

Efadine

numéro 7 - février 2017

revue du réseau des Crefad

et du réseau des cafés culturels associatifs

Obéir - Alexis Vilain

Cultures et civilisations - Jacques Ardoino

Bisexualité et pansexualité, même combat ? - Silvius

Coopération et compétition : fins ou moyens ? - Damien Gouëry

Danse contemporaine et éducation populaire : un exemple de rencontre - Thierry Lafont

Le nihilisme sportif ordinaire - Fabien Ollier

Tenir ensemble redistribution et reconnaissance - Stéphanie Pyren

Récits de corps - Anthony - Camel – Clotilde – Frédérique – Marion – Karine - Xavier

Arnaque transhumaniste, arnaque productiviste - Sarah Dubernet

L'autoethonographie, une méthode de recherche inclusive (extraits) - Gabrielle Dubé

Décroissance carcérale : ces pays qui ferment des prisons - Laure Anelli - Marie Crétenot

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, Nouvelle-Aquitaine, Occitanie, Pays de Loire, Bretagne, Normandie, Centre, PACA, Grand-Est, Île-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 nous avons déjà traité de la transmission, de la responsabilité, de l'engagement, de la norme, de la démocratie, de l'économie, des 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 irrégulière 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.

Obéir

par Alexis Vilain

Il s'est installé en Auvergne. Professeur de philosophie en lycée, il a co-animé un café-philo au café-lecture Les Augustes à Clermont-Ferrand, café associatif dont il a été le président plusieurs années. Il est l'un des co-auteurs de l'ouvrage « Mon corps est un champ de bataille (au masculin) » paru aux Éditions Crefad-documents en 2007.

1) Situation, problème, définition : obéir et écouter.

De l'écoute à l'obéissance.

Pour travailler sur l'obéissance, il m'a semblé, au moins dans un premier temps, sinon contradictoire du moins paradoxal de travailler sur l'écoute :

- d'abord parce que, comme nous allons le voir, l'obéissance est étymologiquement liée à l'écoute
- et ensuite parce que c'est bien cela que j'attends de vous à qui je m'adresse : que vous écoutiez.

J'attends d'être écouté. Ou du moins je m'attends à ce que vous le fassiez. Sinon pourquoi prendre la parole ? Mais je sais aussi que cela peut ne pas être le cas. Où l'on voit que toute prise de parole est un risque, puisqu'il n'est pas acquis d'être écouté.

Il faut dire que ce n'est pas facile d'écouter : ne commençons-nous pas, par exemple, par opposer à celui qui prend la parole une revendication de légitimité : « *Qu'est-ce qui t'autorise à parler ?* » sous-entendu : « *Je ne suis plus un enfant !* », « *Je n'ai plus à être en position d'écouter !* » ? Ou encore, d'une manière moins frontale, c'est notre lassitude ou notre fatigue qui vont nous servir de défense contre l'intrusion de l'autre dans un équilibre que nous avons du mal à maintenir. Nous nous défendons en n'écoutant pas, quand nous ne nous défendons tout simplement pas d'écouter. Une position d'écoute n'est donc pas facile à tenir.

La position d'écoute n'est en effet pas une position spontanée.

Notamment parce que ça parle en celui qui écoute, ou qui voudrait écouter : « *Qu'est-ce qu'il me veut ?* », « *Il dit n'importe quoi.* », « *Quel frimeur !* », « *Est-ce qu'il fait attention à moi ?* », « *Je ne comprends rien.* », « *Qu'est-ce que je fais là ?* », « *Est-ce que ça va m'intéresser ?* »... Ça continue de parler à l'intérieur de celui à qui l'on parle, ça continue de parler même en celui qui s'est déplacé pour venir écouter ; ça continue de parler et ça peut l'empêcher d'écouter, et pourtant il est venu pour cela, pour écouter.

Au point où nous en sommes, une question vient à l'esprit : est-ce que vous allez réussir à aller au-delà de ce qui parle en vous pour faire une place à ce qui vous est dit ? A moins que ce ne soit le travail de celui qui parle : est-ce que je peux parvenir à aller au-delà de ce qui parle en vous, à saisir ce qui parle en vous, à m'y adresser directement ? Il y a là des questions auxquelles on ne répond pas, ce sont les faits qui y répondent, petit à petit. En tout cas, nous venons ensemble de rencontrer ce qui pourrait se poser comme un obstacle à l'obéissance, quelque chose qui réside dans la difficulté qu'il y a à tenir une position d'écoute. Approfondissons.

De l'obéissance à l'écoute

Il est difficile de se tenir entièrement et vraiment dans une position d'écoute parce que quelque chose en nous y résiste. Mais dans d'autres cas, au contraire, nous sommes totalement pris dans la parole, indépendamment même de notre volonté, parce que ce qui parle en nous nous impose de nous en remettre à celui qui parle

à l'extérieur : il y a séduction. C'est-à-dire que ce qui en nous a la parole en tant qu'elle est un ordre est détourné (*sed ducere*) de soi, comme s'il se reconnaissait à l'extérieur, dans celui qui parle, mais en mieux, en plus complet, en tel qu'il lui semble qu'il faudrait être. En tout cas, l'obéissance, ça a à voir avec une mise en retrait ou un déplacement de cette parole intérieure – narcissique – et une ouverture sur l'extériorité. Il s'agit de faire une place à l'autre. Nous ne nous demanderons pas pour l'instant si c'est bien ou pas bien. Nous insisterons simplement sur ce mouvement : faire une place à la parole de l'autre. Eh bien, faire cette place à la parole de l'autre, c'est d'abord ce qui est requis pour qu'il y ait obéissance, dans un premier temps. En tout cas, on peut dire que la disposition à obéir passe par un certain rapport entre ce qui se présente devant (*ob*) et ce qui est à écouter (*audire*). Ce qui veut dire que pour pouvoir obéir (*ob-audire*) il faut :

- être à même d'accueillir une parole extérieure, dans sa différence (on pourrait ici se demander quel degré de différence nous sommes capables de supporter et ce qui fait qu'on en est ou non capable),
- lui donner ou non son assentiment. C'est-à-dire être en mesure de faire un choix, de prendre une décision. L'obéissance étant le choix de dire oui. A moins que cet assentiment soit premier : Est-ce que, pour écouter, il ne faut pas d'abord avoir donné son assentiment ? Est-ce que véritablement cet assentiment vient après l'écoute ? Nous ne traiterons pas de cette question qui a pourtant toute son importance. Mais nous mettrons tout de même en avant qu'il s'agit, dans l'obéissance, d'un accueil et d'un assentiment. S'il y a obéissance lorsqu'on donne son assentiment à un propos extérieur, voire à une idée, on

peut dire alors que l'obéissance prolonge la compréhension, ou du moins qu'elle se situe dans le prolongement de la compréhension.

Bilan et transition

Au terme de ces deux premiers mouvements, nous avons dégagé plusieurs choses :

Obéir est un acte qui peut, comme tel, s'interroger depuis la disposition subjective qui le rend possible. Et dès lors il s'agit de se demander : qu'est-ce que c'est qu'obéir ? Pourquoi donne-t-on son assentiment ?

Cette disposition réside dans une certaine manière d'être réceptif à l'autre, à ce qu'il dit ; il serait préjudiciable à un traitement rigoureux de l'obéissance, de considérer que l'obéissance n'est pas une disposition positive dans sa capacité d'accueil et d'écoute, de réceptivité de l'autre (de ranger immédiatement l'obéissance du côté de la passivité). L'obéissance suppose de pouvoir mettre en retrait ce qui cause (ce qui jacte) en nous et elle est alors par là entièrement un acte. S'il peut aussi s'agir purement et simplement d'une forme de captation de ce qui parle en nous, si elle résulte d'une opération de séduction ou de force, il n'en reste pas moins qu'il y va d'une manière d'obtempérer. Ou alors, il ne faut même pas parler d'obéissance, mais d'une absence subjective.

Faudrait-il alors distinguer deux formes d'obéissance selon qu'il s'agit d'une disposition à l'écoute ou d'une disposition à la suggestion ? Ou bien s'agit-il d'une seule et même disposition orientée différemment tandis que l'obéissance serait à distinguer d'une autre forme de soumission sans consentement ou assentiment, une soumission indifférente, une soumission par absence à soi-même ?

2) L'obéissance, entre persuasion et aliénation : l'obéissance est-elle une marque de l'humanité ou un signe de faiblesse ?

Écouter et être persuadé : deux formes d'obéissance ou deux manières d'appréhender le sujet ?

Le Grec nous donne deux versions de l'obéissance, selon qu'elle est du côté de l'action : j'écoute attentivement, *αἰώ*, que l'on traduit donc par « *j'obéis* » ; ou bien de la passion : *πείθομαι*, je suis subjugué par les paroles de mon interlocuteur, je suis subjugué ou encore « *j'obéis* ».

