent un couple de mouvements sociaux antagonistes. »[38]

La particularité de Touraine à l'époque par rapport aux marxistes, c'est qu'il considérait qu'on était sorti de la contradiction capital/travail comme principale, qui n'aurait valu que dans la

société industrielle, et qu'on entrait dans une autre contradiction principale propre à la société « post-industrielle » appelant un autre mouvement social central...qui s'est révélé finalement évanescant, d'où l'abandon par Touraine de la sociologie des mouvements sociaux.

Or, certains passages des textes de Houria Bouteldja font comme si la contradiction postcoloniale était la contradiction principale à laquelle les autres oppressions devaient se référer comme telle, en dotant les Indigènes d'une centralité au sein des mouvements sociaux contemporains. Ce qui n'impliquerait pas de rapports de réciprocité entre mouvements sociaux à cause d'une sorte de hiérarchie logique a priori entre les causes défendues. Cette pente du PIR quant aux chevauchements des dominations et à l'horizon de convergences entre mouvements sociaux a, par exemple, conduit le militant antiraciste et sociologue Saïd Bouamama, bien qu'un des initiateurs de l'appel de 2005 et que sympathisant de cette organisation, à ne pas la rejoindre [39].

Cette tendance apparaît cependant hésitante dans les textes des Indigènes de la République. On y rencontre des formulations plus ou moins contradictoires. Un des penseurs de ce groupe, Sadri Khiari, peut ainsi avancer :

« Au jour d'aujourd'hui, les systèmes et les modes de domination sont certes largement interdépendants mais ils ne sont pas réductibles les uns aux autres et tous à la domination de classe. On ne peut, de ce point de vue-là, hiérarchiser les différentes luttes sociales en fonction d'un enjeu central qui rendrait pratiquement secondes, subordonnées, voire incongrues, les autres combats.»[40]

Mais plus loin dans le même ouvrage, il écrit :

« Ces populations se déterminent pour une part importante en fonction de l'oppression postcoloniale qui est leur quotidien à toutes. »[41]

Il semble là mettre timidement un petit doigt dans la machine à « contradiction principale ». Et si l'on relie les deux extraits, l'hypothèse que ce qui vaut pour « la domination de classe » ne vaudrait pas pour « l'oppression postcoloniale » n'est pas clairement évacuée ni validée, la phrase demeurant vague et ambiguë.

Au lieu de se confronter pleinement au double pari de la pluralité (des dominations et des mouvements sociaux) et de l'immanence (le mouvement réel des luttes sociales et politiques et de leurs convergences aléatoires, tâtonnantes et partielles), ces textes laissent la porte ouverte à une régression vers une architecture à prétention transcendante de type marxiste traditionnelle...qui aurait bien besoin d'être davantage décolonisée.

Je l'ai déjà dit : il est tout à fait légitime et même souvent nécessaire – ne serait-ce que pour asseoir son autonomie, surtout quand on bataille dans un secteur longtemps marginalisé – de considérer que la cause sur laquelle on se mobilise est la principale pour soi. C'est un des points forts du PIR. Cela n'implique pas pour autant de laisser entendre que la légitime cause principale d'un mouvement social pour lui-même renverrait aussi à la caractéristique principale du réel social-historique considéré d'un point de vue global. Par contre, cela permet – et c'est justement cela qui introduit une rupture décisive avec des habitudes longtemps installées par les formes dominantes prises par le mouvement ouvrier – d'invalidier

la demande adressée par tel ou tel mouvement social (le mouvement ouvrier, le mouvement féministe ou... le mouvement décolonial) aux autres combats, au nom de ce global saisi de manière a priori et transcendante, de faire passer leurs causes respectives derrière celle de la supposée « cause principale » ou même, de manière plus soft, derrière l'articulation des différents mouvements sociaux envisagée par avance dans un schéma théorique à prétention transcendante.

En creux de ces analyses, on pourrait avancer qu'une perspective émancipatrice pluridimensionnelle reformulée en ce début de XXIème siècle aurait quatre écueils historiques à éviter :

- 1) celui de la prétention à incarner « le mouvement principal », faisant des autres mouvements des mobilisations « spécifiques », à la manière dont le mouvement ouvrier s'est souvent pensé de manière dominante ;
- 2) celui d'un projet d'articulation fourni clés en main à l'avance, indépendamment des pratiques sociales et politiques, dans lequel toutes les luttes à visées émancipatrices devraient nécessairement rentrer en y occupant strictement les places qui leur ont été attribuées abstraitement par la théorie ; ce que Sébastien Chauvin et Alexandre Jaunait critiquent sous la dénomination de « l'impératif intersectionnel »[42] ;
- 3) celui de « l'ambition totalisante qui chercherait à problématiser au sein d'un seul et unique mouvement toutes les dominations possibles », encore selon Chauvin et Jaunait [43], écueil dérivé des séductions de la vieille catégorie philosophique de « totalité », qui pourrait être utilement remplacée par celle, plus modeste, de « global »[44] ;
- Et 4) celui d'une téléologie historique, ayant beaucoup marqué le

marxisme, qui ferait des convergences entre mouvements sociaux émancipateurs une nécessité, et non pas une possibilité dans une histoire marquée par l'incertitude.

### **3 – De quelques impensés et écueils des décoloniaux... empreints de préjugés coloniaux**

À partir de la tentation globale de « la contradiction principale », on peut repérer une série d'impensés et d'écueils qui viennent la renforcer. Ces travers ont d'ailleurs souvent des liens historiques avec des dispositifs coloniaux. Comme quoi la décolonisation des esprits est un chemin difficile : ce qui ne concerne certes d'abord « les Blancs », mais aussi les Indigènes de la République...

*L'unification comme mode de construction de la politique hérité de la forme de l'État-nation moderne... colonial*

Les Indigènes de la République insistent sur la constitution « une voie politique décoloniale qui unifie »[45]. Les « Principes politiques généraux du Parti des Indigènes de la République », adoptés à son Congrès constitutif des 27 et 28 février 2010, se proposent ainsi de « développer une politique unifiée et indépendante et à agir à l'échelle nationale pour engager les institutions de l'État dans une politique décoloniale »[46] Et d'ajouter :

« Le PIR se donne pour tâche de contribuer à la formation d'une Direction politique unifiée. »[47]

Or, le vocabulaire de l'unité et de l'unification, même s'il semble aller de soi tellement il est répandu, n'est pas neutre pour dire la politique. L'écrasement du Multiple sous l'Un constitue même historiquement une modalité dominante de l'État-nation moderne, autoritaire, capitaliste, sexiste, hétérosexiste et colonial. Le britannique Thomas Hobbes en a livré une des premières

formulations théoriques au XVIIème siècle avec la figure du Léviathan, entendu comme « la multitude ainsi unie en une seule personne »[48]. Les gauches républicaines, socialistes et marxistes « blanches » ont souvent arbitré, dans le sillage de Hobbes, en faveur de l'Un contre le Multiple. Cette prédominance traditionnelle du vocabulaire de « l'unité » et de « l'unification » a donc bien été ajustée à la construction des États-nations modernes, en tendant à aplatir la pluralité humaine comme la diversité des mouvements sociaux.

Toutefois la critique de l'autoroute de « l'unification » dans la fabrication de la politique ne peut constituer le seul repère en la matière. Car une politique émancipatrice a aussi à se saisir du commun – du commun généré par telle ou telle oppression comme du commun entre les oppressions –, sans pouvoir se contenter de célébrer la pluralité. Comment alors se saisir du commun sans tomber dans les travers dominants « unificateurs » ? Cela pourrait constituer une invitation à reformuler différemment les relations entre la pluralité et les espaces communs. Dans son ouvrage inachevé *Qu'est-ce que la politique ?*, la philosophe Hannah Arendt fournit une piste suggestive de ce point de vue. Elle avance d'abord :

« La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. »[49]

Puis elle précise :

« La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. »[50]

La politique, en un sens émancipateur, consisterait à créer des espaces communs en partant de la pluralité humaine, sans écraser cette pluralité au nom de l'Un ; cet écrasement étant une des caractéristiques principales du risque « totalitaire » pour Arendt.



La galaxie altermondialiste a déjà amorcé des repères en ce sens avec le vocabulaire des « convergences » et des « coordinations ». Ce sont des mots qui disent le commun à partir de la pluralité, et non pas à la place de la pluralité. Nous pourrions aussi puiser dans le vocabulaire ouvrier, socialiste et libertaire du XIX<sup>ème</sup> siècle en France : celui de « l'association », de « la mutualisation », de « la coopération » ou de « la fédération ». Cette perspective réorientée nous incite à ne pas faire du commun un espace unifié préalablement, qui s'imposerait par avance aux mouvements sociaux et aux individus, en laissant ouvertes les modalités de reconnaissance d'un commun déjà là, en tout cas au moins en germe, comme d'élaboration de nouveaux espaces communs à travers des pratiques résistantes. Ce qui suppose de ne pas esquiver les conflits et les tensions inéluctables entre les mouvements comme entre les individus.

Un impensé quant à la critique libertaire de la représentation politique comme mode de domination

Houria Bouteldja ne met guère de distance critique, ne serait-ce que sous la forme de l'auto-ironie à la manière du sous-commandant Marcos [51], entre elle en tant que porte-parole et ceux dont elles portent la parole : pas seulement les quelques centaines de membres de son organisation, mais l'ensemble des postcolonisés... et même à un moment d'humilité extrême de « la Oumma » musulmane en son entier (plus d'un milliard de personnes, rappelle-t-elle [52]). On comprend certes les horizons qui s'ouvrent devant une dirigeante d'un groupuscule à se projeter ainsi imaginativement comme porte-parole de plus d'un milliard d'êtres humains ! « Dérision de nous dérisoires », chante Alain Souchon dans Foule sentimentale... mais c'est de la chansonnette

« blanche » !

D'ailleurs, les « Principes politiques généraux du Parti des Indigènes de la République » font de la logique représentative une nécessité : « La constitution d'une identité politique commune des indigènes exige l'existence d'un pôle unifié représentatif. » [53]

La logique représentative apparaît déjà au cœur du modèle étatique chez Hobbes qui parle ainsi de « confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté » [54]. Le sociologue Roberto Michels analysant la social-démocratie allemande « blanche » au début du XX<sup>ème</sup> siècle dans une des premières études systématiques des partis politiques y voyait une « tendance à l'oligarchie » au sein des organisations à visée démocratique, associant « institution du phénomène dirigeant » et « domination des représentants sur les représentés » [55]. Pierre Bourdieu prolongera l'analyse à la fin du XX<sup>ème</sup> siècle :

« Il y a une sorte d'antinomie inhérente au politique qui tient au fait que les individus – et cela d'autant plus qu'ils sont démunis – ne peuvent se constituer (ou être constitués) en tant que groupes, c'est-à-dire une force capable de se faire entendre et de parler et d'être écoutée, qu'en se dépossédant au profit d'un porte-parole. » [56]

Bourdieu nous dit au moins deux choses dans cette phrase. Premièrement, pour voir ses aspirations et ses intérêts pris en compte dans l'espace public, un groupe (des ouvriers aux postcolonisés) a besoin de porte-parole ; mais, deuxièmement, l'existence de ces porte-parole contient le risque de la domination des représentants sur les représentés (ne serait-ce qu'en parlant à

la place de ceux dont ils portent la parole).

Cette matrice représentative a aussi alimenté la politique coloniale et postcoloniale, que le PIR se contente sur ce plan de reconduire, sans travailler explicitement sur ses ambivalences. La logique représentative s'exprime également dans le cas du PIR quant au rapport à l'extérieur de l'organisation, dans une façon de justifier « la ligne » dirigeante dans la suspicion à l'égard des paroles « blanches », y compris celles de ceux qui sont nommés « nos alliés blancs ». Le sociologue Éric Fassin constitue un de ses « alliés blancs » les plus malmenés et suspectés par le PIR [57]. Le communisme stalinien « blanc » avait aussi beaucoup recouru, bien avant, à ces techniques rhétoriques de consolidation du pouvoir des dirigeants, censés incarner « la classe ouvrière », et jouant alternativement avec ceux qui étaient qualifiés de « compagnons de route » de la carotte de la reconnaissance symbolique et du bâton de la stigmatisation de « l'influence bourgeoise et petite-bourgeoise ». On a pu observer des logiques analogues au sein du mouvement féministe, dans la stigmatisation des origines « masculines » ou « sous influence masculine », leur déniaient alors toute possibilité d'avoir un caractère « féministe », des analyses mettant l'accent sur la pluralité des usages du foulard islamique contre leur réduction à la seule logique de l'oppression des femmes.

Sébastien Chauvin a bien décrypté ce dispositif de pouvoir à partir d'une double expérience dans le

trotskysme et dans le mouvement homosexuel :

« en posant la nécessité d'une continuité d'essence entre représentants et représentés, il présuppose une fausse homogénéité du groupe – et en produit l'homogénéisation mythique. Cette homogénéisation fonctionne comme un instrument politique de la domination symbolique des membres dominants du groupe dominé sur ses membres dominés »[58]. Hassan Budour nous invite légitimement à une décolonisation nécessaire de l'anarchisme [59]. Ce qui implique notamment de prendre la mesure de l'islamophobie aujourd'hui dans les rapports de domination et incite les libertaires à reproblématiser la façon de considérer les religieux [60]. Cependant, il ne faudrait pas oublier un autre volet nécessaire : anarchiser le mouvement décolonial, entre autres sur le triple plan de la critique de l'étatisme unificateur, de la représentation politique et de la réévaluation de la place des individualités, que va être abordée maintenant.

*Un impensé quant à la singularité individuelle comme lieu d'expériences sociales plurielles et d'appartenances collectives.*

Les individualités n'existent pas comme une dimension importante du discours du PIR. Le je tend à fusionner dans le nous, sous la modalité de l'unification déjà repérée. Houria Bouteldja affirme ainsi :

« Un projet décolonial ne peut pas être pensé à partir des individualités, mais à partir des cultures et des identités opprimées. »[61]

Comme dans les gauches « blanches », le « logiciel collectiviste », posant implicitement ou explicitement la prédominance du



collectif sur l'individuel, apparaît hégémonique [62].

Les réticences critiques à l'égard de la thématique du métissage chez Bouteldja, en particulier sous la figure des « mariages mixtes » entre musulmans et non-musulmans [63], ou dans le livre déjà cité de Sadri Khiari, en l'envisageant surtout comme une ruse postcoloniale, renforcent cet impensé. Khiari parle ainsi de « l'injonction à ne plus être ce qu'ils sont » [64]. Un autre militant du PIR, Azzedine Benabdellah [65] fait de la figure du « métis » « une arme du pouvoir blanc », en tant que « traître à la race », et réduit le métissage à un « produit du pouvoir colonial », se focalisant sur ses usages coloniaux sans égard pour ses usages anticoloniaux, antiracistes (qui sont simplement moqué, comme plus largement le « multiculturel », comme des illusions propres aux « blancs de gauche ») ou simplement a-coloniaux. Et Benabdellah d'ajouter significativement en tant que rentrant dans la catégorie « blanche » de « métis » : « Nous ne sommes pas singuliers, pas distincts des nôtres » [66].

Mais est-ce que l'on est d'un seul bloc, dans une expérience unidimensionnelle du monde social ? Ou même est-on constitué autour d'un axe principal par rapport auquel graviterait des éléments périphériques ? La sociologie contemporaine (chez Bourdieu et chez bien d'autres [67]) constate plutôt que ce qui ferait l'unicité de chaque individu, c'est justement l'entrecroisement dans un corps individué d'une pluralité d'expériences sociales et d'appartenances collectives. Les individus ne sont pas considérés, dans ces perspectives sociologiques, comme des monades isolées les unes des autres, mais sont saisis de manière relationnaliste comme fabriqués dans le cours de relations sociales et historiques. La singularité individuelle n'est d'ailleurs pas une propriété de la

période moderne dans les sociétés occidentales [68], des figures diversifiées de l'unicité personnelle étant travaillées dans des cadres culturels et des aires civilisationnelles différentes, dont des sociétés à prédominance musulmane, comme le montre un récent et volumineux ouvrage collectif coordonné par Emmanuel Lozerand dans le cadre de l'INALCO (Institut national des langues et civilisations orientales) [69]. Le métissage de type culturel, tel qu'il est critiqué comme un instrument colonial par des militants du PIR, n'est qu'un cas de figure de processus plus larges d'hybridation individualisante. Comme l'a mis en évidence dans les premiers temps de la sociologie Georg Simmel, ces processus se sont complexifiés avec l'urbanisation des sociétés modernes, en offrant une plus grande variété de matériaux pour les individuations [70]. La globalisation en cours, avec notamment les migrations, les circulations internationales diverses ou la place d'internet, peut être aussi envisagée comme un facteur de complexification supplémentaire des hybridations individualisantes [71]. Ces hybridations sont traversées par une pluralité de rapports de domination (intra-, inter- et trans-nationaux), mais aussi par des résistances micro-sociales et/ou généralisées dans des luttes politiques au sein d'espaces publics, des réappropriations critiques, des déplacements d'usages et donc de sens, des zones fragiles de sociabilité, de coopération, de tendresse et/ou de troubles amoureux, etc. En ce sens général, nous sommes tous des métis, des métis dotés chacun d'une singularité, prenant des formes différentes, et plus ou moins valorisées (ce que l'on appelle aujourd'hui les sociétés « individualistes » constituent des cadres sociaux valorisant particulièrement, d'un point de vue idéal, les individualités, mais les maltraitant en pratique à travers notamment les contraintes capitalistes [72]), en fonction

des périodes historiques, des sociétés et des ressources plus ou moins disponibles dans diverses aires culturelles plus ou moins en interaction entre elles.

Reste à savoir dans quelle mesure le métissage individualisant observable sociologiquement dans le réel peut devenir une valeur et un axe d'une politique émancipatrice. Sur ce plan, les analyses de Nacira Guénif-Souilamas et d'Éric Macé dans leur livre *Les féministes et le garçon arabe*, appuyées sur la perspective d'un « mouvement culturel (post) féministe et postcolonial », sont suggestives [73]. S'inspirant ainsi d'« un (post) féminisme « queer » qui lutte contre les discriminations au non d'une autonomie individuelle refusant toutes les assignations, y compris celles du « féminin » et du « masculin » », ils avancent :

« la lutte contre les discriminations sexistes est inséparable de la lutte contre les discriminations racistes et les assignations « ethniques » à la différence » [74].

Dans un autre texte, Guénif-Souilamas a rapproché les « questions de la transgression du tabou homosexuel en milieu arabe et musulman local et la question de la prohibition du voile en milieu laïcisé national » à travers la « figure trouble de la jeune femme voilée lesbienne » dégageant une « nouveauté pluri-identitaire et individualiste » [75]. Se dessine à travers ces analyses un double refus des oppressions et des assignations identitaires uniques, dans un combat pour une émancipation individuelle et collective.