Peitomai, c'est le moyen-passif, c'est-à-dire la forme passive, du verbe *peito*, *je persuade*. C'est en mettant au passif la persuasion, le faire croire, que l'on rencontre l'obéissance. A ce niveau, obéir est appréhendé du côté de la tromperie. Je suis obéissant, c'est-à-dire que je me mets en situation de croire. Il n'y a pas loin pour conclure qu'il s'agit d'un aveuglement : on est hypnotisé, totalement enveloppé et mis sous le joug de la volonté du beau parleur qui se présente comme savant – le sophiste –, comme si l'obéissance n'était rien d'autre que la forme passive d'un acte qui est le « *faire croire* ». Ce qui est totalement laissé de côté alors, c'est la dimension active que l'on retrouve dans *αἰώ* : *j'écoute*, *je comprends*, *j'obéis*. Et pourtant, il n'est guère sérieux de penser que les mots du sophiste auraient à eux seuls le pouvoir de me faire adhérer. Si ces mots font mouche, c'est bien parce qu'il y a quelque chose en moi qui vient y répondre, y donner leur assentiment.

Tant que l'on pense l'obéissance comme forme passive de la persuasion, on s'installe dans le rapport de force : croire ou faire croire, être crédule ou bien faire partie de ceux qui manipulent. Et

personne ne se reconnaît pourtant du côté des crédules. De sorte qu'il faut aller jusqu'à dire que soit nous le sommes tous, soit nul ne l'est.

Mais lorsqu'on s'avise que *l'obéir* est un acte d'écoute et de compréhension (*αἰώ*) alors le croire lui-même prend la forme d'une disposition subjective, dont on voit bien que cela ne va pas de soi. Il y va d'une forme d'adhésion dont nous ne rendons pas compte en nous contentant de la stigmatiser comme tromperie, erreur, illusion. Obéir, ce n'est pas être trompé, ni même se tromper ; obéir, ce n'est pas faire une erreur ou être dans l'illusion, ou être plus dans l'illusion que celui qui n'obéit pas. Il y va d'une réceptivité sous la forme d'un engagement et c'est cela le propre de l'obéissance, bien plus que la tromperie. Autrement dit, l'obéissance nous met en présence d'une illusion commune qui s'ignore comme telle et qui, décelée se maintient encore : nous nous croyons naturellement maîtres, de nous-même, de l'autre, du monde, ou du moins, nous nous croyons susceptibles de devenir les maîtres. Or cette maîtrise-là, c'est là ce qui est la tromperie même.

L'obéissance et l'aliénation fondamentale.

Il me semble que c'est ce que montre notamment Freud dans les *Essais de psychanalyse*, dans le texte de 1921 : *Psychologie des foules et analyse du moi*. En se demandant comment la suggestion est possible au point de conduire un sujet à faire en groupe ce qu'il n'accepterait nullement de faire individuellement, le père de la psychanalyse est amené à s'interroger sur les ressorts de l'identité elle-même et à montrer que le processus d'identification, absolument fondamental dans la constitution subjective, et absolument irremplaçable, est en même temps et pour toujours,

ce qui fait de ce sujet un être toujours susceptible d'être soumis à la suggestion comme à la séduction, comme au pouvoir de l'amour ou de la haine. Il y a là un bloc indissoluble : être, pour l'humain, c'est être quelqu'un, et par là même être séduit, influencé, aimer et haïr.

La construction subjective s'appuie sur un trait (la toux de Dora, un geste, une expression) prélevé au lieu du Père, qui doit permettre de se soutenir dans sa propre singularité, sa propre différence – et qui comme tel sépare à jamais le sujet de la toute puissance (maternelle, océanique, narcissique ou ce qu'on voudra). Ce trait est à penser d'une part comme ce qui sépare et d'autre part comme une inscription dont on ne verrait nullement l'empreinte et dont on est amené à chercher ce qu'il en est. C'est de cette manière que s'enchaînent alors ce que l'on pourrait nommer les *identifications*, sans que jamais nous collions vraiment à ce qui nous permet de supporter ce que c'est qu'exister. Autrement dit, il y va d'une aliénation fondamentale, constitutive de notre subjectivité même, et que nous passons notre temps à ne pas voir comme telle, bien que l'éprouvant, et à vouloir corriger, comme s'il s'agissait d'un accident et non d'une structure.

Tout ce qui se présente comme promesse d'une lecture de cette empreinte devient alors objet de convoitise, d'amour, comme promesse d'une complétude, laquelle est précisément un leurre. Les désirs de celle que l'on aime étant des ordres, nous retrouvons là ce que nous avons à éclaircir : l'obéissance. Ce à quoi nous obéissons, comme ce qui nous séduit, opère comme promesse d'une complétude, d'une identification en terme de connaissance de soi, voire d'identité à soi. L'obéissance est une variation de l'amour et celui-ci s'articule à la question

de l'identité, et celle-là participe de la structure subjective. L'obéissance est notre lot.

Bilan, conclusion et transition

Ainsi, on voit bien comment la notion d'obéissance se laisse appréhender selon deux perspectives radicalement distinctes : L'une, qui n'est pas celle que nous mettons en avant, mais qui est celle contre laquelle nous pensons ici, qui nie totalement la dimension subjective et qui s'inquiéterait plutôt de savoir comment il est possible de persuader l'interlocuteur, de mener les foules, de réduire l'autre à l'état d'objet, et qui consiste alors à réduire le monde des humains en deux catégories : ceux qui doivent se soumettre et ceux qui doivent commander, ceux qui sont fait pour obéir et ceux qui sont fait pour commander. Cette approche s'entend dans une manière de considérer l'obéissance comme un comportement passif qu'il faudrait éviter – c'est une manière de lire le livre I de *la Politique* d'Aristote, encore que cette lecture soit la plus mauvaise.

L'autre consiste à reconnaître la dimension structurelle de l'obéissance : être sujet, c'est se disposer à obéir – même s'il ne s'agit pas d'obéir à n'importe qui ni n'importe comment. Dès lors, il ne s'agit plus de diviser l'humanité entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, mais plutôt entre ceux qui ont fait l'expérience (*l'ex-per-ire* !) de l'obéissance et ceux qui restent dans le leurre d'une maîtrise et d'une indépendance. L'obéissance n'est alors pas un comportement passif qu'il faudrait éviter, mais une disposition profondément humaine et humanisante, qu'il s'agit d'orienter : à qui dois-je obéir, sachant que si je ne prends pas garde je peux obéir à n'importe quoi ?

3) Des pistes à aborder...

Les ressorts de l'obéissance : obéissance et différence

- Obéir, c'est d'abord prêter attention aux mots, aux paroles, et notamment au langage : reconnaître l'autre en soi d'une part, l'autre en tant qu'autre d'autre part et donc faire une place à la différence : intégrer la Loi (celle du langage par exemple qui suppose que la prise de parole distingue celui qui parle de celui qui écoute), reconnaître la hiérarchie (obéir, obéissance, ordre, différenciation : tout ne se vaut pas. Il est donc possible de penser, de juger, de discriminer et il y va bien d'une responsabilité subjective).
- La différence, le principe de la différence par opposition à l'inceste comme négation de la différence (de sexe, de classe, de génération). L'acte d'obéissance, la civilisation et la différenciation. Où comment relire plus intelligemment le livre 1 de *la Politique* d'Aristote.
- La modernité et la haine de l'obéissance. Le charme de la rébellion qui n'est que la contrepartie de l' « *entousement* ». L'obéissance et la haine (la haine pour celui qui occupe la place qui rappelle qu'il y va d'une obéissance fondamentale) – François Ozon, *Sitcom*.

L'absence à soi n'est pas obéissance mais incapacité d'accéder à l'obéissance.

- En écho à cette haine de l'obéissance telle que nous venons de la présenter, c'est-à-dire comme écoute attentive, une position d'absence permet de faire comme si l'on n'avait pas à intégrer la Loi. Elle se situe en amont de l'obéissance, non intégration de la Loi, elle n'est pas au sens strict désobéissance

mais plutôt incapacité à obéir et qui plus est à désobéir. Il s'agit plutôt d'une absence à soi-même, servitude pure, participation à l'horreur sans responsabilité. Irresponsabilité.

- Eichmann, Stagl principalement, en situation d'incapacité d'obéir à ses propres idéaux. Lecture d'un extrait du dernier ouvrage de JP Lebrun, *La condition humaine n'est pas sans condition*. p. 42 à 46

La désobéissance est un destin possible de l'obéissance.

Alors, un au-delà de l'obéissance ? Une prise en main de sa responsabilité ? À condition de toujours se référer à la Loi elle-même : ce n'est pas à la Loi qu'on désobéit mais à ce qui déroge à son existence, à ce qui voudrait par exemple nous faire croire que tout est possible, ou encore que la violence est l'avenir de l'homme. Désobéir ce ne serait pas être incapable d'écouter mais faire la distinction entre ce qui mérite d'être écouté et ce qui dessert l'écoute en en niant la possibilité. La désobéissance s'impose lorsque la parole est mise au service de sa propre destruction : **on n' a pas à écouter quelqu'un qui nous dit que l'on peut tous parler en même temps.**

Cultures et civilisations

par Jacques Ardoino (mars 2002).