À l'inverse, de ces pistes, une militante du PIR, Louisa Yousfi, stigmatise « l'individualisme » comme « le flambeau des transfuges de race » associé à « la trahison » [76]. On est proche des discours stalinien « blancs » d'autrefois contre « l'individualisme des bourgeois et petits-bourgeois traîtres au mouvement ouvrier »... Si l'on suit les catégories de la lecture que l'écrivain antillais Patrick

Chamoiseau fait de Frantz Fanon, tant l'essentialisme colonial et postcolonial que les tendances essentialistes du PIR se situent du côté de :

« L'ancien arbre généalogique nous cantonnait dans les branches et les feuilles d'une lignée intangible d'ancêtres, de traditions, de genèses et de cosmogonies monolithiques. Il nous immobilisait sur le pieu d'une racine unique qui nous plantait dans une seule terre natale. » [77]

La voie de la singularisation personnelle, valorisée en tant que composante d'une éthique et d'une politique émancipatrice associées à des combats collectifs, se détache de ces approches essentialistes de l'identité :

« L'arbre relationnel lui, nous déploie sur un treillis des racines, des rhizomes, qui au gré de nos errances, ou de nos « expériences », nous offrent plusieurs terres natales. » [78]

### *Des tentations culturalistes*

Le culturalisme peut être envisagé comme une lecture homogénéisante des pratiques culturelles d'un groupe humain [79]. Un tel culturalisme a innervé historiquement les imaginaires coloniaux comme aujourd'hui les fantasmes islamophobes. Il est notamment basé sur un essentialisme : la vision des cultures (par exemple « l'islam ») comme des « essences », c'est-à-dire comme des entités compactes et durables tendant à aplatir la diversité et les contradictions. Le culturalisme passe par des porte-parole homogénéisateurs, ce qui constitue une intersection avec ce qui a été dit précédemment sur la logique représentative. On trouve certes chez Houria Bouteldja un démenti des critiques faites au PIR quant à son « culturalisme » [80]. Pourtant des tendances culturalistes sont bien repérables dans ses écrits. Dans un de ses textes, elle revendique ainsi « une allégeance communautaire »

et interprète de manière uniformisatrice l'usage du foulard dans « la société indigène » comme un « message » obligé qui lui serait envoyé de la part de l'ensemble des porteuses de foulard : « Nous appartenons à la communauté et nous l'assurons de notre loyauté »[81]. Dans un autre texte, elle avance dans une veine d'homogénéisation culturelle proche :

« De ma vie d'indigène, je n'ai jamais entendu quelqu'un insulter notre prophète. De ma vie, je le jure. Ce n'est ni un interdit, ni un tabou. Cette pensée ne nous traverse pas l'esprit. Cette pensée n'existe pas, tout simplement. C'est un rapport au sacré qui agrège le consentement de plus d'un milliard d'âmes parmi lesquels des athées, des agnostiques, des « libres penseurs ». Pourtant, la Oumma est traversée de mille contradictions et nos clivages sont innombrables. »[82]

Ayant une expérience minuscule de la Oumma, contrairement à celle, gigantesque, de Houria Bouteldja, j'ai pourtant rencontré des personnes de culture musulmane ironiques à l'égard du Prophète – à la manière de ce que j'ai pu observer chez des individus de culture catholique vis-à-vis du Christ ou d'individus de culture juive vis-à-vis de Moïse -, de manière tendre parfois mais aussi plus virulente, pas nettement moins en tout cas que ce qui a pu être publié dans Charlie Hebdo.

Le culturalisme s'insinue également dans le rapport critique aux « mariages mixtes », hésitant entre une justification politique (« parce qu'on ne veut pas donner un membre de sa famille à un dominant »[83]) et l'hybridation de justifications politique et communautaire (« La perspective décoloniale, c'est s'autoriser à se marier avec quelqu'un de sa communauté »[84]).

Autre exemple : à une question sur les « contradictions » de l'islam, en particulier en rapport avec « les formes de terrorisme s'en revendiquant », et la possibilité d'« un islam décolonial », Sadri Khiari répond quant à lui sèchement dans une forme de culturalisme essentialiste renversé, qui garde des proximités rhétoriques et cognitives avec les essentialismes culturalistes coloniaux et islamophobes :

« L'islam EST décolonial, je n'ai rien à dire d'autre. »[85]

Insistance sur la pluralisation des usages de l'islam quand il s'agit de critiquer les préjugés islamophobes, pour le négatif, et réhomogénéisation de l'islam ensuite autour d'un axe décolonial, pour le positif ? Se révèlent ici des risques d'essentialisation de formes culturelles plus composites ; cette homogénéisation culturaliste ayant constitué une dimension du colonialisme dans son rapport à des colonisés souvent culturellement folklorisés à l'intérieur de cadres culturels supposés compacts.

Cette pente essentialiste a des différences avec l'essentialisme colonial dans sa portée stratégique en politique. Dans le sillage de la théoricienne postcoloniale indienne Gayatri Chakravorty Spivak [86], Sophie Wahnich recourt ainsi à la notion d'« essentialisme stratégique », mais pour s'en démarquer [87]. Cet « essentialisme stratégique » supposerait, dans la logique du combat contre l'essentialisme culturaliste travaillant les logiques coloniales, d'admettre temporairement une forme analogue de culturalisme essentialiste comme point d'appui de ce combat afin d'unifier un camp d'opprimés. Appliqué à la politique du PIR vis-à-vis de l'islam, cet « essentialisme stratégique » ne serait cependant pas beaucoup moins fantasmatique quant à l'observation du réel que les lectures islamophobes en cours actuellement, qui peuvent aussi révéler une

portée politique stratégique, ou que l'essentialisation exprimée par des fondamentalismes islamistes aux logiques directement politiques [88]. Là encore les dogmatismes historiques des gauches « blanches » risquent de servir de rails implicites, quand « la ligne » d'une organisation doit nécessairement s'imposer aux hétérogénéités et aux contradictions du réel. Ce qui ne prépare guère à agir sur un réel hérissé de rugosités, ni à avoir des effets émancipateurs sur lui.

Par ailleurs, au croisement de la logique oligarchique de la représentation politique et de la fermeture essentialiste de la définition de « la vraie communauté », on repère des procédures classiques de chasse symbolique aux « traîtres », voire de procès de papier en « haute trahison » avec le cas de Sophia Aram [89]. Cela révèle donc des analogies avec le stalinisme « blanc », dans une pointe de fascination provocatrice qui perce par endroits pour les accents martiaux des procureurs staliniens d'hier sur un mode, cette fois, tragi-comique.

À l'encontre de telles tentations, Jacques Rancière a mis en évidence dans les débuts du mouvement ouvrier français des logiques d'hybridation avec les mots des dominants dans la revendication émancipatrice d'égalité [90]. Le grand penseur critique palestinien Edward Saïd a quant à lui mis en garde contre la vision « monolithique » de la culture, souvent portée par « la notion fondamentalement statique d'identité », qui a marqué et qui continue à marquer l'impérialisme occidental comme « divers fondamentalismes religieux et nationalistes » constitués en réaction contre lui [91]. Ce serait oublier les processus de métissage, d'emprunt et de bricolage culturels, dans lesquels

la logique coloniale est une des dimensions importante mais non exclusive. Par exemple, le thé à la menthe, souvent vu de par le monde comme une tradition ancestrale marocaine, est une invention récente dotée d'une composante coloniale, avec son importation au Maroc au XVIIIème siècle par la Compagnie britannique des Indes orientales, puis l'hybridation avec les feuilles de menthe antérieurement utilisées au Maroc [92].

Être poussé, de manière hésitante et contradictoire, dans une logique stratégique, dans les bras d'un essentialisme culturaliste est-ce inéluctable quand on combat l'essentialisation coloniale et islamophobe ? On préférera le chemin plus escarpé d'un chercheur queer comme Jean Zaganiaris, quand il invite dans le contexte marocain à « penser la sexualité dans un cadre à la fois non-colonialiste et non-culturaliste »[93].

#### *L'angle unilatéral de l'explication coloniale*

Facteur discursif et cognitif d'homogénéisation, soutenant un « essentialisme stratégique » à tonalités culturalistes, il y a la focalisation sur l'explication par la colonisation et ses suites, écrasant la pluralité des facteurs à l'œuvre dans le réel observable. C'est un appui logiquement fondamental dans la tendance à faire de l'oppression postcoloniale « la contradiction principale » aujourd'hui pour l'ensemble du monde social. Ce qui conduit souvent à ériger le « postcolonial » en recette magique omnisciente. De manière distincte de cette tentation, faire de l'explication coloniale la prise principale (et donc partielle et non exclusive d'autres prises par d'autres mouvements sociaux) du mouvement décolonial sur le réel serait pleinement légitime vis-à-vis de la double exigence de pluralisme des mouvements sociaux

(adossé au pluralisme des contradictions du réel) et d'autonomie de chacun d'entre eux.

Un des terrains où cet angle unilatéralement colonial est particulièrement actif est celui des rapports entre les racismes et les antiracismes, et tout particulièrement la difficulté à donner une place à l'antisémitisme. Cela s'est notamment exprimé lors de l'assassinat d'Ilan Halimi [94], des crimes de Mohamed Mehra [95] ou des meurtres antisémites de janvier 2015 [96]. On pourrait dire que l'engagement des Indigènes de la République contre l'antisémitisme est explicite, mais qu'en même temps ils ne savent pas trop quoi en faire à partir du moment où ils optent pour l'axe colonial dans leur approche du racisme. Ce qui conduit à ne pas réagir clairement sur le plan de l'antisémitisme face à des événements antisémites graves et à des réticences même quant à la perspective de retrouver des espaces communs aux antiracismes.

Face à l'assassinat d'Ilan Halimi, Sadri Khiari reconnaît ainsi l'« inquiétude justifiée concernant la persistance de l'antisémitisme en France » [97], mais avec deux bémols d'importance. Premièrement, il privilégie « d'abord et avant tout la mise en cause claire des dangers de l'instrumentalisation de l'antisémitisme » propre à une logique impérialiste et coloniale [98]. En second lieu, il met en garde contre le fait que « l'horizon d'un large rassemblement contre tous les racismes » participe à « dissoudre les spécificités historiques et contextuelles de chacun des racismes dans une soupe exclusivement morale et non-politique » [99]. « Non-politique » laisse entendre qu'il n'y aurait que le colonial qui, en matière de racismes, serait « politique ». Prenons l'exemple, non traité par Khiari dans son texte, de la genèse du génocide

rwandais: dans ce type d'analyse, seul compterait l'effectif facteur colonial (découpage colonial des « ethnies » et liens néo-coloniaux tissant « la Françafrique » en particulier), mais pas la non moins réelle dynamique autonome d'entreprises politiques rwandaises en compétition autour de ressources politiques et économiques et parlant au nom d'« ethnies » symboliquement et politiquement opposées dans cette concurrence pour des pouvoirs.

Par ailleurs, dans leurs premières réactions aux crimes antisémites perpétrés le 9 janvier 2015 dans l'Hyper Cacher de la Porte de Vincennes, c'est la relance du combat contre l'islamophobie et plus largement de la lutte décoloniale qui préoccupent Houria Bouteldja et Malik Tahar-Chaouch, et pas vraiment un traitement de la question de l'antisémitisme [100]. Un peu plus tard, Bouteldja trouvera une place dans le schéma colonial pour analyser l'antisémitisme aujourd'hui : un prétendu et fort ambigu « philosémitisme d'État qui est une forme subtile et sophistiquée de l'antisémitisme de l'État-Nation » [101] (sur l'ambiguïté de cette notion, voir infra le « Post-scriptum » de cet article). En-dehors de l'équivoque de la notion, cela revient à réinsérer l'antisémitisme (et donc à le domestiquer) comme un aspect secondaire du système colonial, aspect dont l'État postcolonial serait le principal foyer de production. Ouf, l'architecture uniforme est préservée des OVNI comme l'antisémitisme ou « l'individu » (voir supra) !

Or, la logique coloniale n'est pas la seule décelable dans la construction des différents racismes historiquement. Par exemple, la stigmatisation actuelle des personnes d'origine marocaine aux Pays-Bas ne s'appuie pas sur un lien colonial antérieur avec le Maroc [102]. En regard de ces limites, le philosophe Michel Feher

a suggéré deux idéaux-types heuristiques pour rendre compte des racismes: « le racisme colonial » et « le racisme génocidaire »[103], les deux « herméneutiques » pouvant avoir des zones d'intersection (c'est ce que l'on pourrait observer sur le cas rwandais). Mais ce n'est qu'une des pistes possibles.

Par ailleurs, Sadri Khiari a raison de se méfier d'un cadre commun antiraciste défini abstraitement à l'avance et écrasant la prise en compte des spécificités des différents racismes. C'est le risque plus général pointé par Sébastien Chauvin et Alexandre Jaunait quant à « l'impératif intersectionnel »[104]. La prudence recommande ici de partir des polyphonies du réel. Sur ce plan, les travaux sociologiques ont d'ailleurs commencé à repérer des points communs et des analogies entre antisémitisme et islamophobie (dont l'essentialisme) – c'est le cas d'Abdellali Hajjat et de Marwan Mohammed [105] – comme des spécificités respectives dans le contexte actuel – par exemple chez Pierre Birnbaum, avec un caractère plus répandu des préjugés islamophobes dans la population française mais une violence antisémite plus intense et localisée [106]. Si un espace commun antiraciste peut se reconstruire, en récusant l'écueil d'une totalité transcendante posée a priori, ce serait alors plutôt à travers un travail d'exploration pratique de convergences entre mouvements antiracistes existants se saisissant à la fois des différences et des intersections entre racismes. C'est dans une telle perspective qu'a été lancé récemment le « Manifeste pour un antiracisme politique »[107], qui n'a pas reçu le soutien du PIR.

C'est également sur le terrain des controverses autour des luttes homosexuelles que la tendance à l'exclusivisme colonial du PIR s'exprime fortement. Bouteldja s'est ainsi saisie de la question, très

discutée dans le mouvement homosexuel, de « l'instrumentalisation xénophobe des luttes LGBT » à travers un « homonationalisme » (renvoyant aux travaux de Joseph Massad, Jasbir Puar, etc.)[108]. Bouteldja préfère parler d'« homoracisme » [109]. Elle récusé alors l'existence d'« une identité politique gay et lesbienne transnationale ». Et, à la manière dont le supposé « philo-sémitisme d'État » générerait aujourd'hui l'antisémitisme, elle avance que « les quartiers populaires répondent à l'homoracisme par un virilisme identitaire et... toujours plus d'homophobie »[110]. Ce qui constituerait « une résistance farouche à l'impérialisme occidental et blanc »[111]. Or, les travaux existants, s'ils récusent bien un quelconque universalisme des luttes homosexuelles et reconnaissent des usages impérialistes-coloniaux des mouvements gays, ne suivent pas pour autant Bouteldja, en ne se concentrant pas sur ces seuls usages. Dans une synthèse des recherches disponibles, Alexandre Jaunait, Amélie Le Renard et Élisabeth Marteu notent ainsi :

« Certaines recherches se sont efforcées de montrer que des identités sexuelles minoritaires ont existé dans des contextes non « occidentaux » bien avant l'internationalisation des politiques de lutte contre le sida et des revendications en termes de droits pour les personnes LGBT. »[112]

Et d'ajouter :

« Il est important de réfléchir à l'impérialisme gay, à son imbrication dans des projets nationalistes, et aux effets que cela peut produire. (...) Il est inexact en revanche d'opposer de manière dichotomique un « Occident » de l'homosexualité/hétérosexualité et un « non-Occident » où cette dichotomie ne serait pas pertinente. Parce que les débats, controverses et positionnements autour de ces notions sont nombreux dans les différentes sociétés, qu'elles soient



européennes, africaines ou asiatiques, parce que les circulations et interactions internationales/transnationales rendent de fait tout raisonnement par « bloc » inopérant »[113].

L'unilatéralisme colonial du PIR ripe ainsi sur les rugosités du réel, tant sur le terrain des antiracismes que sur celui des résistances homosexuelles.

*Dans le rapport aux associations des quartiers populaires : une arrogance para-coloniale ?*

Le MIR, puis le PIR ont participé, comme l'a rappelé le géopolitiste Jérémy Robine, au « système d'acteurs concurrentiels [qui] s'est développé autour de l'enjeu qu'est le capital politique que représentent les populations issues de l'immigration » et, partant, à « la rivalité de pouvoir sur les territoires de l'immigration »[114]. Au sein de cet espace constitué d'antagonismes et d'alliances mouvantes, des critiques sont émises à l'encontre du PIR. Dans les milieux associatifs des quartiers populaires sont visés tout particulièrement : sa prétention parisienniste et son avant-gardisme revendiquant par avance d'incarner « la conscience politique » et l'axe unificateur des résistances des postcolonisés indépendamment des pratiques de terrain. On doit noter sur ce plan des différences avec un mouvement antérieur issu de l'immigration postcoloniale, le MIB (Mouvement de l'Immigration et des Banlieues) né en 1995. Le MIB, dont la présence publique s'est progressivement effacée au cours des années 2000, avait des insertions dans des pratiques localisées au sein de quartiers, alors que PIR apparaît davantage comme un mouvement « postmoderne » existant principalement à travers internet et dans la sphère médiatique. Un des fondateurs du MIB, Tarik Kawtari, explique ainsi dans un entretien publié en 2008 : « Les Indigènes de la République ? C'est un décalage entre les discours et la réalité. Il n'y a pas de confrontation au terrain. Les

discours tenus dans un salon parisien ou à la télévision, ça peut séduire et faire illusion. »[115]

Les impensés, les écueils et les hésitations relevés dans les analyses de Houria Bouteldja et des Indigènes de la République ont tendance à nous reconduire à des formes assez traditionnelles qui ont fortement marqué les résistances « blanches » antérieures : le mouvement ouvrier en général, le marxisme en particulier et parfois même les accents autoritaires du stalinisme. Le vent d'air frais pluraliste qu'ils ont apporté au pot commun potentiel des mouvements sociaux émancipateurs s'en trouve quelque peu réchauffé. Ce repérage peut alors nous aider à repenser de manière davantage décalée l'intersectionnalité et les possibles convergences émancipatrices, en tenant compte tout à la fois de la pluralité et de l'immanence qu'a manifestées de manière éclatante l'émergence des Indigènes de la République, tout en se démarquant de certains de leurs discours.

#### **4 – Pistes pour des convergences possibles entre mouvements sociaux émancipateurs en contexte d'extrême droitisation**

Commencent à se dessiner, en creux de cette étude critique et compréhensive de certains textes des Indigènes de la République et en pointillés, quelques axes possibles d'une reproblématisation de la question politique des convergences entre mouvements sociaux émancipateurs, en rapport avec le problème de l'intersectionnalité. Cela ne constitue toutefois qu'une esquisse partielle et provisoire.

*Pluralisme et immanence à boussole*

Cette reproblématisation part de la reconnaissance d'un double pluralisme : pluralisme des dominations et pluralisme des mouvements sociaux émancipateurs, sans hiérarchie préalable. Elle emprunte ensuite un chemin d'immanence : les convergences

possibles et aléatoires entre des mouvements sociaux émancipateurs ne peuvent naître que dans des pratiques et non pas à partir d'une architecture a priori de type transcendante. De ce point de vue, les convergences ne peuvent constituer un impératif utilisable pour brider les différentes résistances au nom d'un tout abstrait préalablement constitué dans la théorie. Sébastien Chauvin et Alexandre Jaunait livrent dans cette perspective une indication de méthode utile : « dans le domaine des politiques d'émancipation, il n'est ni possible ni souhaitable de toujours tout faire se croiser » [116], dans la quête d'un improbable et même périlleux (sur le plan du pluralisme) mouvement social qui se voudrait total. Toutefois, tel quel, ce repère méthodologique apparaît insuffisant, car il pourrait conduire à glisser sur une pente « postmoderne » d'éclatement nécessaire des logiques émancipatrices, en troquant les rigidités d'une totalisation hégéliano-marxiste pour un perspectivisme d'inspiration nietzschéenne. Il faudrait, pour contrebalancer ce risque, lui adjoindre la boussole d'un horizon global (et pas total) souhaitable d'émancipation pluridimensionnelle.

Dans une telle optique, on n'aurait pas affaire à une pure logique d'immanence. Car cette immanence supposerait des repères préalables, mais reformulables en cours de chemin, afin de nous aider à nous orienter. Dans un précédent travail, j'ai recouru à la notion de « transcendances relatives » [117] pour thématiser ce type de repères qui ne sont pas issus des luttes immédiates, donc du simple processus immanent de la vie, mais générés dans un rapport critique aux expériences et traditions émancipatrices passées, et servant alors de boussole provisoire dans le cours immanent des situations traversées. Quels pourraient être ces repères ? A minima, il s'agirait de la conscience de la

pluralité des dominations, de la généralité des croisements multiples entre elles à travers la singularité des situations de la vie quotidienne et des itinéraires personnels, du caractère souhaitable de convergences entre mouvements émancipateurs et de l'ouverture internationale des combats émancipateurs. Ces repères minimums pourraient s'enrichir de mots d'ordre émergeant d'une série de luttes diversifiées, comme « l'égalité des droits », revendication aujourd'hui vivace sur différents terrains, ou « la liberté d'expression », particulièrement importante pour les mouvements sociaux en contexte de pression sécuritaire sur les libertés individuelles et collectives.