Tantôt employées au singulier, tantôt au pluriel (ce dernier souvent associé à leur représentation plus singulière [Michel de Certeau, 1969]), ces deux notions vont prendre une place très importante au sein des sciences humaines et sociales, notamment dans les champs intimement liés de l'anthropologie et de l'ethnologie (sans préjudice des rapports, encore étroits mais déjà plus distants, avec la linguistique, l'histoire, le droit, l'économie, la sociologie, la psychologie sociale, la psychanalyse, la psychologie, la philosophie, les sciences politiques...), au cours des trois derniers siècles pour la pensée occidentale (plus particulièrement à partir de la seconde moitié du dix-neuvième et tout au long du vingtième). En dépit, ou, peut être en raison, de leur équivocité tenace, comme tant d'autres (ainsi « l'institution » excommuniée par Georges Gurvitch [1950]) elles continueront d'y jouer un rôle éminent à la faveur des courants dits « *culturalistes* ». On les confondra parfois, jusqu'à les prendre pour synonymes, mais nous pensons devoir insister, d'emblée, sur leurs nuances respectives subsistantes, pouvant aboutir à des postures épistémologiques très fondamentalement opposées, voire hétérogènes [Jacques Ardoino et André de Peretti, 1998 ; cf. également, Léo Frobenius, 1936 et 1940]. Elles joueront, de surcroît, un rôle politique dans certaines conjonctures internationales.

Les sens communs

ARDOINO (Jacques, Bernard), Universitaire, Psychosociologue consultant. Professeur émérite des universités (Paris VIII, Sciences de l'éducation). Né en mars 1927 à Paris et décédé en février 2015.

Œuvres : *Communications et Relations humaines* (thèse de 3ème cycle, publiée par l'IAE de l'Université de Bordeaux, 1966), *Information et Communications dans l'entreprise et les groupes de travail* (1961, 3ème édition, éditions d'organisation, 1966). *Propos actuels sur l'éducation* (Gauthier-Villars, 6ème édition 1978), *Management ou Commandement, contestation et participation* (Mame-Hachette, 1970), *Education et politique* (1977, Gauthier-Villars, 2ème édition chez Anthropos-aeconomica, 1999), *Education et relations* (Gauthier-Villars, 1980), *D'une évaluation en miettes à une évaluation en acte en collaboration avec Guy Berger* (1989), *Les Pédagogies institutionnelles, en collaboration avec René Lourau*, (PUF, 1994), *Penser l'hétérogène, en collaboration avec André de Peretti*, (Desclée de Brouwer, 1998), *Les Avatars de l'éducation* (PUF, 2000). La publication de ce texte nous avait été autorisée par Jacques Ardoino avant son décès.

Dans la langue française [*Nouveau dictionnaire étymologique*, 1964 et *Etymologies du français*, 1996], le mot *culture* (1262) dérive du latin *cultura*, issu de *colere* (plus anciennement *quolere*) : tourner en rond, travailler régulièrement, assidûment, cultiver, soigner, habiter (les suffixes français « *cole* » ou « *culteur* », agricole, agriculteur, mais aussi bien pisciculteur ou puériculteur... en découleront). Le sens commun au travail agricole et au commerce, singulier et collectif, de l'esprit cultivé, voire à l'ascèse d'un culte, est celui d'une durée consentie, vécue, vivante, autrement dit d'une « *patience* », impliquant l'action de retravailler sans cesse : la terre, des matériaux, des données, avec efforts et assiduité, en vue de leur accroissement qualitatif, trop souvent dégradé en quantitatif. De leur côté aussi bien que « civiliser », « civilité » ou « incivilité »... *civilisation* (1784) désigne l'ensemble des traits caractérisant une société donnée, située dans

le temps et dans l'espace, et provient de *civis* : citoyen. Comme pour la culture, l'intention et l'action de civilisation s'opposent à l'état supposé antérieur de nature [E. Morin, 1973 et S. Moscovici, 1972] mais, ici, plus précisément encore, à la sauvagerie, à la barbarie, au proto-développement. C'est, au fond, le pari idéologique d'un humanisme rationaliste, héritier de la philosophie des Lumières, qui entend fonder ainsi l'évolution et le progrès humains.

Plus qu'un temps-durée vécu, l'idée de civilisation occupe un espace ou un intervalle de temps (chronologique), ce qui n'est pas du tout la même chose. En cela, elle est avant tout territoriale jusqu'à concevoir des périodes, des époques, des « moments » [Jacques Ardoino, 2001] de l'histoire inscrits dans un temps désormais « réifié » [Joseph Gabel, 1962]. Nous le verrons, plus loin, les acceptions plus spécialisées, plus techniques, des termes *culture* et *civilisation* creuseront davantage une telle opposition. A y regarder de plus près encore, pour l'instant, l'idée de civilisation, longtemps préférée en France, nous apparaît plus architecturale (il y a ainsi des « jardins à la française » et des personnages de tragédie taillés *more geometrico*, à l'opposé du théâtre shakespearien), plus linéaire, plus construite, plus volontariste, celle de culture restant plus holistique, plus élaborée, jusqu'à l'idée de *perlaboration* empruntée aux psychanalystes, laissant une place beaucoup plus considérable au jeu de processus inconscients, temporels et historiques. Dans tous les cas, la relation, réciproque ou plus unilatérale, l'interdépendance, entre la vie psychique des personnes, des individus, des sujets, et les effets propres des influences et des déterminismes sociaux est soulignée. Du fait même de ces cadres et découpages spatio-temporels, la (les) civilisation(s) semble(nt) s'imposer plus objectivement à nous, tandis que la (les) culture(s)

se donne(nt) toujours à lire de façon plus « *intersubjective* » [cf. pour cette notion Magali Uhl, 2002], plus profonde, peut-être plus opaque. Je parlerai sans peine de la « *trajectoire* » d'une civilisation, mais il me faudra plutôt évoquer le « *cheminement* » plus capricieux d'une culture.

Si des « modèles » sont bien impliqués par l'une comme par l'autre, ce ne sont pas du tout les mêmes. On « baigne » dans une civilisation, on appartient à une civilisation qui nous englobe ; la culture nous habite, nous inspire et nous structure jusqu'à constituer un style. Son association fréquente avec de proches parentes, la « tradition » (au double sens du terme), les coutumes, souligne encore les rôles spécifiques du temps-durée et de la mémoire dans leur compréhension. La culture se transmet, certes lentement, mais à des échelles de temps largement moindres que celles d'une évolution cosmique ou génétique. Le processus reste toutefois, ici, généalogique plus qu'héréditaire. Schématiquement, la nature est donnée, la culture est acquise, mais pour l'individu qui finalement les agit l'une et l'autre plus ou moins inconsciemment, celle-ci est une seconde donnée. Autre caractéristique majeure, ces termes sont, à l'évidence, chargés de valeurs, axiologiques. Bien entendu, les mots évolueront, quant à leurs significations comme à leurs emplois, au fil du temps. On parlera facilement, ainsi, aux époques moderne et, plus encore, « post-moderne », de micro-cultures (les « *tribus* » de Michel Maffesoli) ou de sous-cultures, voire de contre-cultures (celles, parfois captives et consuméristes, des minorités, des intelligentsia, des « élites », des déviants, des enfants, des personnes âgées, des femmes, des gangs, des entreprises...). L'anglo-saxon culture et l'allemand *Kultur* présentent des nuances importantes par rapport au français, en raison, précisément, de leurs

cultures propres. En témoignent, entre autres débats (les modèles opposés de Jacob Burckhardt, *Considérations sur l'histoire universelle*, et de François Guizot, *Civilisation européenne*, notamment) ces lignes fortes de Thomas Mann, en septembre 1914, ponctuant l'antagonisme de la culture allemande et de la civilisation française dans la *Neue Rundschau* : « *Civilisation et culture, expliquait-il, sont des contraires, ils constituent l'une des diverses manifestations de l'éternelle contrariété cosmique et du jeu opposé de l'Esprit et de la nature. Personne ne contestera que le Mexique au temps de sa découverte possédait une culture, mais personne ne prétendra qu'il était alors civilisé. La culture n'est assurément pas l'opposé de la barbarie. Bien souvent, elle n'est au contraire qu'une sauvagerie d'un grand style – et parmi les peuples de l'Antiquité, les seuls, peut-être, qui fussent civilisés étaient les Chinois.../...La culture peut inclure des oracles, la magie, la pédérastie, des sacrifices humains, des cultes orgiastiques, l'inquisition, des autodafés, des danses rituelles, de la sorcellerie, et toute espèce de cruauté. La civilisation, de son côté, est raison, lumières, douceur, décence, scepticisme, détente, Esprit (Geist).* » [cité par Pierre Kaufmann in *Encyclopédia universalis*, 2002]. On ne saurait adhérer sans réserves aujourd'hui à une telle diatribe. Nous l'avons mentionnée justement parce qu'elle ne peut s'entendre que dans le contexte et les cultures nationales de son époque à laquelle elle reste indexalisée.