Par ailleurs, la double référence au pluralisme et à une immanence à boussole ne veut pas nécessairement dire que l'on ne puisse pas accorder une attention particulière au capitalisme et aux luttes anticapitalistes comme facteur et zone de convergences potentielles [118]. Il ne s'agit toutefois pas du capitalisme en une acception sens platement économiste ou même à travers un axe principal constitué par les rapports de classes, mais en tant qu'ensemble structurel global (mais non exclusif) au sein des sociétés contemporaines, incluant une diversité de contradictions (dont la contradiction capital/travail, souvent privilégiée par les marxistes, mais aussi la contradiction capital/nature, qui a l'œil des écosocialistes, la contradiction capital/démocratie, thématisée par les altermondialistes, ou la contradiction capital/individualité, qui s'intéresse à la situation des subjectivités individuelles) [119] et des interactions routinisées avec d'autres formes d'oppression (des femmes, postcoloniale, etc.), suscitant déjà une variété de résistances individuelles et collectives. Cependant envisager ainsi globalement l'anticapitalisme comme un espace potentiel de

convergences ne signifie pas que : 1) ces convergences sont vues comme nécessaires, et 2) que les luttes anticapitalistes doivent primer sur la variété des mouvements sociaux. Bien au contraire, dans la vue pluraliste défendue ici.

Une telle reproblématisation des convergences possibles entre mouvements sociaux émancipateurs serait susceptible d'attribuer un rôle de facilitateurs à des « intercesseurs » créateurs d'« interférences » entre diverses résistances, pour emprunter une notion à Gilles Deleuze [120], ou à des « traducteurs » opérant un travail de traduction (de langages, de problèmes, d'identités, d'intérêts...), pour dériver une notion de la sociologie des sciences et des techniques de Michel Callon [121]. Ces intercesseurs ou traducteurs auraient l'expérience directe de plusieurs modes de domination et/ou de plusieurs mouvements sociaux émancipateurs, les deux plans ne se recoupant pas nécessairement (on peut avoir subi telle forme de domination sans s'impliquer dans un mouvement social s'efforçant de s'en émanciper et on peut militer dans le mouvement ouvrier en étant bourgeois, dans le mouvement féministe en étant homme ou dans le mouvement décolonial en étant « blanc »).

### *Un contexte d'extrême droitisation*

Les questions politiques, comme celle des convergences possibles entre mouvements sociaux émancipateurs, n'existent pas de manière intemporelle dans le ciel pur des idées, mais sont inscrites dans des coordonnées historiques particulières et changeantes. Et les textes politiques, comme ceux des Indigènes de la République que l'on a analysés, participent d'un contexte qui pèse en retour sur leurs significations sociales et leurs effets

politiques. Or, on peut considérer que la France (et plus largement l'Europe) connaît aujourd'hui un contexte politique périlleux dont certains traits peuvent être résumés par la notion d'extrême droitisation, dont l'islamophobie constitue un des principaux tuyaux idéologiques mais au sein duquel la dénonciation de l'islamophobie peut prendre la forme d'un antisémitisme (Soral/Dieudonné, courants fondamentalistes islamistes...) lui aussi en progression et contribuant à cette extrême droitisation [122].

Penser aujourd'hui en France des convergences possibles entre mouvements sociaux, dans ce que révèlent notamment les analyses des Indigènes de la République en termes d'apports et d'écueils sur ce plan, suppose de prendre suffisamment au sérieux ce contexte d'extrême droitisation comme la concurrence des antiracismes (en particulier entre la lutte contre l'islamophobie et la lutte contre l'antisémitisme) qui l'accompagne.

Voilà pourquoi face au clivage national-racial porté par l'extrême droite, il ne s'agirait pas stratégiquement d'avancer ni une question sociale entendue au sens classique comme organisée autour des rapports de classe, ni une question postcoloniale vue



comme première, ni une simple addition de mouvements sociaux sur des terrains divers, mais une question sociale élargie, nourrie d'une diversité de dominations, d'inégalités et de discriminations (dont les inégalités de classe et de sexe comme les discriminations raciales/postcoloniales et homophobes)[123]. Face à la pression des nationalismes xénophobes, la portée internationaliste de la question sociale, que les luttes actuelles autour des migrations ou pour la justice climatique soulignent tout particulièrement, doit d'autant plus être mise en avant. Une telle question sociale pluralisée et affichant ses composantes cosmopolitiques apparaît comme un enjeu fort d'un horizon de convergences pour les mouvements sociaux, si l'on ne veut pas les aborder de manière éthérée en dehors du cours des événements, mais en se coltinant les dangers de la période, en s'efforçant de ne pas accroître ces dangers mais de les faire reculer, tout en faisant avancer la cause d'une émancipation sociale pluridimensionnelle.

[1] La version finale de cet article s'est nourrie des débats de la séance du 6 mars 2015 du séminaire ETAPE (Explorations Théoriques Anarchistes Pragmatistes pour l'Émancipation) consacrée à « Dominations, intersectionnalité et convergences des mouvements sociaux émancipateurs », et en particulier des remarques de Wil Saver qui a été le discutant de la première version de ce texte qui y a été présentée. Elle a bénéficié, par ailleurs, d'échanges autour d'une version antérieure avec Abdellali Hajjat, Amin Allal, Mohamed Amami, Manolo Cervera-Marzal, Sébastien Chauvin, Éric Fassin, Samy Johsua, Alexandre Jaunait, Pierre Khalfa, Irène Pereira, Haoues Seniguer et Jean Zaganiaris. Toutefois, au bout du compte, les formulations retenues et les limitations rencontrées par les analyses sont de ma seule responsabilité.

[2] On trouvera deux présentations critiques dans : Alexandre Jaunait et Sébastien Chauvin, « Représenter l'intersection. Les théories de l'intersectionnalité à l'épreuve des sciences sociales », *Revue française de science politique*, vol. 62, n°1 ; février 2012, pp. 5-20, [http://www.cairn.info/revue-francaise-de-science-politique-2012-1-p-5.htm], et Éric Fassin, « D'un langage à l'autre : l'intersectionnalité comme traduction », *revue Raisons politiques*, n° 58/2, mai 2015, pp. 9-24, [http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2015-2-page-9.htm] (accès payant).

[3] A. Jaunait et S. Chauvin, « Représenter l'intersection », art. cit., p.15.

[4] *Ibid.*, p. 19.

[5] *Ibid.*, p. 18.

[6] S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », *revue Raisons politiques*, n°

58/2, mai 2015, p. 61, [http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2015-2-page-55.htm] (accès payant).

[7] *Ibid.*

[8] Voir Abdellali Hajjat, *Immigration postcoloniale et mémoire*, Paris, L'Harmattan, collection « International », 2005, pp. 64 et 82-84.

[9] Voir le travail sociologique et historique éclairant d'Abdellali Hajjat et Marwan Mohammed, *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman »*, Paris, La Découverte, 2013.

[10] « Décolonial » au sens où l'oppression postcoloniale appelle la poursuite d'un mouvement de décolonisation. Les textes issus des Indigènes de la République utilisent souvent les termes « postcolonial » et « décolonial » (le plus central dans leurs textes au fil du temps) comme faisant partie du même cadre politico-intellectuel. Cependant, dans la littérature académique, les deux notions peuvent être renvoyées à des logiques distinctes : les postcoloniales émergent dans le monde anglophone dans les années 1980-1990 et les théories décoloniales naissant dans les univers latino-américains et caribéens dans les années 1990-2000, avec des proximités et des différences vis-à-vis des premières : voir Capucine Boidin, « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, 2010, pp. 129-140, [http://cal.revues.org/1620].

[11] L. Mathieu, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2012.

[12] S. Laplanche-Servigne, « Quand les victimes de racisme se mobilisent. Usage d'identifications ethnoraciales dans l'espace de la cause antiraciste en France et en Allemagne », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 2014/4, n° 108, p. 151, [http://www.cairn.info/load\_pdf.php?ID\_ARTICLE=POX\_108\_0143] (accès payant).

[13] Dénomination fort contestable retenue par l'anthropologue Jean-Loup Amselle dans un pamphlet précisément intitulé *Les nouveaux rouges-bruns. Le racisme qui vient*, Fécamp, Lignes, 2014 ; sur mes convergences et mes divergences avec ce livre d'Amselle quant à l'extrême droitisation en cours, voir P. Corcuff, « Le confusionnisme néoconservateur brouille l'espace idéologique », entretien avec O. Guyet, site *Confusionnisme.info – Observatoire du confusionnisme politique*, 27 décembre 2014, [http://confusionnisme.info/2014/12/27/philippe-corcuff-le-confusionnisme-neoconservateur-brouille-lespace-ideologique/].

[14] Voir P. Corcuff, « Lettre de soutien critique aux initiateurs de l'appel pour des assises de l'anticolonialisme post-colonial » (2 février 2005), repris sur *Oumma.com*, 7 mars 2005, [http://oumma.com/Lettre-de-soutien-critique-aux], et « Le combat contre l'oppression postcoloniale et la lutte contre l'antisémitisme : en quoi les indigènes de la république ont-ils fait une erreur politique à propos du meurtre d'Ilan Halimi » (5 mars 2006), repris sur *Oumma.com*, 20 mars 2006, [http://oumma.com/Le-combat-contre-l-oppression]. On trouve le communiqué du MIR, visé par le second texte, ainsi que la réponse de Sadri Khiari sur le site du PIR, mais plus mon texte auquel il répond : communiqué du Mouvement des Indigènes de la République du 1er mars 2006 sur le meurtre d'Ilan Halimi, [http://indigenes-republique.fr/meurtre-dilan-halimi/], et S. Khiari, « Réponse à Philippe Corcuff concernant le communiqué des Indigènes de la République sur le meurtre d'Ilan Halimi », 22 mars 2006, [http://indigenes-republique.fr/reponse-a-philippe-corcuff-concernant-le-communique-des-indigenes-de-la-republique-sur-le-meurtre-dhalimi/], ou sur *Oumma.com*, [http://oumma.com/Reponse-a-Philippe-Corcuff]. Mes deux textes publiés initialement sur le site des Indigènes de la République ont ainsi disparu au cours des transformations successives de ce site. Et il n'y a pas, non plus, dans la réponse de Khiari à mon texte, donc toujours en ligne sur le site du PIR, de référence au lien du mien sur *Oumma.com*, afin que le lecteur puisse avoir connaissance de ce à quoi il répond. Le site *Oumma.com*, souvent dénigré par des islamophobes, manifeste là un plus grand sens du pluralisme que celui du PIR, alors qu'il a également connu des modifications au

cours du temps.

[15] Voir P. Corcuff, « Phil noir 16 – De nos identités métisses », dessin de Charb, site Le Zèbre, novembre 2008, [http://lezebre.info/phil-noir-16/].

[16] Pour un retour critique sur ces expériences militantes, voir P. Corcuff, « Enjeux pour la gauche de gauche en France en 2013 : éclairages autobiographiques », Mediapart, 27 mai 2013, [http://blogs.mediapart.fr/blog/philippe-corcuff/270513/enjeux-pour-la-gauche-de-gauche-en-france-en-2013-eclairages-autobiographiques].

[17] Appel « Nous sommes les indigènes de la République ! », janvier 2005, [http://indigenes-republique.fr/le-p-i-r/appele-des-indigenes-de-la-republique/].

[18] J'entends par « postcolonisés » celles et ceux qui sont affecté.e.s, en tant qu'une de leurs caractéristiques socio-historiques importantes, par une oppression postcoloniale entendue sous le double angle (rappelé plus haut) de continuités historiques et d'analogies (et non pas d'une identité) avec la période coloniale. Ce ne peut être, dans la perspective avancée plus bas, qu'une zone régionale de l'identité plurielle des personnes singulières.

[19] A. Hajjat, « Révolte des quartiers populaires, crise du militantisme et postcolonialisme », dans A. Boubeker et A. Hajjat (éds.), Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 258-259.

[20] Ibid., p. 257 ; « la forte dotation en capital scolaire (universitaire) » est confirmée par l'enquête un peu postérieure (2006-2009) de Soline Laplanche-Servigne dans « Quand les victimes de racisme se mobilisent », art. cit., p. 161.

[21] L'adjectif et le substantif « blanc » ont chez les Indigènes de la République une acception politique renvoyant à une position dominante dans un rapport socio-racial de domination. C'est en ce sens que je les utiliserai dans la suite du texte. Je les garderai toutefois entre guillemets, car c'est une notion qui tend à glisser facilement du politique aux caractéristiques raciales supposées des personnes, et qui n'est donc peut-être pas la mieux ajustée, au-delà de son effet provocateur.

[22] Voir P. Corcuff, Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2014, et des « bonnes feuilles » sur le site libertaire Grand Angle, 6 octobre 2014, [http://www.grand-angle-libertaire.net/les-annees-30-reviennent-et-la-gauche-est-dans-le-brouillard-philippe-corcuff/].

[23] H. Bouteldja, « Dieuonné au prisme de la gauche blanche ou comment penser l'internationalisme domestique ? », 25 février 2014, [http://indigenes-republique.fr/dieudonne-au-prisme-de-la-gauche-blanche-ou-comment-penser-l-internationalisme-domestique/].

[24] « Nous avons à nous libérer de la modernité », entretien avec S. Khiari à l'occasion des 10 ans du PIR, par A. Benabdellah, S. Moucharik et S. Nadi, 11 mai 2015, [http://indigenes-republique.fr/%E2%80%AFnous-avons-a-nous-liberer-de-la-modernite%E2%80%AF-entretien-avec-sadri-khiari-a-l-occasion-des-10-ans-du-pir/].

[25] Voir P. Corcuff, La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2012.

[26] H. Bouteldja et S. Khiari, « Jamais contents ! Quelques commentaires sur les articles de Jérémy Robine et d'Eric Fassin », 12 mai 2012, [http://indigenes-republique.fr/jamais-contents-quelques-commentaires-sur-les-articles-de-jeremy-robine-et-eric-fassin/].

[27] Voir le double écueil du misérabilisme et du populisme dans l'analyse des cultures populaires en particulier et des cultures dominées en général, voir C. Grignon et J.-C. Passeron, Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature, Paris, Gallimard/Seuil, collection « Hautes Études », 1989.

[28] Voir P. Corcuff, Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard, op. cit.

[29] Voir P. Corcuff, « Enjeux pour la gauche de gauche en France en 2013 : éclairages autobiographiques », art. cit.

[30] H. Bouteldja, « Dieuonné au prisme de la gauche blanche... », art. cit.

[31] Sur la notion d'« espace des mouvements sociaux », voir Lilian Mathieu, L'espace des mouvements sociaux, op. cit.

[32] H. Bouteldja, « Race, classe et genre : l'intersectionnalité, entre réalité sociale et limites politiques », 24 juin 2013, [http://indigenes-republique.fr/race-classe-et-genre-l-intersectionnalite-entre-realite-sociale-et-limites-politiques/].

[33] H. Bouteldja, « Pierre, Djemila, Dominique...et Mohamed », 8 mars 2012, [http://indigenes-republique.fr/pierre-djemila-dominique-et-mohamed/].

[34] H. Bouteldja, « Race, classe et genre... », art. cit.

[35] Ibid.

[36] Ms Dreydful, Lettre à Houria Bouteldja, blog Chronik de Nègre(s) Inverti(s), septembre 2014, [https://negreinverti.files.wordpress.com/2014/09/dreydful.pdf] ; c'est une réaction à H. Bouteldja, « Féministes ou pas ? Penser la possibilité d'un « féminisme décolonial » avec James Baldwin et Audre Lorde », 14 septembre 2014, [http://indigenes-republique.fr/feministes-ou-pas-penser-la-possibilite-dun-feminisme-decolonial-avec-james-baldwin-et-audre-lorde/].

[37] Voir P. Corcuff, Marx XXIe siècle. Textes commentés, Paris, Textuel, collection « Petite Encyclopédie Critique », 2012.

[38] A. Touraine, La Voix et le Regard. Sociologie des mouvements sociaux (1ère éd. : 1978), Paris, Le Livre de Poche, collection « Biblio Essais », 1993, p. 124.

[39] Entretien avec S. Bouamama, par M. Perin et M. Sonet, revue Que faire ?, n° 5, novembre-décembre 2010, [http://quefaire.lautre.net/Entretien-avec-Said-Bouamama].

[40] S. Khiari, Pour une politique de la racaille. Immigré-e-s, indigènes et jeunes de banlieues, Paris, Textuel, collection « La Discorde », 2006, p. 21.

[41] Ibid., p. 111.

[42] S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », art. cit., p. 72.

[43] Ibid.

[44] Sur les différences entre le « total » et le « global », voir P. Corcuff, Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs, Paris, La Découverte, collection « Bibliothèque du MAUSS », 2012, pp. 159-192.

[45] Malik Tahar-Chaouch et H. Bouteldja, « Charlie Hebdo : le piège de l'unité nationale », 9 février 2015, [http://indigenes-republique.fr/charlie-hebdo-le-piege-de-l-unite-nationale/].

[46] « Principes politiques généraux du Parti des Indigènes de la République », adoptés au Congrès constitutif des 27 et 28 février 2010, [http://indigenes-republique.fr/le-p-i-r/nos-principes/].

[47] Ibid.

[48] T. Hobbes, Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile (1ère éd. : 1651), Paris, Éditions Sirey, 1971, p. 177.

[49] H. Arendt, Qu'est-ce que la politique ? (manuscrits de 1950-1959), Paris, Seuil, 1995, p. 31.

[50] Ibid.

[51] Voir P. Corcuff, « Hommage libertaire au sous-commandant Marcos : auto-ironie d'un porte-parole à l'écart des aspirants caudillos », site libertaire Grand Angle, 22 janvier 2015, [http://www.grand-angle-libertaire.net/hommage-libertaire-au-sous-commandant-marcos-auto-ironie-dun-porte-parole-a-lecart-des-aspirants-caudillos-par-philippe-corcuff/].

[52] H. Bouteldja, « Charlie Hebdo : du sacré des « Damnés de la terre » et de sa profanation », 26 janvier 2015, [http://indigenes-republique.fr/charlie-hebdo-du-sacre-des-dammes-de-la-terre-et-de-sa-profanation/].

[53] « Principes politiques généraux du Parti des Indigènes de la République », art. cit.

[54] T. Hobbes, Léviathan, op. cit., p. 177.

[55] R. Michels, Sociologie du parti dans la démocratie moderne. Enquête sur les tendances

oligarchiques de la vie des groupes (1ère éd. : 1910), traduction française et présentation de Jean-Christophe Angaut, Paris, Gallimard, collection « Folio Essais », 2015, notamment pp. 71, 140 et 216 ; voir aussi séance séminaire ETAPE d'octobre 2013 sur « Roberto Michels : critique des partis politiques, du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarchisme. À partir d'un texte de Jean-Christophe Angaut », site libertaire Grand Angle, [http://conversations.grand-angle-libertaire.net/etape-seminaire-3/].

[56] P. Bourdieu, « La délégation et le fétichisme politique » (1ère éd. : 1984), repris dans Langage et pouvoir symbolique, Paris, Seuil, collection « Points Essais », 2001, p. 261.

[57] Voir notamment H. Bouteldja, « Au-delà de la frontière BBF (Benbassa-Blanchard-Fassin(s)) », 30 juin 2001, [http://indigenes-republique.fr/au-dela-de-la-frontiere-bbf-benbassa-blanchard-fassins/], « Race, classe et genre : l'intersectionnalité, entre réalité sociale et limites politiques », 24 juin 2013, art. cit., et avec S. Khiari, « Jamais contents ! Quelques commentaires sur les articles de Jérémy Robine et d'Eric Fassin », art. cit.

[58] S. Chauvin, « Pour une critique bienveillante de la notion de « minorité » », revue ContreTemps (série éditions Textuel), n° 7, mai 2003, p. 33, [http://www.contretemps.eu/sites/default/files/Contretemps%2007.pdf].

[59] H. Budour, « Le Noir : décoloniser l'anarchisme et défier l'hégémonie du Blanc », 1ère éd. : 24 juillet 2013, traduction française sur le site du PIR, 28 septembre 2013, [http://indigenes-republique.fr/le-noir-decoloniser-lanarchisme-et-defier-lhegemonie-du-blanc/].