Quant au langage trivial, quelques autres acceptions peuvent encore être retenues, relativement distinctes des précédentes : la « culture physique » en tant qu'entraînement et exaltation individuels ou (et) collectifs des capacités corporelles et sportives ; la « culture » dans sa forme plus esthétique, au niveau

des activités culturelles populaires, ou de celles des élites des arts, de la musique (jusqu'à *La distinction* de Pierre Bourdieu) ; la « culture cultivée » de « l'honnête homme », enfin, qui, disait-on, subsiste en nous au-delà de l'oubli des acquis, des apprentissages, et des fruits de l'expérience personnelle ; plus banalement encore, la culture générale scolaire. Chacune d'entre elles, notons-le, s'ordonne, plus ou moins à la qualité, au dépassement de soi, aux records, aux performances, à des pôles d'excellence, aux chefs d'œuvre, aux raffinements. Mais il y aura, évidemment, des cultures plus factices, plus brillantes, mondaines, « de cour », et des cultures plus authentiquement intellectuelles et spirituelles. Dans la suite de cet article, nous nous limiterons aux sens techniques et scientifiques, anthropologiques, ethnologiques et psychosociaux, notamment privilégiés par les approches culturalistes dans les sciences humaines et sociales.

Les acceptions scientifiques

Avant de se voir concéder le statut de concept scientifique, la notion oscille, du moyen âge au XIX^e siècle entre l'état de la culture cultivée et l'action de cultiver le sol, puis, de façon figurée, l'esprit (fin du XVII^e siècle). Le *Dictionnaire de l'Académie* (1798) en fait mention comme trait distinctif de l'espèce humaine (éducation, instruction) à partir de la distinction, fondamentale pour la philosophie des Lumières, entre nature et culture [E. Morin, 1973 et S. Moscovici, 1972]. Nous l'avons vu, les relations franco-allemandes, entre 1870 et 1918 attiseront un débat plus sémantique et politique intéressant les idées de culture (*Kultur*) et de civilisation. Ce débat s'affirmera d'ailleurs archétypique de deux conceptions concurrentes de la culture qui persisteront par la suite, l'une plus universaliste, l'autre plus particulariste.

L'émergence de la sociologie et de l'ethnologie, en tant que disciplines scientifiques, à la fin du XIX^e siècle, donnera ses premiers titres de noblesse au concept de culture, mais à l'étranger. Deux anthropologues, respectivement britannique et allemand, Edward Burnett Tylor et Franz Boas (ce dernier naturalisé américain par la suite), l'un de conception universaliste, l'autre plus particulariste, contribueront très largement à de premiers éléments de définition qui deviendront ensuite littéralement « canoniques » : « *Culture ou civilisation, pris dans son sens ethnologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société* » (E. B. Tylor, 1871, p. 1 ; études de terrain au Brésil). Franz Boas (1858-1942 ; études de terrain chez les esquimaux, les indiens de la Colombie britannique, les Kwakiutl, les Chinook et les Tsimshian), pour sa part, peut être considéré comme le précurseur, si ce n'est l'inventeur, de l'ethnographie. C'est un chercheur de terrain. Il s'oppose à Tylor tout en retenant la définition de la culture proposée par celui-ci. Tous deux combattent les partis pris comparatistes antérieurs, hiérarchisants, fondés sur des conceptions d'inégalité des races et d'anthropologie physique ; l'absurdité de la croyance à l'existence de correspondances entre des traits physiques et des traits mentaux est aisément démontrée [Franz Boas, 1940]. Au moins par la méthode, on est au seuil de ce qui s'appellera, plus tard, anthropologie culturelle ou relativisme culturel, avec, cette fois, un fondement et une portée plus épistémologiques. Il s'agit, au fond, déjà, de ce qui restera ensuite le projet commun aux perspectives anthropologiques et ethnologiques, ou ethnographiques, voire, plus tard, aux approches *ethnométhodologiques* [Alain Coulon, 1987], dans le sillage de *l'école interactionniste de Chicago* [Alain

Coulon, 1991] : rendre compte, de façon descriptive et non plus normative, de la diversité et de l'unité, tout à la fois, du vivant humain regardé à travers ses formes sociales.

Il est alors à noter l'absence de l'idée de culture parmi les fondateurs de l'ethnologie française, du moins à ses débuts. La naissance d'une sociologie volontiers impérialiste, celle d'Emile Durkheim (1858-1917) va lui faire de l'ombre en privilégiant le concept de société. Avec une approche résolument unitaire, tout à fait compréhensible dans le contexte idéologique de l'époque (*kultur* et *civilisation* devenant des armes de propagande, sans compter la politique officielle assimilationniste à l'égard des populations d'immigrants) la sociologie française (dont l'ethnologie reste, quelques décennies durant, une branche annexe) retient le terme de civilisation plus universel et plus normatif en abandonnant à l'étranger le concept plus descriptif de culture. Il subsiste néanmoins dans la sociologie durkheimienne une sensibilité et une ouverture propres à un certain relativisme. La notion de « *conscience collective* » n'exclut pas quelques parentés avec la théorie de la culture d'Alfred Kroeber (« superorganisme ») ou avec les « *patterns culturels* » et « *la personnalité de base* » de Ralph Linton. Il n'en demeure pas moins que Durkheim, dans son combat contre le psychologisme, assigne à la société une priorité et une suprématie, par rapport à l'individu. En conséquence, les groupes, les communautés, l'intersubjectivité, n'auront pas non plus sa faveur.

De son côté, Lucien Levy-Bruhl (1857-1939), fondateur de la discipline ethnologique en France, hostile aux thèses de l'évolutionnisme unilinéaire comme à celle du progrès mental, s'intéressera à l'étude des cultures primitives et s'interrogera sur les différences

de mentalités entre les peuples. Cette notion de mentalité n'est, non plus, très éloignée du sens ethnologique du terme culture. Mais elle ne s'implantera pas pour autant durablement dans le vocabulaire ethnologique de l'époque. Certains historiens (« *École des Annales* »), lui feront, par ailleurs, un meilleur accueil. Lucien Lévy-Bruhl créera, en 1925, l'institut d'ethnologie de l'université de Paris. Il faudra, tout de même, attendre les années 1930 pour voir se développer une ethnologie de terrain avec des africanistes tels que Marcel Griaule ou Michel Leiris. Celle-ci prendra progressivement alors une certaine autonomie qui lui permettra, plus tard, de s'intéresser aux retombées de la période « triomphale » de l'anthropologie américaine et du relativisme culturel qui y était associé.

Les successeurs immédiats de Franz Boas, Alfred Kroeber (reprenant la trilogie évolutionniste d'Herbert Spencer entre « inorganique », « organique » et « superorganique ») et Clark Wissler s'attacheront à l'« histoire culturelle ». On leur devra les notions d'« aires », de « traits » et de « modèles » (*patterns*) culturels, au risque, parfois d'excès « diffusionnistes » ou « hyper-diffusionnistes ».

C'est alors un autre anthropologue anglais, Bronislaw Malinowski (1844-1942) qui va réagir à ces excès en proposant un courant plus résolument fonctionnaliste. Ce dernier entend se fonder sur le présent, contre le passé et ses dérivés diffusionnistes, contre le futur et ses anticipation évolutionnistes. Il se réclamera donc d'une perspective synchronique. Néanmoins, le changement ne peut être endogène. Il vient de l'extérieur, à la faveur des contacts interculturels. A partir d'un recensement, au demeurant controversé, des besoins, qu'il place au fondement d'une théorie

scientifique de la culture (1944) il « *s'oppose à toute tentative d'écrire l'histoire des cultures à tradition orale* » et « *critique l'atomisation de la réalité culturelle à laquelle aboutissent certaines recherches du courant diffusionniste.../... Ce qui compte, ce n'est pas que tel ou tel trait soit présent, ici ou là, c'est qu'il remplisse, dans la totalité d'une culture donnée, telle fonction précise. Chaque culture formant un système dont les éléments sont interdépendants, il est exclu de les étudier séparément.* » [Denis Cuche, 2001]. Sinon, on s'abîmerait dans une muséographie. Pour l'ethnologie et l'anthropologie françaises, jusque-là quelque peu obliées par l'occupation allemande, sans préjudice des pseudo-théories nazies largement encombrées par l'anthropologie physique, ce sont les travaux de Malinowski qui permettront de renouer avec les courants américains. On lui doit la méthode de « l'observation participante ».