[60] Voir P. Corcuff, « Les religions sont-elles solubles dans la réaction ? Les agnostiques sont-ils de misérables traîtres à la cause anarchiste ? », Le Monde Libertaire, n° 1752, du 16 au 22 octobre 2014, [http://www.monde-libertaire.fr/atheisme/17370-les-religions-sont-elles-solubles-dans-la-reaction-les-agnostiques-sont-ils-de-miserables-traits-a-la-cause-anarchiste], et « Critiquer les religions, combattre l'islamophobie », Le Monde Libertaire, numéro spécial Charlie, supplément gratuit au n° 1762, 22 janvier 2015, repris sur Mediapart, 2 février 2015, [http://blogs.mediapart.fr/blog/philippe-corcuff/020215/critiquer-les-religions-combattre-l-islamophobie].

[61] « Revendiquer un monde décolonial », entretien avec H. Bouteldja, par C. Izambert, P. Guillibert et S. Wahnich, revue Vacarme, n° 71, printemps 2015, p. 66. [http://www.vacarme.org/article2738.html].

[62] Sur le poids du « logiciel collectiviste » à gauche en France, voir P. Corcuff, « Individualisme », dans A. Caillé et R. Sue (éds.), De gauche ?, Paris, Fayard, 2009, pp. 199-208, et La gauche est-elle en état de mort cérébrale ?, op. cit., pp. 45-48.

[63] « Revendiquer un monde décolonial », entretien avec H. Bouteldja, art. cit., pp. 61-65.

[64] S. Khiari, Pour une politique de la racaille, op. cit., p. 106.

[65] A. Metabdellah, « « Le Métis » et le Pouvoir Blanc », 22 juin 2015, [http://indigenes-republique.fr/le-metis-et-le-pouvoir-blanc/].

[66] Ibid.

[67] Sur les courants de la sociologie contemporaine discutés en France, voir le chapitre 4, intitulé « Des individus singuliers, individualisés et pluriels », de P. Corcuff, Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel, 3ème édition, Paris, Armand Colin, collection « 128 », 2011.

[68] Pour une variété d'éclairages, de manière privilégiée mais non exclusive, sur l'individualisme occidental, voir l'ouvrage collectif dirigé par P. Corcuff, Christian Le Bart et François de Singly : L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

[69] E. Lozerand (éd.), Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le Reste-du-monde, Paris, Klincksieck, 2014, 576 p.

[70] Voir G. Simmel, « L'élargissement du groupe et le développement de l'individualité », chapitre 10 de Sociologie. Essai sur les formes de la socialisation (1ère éd. : 1908), Paris, PUF, 1999, pp. 685-746.

[71] Sur la globalisation et ses interactions avec l'individualisation, voir les travaux du sociologue

britannique Anthony Giddens au début des années 1990, et notamment Les conséquences de la modernité (1ère éd. : 1990), Paris, L'Harmattan, 1994, et Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age, Cambridge (UK), Polity Press, 1991.

[72] Voir notamment Axel Honneth, La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique (recueil de textes de 1981 à 2004), préface d'O. Voirol, Paris, La Découverte, 2006, et P. Corcuff, « Individualité et contradictions du néo-capitalisme », revue en ligne Sociologies (AISLF), 22 octobre 2006, [http://sociologies.revues.org/document462.html].

[73] N. Guénif-Souilamas et É. Macé, Les féministes et le garçon arabe, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2004, p. 21.

[74] Ibid.

[75] Dans N. Guénif-Souilamas, « Répertoires d'individuation et gisements identificatoires : une boîte à outils extensible », dans P. Corcuff, C. Le Bart et F. de Singly (éds.), L'individu aujourd'hui, op. cit., p. 290.

[76] L. Yousfi, « Politiser la trahison : le cas Sophia Aram », 4 juin 2015, [http://indigenes-republique.fr/politiser-la-trahison-le-cas-sophia-aram-2/].

[77] P. Chamoiseau, « Fanon, côté cœur, côté sève », discours prononcé en hommage à Frantz Fanon au congrès international d'addictologie, Fort de France, 24 octobre 2001, repris sur le site Sortir du colonialisme, 30 décembre 2011, [http://www.anticolonial.net/spip.php?article2439].

[78] Ibid.

[79] Voir notamment Régis Meyran et Valéry Rasplus, Les pièges de l'identité culturelle. Culture et culturalisme en sciences sociales et en politique (XIXe-XXIe siècles), Paris, Berg International, 2014.

[80] Notamment dans H. Bouteldja, « Race, classe et genre... », art. cit.

[81] H. Bouteldja, « Pierre, Djemila, Dominique... et Mohamed », art. cit.

[82] H. Bouteldja, « Charlie Hebdo : du sacré des « Damnés de la terre » et de sa profanation », art. cit.

[83] « Revendiquer un monde décolonial », entretien avec H. Bouteldja, art. cit., p. 61.

[84] Ibid., p. 63.

[85] « Nous avons à nous libérer de la modernité », entretien avec S. Khiari, art. cit.

[86] Pour une présentation synthétique de la notion et des débats qu'elle a suscités, voir Carley Matsumoto, « An Introduction to Strategic Essentialism », March 12 2012, Lewis & Clark College Environmental Studies Program, [https://ds.lclark.edu/sge/2012/03/12/an-introduction-to-strategic-essentialism/].

[87] S. Wahnich, « L'universel a-t-il jamais été abstrait ? », revue Vacarme, n° 71, printemps 2015, p. 104.

[88] Sur la fermeture identitaire à l'œuvre dans les fondamentalismes islamistes, par-delà leur diversité et leurs contradictions, voir l'éclairage issu des sciences sociales proposé par Haoues Seniguer, dans « L'islamisme », entretien avec O. de Trogoff, site Les clés du Moyen-Orient, 15 décembre 2014, [http://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Haoues-Seniguer-L.html], et la lecture militante, anticapitaliste, anti-impérialiste, antiraciste et libertaire, du cas tunisien par Mohamed Amami, dans Tunisie : la révolution face à la mondialisation des fondamentalismes contemporains, Velle Le Chatel, Éditions franco-Berbères, 2015.

[89] L. Yousfi, « Politiser la trahison : le cas Sophia Aram », art. cit.

[90] J. Rancière, La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier (1ère éd. : 1981), Paris, Hachette Littérature, collection « Pluriel Histoire », 2005.

[91] E. W. Said, Culture et impérialisme (1ère éd. : 1992), Paris, Fayard/Le Monde diplomatique, 2000, pp. 13-14 et 27-29.

[92] Voir notamment Jean-François Bayart, L'illusion identitaire, Paris, Fayard, 1996, p. 77.

[93] J. Zaganianis, Queer Maroc. Genres, sexualités et (trans)identités dans la littérature marocaine, Paris, Des ailes sur un Tracteur, 2014, p. 11.

[94] Voir le communiqué du MIR du 1er mars 2006 sur le meurtre d'Ilan Halimi, art. cit., et S. Khiri, « Réponse à Philippe Corcuff concernant le communiqué des Indigènes de la République sur le meurtre d'Ilan Halimi », art. cit.

[95] Voir H. Bouteldja, « Mohamed Merah et moi », 6 avril 2012, [<http://indigenes-republique.fr/mohamed-merah-et-moi/>].

[96] Voir M. Tahar-Chaouch et H. Bouteldja, « Charlie Hebdo : le piège de l'unité nationale », art. cit.

[97] S. Khiri, « Réponse à Philippe Corcuff concernant le communiqué des Indigènes de la République sur le meurtre d'Ilan Halimi », art. cit.

[98] Ibid.

[99] Ibid.

[100] M. Tahar-Chaouch et H. Bouteldja, « Charlie Hebdo : le piège de l'unité nationale », art. cit.

[101] H. Bouteldja, « Racisme(s) et philo-sémisme d'Etat ou comment politiser l'antiracisme en France? », 11 mars 2015, [<http://indigenes-republique.fr/racisme-s-et-philo-semitisme-detat-ou-comment-politiser-lantiracisme-en-france-3/>].

[102] Je dois cet exemple à Sébastien Chauvin.

[103] M. Feher, « Les divisions de la gauche mouvementée », revue Vacarme, n° 20, été 2002, pp. 36-44, [<http://www.vacarme.org/article349.html>].

[104] S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », art. cit., p.72.

[105] A. Hajjat et M. Mohammed Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le « problème musulman », op. cit., chapitre II, « Antisémitisme et islamophobie ».

[106] « On a sous-estimé la violence que rencontrent les juifs français », entretien de P. Birnbaum avec A. Perraud, Mediapart, 16 février 2015, [<http://www.mediapart.fr/journal/culture-idees/160215/pierre-birnbaum-sous-estime-la-violence-que-rencontrent-les-juifs-francais>].

[107] « Manifeste pour un antiracisme politique », Libération, 21 mai 2015, [[http://www.liberation.fr/societe/2015/05/21/pour-un-antiracisme-politique\\_1313970](http://www.liberation.fr/societe/2015/05/21/pour-un-antiracisme-politique_1313970)].

[108] Sur les débats concernant « l'homonalisme », voir Alexandre Jaunait, Amélie Le Renard et Élisabeth Marteu, « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », revue Raisons politiques, n° 49, février 2013, pp. 5-23, [<http://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-5.htm>], et Sébastien Chauvin et Arnaud Lech, Sociologie de l'homosexualité, Paris, La Découverte, collection « Repères », 2013, pp. 93-99.

[109] H. Bouteldja, « Universalisme gay, homoracisme et « mariage pour tous » », 12 février 2013, [<http://indigenes-republique.fr/universalisme-gay-homoracisme-et-mariage-pour-tous-2/>].

[110] Ibid.

[111] Ibid.

[112] A. Jaunait, A. Le Renard et É. Marteu, « Nationalismes sexuels ? », art. cit., p. 21.

[113] Ibid., p. 28.

[114] J. Robine, « Les "Indigènes de la République" : nation et question postcoloniale. Territoires des enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir », revue Hérodote, 2006/1, n° 120, pp. 118-148, [<http://www.cairn.info/revue-herodote-2006-1-page-118.htm>].

[115] « Du Comité national contre la double peine au Mouvement de l'immigration et des banlieues », entretien avec T. Kawtari, dans A. Boubeker et A. Hajjat (éds.), Histoire politique des immigrations (post)coloniales. France, 1920-2008, op. cit., p. 214.

[116] S. Chauvin et A. Jaunait, « L'intersectionnalité contre l'intersection », art. cit., p. 73.

[117] P. Corcuff, La société de verre. Pour une éthique de la fragilité, Paris, Armand Colin, 2002.

[118] Je dois cette hypothèse aux échanges avec Wil Saver lors du séminaire ETAPE du 6 mars 2015.

[119] Sur ces contradictions du capitalisme, voir P. Corcuff, « Renaissance de l'anticapitalisme en France », Mediapart, 20 avril 2009, [<http://www.mediapart.fr/club/blog/philippe-corcuff/200409/renaissance-de-l-anticapitalisme-en-france>].

[120] G. Deleuze, « Les intercesseurs » (1ère éd. : octobre 1985), repris dans Pourparlers, 1972-1990, Paris, Minuit, 1990, pp. 165-184.

[121] Voir notamment M. Callon, « Éléments pour une sociologie de la traduction. La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc », L'Année sociologique, n° 36, 1986, pp. 169-208, [[https://yannickprimel.files.wordpress.com/2014/07/mcallon\\_la-domestication-des-coquilles-saint-jacques-et-des-marins-pc3aacheurs-dans-la-baie-de-saint-brieuc\\_1986.pdf](https://yannickprimel.files.wordpress.com/2014/07/mcallon_la-domestication-des-coquilles-saint-jacques-et-des-marins-pc3aacheurs-dans-la-baie-de-saint-brieuc_1986.pdf)].

[122] Voir Luc Boltanski et Arnaud Esquerre, Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite, Bellevaux, Éditions Dehors, 2014, et P. Corcuff, Les années 30 reviennent et la gauche est dans le brouillard, op. cit. ; sur la participation de sensibilités fondamentalistes islamistes à l'extrême droitisation en cours, voir les analyses d'Haoues Seniguer sur son blog dans le Huffington Post, et notamment : « La galaxie Alain Soral : de l'extrême droite néo-traditionaliste catholique aux néo-Frères musulmans », 22 décembre 2013, [[http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-galaxie-alain-soral\\_b\\_4480637.html](http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-galaxie-alain-soral_b_4480637.html)], « La « théorie du genre » à l'école : vers un front uni entre musulmans conservateurs et extrême droite ? », 7 février 2014, [[http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-theorie-du-genre-union-conservateurs-musulmans-extreme-droite\\_b\\_4738459.html](http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-theorie-du-genre-union-conservateurs-musulmans-extreme-droite_b_4738459.html)], et « La mobilisation contre « la théorie du genre » : les habits neufs d'une vieille rhétorique ? », 4 mars 2014, [[http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-mobilisation-contre-la\\_b\\_4888892.html](http://www.huffingtonpost.fr/haoues-seniguer/la-mobilisation-contre-la_b_4888892.html)].

[123] Sur la piste de cette question sociale élargie, voir P. Corcuff, Les années 30..., op. cit., pp. 139-143.

*<http://www.grand-angle-libertaire.net/indigenes-de-la-republique-pluralite-des-dominations-et-convergences-des-mouvements-sociaux-philippe-corcuff/>*

# La vitesse m'empêche d'avancer

## ou Comment j'en arrive à interroger les outils de l'accompagnement ou de la formation ?

*Damien GOUËRY - Novembre 2014*

### **Moralité à propos d'outils(1)**

Quand le tailleur de pierre  
Voit le marteau se briser  
Avant d'avoir accompli son travail quotidien  
Il pense à se procurer un outil plus puissant et meilleur  
Et il n'accuse pas la pierre d'être gauchiste  
À cause de sa façon de vivre, résistante et tenace.

R. Dalton

### **La vitesse m'empêche d'avancer**

Novembre 2013, je suis dans les studios de Radio Campus Rennes pour une émission transmise en direct : j'y suis invité pour venir parler au sujet de la formation, et par cet angle présenter le Kerfad. Nous sommes six dans le studio, qui participerons à toutes les phases de l'émission. Ça fait pas mal de monde – sans compter le type derrière la vitre qui parle dans nos casques pour me dire que je suis trop loin du micro. C'est un monde étranger dans lequel j'arrive avec des personnes très à l'aise pour parler au micro et concises dans leurs prises de parole. Concises, parce qu'il faut faire vite ! Je sens bien que je ne suis pas dans le rythme de l'émission,

*Animateur et formateur au Kerfad, il intervient également auprès des étudiants futurs animateurs ou travailleurs sociaux mêlant approches pédagogiques, théâtre de l'Opprimé et Entraînement mental. Son travail de recherche en cours l'amène à interroger les outils (du management ou de l'éducation populaire), l'usage qui en est fait et leur histoire.*

et qu'il y a comme une cadence nécessaire à tenir, sûrement aussi pour tenir l'auditeur. Il faut se dépêcher, faire des phrases courtes sans trop d'hésitations, du moins sans poser trop de silences pour réfléchir, aller à l'essentiel, rapidement. En sortant de l'émission, j'avais l'impression que tout était allé trop vite, une nouvelle fois, et que j'avais tout juste réussi à ne pas me noyer en gardant un minimum la tête hors de l'eau.

Quelques jours plus tard, je reçois le lien sur le podcast de l'émission : je clique, j'écoute, je m'entends et ça m'agace, je finis par tout éteindre. Je m'énerve à m'entendre, avec l'impression de ne vraiment pas être clair, sans trop savoir pourquoi cela vient me déranger. Il y a plusieurs causes qui viennent expliquer ce ressenti et cette situation. A la fois des raisons extérieures, comme le dispositif mis en place pour enregistrer une émission radio, et les personnes présentes avec leur façon d'animer qui amènent cette vitesse trop prégnante, mais il y a aussi des raisons qui me sont propres. Le plus difficile est de faire du tri là-dedans.



En sortant de l'émission, il me revient en tête les paroles du rappeur Rocé : « La vitesse m'empêche d'avancer » (2), où il relate, entre autres, son premier passage sur un plateau de télévision. Il en vient à conclure sur ces différentes situations dans lesquelles nous sommes pris de vitesse, ou à la recherche de vitesse, et où nous sommes les victimes de cette précipitation qui nous laisse à notre point de départ, sans même avoir commencé à cheminer. Et il me semble qu'il y a bien ici deux façons de s'y soumettre, à la fois par cette recherche sans fin de vitesse et d'aboutissement que nous poursuivons de nous-mêmes – façon d'agir que nous avons pu intégrer au cours de notre éducation -, mais également par des organisations et des objets dans lesquels nous sommes pris et qui, par la façon même dont ils sont pensés, construits et disposés, perpétuent cette poursuite effrénée.

### **De la rigueur dans l'intention à la rigueur dans l'attention**

Ce passage à la radio peut paraître anodin, pour autant il constitue l'un de ces instants qui font partie de la transmission de ce que je fais. Et j'ai retrouvé la même rigueur paralysante dans mes préparations d'ateliers ou durant des animations.

Au cours d'un atelier sur les « rapports de pouvoir dans les relations pédagogiques » avec le Kerfad, je cherchais à faire émerger une réflexion sur l'acte éducatif, sur la posture d'éducateur et sur la nature du pouvoir de l'éducateur. Pour cela, j'avais construit un exercice à partir de « jeux d'aveugle ». A l'issue de l'exercice, je conduis les échanges de façon à ce que des liens soient faits entre l'exercice vécu et les pratiques éducatives propres aux personnes présentes. J'ai alors l'impression de vouloir forcer la réflexion. Peut-être ai-je seulement à animer les échanges sur le vécu et le ressenti de l'exercice et accepter de ne pas pousser davantage la

réflexion ? Pour autant, je recherche la construction de réflexion à ce moment-là. Et j'ai l'impression que l'exercice n'est pas pertinent s'il ne donne pas lieu à un échange d'idées, en allant au-delà des ressentis. Je vois bien que je suis encore dans l'utilitarisme, en cherchant à ce que mon animation crée du sens, et à vouloir le nommer/faire nommer et m'en rendre compte, comme si je devais m'assurer de l'utilité de mon atelier.

Quelques jours après l'atelier, avec du recul, je vois que lors de mon animation je me suis beaucoup écarté de ce que j'avais prévu. C'est souvent le cas, car tout n'est pas prévisible et il vaut mieux faire avec ce qui se passe que de se tenir à ce qui était prévu. Cependant, il m'arrive de m'écarter de ce que j'ai prévu car je ne suis pas confiant dans ce que j'ai établi : pour privilégier un certain confort et une certaine facilité, je me réfugie dans ce que je connais et dans ce que je maîtrise davantage. Je me réfugie également dans ce qui me semble plus confortable pour les participant(e)s, c'est un refuge empli de projections. Il y a des choses que je ne permets pas, des endroits où je me censure.

### **Des outils et de leur usage**

Pour les premiers exercices, je sais ce que je veux faire mais j'hésite dans la façon de m'y prendre. J'ai les outils et les techniques pour animer ces temps, seulement ils me proviennent de mes années passées dans un poste précédent, et je les refuse en bloc. Je ne me permets pas de les réutiliser alors que ce ne sont pas des pratiques propres à la structure qui m'employait. Je pense pouvoir utiliser ces mêmes outils mais à d'autres fins, en y donnant un sens dans lequel je me retrouve, je m'aperçois que je me l'interdis. J'en reviens à la phrase d'un ancien collègue, « un couteau peut aussi bien servir à tuer quelqu'un qu'à couper du pain pour nous

nourrir». Au-delà de la fonction même de l'outil – ce pourquoi il a été créé, supposons -, à partir de ses caractéristiques propres (d'être tranchant et coupant pour un couteau et donc d'être conçu pour couper), il y a la façon dont on s'en sert, la façon de l'utiliser. J'en viens à émettre une hypothèse sur les outils : s'ils sont neutres, ils ont bien des caractéristiques qui leur sont propres leur procurant ainsi une fonction particulière, distincte des usages qui en sont faits, selon les manières de faire et les finalités poursuivies.

Ce qui me pose le plus de question dans cette situation n'est pas tant mon rapport à la rigueur ou ma façon d'animer mais c'est davantage la récurrence de ces questions. J'observe ma façon de faire, j'écris sur mon rapport à la rigueur, je vois la pertinence de privilégier l'attention à l'intention, je distingue les biais à animer de façon utilitariste, pour autant ça ne m'amène pas à agir différemment. Je me vois en train de faire ce que je me dis qu'il ne faut pas faire. J'en reviens à cette théorie de psychologie sociale qui montre qu'il n'y a pas nécessairement de corrélation entre un changement d'attitude (façon de penser) et un changement de comportement (façon de faire), ou plus exactement, qu'un changement d'attitude ne provoque pas de changement de comportement. J'aurais à creuser davantage cette théorie, mais il me semble que le changement des manières de faire doit avoir lieu au travers d'un aller-retour entre l'observation de sa propre attitude et son propre comportement, telle une forme d'entraînement permanent.

### **L'outil, son nom, son histoire**

Lors des rencontres « 1000 radicalités » à Bugeat, je suis surpris par la corrélation entre deux moments différents. Lors de sa

conférence, l'intervenant Franck Frommer a exposé « la pensée Power Point » et les incidences de l'utilisation de ce logiciel sur nos façons de penser. Dans son exposé, il a recours à un discours très influencé par les termes de l'entreprise et du néo-management, remplissant alors ses phrases d'anglicismes (globish) (3). Les réactions des participant(e)s sont récurrentes, avec l'évocation du « one-to-one » nous en atteignons le summum : ça pousse des cris, ça lance des réflexions, ça rigole, etc. Je suis assez étonné de cette réaction pour un public qui depuis deux jours n'arrête pas de parler de Saul Alinsky qui avait pour première technique le « one-to-one » !

Le lendemain, je participe à l'atelier « engager – mettre en gage ». La première étape nous amène à regarder individuellement ce que nous mettons en gage dans nos divers engagements. S'ensuit un retour en grand groupe, durant lequel les animateurs nous proposent de réaliser une sorte de « mind-map », une carte des pensées. Les animateurs utilisent un autre terme, en français, pour définir cette activité : le topogramme. Ils font référence au « mind-mapping » pour expliquer le déroulement, mais en rappelant bien que c'est un topogramme que nous faisons. Notons que ce sont les deux mêmes méthodes, nommées différemment.

Ce qui m'étonne dans un premier temps, c'est de ne pas observer les mêmes réactions des participants lors de l'énonciation de « mind-mapping » que lors de l'énonciation de « one-to-one » de F. Frommer. J'ai l'impression qu'il y a quelque chose de rassurant dans le mot « topogramme » contrairement au terme « mind-mapping », comme si tant que l'on fait un « topogramme » et non un « mind-map », nous ne sommes pas des vendus. Alors que c'est exactement la même chose !

Plusieurs questions viennent se poser pour moi à ce moment-là. Premièrement, je me pose la question de la représentation des outils. Pourquoi « topogramme » ça passe alors que c'est la même chose que le « mind-mapping », et que « one-to-one » ça ne passe pas ? Deuxièmement, je m'interroge sur le leurre de ces outils participatifs, démocratiques et ludiques, pour lesquels la forme prime sur le fond, où l'outil devient finalité (remplir l'outil, satisfaire l'outil) et non plus un moyen.

### **De la vitesse à l'exigence de productivité**

Je reviens sur cette notion de vitesse car il me semble entrevoir des réponses. Je vois d'où cette critique de la vitesse me provient, je crois qu'elle prend naissance dans mes lectures d'Ivan Illich il y a quelques années, notamment sur sa critique de la technique. Je ne pensais pas m'être attaché autant à ces lectures mais je me rends compte qu'elle m'ont davantage nourri que je ne pensais. Je pense de nouveau au concept de « contre-productivité » d'Illich(4), à partir duquel il faisait une critique des institutions et de la technique. Il avançait qu'une institution vivait aujourd'hui deux seuils dans son développement (par la recherche permanente de contrôle, d'efficacité, etc.) celle de non-productivité, c'est-à-dire qu'elle ne réalise plus ce pour quoi elle s'est instituée, puis celle de contre-productivité par laquelle elle en vient à agir à l'encontre de l'objet pour lequel elle s'est établie.

Cela m'apprend deux choses : premièrement, à différents endroits je me rends compte que suis resté assez attaché à ces théories qui sont dites aujourd'hui précurseurs du mouvement de la décroissance. Cela me montre comment j'agis. J'ai plusieurs fois eu des critiques sur ma lenteur dans l'action ou dans l'organisation

des choses, dans la mise en mouvement. En effet, je crois qu'inconsciemment je choisis de prendre le temps nécessaire, quitte à être lent, pour laisser le temps à la construction en collectif. La vitesse ne me le permettrait pas, elle doit davantage s'apparenter à l'individualisme.

Je continue d'écouter ce rappeur Rocé en écrivant. Dans l'un de ses textes il écrit « l'être humain se déplace vite mais ne se déplace plus » (5) et je pense à la critique faite par Illich sur la voiture comme outil devenu non-productif, voire contre-productif, quand il calcule que sur toute une vie nous allons aussi vite en voiture qu'à pied (6).

La seconde chose que je me dis, c'est que ces critiques de la technique énoncées par Ellul, Illich et d'autres, pourraient éclairer mes questions sur l'outil. Il me semble que l'outil et la technique sont similaires, il faut cependant s'assurer de la façon dont ces penseurs entendent « la technique ». De même, lorsque Illich traite de la « convivialité », c'est bien de la convivialité de l'outil dont il parle : « J'entends par convivialité l'inverse de la productivité industrielle. Chacun de nous se définit par relation à autrui et au milieu et par la structure profonde des outils qu'il utilise. Ces outils peuvent se ranger en une série continue avec, aux deux extrêmes, l'outil dominant et l'outil convivial. (7) »

### **Penser l'outil**

J'en reviens à mes questions concernant les outils et la pensée. Je les regarde maintenant sous un angle nouveau : s'ils sont neutres, comment les outils peuvent-ils nous amener à changer notre pensée, voire les valeurs que l'on défend ? Par exemple, prenons Power Point, un outil conçu pour vendre. Si l'on distingue sa fonction - ce pour quoi il a été créé -, de ce qu'il crée, peut-on

affirmer que c'est un outil neutre ? Autrement dit, si l'on distingue le fait que c'est un outil de vente du fait que c'est un outil aliénant, cela le rend-t-il neutre ? Et si un outil est neutre, à quel endroit transforme-t-il la pensée ? Il me semble que l'on peut formuler plusieurs hypothèses. Cela ce jouerait

- i) dans les conditions nécessaires à son utilisation (par exemple : dans la pénombre, focalisé sur un écran pour Powerpoint),
- ii) dans l'intention qui y est mise lors de son utilisation (ex. : animation),
- iii) dans l'intention qui y est mise lors de sa transmission (ex. : en formation),
- iv) ou bien est-ce lié à la façon de l'utiliser, c'est-à-dire de l'ordre de la méthode (davantage que de l'intention).

Pour chaque outil, nous pourrions chercher à distinguer sa fonction (ce pour quoi il a été conçu) de son utilisation pour tenter de le rendre neutre. Cependant, il est possible que sa fonction ne réponde pas à l'intention de son concepteur. En cela, il y a un enjeu à situer historiquement un outil, et d'autant plus lors de sa transmission.

Il y a également un accueil différent d'un outil selon sa nomination et les représentations qui y sont liées. Nous l'avons vu avec le «one-to-one ». Cet accueil varie aussi selon la personne qui en parle. Un outil transmet déjà beaucoup de ce qu'il est (à tort ou à raison) dès la prononciation de son nom, selon sa dénomination, selon son histoire (et selon l'histoire fantasmée à laquelle on l'associe), selon la personne qui en parle, etc. Il y a donc toute une piste de recherche possible sur la perception des outils a priori. C'est-à-dire comment sont-ils perçus, et à quoi ces perceptions

sont-elles dues ? En piste de réponses nous pouvons déjà avancer les qualificatifs récurrents dans le monde de la formation pour décrire ces outils : démocratique, ludique, interactif, participatif, facilitant, qui viennent transformer les perceptions de l'outil, tel un effet de mode.

Je pense là à l'intérêt croissant que j'ai pu observer de la part des associations pour la sociocratie par exemple. Il me semble que la façon dont cet outil est présenté est suffisamment attrayante par ses aspects innovants, démocratiques, et soi-disant « conviviaux », pour vouloir l'acquérir. Sans compter l'effet « solution miracle » à tous vos problèmes ! Pour autant, la sociocratie reste un modèle et n'est en aucun cas conçue pour être un outil convivial, ainsi elle ne permet pas de créer du sens dans nos pratiques. Elle se veut uniquement être un outil utile à la résolution de problèmes de fonctionnement pour qui voudrait atteindre l'efficacité et la réussite organisationnelle. Nous pouvons avancer que des personnes séduites, convaincues et formées à ces méthodes en feront pour autant un usage différent, et peut-être convivial (entre autres en s'en réappropriant l'usage).

### **Et l'éducation populaire dans tout ça ?**

L'éducation populaire semble être un terrain propice à l'accueil de nouveaux outils, des outils pour s'organiser, débattre, prendre des décisions, réfléchir, etc. C'est un terrain d'autant plus propice pour les pédagogies dites alternatives appelant des outils dits alternatifs, et donc participatifs, démocratiques, interactifs, etc. Nous pouvons observer l'énergie déployée par des animateurs pour maîtriser ces nouveaux outils, énergie qui n'est alors plus mise sur leur métier. Il en va de même pour le temps accordé à la

mise en place d'outils se voulant démocratiques (autogérés, etc.) qui, à terme, produisent l'effet inverse. À ce titre, nous pouvons parler d'une « non-productivité » de l'éducation populaire du fait de l'approche par outil et d'outils non-conviviaux (à l'image de l'outil « projet »).

J'é mets là des hypothèses. Il me reste à trouver une méthode pour analyser ces phénomènes de changement conscients ou inconscients de valeurs et de pratiques. Une méthode pour observer le point de bascule, et comment ça se révèle aux individus. C'est-à-dire quand et comment des individus opèrent des changements de valeurs et de pratiques, puis comment cela leur apparaît (si ça leur apparaît). Et si cela se révèle aux yeux d'une personne, de quelle manière cela se produit-il et qui en est le témoin? Est-ce par une tierce personne, un groupe, etc. Une telle méthode demanderait alors de comparer pensées, dires et actes. Concernant les outils, l'idée serait de pouvoir observer les incidences des outils, de l'approche par outil, et de leurs utilisations dans les modes d'organisation des associations d'éducation populaire, ou dans leurs utilisations dans l'animation et la formation.

Les outils par la manière dont on les utilise ont une influence sur nos pratiques, sur la personne qui les utilise, comme sur les situations sur lesquelles on agit avec. Les outils transforment, et d'abord leur utilisateur, leur utilisatrice. Les outils sont séduisants, au point de vouloir les acquérir et les manier, au point de constituer la finalité de l'action. Et les outils sont d'autant plus séduisants lorsqu'ils semblent avoir une forte capacité de transformation. Et pris dans nos illusions et nos fantasmes, on ne s'aperçoit plus que nos propres utilisations de l'outil nous transforment, nous, davantage

qu'elles nous permettent de transformer la réalité sur laquelle on veut agir.

(1) Dalton Roque. Traduit de l'espagnol (Salvador) par Combe-Latour J., Poèmes Clandestins. Le Temps des Cerises, Pantin, 2003.

(2) Rocé (Jocé Kaminsky), Gunz N'Rocé - la vitesse m'empêche d'avancer, Hors Cadre, 2013.

(3) Globish, mot valise combinant global et english, version simplifiée de l'anglais: Frommer F., la pensée Powerpoint, La Découverte, 2010, Paris.

(4) Illich I., Une société sans école, Éditions du Seuil, 1971. (Titre original : Deschooling Society.)

(5) Rocé (Jocé Kaminsky), L'être humain et le réverbère - L'être humain et le réverbère, Big Cheese Records, 2010.

(6) Illich I., Energie et équité, Éditions Marée noire, Nancy, 2005.

(7) Illich I., La convivialité, Éditions du Seuil, 1973.

# Est-ce que la recherche-action...

Claire Aubert - Juillet 2015

« On » parle de recherche-action. « On » s'interroge sur ce qui est entendu par là, recherche-action, action-recherche, action-recherche-action...

J'évite de parler avec des mots que je ne peux pas définir. Je tente de me construire quelques points de repères, pour savoir ce que j'entends dans recherche-action, ce qui m'y intéresse, ce qui m'y semble un peu fumeux aussi.

J'y entends quelque chose des liens entre la réalité (le réel, brut, têtu, qui nous dépasse) et la pensée (abstraite, qui se construit à partir d'un point de vue, qui n'a de cesse de tenter de penser le réel, qui est notre seul moyen de nommer le réel).

Ce que j'ai fréquenté, en termes de recherche, s'inscrit dans la lignée des propositions d'Henri Desroche : j'ai suivi un parcours Dheps, qui propose à des adultes de réaliser un mémoire de recherche universitaire à partir d'une question ou d'un ensemble de questions ancrées dans leurs pratiques (pratiques sociales, professionnelles, associatives, coopératives, militantes, tout cela à la fois...).

L'un des postulats qui m'intéresse ici, qui me semble être lui aussi dans les fondements pédagogiques de Desroche, est de considérer l'humain dans sa complexité, avec ses aspects contradictoires, en sachant que ce sont les personnes (et non une fonction) qui mènent la recherche (ou qui endossent leur rôle professionnel, ou qui militent dans un mouvement, etc.), les personnes dans leur multiplicité et dans leur complexité. Ce postulat ne me semble pas être propre à la

*Engagée dans la vie sociale et associative de Rennes et plus largement de Bretagne, elle a participé à la création du kerfad dont elle est salariée. Après avoir travaillé dans une scop pour la lecture publique, elle œuvre principalement comme formatrice d'adultes avec l'entraînement mental et pour des analyses de pratiques sociales, et porte des initiatives novatrices dans la promotion de l'écrit.*

recherche-action : dans toute recherche, le point de vue qui la soutient est celui d'une personne, dans sa multiplicité, dans sa complexité, dans ses contradictions.

Cette forme de recherche-action (particulière en tant que « parcours Dheps », particulière encore selon les espaces qui la proposent, la font exister : collèges coopératifs, universités, CNAM, réseau d'associations...) invite à passer par une étape dite « de récit de vie ». Les frayeurs sont nombreuses de frôler là le domaine psycho-thérapeutique, de « déclencher » trop d'événements et de prises de conscience chez les étudiants, qui courent alors le risque de se détourner de leur recherche.

Tel que je l'ai pratiqué, ce récit de vie se situe bien du côté de l'analyse : pour traiter de façon scientifique (ou qui tend à l'être) une question de recherche, il faut se décentrer, se dégager de la posture de praticien. Le récit de vie propose de passer par le récit de « ce qui nous amène ce jour en formation à traiter ces questions » du point de vue des faits sociaux. Passer par du récit pour aller vers de l'analyse, passer par du récit pour saisir ce que raconte le fil du récit, ce que dit le point de vue de la personne qui raconte, pour envisager ce qui est dit et ce qui est tu. Le récit comme

premier matériau de l'analyse, comme premier pas de distance à soi. Ce décentrage est artificiel, et invite à cultiver la distance à soi : dans mes espaces de pratique, je suis praticienne. Dans les espaces de formation, je suis apprentie-chercheuse. Je n'ai pas à trouver « comment » répondre à mes questions de praticienne, j'ai à éclairer mes questions par des éléments théoriques, à les situer, à examiner ce qu'elles soulèvent, ce qu'elles convoquent de façon conceptuelle, autrement dit je les déplace bien plus que je ne les traite. Je les transforme. Et comme je ne suis qu'une seule et même personne, je reviens à ma pratique (tout au long de ma formation en alternance, puis à l'issue de la formation) riche de cet écart, riche de cet entraînement à penser mes questions plutôt qu'à me laisser entraîner dans ce qu'elles semblent charrier.

L'une des étapes marquantes de mon parcours de recherche a été relativement tardive : au bout de deux ans et demi, après avoir produit un document d'étape dont je voyais bien qu'il manquait de problématique, après avoir parié pendant trois ans que mes intuitions, mes convictions, ce qui m'emmenait avait du sens, et que c'était précisément ce sens que j'étais venue élucider, il m'a fallu retravailler sur mes intentions. Revenir sur ce qui m'avait amenée en formation et surtout sur ce qui m'avait poussée (à rencontrer telle ou telle personne dans le cadre de mes entretiens, à formuler de telle ou telle façon cette liste, à ne pas aller chercher de tel ou tel côté...). Ce travail d'élucidation m'a permis non pas de me dégager de ces points de vue, mais de les nommer et de les travailler en tant que points de vue. C'est après cette étape que j'ai pu situer mon travail de recherche dans un champ plus large, par rapport à d'autres travaux de sociologie, par rapport à des partis pris institutionnels, ou spécifiques à un pays. Depuis, je reste particulièrement curieuse de cette vigilance, de

la façon dont chaque chercheur et chercheuse s'accommode de ce qui « fait » son point de vue, de ce qui le ou la pousse à choisir tel ou tel terrain de recherche.

Myriam Congoste, ethnologue, travaillant sur un voleur des quartiers populaires de Bordeaux, expose dans l'introduction de son travail(1) le sens (symbolique) de ces quartiers dans son histoire personnelle et familiale, ainsi que ce qui fait sa familiarité comme sa distance avec ce « monde ».

Monique et Michel Pinçon-Charlot, dans leur ouvrage méthodologique(2), retracent le chemin qui les a amenés à travailler sur la grande bourgeoisie : c'est le constat que l'étude des quartiers « riches » est quasiment inexistante, du fait des commandes institutionnelles plutôt focalisées sur les quartiers « pauvres », où les pouvoirs publics interviennent à divers titres. L'étude des quartiers est devenue l'étude des personnes. Et l'étude des personnes a nourri son lot de questionnements ; questionnements de positionnement : comment se présenter, quelles relations se nouent, comment « s'insérer » dans son terrain sans se laisser avaler par les jeux de relations, sans s'en faire rejeter parce qu'on y est trop manifestement étranger ? Questionnements de méthode d'enquête : qu'est-ce que ça change d'intervenir en couple ? Questionnements éthiques : jusqu'où est-on dans le respect, à partir de quand frôle-t-on la complaisance ? Et questionnements de légitimité enfin, lorsqu'il s'agit de se justifier auprès de pairs sociologues, pour qui la tradition sociologique invite plutôt à étudier les populations « défavorisées » que les populations qui cumulent les capitaux culturels, économiques et sociaux. Questionnements et déstabilisation, enfin, en tant que chercheurs, à se mouvoir dans un terrain où on se trouve être le

défavorisé, le porteur d'un capital inférieur à celui des personnes que l'on y croise.

Vincent de Gaulejac, préfaçant *Les sources de la honte*(3), retrace brièvement quelques éléments de sa propre histoire, interrogeant ainsi ses raisons de se pencher sur cette question, la façon dont l'étude sociologique de la honte le concerne, lui directement.

Dans ces trois exemples, rien ne relève du déballage de l'intime et on est loin de « récits de vie », mais la préoccupation (d'ordre scientifique, me semble-t-il) des chercheurs est similaire : comment puis-je, en introduction, interroger ce qui me lie à la question que j'ai choisi de traiter (ou bien à la question qui m'a choisi) ?

Est-ce que la recherche-action consiste à interroger les liens



position...

J'aimerais envisager la recherche-action comme la reconnaissance du chercheur comme un humain, lui aussi complexe, lui aussi multiple et lui aussi pris dans des jeux de relations et dans des situations qui dépassent son strict cadre professionnel. La scientificité ne consisterait alors pas à nier ces jeux de relation, mais à tendre à les observer, à reconnaître au minimum le principe de leur existence et à partir de l'idée que toute recherche est

biaisée, portée par un regard, regard appartenant à une personne. A lâcher l'idée d'absolu vérifiable et quantifiable qui opposerait les sciences « dures », faites de chiffres et de certitudes, aux sciences « molles », faites d'humain et de langage.