L'école américaine « *culture et personnalité* » se distinguera justement par sa centration sur les liens entre les individus et leurs cultures. Il s'agit essentiellement de mieux comprendre comment les êtres humains incorporent et vivent leurs cultures. Même si elle conserve une certaine indépendance, la culture n'est pas conçue, par ces anthropologues, comme une « réalité en soi », extérieure aux individus. Elle apparaît plutôt comme un « style » commun marquant les comportements de ceux qui partagent une même appartenance. Là réside, peut-être, ce qui fait l'unité d'une culture et la différencie des autres. Avec Edward Sapir (1884 - 1939) une théorie s'esquisse ainsi qui marquera le culturalisme, faisant largement place à la psychanalyse anthropologique tout en inversant la problématique freudienne initiale (la culture n'est pas une projection de la libido, c'est la libido qui se trouve bel et bien informée par la culture). Ruth Benedict (1887-1948 ;

étude comparative contrastée sur des tribus indiennes Pueblo), étudiante, puis assistante de Boas, reprend la notion de *pattern* culturel et tente de fonder l'utilité d'un « arc » culturel incluant une gamme de possibilités dans les différents domaines concernés, mais chaque culture restant limitée à l'actualisation d'un segment de l'éventail ainsi constitué. Dans cette optique la culture devient quelque peu combinatoire. Son *pattern* est un schéma inconscient, véhiculé par les institutions (notamment éducatives) façonnant les comportements en harmonie avec les valeurs culturelles ainsi distinguées. Il convient donc d'appréhender la logique interne de ces configurations culturelles. Margaret Mead (1901-1978) s'intéresse à la façon dont chaque individu reçoit sa culture et l'intègre dans son développement personnel. A partir d'études de terrain menée en Océanie (Arapesh, Mundugomor et Chambuli), elle remet en question des préjugés, des partis pris, enracinés dans des croyances biologiques quant aux soi disantes personnalités « féminines » ou « masculines », dans certains types de sociétés. Au moins autant, sinon plus, que les caractères biologiques (sexualité, entre autres) transmis par l'hérédité, les personnalités individuelles résultent des modèles culturels particuliers à une société donnée, à un groupe, à une communauté, qui déterminent notamment l'éducation des enfants (systèmes de rôles). Les anthropologues Ralph Linton (1893-1953 ; études de terrain à Madagascar et aux Iles Marquises) et Abram Kardiner (1891-1981), ce dernier de formation psychanalytique, se rattachent à la même école. La culture ne peut se comprendre et s'appréhender qu'au travers des hommes qui l'expriment. Mais, de ces individus, l'anthropologue ne retiendra que des traits communs, quasi épistémiques, des « types », abandonnant les aspects plus qualitatifs, plus incarnés, historiques et personnels, à la psychologie. Ralph Linton formulera

donc l'hypothèse d'une « personnalité de base », type « normal » directement déterminé par la culture à laquelle appartiennent les individus. Le système d'éducation propre à telle ou telle société diffusera ce « type normal » de personnalité. La diversité des statuts devra aussi impérativement être prise en compte. Loin de n'être que le dépositaire passif de sa culture, l'individu réinterprétera celle-ci et se l'appropriera, en autant de tentatives originales, tout au long de son histoire. Pour Abram Kardiner la personnalité de base est une trame déjà psychologique sur laquelle les individus broderont leurs « variantes singulières » (institutions primaires). La réaction au niveau de la culture du groupe s'effectuera par un jeu de « projections » permettant d'élaborer des structures secondaires (systèmes de valeurs et de croyances) qui conduiront celle-ci à évoluer peu à peu.

Il faudrait encore mentionner, dans les années 1950, les travaux américains (H. G. Barnett, A. R. Beals, G. M. Foster, M. Herskovits, R. Linton, K. E. Reach, R. Redfield, S. Tax..., après J. W. Powell, dès 1880) et français (Roger Bastide qui introduit en France ces recherches) portant sur l'acculturation (« *processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés* » [Jean-François Baré in *Pierre Bonte et Michel Isard*, 1992]). La « *créolisation* » s'y rattache évidemment. Nous sommes, aussi, aux confins du métissage.

En dépit de la nuance péjorative qui l'affecte, comme des nombreuses critiques qu'il aura justement suscitées, le courant culturaliste américain (« théorie culturaliste de la personnalité ») a contribué à décloisonner les sciences sociales et humaines. Il se prolongera, ensuite, chez Eric Fromm et Karen Horney, deux

autres psychanalystes, et au sein de l'école de Francfort avec le sociologue et philosophe Herbert Marcuse... De son côté, l'anthropologie sociale anglaise (E. E. Evans-Pritchard), qui se rapproche davantage de la sociologie, à partir de ses origines propres, et qui considère que l'étude des structures sociales est « *la condition préalable à la mise en perspective des problèmes culturels dans leurs diverses dimensions linguistique technique, psychologique et historique* » [E. Ortigues, in *Dictionnaire de l'Anthropologie et de l'Ethnologie*, 1991], se réclame aussi d'un culturalisme (pris cette fois dans un sens plus large). Grâce à l'introduction de nouveaux concepts, à partir d'une élaboration plus poussée des méthodes ethnographiques, ces chercheurs et ces penseurs ont malgré tout réussi à établir que le psychique et le culturel, voire l'institutionnel, sont hétérogènes tout en participant d'une même réalité, à condition toutefois d'être convenablement articulés quant à l'entreprise d'intelligibilité. L'anthropologie a dû ainsi s'ouvrir à d'autres disciplines frontalières en sortant de son isolement social. Une perspective plus authentiquement multiréférentielle, et finalement relativiste, a pu en résulter (alors que le parti pris de départ était de considérer la culture en tant que totalité). La destruction, à tout le moins la sérieuse remise en question, des mythes universalistes ne s'est pas irrévocablement soldée, comme on pouvait le craindre, par l'émiettement des valeurs mais aboutit plutôt à une réhabilitation du pluriel et de l'altérité, de la particularité et de la singularité, dont les chances heuristiques ne sont pas non plus négligeables. Les hiérarchies naturalistes, fondées, jusque là, sur les concepts de race, d'ethnie, de supériorité biologique, n'en sont pas, de très loin, sorties tout à fait indemnes.

Psychologie sociale et psychosociologie

Les courants les plus interactionnistes de l'anthropologie culturelle, d'Edward Sapir à Grégory Bateson et à l'anthropologie de la communication (école de Palo Alto), nous rapprocheront évidemment des perspectives plus explicitement psychosociales. Celles-ci, à l'échelle d'un déterminisme *meso-social*, tout comme leur démarche clinique, la psychosociologie (essentiellement française), sont effectivement concernées à travers leurs pratiques (intervention, consultation, formation, sensibilisation, changement, information, communication, moral, climat, type de leadership...) et leurs théorisations, par les notions de culture(s), de sous-culture(s), et d'*acculturation*, que nous venons très cavalièrement d'évoquer, ici. C'est le jeu des interactions qui fait le « *nous* » du groupe ou de la communauté, si différent du « *on* » plus « collectif ». En ce sens elles constituent au sein des groupes un des lieux de la dynamique des échanges culturels. La plupart des traités de psychologie sociale, classiques de ces dernières décennies (D. Krech et R.S Crutchfield, ou O. Klineberg, ou R. Daval, F. Bourricaud, Y. Delamotte, R. Doron, PUF, ou W. J. H. Sprott, Payot), se réfèrent explicitement à cette idée de culture qu'elle permettront en retour d'affiner et de complexifier, mieux que les démarches sociologiques classiques, à partir d'une approche plus clinique, donc plus intersubjective, du lien social. [Jacques Ardoino, « *Les dialectiques du lien social* », 2001, André Levy, 1997, Jacqueline Barus-Michel, 1987]

L'anthropologie structurale

En France, une autre école, dite « structuraliste » fondée par Claude Lévi-Strauss [1958], suivi par un certain nombre de disciples (parmi lesquels Maurice Godelier), reprend le thème de la totalité culturelle sous un autre angle (ensemble de systèmes symboliques : langage,

institutions, règles matrimoniales, économie, arts, sciences, religions, traduisant certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale des ensembles humains concernés, mais, beaucoup plus encore, les systèmes de rapports que ces réalités physiques et sociales peuvent entretenir entre elles, et que ces systèmes symboliques, à leur tour, peuvent avoir avec d'autres). Même si la pensée structuraliste, qui se développe parallèlement dans les champs de la psychanalyse (Jacques Lacan), de la littérature (Roland Barthes) et de la linguistique (dont toutes s'inspirent plus ou moins) emprunte à l'origine aux travaux de l'anthropologie culturelle américaine (Ruth Benedict : *patterns*, types de culture limités, étude privilégiée des sociétés primitives ; possibilité d'étudier les combinaisons de ces facteurs indépendamment des individus qui les incarnent et les concrétisent) que Claude Lévi-Strauss connaît bien pour avoir enseigné aux États-Unis, elle s'en démarque résolument en cherchant dans la synchronie le dépassement de l'approche particulariste des cultures. Il s'agit donc de rechercher des « invariants » (la prohibition de l'inceste, notamment) que vont exprimer toutes les cultures à travers la diversité de leurs agencements. Nous reviendrons ainsi « à un trésor culturel commun », aux catégories et aux structures inconscientes de l'esprit humain. C'est un retour aux universaux, aux *a priori* de toute société humaine. Le balancier repart dans l'autre sens.

Les critiques et la relativisation du « relativisme culturel »

On le voit, peut-être, là où nous en sommes de ce parcours limité, l'étude des notions que nous avons travaillées n'a guère réduit leur équivocité de départ. Celle-ci s'affirme, au contraire, chemin faisant, en tant que richesse polysémique, à laquelle il convient de se familiariser sans trop vouloir la réduire, au risque

de son appauvrissement. Elle demeure donc inséparable de l'herméneutique qui seule pourra lui prêter sens. Peut-on, dès lors, en guise de solution, se contenter, du profil hâtivement tracé d'un anthropologue bifrons, tout à la fois savant et écrivain, toujours impliqué, s'investissant lui-même inconsciemment, et de façon irréductible, dans ses objets d'étude (Clifford Geertz) ? Pour ce qu'il en est de la culture, au point où nous en sommes, faut-il conclure, à la façon de Georges Gurwitsch à propos de l'institution, qu'un tel concept ne présente plus d'intérêt scientifique et qu'il est préférable de l'abandonner ou de le remplacer par un autre plus strictement définissable et plus opératoire ? Ce serait ne tenir aucun compte de sa vitalité actuelle attestée par un pouvoir de diffusion remarquable dans les domaines professionnels et sociaux les plus divers. Il circule et nous ne pouvons pas facilement en faire l'économie. Ce serait, en outre, oublier un peu vite les apports incontestables de ces notions : à l'ethnologie, à l'anthropologie ainsi qu'à d'autres sciences humaines et sociales, tout au long d'un siècle.