A la fin de *La Misère du monde*(4), si souvent conseillé aux étudiants précisément pour cette partie, Pierre Bourdieu interroge les chercheurs à cet endroit : comment admet-on que la situation d'entretien induit elle-même quelque chose sur les réponses qui y sont apportées ? Comment le chercheur n'a pas d'autre choix que de se « lier » à son terrain pour recueillir autre chose que des matériaux qui décriront fort bien la culture légitime, « ce qui doit être répondu » du point de vue des normes sociales, et pas du tout leur réalité propre et singulière ?

Est-ce que la recherche-action admet et tente de nommer quelque chose de la présence du chercheur dans son terrain ? Est-ce que la recherche-action redonne un corps et une réalité au chercheur ? Est-ce que la recherche-action interroge les implications et conséquences de la présence d'un chercheur dans un terrain ?

Dans l'ensemble de mes écrits, l'action est permanente. L'exercice du journal de recherche(5), dans le cadre de mon Dheps, est révélateur de ces espaces d'allers-retours entre réalité et théorie. Pour reprendre le fil du travail, il me fallait évacuer ce qui relevait de mon quotidien, tout à la fois mes dernières réactions ou interrogations d'ordre professionnel, mes préoccupations personnelles, mes inquiétudes ou remarques concernant le cadre même de mon travail de recherche. Le journal est devenu une mise en jambe, un échauffement avant une journée de travail, une façon de poser pour tout à la fois conserver une trace et mettre à l'écart ce qui ne relevait pas à ce moment-là du travail de recherche. La relecture de ces textes, de temps à autre, venait



signifier le mouvement accompli dans la durée, me signalant le déplacement de mes inquiétudes, des moments de prise de conscience, d'autres moments de confusion. Mon travail de recherche était à part dans ma vie, c'est précisément parce qu'il était à part qu'il me fallait interroger les liens multiples avec différentes parties de mon existence. Les interroger pour moi plutôt que pour la recherche.

Bernard Lahire, Dans les plis singuliers du social<sup>(6)</sup>, invite les chercheurs à se situer de façon épistémologique, dans le champ de leur discipline. Apprentie-chercheuse, cela n'a pas été mon histoire, ce n'est pas mon propos, mais l'attention m'importe en tant que lectrice. Là encore, nulle vérité absolue mais la vigilance de considérer la situation singulière des travaux scientifiques en les resituant dans leur époque, leur contexte, leur environnement scientifique. La sociologie a voulu pendant plusieurs décennies surtout bien se distinguer de la psychologie, en France en tout cas. Les sciences humaines en France veulent absolument revendiquer le statut de sciences « fiables », dont tendent plutôt à aller vers un travail statistique, de masse, que vers un travail d'analyse plus conceptuel. Etudiants, nous sommes le produit de tout cela, de ces plis singuliers des sciences et des institutions chargées de les produire et de les enseigner. L'invitation de Lahire est bien de considérer et de questionner ces observations, d'interroger en quoi il est, en tant que chercheur, le produit de ces remarques et en quoi il peut interroger les points aveugles de ces raisonnements. Comprendre et questionner plutôt que s'appuyer sur des évidences tacites et des présupposés aveugles. Et là encore, l'humilité de se dire que tout ne sera pas élucidé ni résolu, mais que le travail en cours n'éclairera qu'un petit morceau de la carte, que l'on s'efforcera de situer parmi les zones d'ombre. Autrement dit, la recherche-action m'intéresse quand elle

bouscule des notions épistémologiques de scientificité, quand elle interroge les points de vue et présupposés de ceux et celles qui font la recherche, quand elle invite à la rigueur et à l'humilité. Lorsqu'enfin elle en vient à interroger et à s'interroger sur le savoir, la hiérarchisation en vigueur des savoirs et sur les travaux qui peuvent précisément la faire évoluer.

De la même façon que je préfère distinguer la production artistique, la création et la médiation culturelle, j'aimerais distinguer la recherche et la valorisation des travaux de recherche. Quels moyens nous donnons-nous pour interroger les causes et conséquences de nos travaux de recherche ?

La recherche-action pose de l'enjeu à ce que des praticiens produisent du savoir. Elle propose que des praticiens fréquentent des démarches de recherche pour évoluer dans leurs pratiques. Propose-t-elle que des chercheurs s'envisagent eux-mêmes comme des praticiens et étudient à ce titre leur situation, leur contexte, leurs pratiques, les conditions de leur travail, sa multiplicité ?

En quoi une recherche est-elle portée par une personne, un groupe, un milieu ?

Dans la recherche-action, où est le savoir, qui a le pouvoir ?

(1) Le vol et la morale – Myriam Congoste – Éditions Anacharsis

(2) Voyage en grande bourgeoisie – Monique et Michel Pinçon-Charlot - PUF

(3) Les sources de la honte – Vincent de Gaulejac – Points Seuil

(4) La Misère du monde – Collectif et Pierre Bourdieu – Points Seuil

(5) Lors des Fabriques de sociologie de mai 2015 à Paris VIII, Je me suis fait la remarque que la double-casquette enseignant-chercheur amène souvent à confondre les enjeux de recherche et les enjeux d'enseignement. L'intervention à propos du journal de recherche en était un exemple, où le sens glissait sans cesse du journal du chercheur, pratiqué librement ou préconisé par Rémi Hess, à l'usage du journal comme support pédagogique utilisé par un enseignant avec une certaine intention pour ses élèves.

(6) Dans les plis singuliers du social – Bernard Lahire – La Découverte

# Contribution à la question « Comment habiter son intérieur, son extérieur ? » *Claudine Chapuis-Cottain*

*Ce texte est issu d'une intervention au C H S de Blain (44) - 5 Juin 2014  
Fédération Aide en Santé Mentale Journée Annuelle Association Croix Marine/  
Pays de Loire*

Poser la question de l'Habiter nous amène à convoquer un terme qui appartient langage courant. Survoler rapidement son champ lexical permet cependant de mesurer que ce terme renvoie à une notion d'une grande complexité dont ne témoignent ni la fréquence de son utilisation ni les formes qu'elle adopte. Habiter, si l'on se fie au dictionnaire, désigne le fait d' « occuper habituellement une demeure », d'une façon qui le rend improprement synonyme de demeurer. Le langage administratif ne s'y trompe pas qui dit bien : « demeurant à telle adresse, dans telle ville » et l'expression usuelle dans certains milieux ruraux, quand elle énonce « Où est ce que vous restez ? » affiche bien la différence.

Pour résoudre la complexité, il est facile de céder à la tentation qui consiste segmenter les approches. Habiter peut se décliner dans son aspect juridique, psychologique ou social. Il s'agit d'une stratégie de contournement confortable pour les observateurs de la clinique psychosociale qui, malgré la multiplication des dispositifs d'accompagnement au logement déployés ces dernières années,

*Bretonne en substance, Claudine Chapuis-Cottain est née de langue maternelle inconnue sous le signe du Sagittaire, ascendant Ecriture. Cette prédisposition zodiacale explique peut-être des choix d'orientations professionnelles et d'engagements dans lesquels l'écriture s'est en priorité imposée au bout de la flèche du messenger. A l'articulation d'un entre deux, écrire pour (former, transmettre, animer...) écrire avec (des gens qui ne peuvent écrire ou des gens qui ont besoin d'enchantement) écrire comme relier. L'écriture a jalonné un itinéraire professionnel qui, de l'éducation spécialisée à l'urgence sociale, s'est inspiré de la confrontation quotidienne avec les marges, le monde de la rue et d'une réflexion en partenariat soutenu avec la psychiatrie de secteur. Le travail de recherche engagé dans le cadre du DHEPS (2003-2006) : « Soigner pour insérer, les usages sociaux de la souffrance psychosociale » étaye aujourd'hui des interventions dans le cadre de formations de travailleurs sociaux.*

*Exerce simultanément entre Côtes d'Armor et Loire-Atlantique une activité de « biographe pour inconnus » (écriture de biographies familiales, monographie d'un village breton inspiré par une collecte de souvenirs de personnes âgées, histoire d'un organisme de logement social en cours, projet d'atelier avec des personnes vivant à la rue)*

*[www.chapuisbiographe.com](http://www.chapuisbiographe.com)*

*Twitter : @clochapuis*

*blog : [legionsdhumeurspaimpolaises.tumblr.com](http://legionsdhumeurspaimpolaises.tumblr.com)*

se sont trouvés confrontés à des échecs itératifs. Ces échecs sont révélateurs d'une problématique qui appartient à la modernité, sous-tendue dans la formulation même du thème de cette journée de réflexion « Comment habiter son extérieur, son extérieur ? ». Quand il définit l'habiter comme le fait de « mettre de soi dans un logement », le psychiatre Jean Furtos(1) évoque l'idée d'un processus inscrit dans une spatialité que délimite endroit clos destiné à contenir quelque chose de soi, ses dieux lares, protecteurs de la maison, à cerner l'épure de son intimité et à recomposer son identité. En ce sens, à la différence de s'abriter, qui appartient au registre animal,

habiter est ce processus qui signe spécifiquement notre humanité, renvoyant à la fois à quelque chose d'immémorial et d'évolutif parce que les contours de notre identité ne sont et ne seront jamais définitifs. Ils se métamorphosent au gré de l'histoire, la grande, celle que rencontrera notre existence et se déclineront en identité personnelle et en identité sociale, recomposées à l'infini. C'est ce qu'il faut entendre quand le poète Reiner Maria Rilke dit : « Nous naissons, pour ainsi dire, quelque part. C'est peu à peu que nous composons en nous le lieu de notre origine, pour y naître après coup et chaque jour plus définitivement. »

Habiter comme composer le lieu de notre origine et y naître chaque jour nous éloigne du synonyme de demeurer (du latin *demoreris*, qui signifie rester, être attaché à un lieu). Nous pourrions même supposer qu'il s'agit du contraire comme en témoigne l'usage largement répandu de la formule : « Je ne savais plus où j'habitais » qui ne veut pas dire qu'on avait perdu son adresse mais que la question de l'habiter ne saurait se réduire aux seules personnes relevant de problématiques psychosociales. Nous pourrions induire une double hypothèse. D'une part, habiter son intérieur, son corps, son psychisme n'est pas dissociable d'habiter l'extérieur, le monde, un lieu du monde perméable aux mutations sociales. D'autre part, habiter requiert des capacités psychiques à occuper une fonction, à mettre en œuvre un processus qui, débutant dans le ventre maternel, nous projette dans un espace cartographié soumis aux bouleversements dans lequel s'est imposé depuis quelques années un renouvellement de la dialectique du dehors/dedans.

Il est généralement attendu d'un intervenant qu'il légitime son propos en précisant d'où il parle, ce que résume la plupart du temps l'énoncé de ses fonctions. Mes fonctions de travailleur

social ayant longuement occupé les fonctions de direction d'une structure dévolue à l'accueil des publics vivant à la rue ou en structures d'hébergement précaire pourrait à cet égard tenir lieu d'expertise mais je m'empresse de récuser ce mot. Il me faudrait également évoquer les fonctions de coordination qui ont été les miennes dans le cadre de feu le Réseau de santé de proximité dans lequel la psychiatrie de secteur de St Nazaire et particulièrement la Psy 1 représentée par Jean Paul Ducatez ont été très investis. Nous y avons expérimenté une acculturation réciproque de nos modèles professionnels bousculés par la précarité au travers de l'organisation de formations pluridisciplinaires pour les acteurs des secteurs sanitaires et sociaux. Mais le sabordage du Réseau Santé et des nouvelles pratiques qu'il avait localement généré au moment où se mettaient en place la T2A et les procédures qualité du Centre hospitalier a singulièrement sonné le retour à une forme technocratique d'hospitalo- centrisme.

Pluridisciplinarité, dites-vous ?

Je pourrai d'autant moins faire l'économie d'une approche transdisciplinaire que Jean-Paul Ducatez m'a invitée aujourd'hui en rajoutant à mon cahier des charges le témoignage de mon expérience d'écrivain biographe. C'est un défi qui m'a plongée dans un abîme de réflexions dont je n'ai émergé qu'en me demandant comment quelqu'un qui retranscrit des récits de vie pour les enclore entre deux couvertures, entre une page de garde et une quatrième de couverture, est traversé par la question de l'habiter. Il y sûrement là quelque chose qui joue sur les limites, les frontières, sur les portes qui s'ouvrent et se ferment. Dehors/dedans ? Y aurait-il point commun avec les nouvelles façons de se représenter la société dans lesquelles le paradigme de l'exclusion s'est imposé en quelques années ? Que la construction sociale de

l'exclusion se soit, dans une dimension symbolique, substituée au modèle d'intégration qui enfermait matériellement derrière des murs ne lui donne pas de substance. Je n'utiliserai donc pas ce concept pour étayer la construction d'un savoir expérientiel de travailleur social, spécialiste de l'exclusion du logement, ni celui d'un praticien chercheur ayant tenté modestement d'élucider une réalité changeante mais plutôt en croisant les approches. Et dans le fond ça tombe assez bien puisqu'à me poser cette question de légitimité à m'exprimer sur la fonction d'habiter j'ai abouti à une approche nouvelle qui, après m'avoir fait passer par quelques digressions, m'a permis de dégager une évidence. Dire d'où je parle, contextualiser mon propos en répondant à cette question rituelle, ce n'est rien d'autre que dire « de quelle maison je parle », ce qui, il faut le reconnaître, n'est pas très éloigné de la question: « Où est-ce que j'habite ? Et comment ? »

### **La maison d'où je parle, en deux mots**

L'immersion précoce dans différentes cultures, différentes langues m'ont rendue assez perméable aux idées qui ont fondé mon identité générationnelle et ont contribué à construire ma pensée. Si décrite soit-elle devenue, l'influence de la pensée qui a suivi 68, contemporaine de l'ouverture des lieux d'enfermement et du mouvement de désaliénisme renvoie à l'influence de la pensée de Michel Foucault sur le travail social avec notamment le droit à l'expérimentation sociale, l'ouverture de lieux de vie. Les bases de ma culture professionnelle se sont situées à un moment où je travaillais dans une institution d'éducation spécialisée qui accueillait jusque-là avec des enfants handicapés moteurs des enfants autistes dont on ne savait que faire. Fernand Deligny nous renvoyait alors cette question : « Et si au lieu de leur apprendre à

parler, nous apprenions à nous taire ? » Cette question aurait pu être réactualisée quand la question sociale a ouvert à de nouvelles problématiques. Nous ne l'avons pas posée, trop iconoclaste. Formulons-là aujourd'hui rétrospectivement : « Et si au lieu de les inclure, nous sortions ? »

Que s'est-il passé à partir des années 80 si l'on se dispense d'énoncer le diagnostic de « crise » sur ce qui était en réalité d'un point de vue sociologique l'émergence d'une société anomique, privée des fondements anthropologiques que les sociétés industrielles avaient confiés au travail salarié ? Dans un double mouvement simultané, les pauvres et les fous se sont retrouvés jetés dans l'espace public alors que la rue devenait un espace hermétique. Etions-nous en train de passer du Grand renfermement de l'âge classique à ce que j'ai appelé le grand Externement de l'ère post moderne ou du modèle des sociétés disciplinaires aux sociétés de contrôle ? De fait, alors que ma culture professionnelle devenait inopérante pour élucider le réel, du brouillage des frontières, je me suis trouvée en posture d'observation-participante, selon les termes en usage dans les méthodes de recherche en sciences sociales. Et j'ai avidement collecté des images avec la conviction qu'un jour peut-être, le temps aidant, elles trouveraient leur place dans une sorte de cohérence qui rendrait lisible ce constat : non seulement, il n'y avait pas assez de logement pour tout le monde mais à supposer qu'on en invente, il existait des individus qui ne savaient pas ou plus habiter. En quelques décennies nous avons cessé de considérer la société comme un ensemble, inégalitaire certes, organisé en classes du bas vers le haut, mais comme un ensemble cohérent pour y substituer le paradigme de l'exclusion/insertion. Ce renouvellement de la dialectique du dehors et du dedans ne pouvait rester sans effet sur la fonction d'habiter.

Durant cette période, l'intervention étatique dans les processus d'insertion sociale n'a jamais été aussi intense avec la construction sans fin de dispositifs fondés sur l'idée que l'exclusion naissait de la perte d'objets sociaux qu'il s'agirait de retrouver. Pour habiter, il suffirait d'occuper à titre individuel un logement comme un objet social qui, s'ajoutant à un travail, serait le garant d'une intégration de l'individu dans la société. Et le tour serait joué... De multiples dispositifs ont émergé des politiques publiques, ciblant des personnes sans domicile auxquelles on a procuré un logement pour les voir parfois continuer à dormir dehors avec la clé de leur appartement dans leur poche. Ne pas acquitter le maigre reliquat de loyer restant à leur charge au risque de l'expulsion, et ceci parfois de façon récurrente. Ou décompenser quand elles intégraient ce logement. Assigner des individus « à l'intérieur » quand ils sont condamnés à l'exclusion, « à l'extérieur », revient à produire une injonction paradoxale auxquelles s'agrègent naturellement les discours qui ont moins pour objet de résoudre l'insoluble que d'offrir une issue aux intervenants mis en échec : « souffrance en miroir » ou « souffrance portée » des intervenants confrontés aux « parcours en boucle ». Les discours permettent également aux organisations d'attester qu'elles ne faillissent pas aux missions pour lesquelles elles sont subventionnées. Ceux que H.S. Becker(2) appelle les « entrepreneurs de morale » peuvent affirmer que ce n'est pas la mission qui leur est confiée qui est irréaliste parce qu'irréalisable mais que ce sont les moyens dont disposent les acteurs qui sont insuffisants. Et l'activation des dispositifs d'accès, des mesures d'accompagnement au logement assortis de grilles d'évaluation se poursuivent en justifiant les fabricants d'emplâtres pour jambes de bois. Ces moyens permettent de se protéger du politique et de contourner cette notion d'habiter pétrie de contresens. Car

habiter se dessine en creux : on ne déshabite pas, on déserte. Il y a des lieux habités et des êtres vides, des maisons hantées et des gens que l'on dit possédés. Parler d'habiter, c'est naviguer sur la question des frontières. Du vide et du plein. De frontières plutôt que de limites même si souscrire à l'idée d'un espace indéterminé, illimité, est une source d'angoisse. La dimension cosmique est un territoire inimaginable que ne scinde le modèle d'un dehors et d'un dedans universels.

Habiter, c'est la clé de processus qui dans lequel habiter son corps, son psychisme, son histoire permet d'investir un lieu clos.

Les premières images de l'« inhabiter » qui sont apparues à partir des années 80 sont assez caricaturales. Ceux qui n'habitaient pas, n'occupaient pas habituellement une demeure étaient des clochards encore pétris des normes de la société des 30 glorieuses. On pouvait même les affubler de clichés romantiques comme celui du clochard philosophe qui, s'étant délibérément mis en marge de la société pour répondre à une aspiration de liberté, suscitait notre admiration en particulier s'il adoptait la panoplie assortie. Dessine-moi un clochard : les codes vestimentaires étaient respectés, pardessus flottant, barbe blanche et feutre, accessoire kil de rouge. Avec ce que l'on a appelé la crise sont arrivés des quadras et des quinquas encore assez fringants dans les débuts de leur vie à la rue, collaborant activement à alimenter les discours sur l'exclusion en endossant l'entière responsabilité personnelle de leur situation : chômage, rupture conjugale, perte du logement. Ceux-là avaient un point commun, ils habitaient la ville, ils habitaient Saint Nazaire. La ville offrait leur des espaces intersticiels où s'abriter mais aussi où parfois habiter. Certaines alvéoles de la base sous-marine ont été des sortes de loft avant de devenir des endroits aménagés pour le tourisme. Leurs parcours

étaient ceux de nomades, jalonnés de repères qui racontaient leur histoire personnelle, familiale, sociale et leur organisation pour survivre se faisait dans des lieux connus. C'était une sorte de privatisation symbolique de l'espace public au travers d'abris de fortune, d'encoignures, de logements abandonnés provisoirement. Ils investissaient également des cabanes de chantiers ce qui offrait une métaphore évidente : la ville se reconstruisait, ils se tenaient dans un espace inventé entre démolition et reconstruction. Et quand l'offre d'hébergement d'urgence se structurerait, ils ne s'y précipiteraient pas, sauf en cas de froid extrême. Souvent, ils portaient sur eux un écrit qui n'était pas un document officiel d'identité mais un témoignage de leur maison d'origine, ou de celle qu'ils s'étaient constituée. Je me souviens de Léon, un clochard archétypal, bien connu en ville ce qui le dispensait de se pourvoir en papiers d'identité, à supposer qu'il en ait eu envie. Il m'avait confié le seul document écrit qui était en sa possession. Il s'agissait d'un papier qui enjoignait de payer pour le renouvellement de la concession de ses parents, inhumés à St Nazaire. Le papier avait connu les tribulations de Léon, je peux même témoigner qu'il était maculé de ce qui devait être des traces de fientes de poules à laquelle adhéraient encore quelques plumes et rémiges. Léon n'a jamais payé, mais ce n'est pas le plus important. Il signifiait que la maison qu'il habitait était la dernière demeure de ses parents. Malgré son aspect hygiéniquement suspect, j'ai conservé ce document dans un tiroir de mon bureau jusqu'à ce que Léon disparaisse de la circulation. Ceux-là, Léon et les quadras et les quinquas, vivaient assez longtemps pour que leur itinéraire dans la ville nous donne à quelques clés de lecture sur les changements qui s'opéraient.

C'est avec l'arrivée des premiers jeunes à la rue que les signes du changement sont devenus manifestes. J'ai gardé comme une image initiatique le souvenir de Dominique, un garçon de vingt ans partant pour sa première nuit à la rue. L'offre d'hébergement d'urgence était alors inexistante et il n'y avait pas encore de communauté constituée de la rue. Sans autre solution, il s'apprêtait à dormir sur telle place, dans un carré d'immeubles, être dans la rue dans une ville dans laquelle il n'avait aucun repère d'origine, dans laquelle il n'avait jamais occupé une maison. Il avait peur en fait. Je l'avais regardé longer la rue avant de disparaître. Toute la soirée j'avais été hantée par l'image de la hutte primitive, de la lumière d'une maison qui se serait ouverte pour l'accueillir, d'une grange qui lui aurait permis de s'abriter. Ce qui semblait nouveau c'est que dans son processus de déshumanisation la ville ne permettait plus d'habiter mais de s'abriter se distanciant également du registre animal. Dominique serait confiné à l'extérieur, confronté à vision des carrés lumineux des fenêtres s'allumant les uns après les autres comme autant de points de rupture. L'expérience qu'il s'apprêtait à faire était celle de la rupture du sentiment d'empathie. Des témoignages ultérieurs m'ont convaincue que de cette expérience on ne revient jamais tout à fait. Est-ce la perte de la capacité à s'inscrire dans un espace imaginé ?

L'espace, un objet à conquérir pour les états et les scientifiques (pour le cas où, sait-on jamais, il existerait des planètes exemptes de banques, de guerre et de petite vérole), un objet à aménager pour les élus locaux dans une frénésie de contrôle de nos cheminements ponctués de signalétique, de giratoires et de... zones de rencontre... a évacué l'imaginaire.

## Une nouvelle définition de l'Espace

L'espace n'a pas toujours été cet espace cloisonné qui est le nôtre. Selon l'historien Didier Méhu, il n'existait pas au Moyen Age de mot pour désigner ce que nous nommons espace. Les lieux de vie hétérogènes importants rattachés à l'habitation des hommes et notamment les lieux sacrés comme les églises se nommaient Locus, ce qui signifiait à peu près l'espace qu'un corps occupait et remplissait. De façon profane, des emblèmes comme l'héraldique et des devises parfois associées à une sentence, à un monogramme, à des couleurs permettaient aux princes d'encoder l'espace qui définissaient le Locus.

Parmi les philosophes qui, pour inventer une poétique de l'espace, ont assumé la nécessité de rompre avec une pensée et des méthodes scientifiques construites sur un rationalisme actif, on fera référence à Gaston Bachelard. Bachelard s'est inscrit dans le courant philosophique de la phénoménologie qui se fonde sur l'analyse directe de l'expérience vécue par un sujet. Ce qui peut concerner un biographe dans l'approche de Bachelard, c'est qu'avec la perception de l'image poétique, il a substitué à l'analyse scientifique une sorte de retour aux sources d'une expérience originelle de l'espace, non plus de l'espace physique mais de l'espace imaginé et imagé, saisi dans son immédiateté. L'enseignement qu'un biographe (entre autres) peut tirer de la poétique de l'espace, celle qui est susceptible de modifier le regard, c'est que :

« Dans ses mille alvéoles, l'espace tient du temps comprimé. L'espace sert à ça. »

Adhérer à la perception de cette image poétique permet de rompre avec la dialectique du dehors/dedans. La durée concrète

perd de son importance et déconstruit la continuité des récits sur lesquels sont basés les prises en charge et les méthodes d'accompagnement (temps 1, temps 2, temps 3 de l'appropriation du logement par exemple). Mais la tâche des intervenants s'en trouve complexifiée, de même que celle du biographe dans la mesure où le fer de lance du récit biographique est l'ordre chronologique qui se tient entre deux dates, naissance et décès attachées à la signalisation des lieux. Deux exemples opposés extraits de mes rencontres de biographe dans lesquelles la maison natale, la maison d'enfance, occupe toujours une place prépondérante illustrent ces différentes approches. Il y a des personnes qui vont entrer dans une description pointue et vous raconter qu' «on entrait dans la maison en franchissant trois marches. L'escalier à droite du couloir menait à la chambre de mes parents, dans la cour trônait le puits, etc). Visite d'agence immobilière. Et puis un jour il y a cette dame qui dit : « Mon souvenir le plus heureux, c'est quand je m'endormais le soir dans la maison de ma vieille nourrice. Dans le lit, il y avait un matelas de balle d'avoine qui sentait bon et j'entendais par le mur mitoyen les animaux, le cheval qui bougeaient dans la paille dans l'étable. » Si la seconde image nous parle, c'est parce que nous avons quitté la mesure et la géométrie pour ressentir dans l'immédiateté et quelque chose qui, dans la pénombre du passé, renvoie à notre propre expérience de la maison d'enfance. Habiter, c'est convoquer en nous ce lieu originel, la maison, maison natale ou plus précisément maison native qui est écrite en nous, non pas dans sa dimension géométrique mais dans la dimension spatiale dans laquelle nous avons rêvé éveillé et dans laquelle nous avons construit notre confiance. Ou pas. C'est la maison que nous transporterons toujours avec nous et que nous recomposerons

dans toutes les autres maisons où nous serons amenés à vivre et que Bachelard pose dans l'univers.

### **La maison dans l'univers**

La maison dans l'univers, nous en percevons les contours quand par exemple nous faisons l'expérience de l'endormissement et que la pluie crépite sur un toit mansardé. C'est la même que celle où, apercevant dans la nuit une lueur lointaine à la fenêtre d'une maison, nous imaginons un foyer, peut-être un ermite lisant de la philosophie ou un enfant qui s'endort en toute quiétude. Elle peut-être située dans un paysage enneigé et ceux qui ouvriront la porte pour sortir devront prendre garde aux loups. Image immémoriale, dit Bachelard, et c'est la même que celle perçue par un homme de l'an mille. Cette maison écrite en nous, protectrice vaillante contre les drames de l'univers, est celle que nous habitons quand dans d'autres maisons nous essayons de naturaliser les bruits comme par exemple celui d'associer les rumeurs de la ville aux bruits de la mer. Habiter, tracer des frontières autour de nous, de notre intérieur, c'est nous inscrire dans la dimension cosmique.

### **La maison-nid**

La métaphore du nid, de l'abri animal, n'est jamais très éloignée de l'imaginaire de la maison quand on représente « une chaumière et un cœur » pour exprimer la fonction de refuge de la maison d'origine. Bachelard évoque à ce sujet les chaumières de Van Gogh et leurs toitures débordantes de paille et le nid de ces oiseaux dont le seul outil de bâtisseur est leur propre corps. Certaines espèces définissent la forme de l'intérieur du nid en pressant avec leur poitrine les matériaux apportés par les mâles jusqu'à en faire une sorte de moulage de feutre. « L'œuf, le nid, la maison, la

patrie, l'univers», c'est la fonction qu'attribue Victor Hugo à cette cathédrale dont Quasimodo avait été successivement avait pris la forme comme le colimaçon prend la forme de sa coquille.

Cette maison-carapace occuperait-elle la fonction contenante d'une seconde peau, d'un Moi-Maison qui se superposerait au Moi-peau conceptualisé par Didier Anzieu(3) ? La proximité étymologique d'habit et habiter ont la même racine, habitus, rend séduisante une hypothèse qui reste... entière.

La peau est la surface par laquelle le corps organise les échanges avec le milieu extérieur. Les pores par lesquels s'activent ces échanges. Les pores sont les portes qui, s'ouvrant à la circulation comme celles des maisons, permettent de ne pas mourir d'asphyxie. Elles n'ont pas toujours occupé la fonction qui leur est attribuée aujourd'hui qui consiste à cloisonner l'espace en définissant le registre de l'intimité, de l'intimité familiale puis de l'intimité individuelle d'où émergeront les portes de la pudeur et le besoin de plus en plus intense de se protéger.

J'ai retenu ce propos tenu par une vieille dame évoquant un hameau breton dans les années 30 :

« Les portes des maisons restaient ouvertes été comme hiver ».

Les évolutions de la fonction des portes qui délimitent le dehors et le dedans ont été lentes, avant de devenir fulgurantes.

### **Entre le dehors et le dedans, les portes**

Ce n'est qu'au terme d'une lente évolution que les portes ont acquis la fonction de matérialiser, de codifier l'espace, de placer les frontières. Arcs de triomphe et frontispices dans l'Antiquité, elles ont acquis au Moyen Age une fonction sécuritaire : protéger les châteaux ou l'entrée des villes où elles étaient utilisées pour mettre en scène un pouvoir royal qui avait besoin de se



déplacer concrètement afin d'affirmer son autorité de façon spectaculaire. Pour le peuple, la rue était le prolongement de l'intérieur des maisons. L'existence individuelle s'insérait dans un destin collectif. Abri contre les intempéries et la maison



n'était pas hermétique parce qu'il n'y avait pas nécessité de circonscrire une intimité familiale dont l'avènement est tardif. L'élargissement de la notion d'intimité à celle d'intimité familiale s'est amorcé au XIX ième sous l'influence du modèle victorien de la bourgeoisie. Il est intrigant de remarquer que cet âge de la vie familiale a coïncidé avec le développement de l'information et avec l'apparition de la figure du détective. Le personnage de Sherlock Holmes est inspiré d'un fait réel qui défraya la chronique en Angleterre en 1860.

### **Portes de l'intimité familiale**

Un roman policier de Kate Summerscale « L'affaire de Road Hill House » relate des faits qui mirent l'Angleterre en ébullition à cette époque. La vie de la famille anglaise avait changé depuis le début du siècle qui, jadis lieu de travail autant que domicile était devenue un espace privé exclusivement domestique. La bourgeoisie avait acquis une véritable expertise en matière de secret (l'adjectif secretive est attesté pour la première fois en 1853). Les gens s'étaient enfermés, n'ouvrant leur intérieur que pour inviter des hôtes sélectionnés à assister à une représentation familiale soigneusement orchestrée. Kate Summerscale raconte l'histoire

d'un infanticide qui donna lieu aux premières formes d'investigation criminelle, suscitant des réactions passionnées dans l'opinion publique en raison des investigations qui fracturèrent l'entrée de la maison familiale. A Road Hill House, un enfant avait été assassiné dans une maison close où dormaient parents, enfants, enfants d'un premier lit et domestiques. Le corps avait été retrouvé dans les toilettes situées à l'extérieur de la maison hermétiquement close. Les

débuts de ce qu'on appellerait aujourd'hui la médiatisation de l'affaire donnèrent lieu à des débats houleux dans lesquels la violation de la vie privée pouvait se comparer à un meurtre. Le culte de la vie familiale associé à la notion de vie privée avait fait émerger la notion d'intimité. Pour la première fois, un meurtre pouvait révéler l'enfermement nauséabond qui avait pris forme à l'intérieur d'un foyer confiné. La famille qui s'entendait comme un ensemble d'individus unis par des liens de sang était devenue l'ensemble d'une maisonnée aux secrets inviolables. L'accès d'un détective à ces secrets convoquait la figure du boiteux Asmodée prince des démons », qui ôtait le toit des maisons pour observer les vies qu'elles abritaient. (notons que le mot détecter vient du latin detegere, découvrir le toit d'une maison). Si ce modèle d'intimité familiale est celui qui, par extension, s'est étendu à l'ensemble de la société et s'il prévaut encore, il est intéressant de se demander sous quels travestissements se cache aujourd'hui Asmodée pour observer nos vies malgré l'étanchéité des systèmes de fermeture de nos maisons.

L'affaire de Road Hill House permet d'appréhender le concept d'affiliation qui désignait à l'origine le lien qui unissait les membres d'une même famille et son contraire, la désaffiliation, concept par

lequel le sociologue Robert Castel a défini la rupture du lien social. L'affiliation, au sens de la capacité à être socialement relié, semble donc être une condition requise pour pouvoir habiter. En cas de rupture on est irrémédiablement seul quand la porte d'un logement se referme. Et cela, je l'ai entendu exprimer par exemple de la bouche de celui que j'avais surnommé le Champi. Il s'agissait d'un homme mystérieux, beau et ténébreux comme le mauvais garçon d'une peinture du Caravage et qui s'était installé à l'accueil de jour où, en dehors des repas, il restait assis pendant des heures à une table, occupé inlassablement à lire. Il n'avait livré de lui-même que peu d'informations, précisant qu'il était originaire du Berry et qu'il avait été légionnaire. C'est dans le cadre d'un groupe de paroles qu'il m'avait interpellée en ces termes : « Je suis un ancien champi. Vous savez ce que c'est ? Je sais ce que c'est que les portes. C'est ce qui se referme derrière vous, c'est l'orphelinat, l'armée, la prison, la solitude. De l'autre côté des portes, il y a la rue, un monde dur, mais on est une communauté. De ce côté-ci de la porte, vous m'êtes sympathique, vous m'accueillez bien, mais si je vous croise de l'autre côté quand je suis la nuit sur un banc, je ne vous reconnaitrai pas. »

On ne sait pas très bien à partir de quel moment dans ces maisons closes s'est imposée la nécessité d'affecter des pièces spécifiques aux activités d'hygiène en tirant des portes. Certains auteurs évoquent le XVII<sup>e</sup> siècle, dans les milieux aristocratiques. Mais dans les milieux populaires et ruraux la notion de pudeur ne s'est imposée que bien plus tardivement, limitant l'accès aux portes du corps.

### **Portes du corps**

Les portes du corps sont tous les orifices sans lesquels nous serions

soit claquemurés, soit dispersés dans l'espace, en dehors de nous ou en dedans de nous. Elles font œuvre de communication en nous ouvrant à l'altérité. Un détour sémantique nous rappelle qu'au sens biblique, habiter avec signifie avoir des relations charnelles avec quelqu'un. Pour illustrer cette définition, l'ethnologue Pascal Dibie emprunte le cheminement poétique parcouru par Apollinaire dans un poème d'amour intitulé : « Les neuf portes de ton corps ». On doit à Gustave Courbet d'avoir représenté la porte du corps la plus sidérante avec « L'origine du monde », la porte par laquelle nous avons été expulsés dans l'espace. Pascal Dibie rajoute une dixième porte aux portes convoitées par Apollinaire. « N'est-ce pas le nombril, cette archaïque porte nourricière, qui serait la véritable porte de mon moi premier, devenu ce nœud fait sur moi et qui me condamne ad vitam éternel à moi-même ? » C'est sûrement sur la frontière amovible entre ces deux extrémités, pouvoir être condamné à soi-même et pouvoir se projeter dans l'altérité qu'il nous faut créer la fonction d'habiter. Nous voilà bien éloignés de l'idée selon laquelle la condition suffisante pour habiter serait d'être attributaire d'un logement et de « l'occuper habituellement »!

Comment le rapport entre dehors/dedans, entre limites, frontières, peut-il concerner un écrivain biographe ? Quels rapports l'écrit et le livre entretiennent-ils avec la fonction d'habiter ? C'est encore la métaphore qui vient à la rescousse. Parce qu'il s'agit de faire entrer de soi-même entre deux couvertures, d'habiter l'espace que cloisonnent la naissance et la mort, la métaphore du livre s'impose pour le récit autobiographique quand il énonce la prétention de loger les souvenirs d'une vie dans la forme du codex pour y les assigner à demeure. C'est la forme même du livre qui ouvre à cette comparaison du livre de la vie.

## **S'écrire dans un livre, une façon d'habiter sa vie**

Vivre, serait-ce habiter sa vie ?

Les coranistes expriment la vertu du codex par cette définition du livre : « Ce qui réside entre deux couvertures » et ce qui réside entre les deux couvertures du Coran, c'est la parole d'Allah. Ce qui réside entre deux couvertures, c'est encore aujourd'hui la définition même du livre.

Dans un ouvrage intitulé Livre, Michel Melot relève que pour désigner la page par laquelle on entre dans le livre dans sa forme de codex et encadrer le titre on a repris au XVIII<sup>ème</sup> des termes d'architecture comme ceux de frontispice, d'arc ou de retable. L'expression de « dernière demeure » utilisée pour désigner le tombeau nous parle encore d'habiter, habiter l'éternité, certes, mais habiter tout de même. Et cette métaphore largement utilisée dans les cimetières a inspiré l'art décoratif funéraire avec ce livre de marbre entièrement feuilleté à la dernière page duquel est gravé un poème connu de Lamartine qui s'appelle, précisément, le livre de la vie.

« Le livre de la vie est le livre suprême  
Qu'on ne peut ni fermer, ni rouvrir à son choix ;  
Le passage attachant ne s'y lit pas deux fois,  
Mais le feuillet fatal s'y tourne de lui-même ;  
On voudrait revenir à la page où l'on aime  
Et la page où l'on meurt est déjà sous vos doigts. »

On ne peut, effectivement, rouvrir le livre de la vie à son choix quand on en arrive à la quatrième de couverture. Mais il nous appartient peut-être de le contenir en écrivant la vie si l'on en croit Pascal Quignard.

« Quoique nous fassions, nous sommes tous écrits. »

Nous écrivons en permanence le récit de notre vie. Il peut se lire par exemple au travers des traces que nous laissons au quotidien autour de nous. De l'agenda à la liste de courses en passant par l'ordonnance médicale et par les notes pour l'école, ou par les références et citations griffonnées sur un papier, nous constituons une somme d'éléments au travers desquels on pourrait s'écrire notre biographie. Mais ces éléments épars, diffus, tant qu'ils ne sont pas rassemblés dans un livre, n'ont pas d'unité, pas de début et pas de fin. Pour écrire un récit biographique, une forme enclose est nécessaire qui révèle la véritable fonction du livre. Le livre fermé possède un pouvoir de validation qui rend son contenu inaliénable. La valeur d'Évangile du livre qui contient une vérité définitive se confond dans notre culture avec l'expansion du christianisme. Certains grimoires, livres comportant rituels de magie, de sorcellerie et d'exorcismes qui ont acquis une personnalité humaine sont habités. Le petit et le grand Albert sont des références connues mais en Bretagne nous avons l'Agrippa, réputé indestructible, utilisé par les prêtres exorcistes qui s'en inspiraient pour convoquer les démons qui habitaient le corps d'une personne, le possédaient. Mais transférer le diable dans le corps d'un chien noir avant de faire le trajet jusqu'à l'étang de Brasparts, au Yeun Elez, portes de l'Enfer pour y noyer le pauvre chien noir ne nous renvoie pas forcément à la comparaison avec le chien noir de Matin Brun, le livre de Franck Pavloff. Voilà qui relèverait de la coïncidence anachronique !