Il convient, sans doute, de relativiser « le relativisme culturel ». « Il faut revenir à son usage originel, le seul recevable scientifiquement, qui en faisait un principe méthodologique, principe restant toujours opératoire aujourd'hui. Dans cette perspective, recourir au relativisme culturel, c'est postuler que tout ensemble culturel tend vers la cohérence et une certaine autonomie symbolique qui lui donne son caractère original singulier ; et qu'on ne peut analyser un trait culturel indépendamment du système culturel auquel il appartient et qui peut, seul, lui donner sens » [Denys Cuche, 2001]. Mais ce sont aussi, les modes de connaissance et les représentations que nous

nous donnons de la science, les paradigmes en fonction desquels nous observons, lisons, décrivons et interprétons les phénomènes, qui doivent, aussi, changer et qu'il convient de revisiter (Edgar Morin). Ces termes (civilisations et cultures), plus explicitement multiréférentiels que d'autres, nous semblent relever à bon droit de ce que Paul Ricoeur désigne en tant que « logique du double sens » (ce qui n'est pas tellement étonnant au regard des fonctions et des rôles multiples qu'on leur assigne). Ils sont « construits », « mentaux », « théoriques » et comme tels fictifs (« la théorie comme fiction » de Maud Mannoni), « imaginaires » [C. Castoriadis, 1975], « symboliques » (quand on les étudie en tant qu'objets ou processus), beaucoup plus que réels, mais ils n'en perdent pas, pour autant, leurs valeurs praxéologique, fonctionnelle, explicative ou compréhensive (pour reprendre, ici, la distinction célèbre de W. Dilthey, dans le cadre de l'école herméneutique allemande de la fin du XIX^e siècle). Leur portée comme leur ancrage scientifiques ne se comprennent vraiment qu'à partir du réseau interdisciplinaire (sociologie, histoire, psychologie sociale, psychologie, économie, ethnographie, ethnologie, anthropologie, linguistique, philosophie, sciences politiques...), encore complexifié par les vues et visées romantiques (quant aux origines allemandes), idéologiques, éthiques, axiologiques, autrement dit les visions du monde, au sein desquels ils s'inscrivent. Mais le réseau, stricto sensu, n'est encore constitué que de connexions (terme d'inspiration plus mécaniste, électrique, téléphonique ou informatique). Ce n'est donc pas un groupe. Il ne s'y trouve pas d'interactions proprement dites, en dépit des illusions cybernétiques véhiculées par l'ingénierie systémique. Les interactions psycho-sociales (et non magnétiques, chimiques, ou astro-physiques) supposent, en effet, l'existence concrète, vécue, de relations intersubjectives impliquées, libidinales, et non

de simples rapports plus ou moins abstraits, topiques.

La culture en tant que dialectique du social et des personnes

Plutôt qu'« apparemment paradoxale » [M. J. Herskovits, 1967], la notion de culture que nous venons d'entrevoir, à grands traits, requiert, ainsi, une intelligence (entendre, ici, un mode de connaissance élaboré, peu dépendant du biologique, en un mot culturel) proprement dialectique, acceptant le jeu reconnu normal des contradictions comme source de sa dynamique, pour pouvoir être comprise et acceptée en tant que réalité distincte, et, pourtant, interdépendante, parce que toujours enracinée dans les subjectivités qui la supportent et contribuent à une telle élaboration.

- Contradiction entre les représentations également nécessaires de l'universel, du particulier et du singulier. C'est un fait constatable, la culture est une caractéristique commune à tous les hommes organisés en société et, pourtant chaque culture oppose ses particularités aux autres, jusqu'à donner place aux singularités. L'humain, en tant qu'« ensemble pratique » [Jean-Paul Sartre, 1960], interactif (« plus » que chaque homme, autre que leur somme), groupe, organisation, institution, crée sa culture, tout à la fois transcendante et immanente, qui lui sera transmise, en amont, et qu'il transmettra à son tour aux fins d'apprentissage en aval. N'est-ce pas justement le partage entre la perspective d'une anthropologie plus unitaire et celle de la diversité revendiquée par les ethnologies, voire par les ethnographies ? Mais c'est aussi une problématique philosophique essentielle, en même temps qu'une question ardue de psychologie et de psychologie sociale. C'est, encore, un indice fort de ce que la *multidimensionnalité*, facilement

conçue à l'humain (convoquant autant de regards : biologique, psychique, linguistique, historique, économique, technique, rationnel, social, psychanalytique, imaginaire [Cornelius Castoriadis, 1975], fonctionnel et symbolique) ne suffit pas à exprimer toute sa complexité, mais suppose, à son tour, une *multiréférentialité* [Jacques Ardoino, 1988 et 1998] plus ouverte à l'hétérogénéité. L'homme vit dans l'espace qu'il transforme en fonction de ses besoins, mais il existe dans le temps qui reste pour lui irréversible. Sa conscience se développe au cœur même de sa subjectivité et cependant il ne devient vraiment lui-même qu'à partir de la reconnaissance de l'autre, y compris de l'étranger en lui, seules origines possibles d'une assomption des limites impliquant le deuil des fantasmes initiaux de toute-puissance et de maîtrise. En cela, le social est rappel nécessaire d'une reconnaissance pratique et formelle de l'intersubjectivité et de l'altérité, tandis que le psychique éprouve les affres, mais aussi les enrichissements, dues aux altérations.

- Contradictions entre l'identité et l'altération, la stabilité et le mouvement, la permanence et le changement. Tout comme les langues qui en sont l'émanation et la traduction, les cultures, ou mieux les civilisations devenues statiques sont celles qui sont effectivement mortes. La culture peut être considérée à la fois comme durable, relativement stable et en perpétuelle évolution. C'est toujours, ici, affaire d'observatoires, de regards, de perspectives, et, d'une certaine manière, de partis pris épistémologiques, eux-mêmes évoquant, de façon plus lointaine, les *Weltanschauung*, plus dyonisiaques, ou les cosmogonies, plus apolliniennes, dont ils s'inspirent. On

retrouve, bien sûr, en filigrane de cette question sur la nature de la culture, le débat philosophique traditionnel idéalisme/réalisme.

- Contradiction entre les attentes d'une existence objective de la culture, « autre » et « plus » que les mentalités des personnes composant les groupes humains, à un moment donné de leur histoire, valeurs se transmettant de génération en génération (« survivances »), sans commune mesure avec les durées réelles d'existence des individus auxquels elle s'impose, et les vécus interactifs et collectifs, intersubjectifs, les *patterns*, les modèles sociaux, les coutumes et les traditions, parfois largement inconscients (introjection), structurant et qualifiant les comportements et les attitudes qui en témoignent. En ce sens la culture est beaucoup plus encore élaborée que construite. Elle s'apprend, certes à l'école et à l'université, mais aussi par contagion, par sympathies et empathies (familiales, locales, régionales, nationales), expérientielles, autrement dit par acculturation. C'est peut-être justement à travers cette articulation originale du social et du psychique, du biologique et de la rationalité, scandée en autant de dialogues, surtout comprises autrement que disjonctives, que la bête humaine fait vraiment sens, à la différence des autres espèces animales.