On pourrait supposer que des personnes qui confient à un professionnel la tâche d'écrire le récit de leur vie habitent leur histoire et pourtant, mon expérience m'a appris que le genre comporte quelque chose de factice. Du portrait de cour d'un personnage public à l'autobiographie raisonnée de Bourdieu(4), en passant par la biographie familiale destinée à la postérité et dont

on évacue quelques secrets encombrants, tout est factice dans une biographie hormis les faits. Se demandant comment peut-on écrire une biographie répond : « Il y a les faits, rien que les faits, tout le reste peut s'écrire comme une fiction. » Ce qui importerait, serait de laisser surgir ces images poétiques qui, prises dans leur immédiateté, délivreraient un message qui dépasserait notre subjectivité ? Je me réfère à l'expérience personnelle de l'écriture de ma biographie par les végétaux que j'ai appelée « L'inconscient structuré comme le langage des fleurs » mais ce pourrait être aussi bien par les musiques de notre vie, par les maisons.

L'écrit « biographique » peut dans des cas d'extrême isolement prendre la forme infinitésimale de l'écrit sur soi. Rappelons-nous l'écrit de Léon concernant la concession funéraire de ses parents comme ultime tentative d'habiter. Les errants de notre époque renouent peut-être avec l'histoire de ces vagabonds trouvés morts au bord des routes au XVIII<sup>ème</sup> siècle. Arlette Farge<sup>(5)</sup> a exhumé des Archives Nationales les bracelets de parchemin, ces écrits minuscules qui, permettant de les identifier, témoignaient de leur désir d'appartenir à une communauté sociale. Nous dirions aujourd'hui de s'affilier, d'habiter, de se relier au monde extérieur.

Nous retiendrons que seul le livre est adapté pour arrêter l'écriture diffuse, la vie, au risque de la fin. Confier le récit de notre vie à un espace clos, fermer une porte derrière nous après avoir rassemblé les morceaux épars dans un livre devient signe de cohérence par le simple fait même de les unifier dans un « logement ». C'est sûrement dans la possible une délimitation spatiale de son intérieur, d'un dehors et d'un dedans ouvert aux échanges que nous trouverons avec la définition d'habiter des indices concernant les conditions que cette fonction requiert :

offrir la sécurité, un gage de pérennité, un abri contre la fuite du temps et contre la mort.

A défaut d'avoir concrètement répondu à la question « Comment habiter son intérieur, son extérieur ? », gageons que nous avons habité la question en ouvrant la porte à un espace de réflexion que les évolutions technologiques contemporaines élargissent chaque jour.

Dans des villes qui se reconstruisent en obturant les interstices, en meublant tous les espaces vacants, en occupant les derniers terrains vagues, nous entrons désormais « à l'intérieur » en composant des chiffres qui, par magie, nous font miroiter une supposée protection de vie privée. Les nouvelles portes s'effacent dans les murs sans permettre de rituels de franchissement de seuils, nous livrant à un monde transparent où les frontières deviennent illisibles, où l'obsession de l'isolation acoustique nous isole de la rumeur du monde, où les seules portes qui restent à inventer sont celles de la protection de nos données personnelles et de l'espace disponible de nos cerveaux. Les principaux portails que nous franchissons désormais sont des portails informatiques. Il n'est pas impossible qu'il devienne de plus en plus difficile d'habiter dans l'espace virtuel où nous nous trouvons projetés. Qui n'a jamais entendu un message enregistré sur le répondeur d'un téléphone mobile et qui indique : « Je ne suis pas là pour le moment » (où ça, t'es pas là?) « T'es où ? » est devenu l'onomatopée humaine la plus répandue du monde occidental et « T'es où », c'est le cri des oiseaux de nuit, aveugles le jour, auquel on pourrait répondre « Si tu ne sais pas où tu es, si tu ne sais pas où tu habites, quelqu'un d'autre le sait sûrement. » Serait-ce Asmodée, prince des démons, figure allégorique d'un monde où une puissance invisible nous habite, c'est-à-dire nous regarde au fond des yeux, sans nous voir ?

## **Bibliographie**

APOLLINAIRE Guillaume, « Les neuf portes de ton corps », Poèmes secrets à Madeleine, édition pirate, 1949

BACHELARD Gaston, La Poétique de l'espace, PUF, 2001

DIBIE Pascal, Ethnologie de la porte, des passages et des seuils, Editions Métailié, 2012

MEHU Didier, « Locus, transitus, peregrination. », Construction de l'espace au Moyen Age, Publications de la Sorbonne, 2007

MELOT Michel, Livre, L'œil neuf éditions, 2006

SOMMERSCALE Kate, L'affaire de Road Hill House, Edition Bourgois, 2008

“Actualités et sens de l'accompagnement au logement”, RHIZOME, Bulletin National en Santé Mentale et précarité, N° 51/ Janvier 2014

Karine BOINOT, « De l'habiter à l'habité », Les Cahiers de l'Actif, janvier/février 2012, N°428-429, pp. 217-232

Lucie GIRARDON, « La place de l'habiter dans le corpus psychiatrique », Thèse présentée à l'Université Claude Bernard Lyon 1, 2011

(1) Jean FURTOS (psychiatre, directeur scientifique de l'ORSPERE, Observatoire Région Rhône Alpes Sur la Souffrance Psychique en Rapport avec l'Exclusion)

(2) H.S. BECKER, Outsiders, Métailié, 1985

(3) Didier ANZIEU, Le Moi Peau, Dunod, 1995

(4) Pierre BOURDIEU, Esquisse pour une auto analyse, Raisons d'Agir, 2004

(5) Arlette FARGE, Le bracelet de parchemin, L'écrit sur soi au XVIII ième siècle, Bayard, 2003

# Mille mots pour le dire

*Par Margot*

Il a tout fait pour te plaire, ça n'a pas manqué !

Tu as aimé son humour, sa façon de te faire l'amour. Tu as apprécié toute l'humanité de ses qualités... et de ses petits défauts...

Tu t'es laissée séduire, amuser, cajoler, gagner par l'envie d'aimer...

C'était agréable d'avoir d'un coup une telle vivacité, une telle légèreté...

Ton cœur est tombé dans le panneau !

Tu es tombé amoureux d'une image, d'un mirage... Tu as cru qu'il t'aimait...

En vrai, il voulait juste te posséder.

Dés que tu lui as résisté, tu t'es vu brimée, humiliée, dénigrée, rejetée, compressée, écartelée, trainée, terrassée...

Tu as tout essayé pour arranger l'histoire, mettre sa colère au placard. Tu as discuté, échangé, négocié, adapté... Mais au final rien n'y faisait.

Dés que votre enfant est né, qu'il a pensé ne plus pouvoir être détrôné, les crises ont décuplé.

Tu as compris qu'il ne saurait t'aimer, sauf si tu voulais devenir son objet, son jouet, sa poupée...

Tu as puisé le peu d'énergie qu'il te restait, pour préparer ton évasion... Tu as surmonté ta trouille. Tu as mis des mois mais tu as finalement, eu les couilles, de partir...

Il t'a rattrapée.

Parent de son enfant, tu n'as pu t'évanouir...

Une fois séparés les violences ont redoublé.

Il te tenait, il voulait te garder...

Cette fois, l'idée est de t'achever s'il ne peut te récupérer.

Tu es devenue Stressée... Fatiguée... Épuisée...Panicquée

Il t'a culpabilisée, a envahi ton lieu de vie, ton travail. Il a pris tout le monde en otage, a menacé de tout dévaster...

Il a fallu t'esquiver, tout lui laisser, tout arrêter... pour mettre toi et ton petit, à l'abri...

Tu t'es vu dévorée par la peur, la terreur, l'horreur mais tu t'es accroché aux moindres lueurs, sources de chaleur...

Dans ton entourage ça a fait le tri. Certains ont compris, certains par peur ont fui... un peu, beaucoup, complètement... d'autres au contraire, ont été plus que jamais là, à tes côtés... de sacrés appuis.

Tu as lutté, persévéré, usé de toute ta ténacité pour pouvoir vous protéger, toi et ton petit bout de bonheur...

Tu as multiplié les visites aux policiers. Les mains courantes et les procès se sont enchaînés... Tu as mis la dose pour gagner bien peu de choses. Tes économies, ton énergie et ton espoir s'y sont évanouis.

Tu as oublié que cette torture était au strict minimum reconnue par la loi !

Tu n'imaginai pas que le droit familial prévoyait que ce soit le seul supplice où il est demandé à la victime de maintenir coûte que coûte le lien avec son bourreau.

Depuis ton fils pour protéger sa mère veut être un super héros !

Tu as omis que dans une société patriarcale un père pouvait presque tout faire à une mère... Alors pour garder tes droits, tu as pris sur toi. Et maintenant tu n'en peux plus ! Les blessures, les meurtrissures refusent de cicatriser.

La violence conjugale t'a désarçonnée. Ton corps s'est pétrifié, ton cœur s'est desséché et ton cerveau ne cesse de mouliner.

Te voilà toute nue, toute perdue, à douter comme jamais, à sans

cesse te sous-estimer, à ne plus t'aimer, à sans cesse appréhender, à sans cesse te questionner...

Après les nombreux « pourquoi ? »... les « comment ? » ont pris le relais : Comment l'oublier? Comment vivre avec ? Qu'en faire ? Où le ranger ? Comment le cacher ? Dans quel tiroir le refermer?... Comment continuer ? Comment faire pour vivre quand on a passé toute son énergie à survivre ? Comment à nouveau aimer quand on a été abusée ?

Les interrogations fusent et t'usent  
Elle lapide ton espoir, elle mine ton courage  
Petite fille meurtrie tu as la rage.

Comment apprécier le calme après une tornade, qui a ravagé notre intérieur autant que notre extérieur ? Comment arriver à se ressaisir, se soigner, lutter, avancer ?

J'essaie de me déplier, de me remonter, de réparer les pièces cassées, tenter de me relever, de me redresser... J'apprécie de rire, sortir, m'éclater, danser, me décaler, prendre le frais...

Mais ce n'est pas suffisant, régulièrement le tourment me rattrape et me happe...

La nuit surtout, les angoisses sont au rendez-vous.  
Son emprise terrorise mon sommeil.  
Me voilà flinguée dès le matin. Je me réveille brisée, le corps et la tête emplis de chagrin, consciente d'avoir un avenir incertain...  
Je me réveille avec de la tristesse liée à une putain de détresse, à mes sales faiblesses... dont j'ai honte, dont je n'ose plus parler ...  
Pourtant le désir est fort de mettre des mots sur des maux. Mais les mots sont introuvables, inavouables ou in-entendables...  
Parfois j'ai le courage de les écrire... Ils deviennent au mieux des poèmes... Trop glauques, morbides et sarcastiques pour être énoncés...  
Même les râles, les cris, les larmes ont du mal à sortir. Quand ça

déborde, ils jaillissent et mettent tout pêle-mêle. Ils font que tout s'emmêle. Les mots qui s'échappent sont inaudibles parce que sanglants, cinglants et gluants...

Ils sont ceux de la souffrance. Ceux avec lesquelles, on veut garder de la distance. La violence, ses tourments sont donc restés confiner en dedans...

J'ai craint qu'en m'en désencombrant elle contamine de nouveaux pans, qu'elle fasse de nouveaux ravages, qu'elle oblige d'autres oreilles et d'autres bouches à se fermer.

La violence conjugale vous coule même après, que le gros de l'orage soit passé...

Elle invoque le silence. Elle vide, scinde, enferme et cloisonne.

Elle détruit tout, par à-coups...

Elle contamine insidieusement, se divulgue sournoisement ...

Elle convoque un sale cafard, de sombres idées noires, anéantie tout espoir.

Elle convie la peur, la rancœur, une sale humeur, une constante terreur.

Elle invite une colère amère qui m'étouffe, m'asphyxie, me crispe, me pétrifie.

Elle m'empoisonne. Je blêmis, je faiblis... Elle me tue petit à petit.

Je souhaite trouver avec vous la force d'en venir à bout.

Je cherche en moi les armes pour faire bouger mes écrous.

Pour retrouver le calme,

Pour rallumer la flamme...

*Margot - janvier 2016*

## *Crefad Documents*

9, rue sous les Augustins - 63000 Clermont-Ferrand

Les jeunes et les associations - Colas Grollemund - Rémi LeFloch - 10€  
Handicap, image numérique et interculturel - Colas Grollemund - *épuisé*  
Créer et animer un café culturel - collectif - *épuisé*

Mon corps est un champ de bataille (au masculin) - collectif - 10€

La liberté est ovale - Christophe Chigot - Marc Uhry - 10€

Pédagogie de l'accompagnement et entrepreneuriat social - collectif - *épuisé*

Une danse à lire - Thierry Lafont - livre pour enfants et parents - 15€

De rural et de l'agricole - collectif - 10€

Guide des statuts - collectif - 2011 - 15€

Les espaces tests agricoles - RENETA/CELAVAR Auvergne - 15€

Les pédagogies de l'accompagnement - collectif - 15€

*Renseignements et commandes sur le site : <https://www.reseaucrefad.org/>*

## publications éditions du Réseau

### **murmures**

*lettre semestrielle*

pour les actions agricoles et rurales  
du Massif-Central

*Renseignements et commandes sur le  
site : <https://www.reseaucrefad.org/>*

*Efadine* est en construction et le sera probablement en permanence à chaque numéro car nous sommes bousculés par le quotidien et le manque de moyens.

La baisse de la reconnaissance associative et des soutiens en conséquence de la part de l'État et des collectivités territoriales met à mal les fonctions de réflexion, de recul, de partage, tout ce qui est estimé comme improductif dans un regard du tout économique et dans la dimension du court terme, met à mal les fonctions de réseaux, d'organisation collective, de partage, d'enrichissement social et culturel mutuel. Dès qu'il nous est possible nous reprenons du temps pour nous, du temps de mutualisation, de penser, d'écriture qui nécessite la rencontre, la lecture, la curiosité, le débat et la publication de *Efadine*.

N'hésitez pas à nous transmettre vos remarques et suggestions par courriel, courrier, sur le blog : elles sont toujours bienvenues.



Les Cafés Culturels Associatifs constituent de manière volontaire le Réseau des Cafés Culturels Associatifs ayant pour buts l'application de la charte ; la création de solidarité entre les cafés ; le soutien aux projets nouveaux de cafés ; des actions communes et le développement de la reconnaissance des cafés culturels par les partenaires.

Il permet de plus des échanges et des complicités sur les thématiques des cafés : l'écrit, le jeu, la culture, etc...

Créé en 1998 par des cafés-lecture, il s'est élargi à l'ensemble des cafés culturels associatifs en 2009.

Concrètement le Réseau a mis en place différents outils, seul ou avec des partenaires :

- + L'accompagnement des cafés associatifs pour leur pérennité ;
- + L'accompagnement des projets de création de cafés associatifs ;
- + Un soutien à l'emploi ;
- + Le groupement d'employeurs (MAGE) pour mutualiser tout ce qui relève de la paie ou réaliser des embauches à plusieurs structures ;
- + L'agrément Service civique ;
- + Les fonds solidaires ;
- + La revue Efadine ;
- + Les formations ;
- + Le document mensuel d'informations de toutes natures par voix numérique (INFO) ;
- + Le répertoire des cafés.

Il fonctionne avec trois rencontres annuelles plénières, des coordinations régionales qui se mettent progressivement en place, des commissions de travail.

Il travaille par ailleurs sur le modèle économique des cafés associatifs, sur le modèle social des cafés associatifs, la gouvernance, le lien aux territoires.

*Siège social et administratif :*

*9, rue Sous les Augustins – 63000 Clermont-Ferrand*

*resocafeassociatif@gmail.com*



*Efadine*

Bulletin de commande et d'abonnement

-----  
*Abonnement pour 4 numéros au prix de 30 euros.  
avec frais d'envoi à domicile : 35euros.*

Nom.....

Prénom.....

Adresse.....

.....

Nombre abonnements : ..... x ..... euros = .....

-----  
Commande du n°1 : nombre d'exemplaires : épuisé

Commande du n°2 : nombre d'exemplaires : ..... x 7,50 euros = .....

Commande du n°3 : nombre d'exemplaires : ..... x 7,50 euros = .....

Commande du n°4 : nombre d'exemplaires : ..... x 7,50 euros = .....

Commande du n°5 : nombre d'exemplaires : ..... x 7,50 euros = .....

Commande du n°6 : nombre d'exemplaires : ..... x 7,50 euros = .....

-----

Total commande : ..... euros

(préciser si besoin d'une facture)            oui            non

À retourner à :

Réseau des Crefad - Revue Efadine

9 rue sous les Augustins - 63000 Clermont-Ferrand

ou par courriel :

christianresocrefad@gmail.com

à paraître en septembre 2016

dans la collection

**CREFAD**  
documents

## **La création d'activités inventives dans les espaces ruraux**

*par Marie-Anne Lenain*

**Commander à :**

Réseau des Crefad

9 rue sous les Augustins - 63000 Clermont-Ferrand

christianresocrefad@gmail.com

Le Réseau des crefad est la coordination nationale des associations se reconnaissant dans des valeurs communes et issues d'une histoire liée à l'Union Peuple et Culture. Ses valeurs prennent source dans le Manifeste de Peuple et Culture, l'éducation populaire, la laïcité, la lutte contre les inégalités, habitudes, intolérances, la référence à l'entraînement mental, en prenant en compte les évolutions du monde et des techniques et le fait économique de nos associations inscrites dans l'économie solidaire.

Les associations membres du Réseau des crefad interviennent en particulier dans l'accompagnement de porteurs de projets pour créer leur activité et leur revenu, le développement local et le développement rural, l'accès de tous à la culture et en particulier le rapport à l'écrit, la formation permanente, la formation des bénévoles et responsables associatifs, l'accompagnement des associations dans leur fonctionnement, leur projet et leurs activités, les outils et méthodes pour l'autonomie de chacun dans la pensée et l'action, des études, diagnostiques et expérimentations.

Les associations coordonnées dans le Réseau des crefad reconnaissent la nécessité, pour agir au quotidien, de ne pas être isolées et pouvoir échanger informations, pratiques, analyses, se doter d'outils communs de travail dans une dynamique d'économies de moyens et de partage, une solidarité mutuelle, des actions conçues et réalisées ensemble pour bénéficier de soutiens et de reconnaissance et créer une plus grande efficacité d'action. Cette nécessité de coordination s'inscrit entre les membres du crefad et plus largement dans une mobilisation pour l'inter associatif tant des structures de co-gestion, des structures de coordination thématiques comme le CRAJEP, et le CELAVAR, des structures de coordination générale comme la CPCA et la CRES, des structures de coordination sur des territoires locaux, dans des collectifs ponctuels, par des outils de gestion et de promotion de la vie associative et de l'économie solidaire. Ces fonctions d'appartenance, de promotion de nos valeurs, d'organisation, d'échanges s'adressent selon les besoins aux structures membres, mais aussi aux individus selon leurs différents statuts d'investissement dans nos associations : adhérents, bénévoles, militants, administrateurs, salariés, usagers.

Le Réseau des crefad se dote d'outils de fonctionnement mutualisé au profit des associations membres : fonds de soutien, groupement d'employeurs, site, revue Efadine, collection crefad-documents, séminaire "acteurs sociaux", etc.

Les associations du Réseau des crefad créent ou soutiennent des initiatives et structures sur leurs territoires à l'exemple des cafés culturels associatifs (café-lecture, librairie-café, café-jeux par exemple), coopérative d'activités, artothèque, etc. et permet la coordination des associations membres pour obtenir et gérer des dossiers communs au bénéfice de chacun.

<b>Le livre au corps</b> - Cécile Taffaleau - Thierry Lafont .....	1
<b>Je corps, tu corps, il corps...</b> - Christian Lamy .....	15
<b>Enfoncer le clou</b> - Matev .....	21
<b>L'exercice de la fonction de leader en milieu associatif</b>	
Antoine Ferron - Alexis Fillat - Mélissa Genua - Aubane Saboureau .....	24
<b>Les indigènes de la République</b> - Philippe Corcuff .....	37
<b>La vitesse m'empêche d'avancer</b> - Damien Gouéry .....	62
<b>Est-ce que la recherche-action ...</b> - Claire Aubert .....	68
<b>Comment habiter son intérieur, son extérieur ?</b> Claudine Chapuis-Cottain .....	72
<b>Mille mots pour le dire</b> - Margot .....	84

Revue Efadine publiée par l'association Réseau des Crefad  
9 rue sous les Augustins - 63000 Clermont-Ferrand - 04 73 31 50 45 - fax : 04 73 31 15 26  
Responsable de publication : Christian Lamy

7,50 euros