Références bibliographiques

Jacques Ardoino, « *Les dialectiques du lien social* » in L'Année de la recherche en sciences de l'éducation, AFIRSE-Matrice, n° 8, 2001 « *Des moments et du temps* », texte inédit, 2001 ; « *L'humain, le vivant et le vécu* » in « *Le vivant* », Prétentaine, n° 14-15, Paris, 2001 ; « *La complexité en tant que multidimensionnalité des objets ou en tant que multiréférentialité explicite des regards qui les inventent* » in contribution aux journées thématiques organisées par Edgar Morin, Paris, 1998 ; « *L'analyse multiréférentielle* » in Welgand/Hess/Prein, Institutionnelle analyse, - Athenäum monografien-Sozial wissenschaften, Athenäum, Frankfurt am Main,

1988. Jacques Ardoino et André de Peretti, *Penser l'hétérogène*, Paris, Desclèe de Brouwer, 1998. Jacques Ardoino et Jean-Marie Brohm, « *Repères et jalons pour une intelligence critique du phénomène sportif contemporain* », in *Critique de la modernité sportive* (sous la direction de Jean-Marie Brohm), Paris, Les Éditions de la Passion, 1995, p. 50 et in *Anthropologie du sport, perspectives critiques*, (sous la direction de Jacques Ardoino et de Jean-Marie Brohm) Paris, Matrice-AFIRSE-Quel corps ? 1991. Jacqueline Barus-Michel, *Le sujet social*, Paris, Dunod, 1987. Franz Boas, *Race, language and culture*, New York, Macmillan, 1940. Pierre Bonte et Michel Isard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1992 (articles « *acculturation* », Jean-François Baré, « *civilisation* », Anne-Christine Taylor, « *culturalisme* », Edmond Ortigues, « *culture* », Michel Isard). Jean Bouffartigue, Anne-Marie Delrieu, René Garrus, *Étymologies du français*, Paris, éditions Belin, 1996. Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgois, 1969. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975. Alain Coulon, *L'école de Chicago, Que-sais-je ? 2639*, Paris, PUF, 1991. *L'ethnométhodologie, Que-sais-je ? 2393*, Paris, PUF, 1987. Denys Cuhe, *La notion de culture dans les sciences sociales*, Paris, Repères, La Découverte, 2001. Albert Dauzat, Jean Dubois, Henri Mitterand, *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Larousse, 1964. *Encyclopedia universalis*, Paris, 2002 (articles « *acculturation* » par Roger Bastide ; « *anthropologie* » par Elisabeth Copet-Rougier ; « *Culturalisme* » par Marc Abeles ; « *culture et civilisation* » par Pierre Kaufmann ; « *nature et culture* » par Françoise Armengaud), Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929), Paris, PUF, 1971. Léo Frobenius, *Le destin des civilisations*, NRF, Paris, Gallimard, 1940 et *L'histoire de la civilisation africaine*, NRF, Paris, Gallimard, 1936. Joseph Gabel, *La fausse conscience*, Paris, éditions de Minuit, 1963. Georges Gurvitch, *Vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, *Sociologie contemporaine*, 1950. Edward T. Hall, *La dimension cachée* (1966), Paris, Seuil, 1971. Melville J. Herskovits, *Les Bases de l'anthropologie culturelle*,

« *Petite collection* », Paris, François Maspéro, 1967. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958. André Levy, *Sciences cliniques organisations sociales*, Paris, PUF, Psychologie sociale, 1997. Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973. Serge Moscovici, *La société contre nature*, Paris, Plon, 1972. David Riesman, *La foule solitaire, anatomie de la société moderne*, Paris, Arthaud, 1964. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1975. Edward B.Tylor, *La civilisation primitive* (édition anglaise 1971), traduction française Paris, Reinwald, 1876-78. Magali

Uhl, « *Intersubjectivité et sciences humaines – approche épistémologique* » in *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*, n° 9, Paris, AFIRSE-Matrice, 2002.

Bisexualité et pansexualité, même combat ?

par Silvius

Se nommer pour se situer

Il y a quelques années, quand j'ai découvert que je n'étais pas strictement hétérosexuel, mais capable d'être attiré non pas seulement par des femmes, mais aussi par des hommes, j'ai cherché à mettre un nom sur cette attirance.

C'est un besoin que beaucoup de gens ressentent dans une situation pareille, qu'ils soient des pré-adolescents ou des gens d'âge mûr mariés avec enfants et tout. C'est le trouble de Kinsey : on se rend compte qu'on n'est ni en haut ni au bas de l'échelle, mais quelque part entre les deux. Et, si vous me laissez filer la métaphore, je pourrai dire qu'à défaut de se sentir très à son aise sur un barreau d'échelle, on a envie de numéroter les barreaux et de donner un chiffre, voire un nom, au lieu où l'on se trouve. C'est un réconfort qu'on peut croire dérisoire, mais passer de « Au secours, je ne sais pas ce qui m'arrive, je ne suis pas homo et pourtant je suis attiré par un mec, je suis quoi ? » à « Il y a une échelle pour mesurer ça et je suis à 1 ou 2 et non à 0 comme je le pensais », c'est déjà une étape essentielle. On n'est plus hors des cartes, on n'est plus dans l'inconnu total : on tâtonne, on jette autour de soi des balises lumineuses, on prend des repères, on guette, on mesure, on observe, on remesure, avec l'envie, le besoin irrésistible de se situer.

Et, donc, de se nommer. On pourrait s'interroger sur ce besoin de se nommer. Je ne suis pas certain que ce besoin ait quoi que ce soit de spontané (encore moins de naturel) ; je pense que c'est une

injonction sociale très contemporaine qui influence beaucoup la façon dont on se pense soi-même, mais envers laquelle il n'est pas impossible de prendre une certaine distance. D'ailleurs, je croise régulièrement des gens qui ne cherchent pas à donner un nom à leur vie sexuelle/sentimentale, qui ne paraissent pas ressentir le besoin de se trouver une étiquette, une catégorie, une désignation. Est-ce de la force, de l'indifférence, une façon de penser différente de la mienne, un hasard pur et simple ? Je n'en ai aucune idée, mais cela me réconforte qu'il y ait des gens comme ça.

Toujours est-il que, de mon côté, j'ai tout de suite eu besoin de mettre un nom sur ce que j'étais. Puisque manifestement je n'étais pas hétéro, mais pas homo non plus, il fallait que je sois autre chose. J'ai cherché sur Internet, j'ai fini par tomber sur le site *Bisexualite.info* et son forum, je me suis présenté, j'ai discuté, j'ai cherché sur deux ou trois autres sites... et j'ai fini par me dire que je devais être bi. J'ai adopté l'étiquette à titre provisoire, en me disant que c'était rassurant d'avoir ça pour le moment, et qu'on verrait bien plus tard comment les choses évolueraient. Grosso modo six ans après, « bisexuel » me convient toujours.

Mais entre temps, l'eau a passé sous les ponts et j'ai lu pas mal de choses dans le domaine LGBTIQA (Lesbian Gay Bisexual Transgender Intersex Questioning and Allies) etc. J'ai découvert plusieurs façons de se définir ou de ne pas se définir dans sa vie sexuelle et/ou sentimentale. Et j'ai découvert toutes sortes d'autres catégories, étiquettes, concepts, groupes, tendances, variantes, nuances...

Énormément, même (d'aucuns diraient « Trop » : comme si le fait de se retrouver en dehors des catégories habituelles en la matière appelait une surcompensation, un foisonnement de classements et de conceptualisations... Un foisonnement à la fois exaltant et flippant, puisqu'il risque d'engendrer à son tour séparations, exclusions, discriminations, malentendus, pinaillages et luttes de pouvoir).

L'un des autres concepts que j'ai découverts de cette façon, après la bisexualité, a été la *pansexualité*.

Bisexualité et pansexualité

Le mot « pansexualité » est inconnu de mon *Grand Robert de la langue française 2001* (qui vieillit, sans doute : les choses évoluent vite dans ce domaine, et d'ailleurs « Bisexualité » au sens qu'on lui donne dans le B de LGBT est encore noté comme un sens « rare » dans ce même dictionnaire). Le Wiktionnaire, dictionnaire libre géré par la fondation Wikimedia (la même qui administre Wikipédia), le définit ainsi : « Orientation sexuelle désignant l'attraction, l'affinité d'une personne pour les autres, indifféremment de leur genre, identité de genre ou sexe » et signale le synonyme « omnisexualité ».

La pansexualité est un concept encore plus discret que la bisexualité. Outre son absence des dictionnaires, je me suis rendu compte qu'il n'existait pas vraiment (pour autant que j'aie pu m'en rendre compte, veux-je dire) d'associations ou de mouvement pansexuel. Tout au plus un drapeau, encore tout récent puisqu'il remonte à 2010 (le drapeau bi, lui, a été créé en 1998, et le drapeau arc-en-ciel remonte à au moins 1978).

Quelle est la distinction entre la bisexualité et la pansexualité ? Pour en revenir au Wiktionnaire, la bisexualité y est définie ainsi (là encore, je trouve la formulation bien conçue) : « Comportement affectif, sentimental et sexuel se caractérisant par le fait d'être autant attiré par les personnes de sexe opposé au sien, que par les personnes de sexe identique au sien. »

La différence essentielle entre bisexualité et pansexualité réside donc dans leur rapport aux conceptions habituelles du genre (entendu, au singulier, comme le critère de distinction entre deux ou plusieurs genres). Le « bi » de « bisexualité » se réfère à deux sexes, le même et l'autre. Le « pan » de « pansexualité », venu de l'adjectif grec antique *pas, pasa, pan* qui signifie « tout », renvoie étymologiquement au fait d'être attiré par tout type de personne (ce qui est à comprendre ici évidemment comme tout adulte consentant). Il faut lire la définition pour comprendre l'essentiel : le concept de pansexualité cherche à cerner un type d'attraction détaché de toute distinction de sexe ou de genre.

Autrement dit, en théorie, une personne bisexuelle emploierait le concept de bisexualité pour indiquer qu'elle en reste à une conception classique du genre (hommes/femmes) et que cela compte dans sa façon d'être attirée par les gens, c'est-à-dire qu'elle ne ressent pas forcément le même type d'attraction vis-à-vis des uns et des autres, tandis qu'une personne qui se revendique pansexuelle agirait ainsi pour indiquer que son attraction est identique quelle que soit la personne par qui elle se sent attirée.

Du moins est-ce la théorie. Car, en toute bonne logique, cela devrait poser un problème : une personne bisexuelle se définirait-elle donc aussi par son refus de sortir avec des trans, serait-elle opposée à avoir des partenaires se revendiquant d'un troisième

genre, ou encore à l'idée de sortir avec des personnes intersexuées ? Eh bien en fait, pas du tout. J'ai déjà rencontré des personnes trans qui m'attiraient. Les membres de l'association parisienne *Because* avec qui j'ai discuté de ce sujet m'ont dit qu'elles n'avaient naturellement rien contre cette idée non plus. Le bureau de l'association compte plusieurs trans qui se définissent comme bi, certains en couple avec un-e autre trans se définissant aussi comme bi. L'association dans son ensemble prend d'ailleurs régulièrement position en faveur des trans et est représentée chaque année lors de l'*Existrans*, le défilé pour les droits des trans.

J'en suis donc venu, logiquement, à me demander si je voulais me définir comme bisexuel ou comme pansexuel : après tout, autant choisir le terme qui correspondait le mieux à ma vie et à mes convictions.

Deux raisons ont fait que je préfère encore (du moins à l'heure actuelle) me définir comme bisexuel. La première est personnelle, la seconde, disons, politique ou militante.

La première raison est qu'à titre personnel, je ne peux que convenir qu'il y a bien une différence entre l'attraction que je peux ressentir pour une femme et celle que je peux ressentir pour un homme. Il y a bien sûr une sorte de « base commune » : dans les deux cas il y a du désir, dans les deux cas il peut y avoir des sentiments. Mais j'observe que je tombe plus souvent amoureux de femmes, tandis que, pour les hommes, c'est plus souvent de désir qu'il s'agit. Je suis donc davantage « hétéromantique » que « homoromantique », même s'il m'arrive aussi d'être attiré sentimentalement par un homme. Il y a autre chose : le désir sexuel lui-même varie au fil du temps, selon des « périodes » se mesurant en semaines ou en mois, une sorte de fluctuation naturelle de la libido, qui, sur un

fond stable et permanent d'attraction pour toute personne, va me pousser tantôt un peu plus vers les femmes et tantôt un peu plus vers les hommes. (C'est un phénomène dont j'ai parlé à d'autres bi qui s'y reconnaissent souvent. J'en avais parlé ici.) Ces deux aspects se prêteraient à des développements plus détaillés, car je suis certain par exemple que ma sentimentalité « asymétrique » est en partie due à l'assimilation d'une culture hétérocentriste dont il ne suffit pas de comprendre et de remettre en cause la domination pour s'en libérer dans son psychisme profond. Mais restons-en là pour cette fois-ci.

La deuxième raison me paraît moins avouable, parce qu'elle relève en partie d'un pragmatisme politique qu'on pourrait juger paresseux. Il se trouve que, dans l'histoire des mouvements LGBT, c'est le concept de bisexualité qui a émergé en tant que premier concept susceptible de faire vaciller la binarité stricte homo/hétéro instituée au XIXe siècle. Après déjà plusieurs décennies d'émergence lente et d'invisibilité pénible, le concept semble enfin sortir un peu de la communauté LGBT elle-même et commencer à se faire connaître du grand public. Ne vaut-il pas mieux prolonger cette lutte avec ce mot, plutôt que de multiplier les étiquettes ? Pourtant, une telle stratégie serait vite excluante envers les personnes qui s'identifient comme pansexuelles. Quitte à lutter pour la visibilité et l'égalité, il faut lutter pour des idées, des concepts et des valeurs tels que tous puissent y vivre en pleine lumière paisiblement.

Prendre en compte toutes les nuances dans la lutte pour l'égalité

J'en conclus que la lutte la plus importante, le problème essentiel, est de briser la dichotomie homo/hétéro qui est toujours en

vigueur auprès du grand public, alors même que toutes sortes d'études sexologiques et pas mal d'histoires vécues montrent qu'elle est très loin d'être si clairement tranchée pour tout le monde. Cette dichotomie est une norme imposée et non une réalité sexologique ou affective. On pourrait l'appeler « *le mythe des deux monosexualités* » : l'idée selon laquelle il existe uniquement deux sexualités opposées et incompatibles, l'une entraînant vers les personnes du même sexe et l'autre vers les personnes du sexe opposé. N'est-ce pas d'ailleurs logique que les vies sexuelles/sentimentales des gens soient infiniment plus complexes et variées que cela, puisque la dichotomie de genre homme/femme elle aussi est loin d'être l'opposition bien nette et bien tranchée à laquelle on croit d'ordinaire ?

Ce qui existe à côté de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, c'est non seulement la bisexualité, mais aussi la pansexualité et toutes sortes d'autres nuances, à commencer par... les gens qui ne ressentent pas le besoin de se nommer (ceux dont je parlais au début).

Paradoxalement, il existe même une catégorie pour les gens qui ne rentrent dans aucune catégorie : l'altersexualité, définie par le Wiktionnaire comme la « conception de la diversité sexuelle par laquelle un individu refuse une catégorisation ou un étiquetage permanent (ou ferme) de son orientation sexuelle ou de ses attirances sentimentales, sans pour autant être libertin ». En lisant cela, je pense à deux ou trois amies qui m'ont expliqué être capables d'attirance envers aussi bien des hommes que des femmes, sans se définir spécialement comme bi ou pan ou quoi que ce soit... et qui seraient sans doute amusées ou vexées de se retrouver rangées sous un énième nom composé en « -sexualité ».

Ce qui compte avant tout, c'est de faire comprendre à tout le monde que la « monosexualité » (le fait d'être attiré par un seul sexe : le sexe opposé pour l'hétérosexualité, le même sexe pour l'homosexualité) n'est pas le seul type de sexualité qui existe, et qu'on peut être ailleurs que dans le « tout un ou tout autre » exclusif. Toutes sortes de gens se sentent régulièrement attirés par des personnes de tout sexe et de tout genre ; pour certains les catégories habituelles de genre comptent, tandis que d'autres ne se sentent pas du tout conditionné(e)s par cela dans leur attirance et leurs sentiments, etc.

Bisexualité, pansexualité et « sans étiquette », même combat ?
À mes yeux, oui, certainement. Qu'en pensez-vous ?

Coopération et compétition : fins ou moyens?

par Damien Gouëry - Décembre 2013

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.

Questionner mes expériences concrètes :

Quelles limites à la coopération ?

Quelles incidences de l'entrée du néo-management dans l'éducation populaire ?

Que penser de l'approche par outils dans les pratiques d'animation et de formation ?

Dans certaines associations, nous avons perdu les mots d'éducation populaire. Ce n'est pas un aspect anodin dès l'instant où nous nous servons des mots pour nous définir et lorsque notre langage construit notre pensée. Comment nous pensons-nous? Quelle place nous sommes-nous donné? Dans cette question de place, entrent autant en jeu les termes que nous utilisons nous-même pour nous définir que les termes utilisés par d'autres personnes pour nous qualifier. La place est à la fois une question de « comment je me perçois dans ma pratique » que de « comment d'autres personnes me perçoivent ». Il y a donc ici une part des choses qui ne nous appartient pas et sur laquelle nous n'avons que peu de possibilité d'agir. Cependant, la façon dont nous-même nous définissons nous appartient bel et bien.

Alors que devenons-nous lorsque nous retirons le terme « d'éducation populaire » pour le remplacer par « management » ? Eh bien nous amenons les individus non plus à se ménager mais bien à les manager. Pour une seule lettre qui change, la différence est profonde, et le sens change beaucoup. Car le *management*, étymologiquement, veut bien dire « prendre en main », là où *ménagement* provient de « prendre du temps pour soi ». « L'émancipation » a la même racine que ses deux termes, et elle signifie « s'affranchir de l'autorité paternelle ». Par « paternelle », il faut entendre toutes les formes de dominations, patriarcales ou construites sur le même modèle. Aussi, dans notre action, choisissons-nous d'apporter de la méthode pour que les individus prennent elles/eux-même leur émancipation en main (les amenant à regarder et comprendre leur propre méthode), ou bien les manageons-nous, choisissant alors de leur donner la bonne direction sans jamais leur laisser la possibilité d'agir par elles/eux-mêmes? Donnons-nous la direction à prendre, ou laissons-nous les individus choisir par elles/eux-même?

L'éducation populaire cherche à amener collectivement les individus à s'émanciper et à s'autonomiser, et à agir par elles/

eux-mêmes sur le monde qui les entoure. Pour cela, elle use de méthode pour que chaque personne puisse découvrir ce qui la domine, et percevoir, et comprendre comment est constitué le monde qui l'entoure ; et encore comment elle-même se découvre et se comprend dans ce monde. Comme le disait Paulo Freire(1), les individus ont à comprendre le monde pour pouvoir le transformer et non pas s'y adapter.

Et c'est en cela que le management est bel et bien à l'opposé de l'éducation populaire. Le management ne cherche pas à donner les clefs de compréhension du monde, il cherche uniquement à amener des individus à suivre le chemin que le manager indique. Le manager devient alors un guide, certes parfois rempli de bonnes intentions, et alors ? Ses propres intentions, qu'il se les garde pour lui ! Le manager, à l'opposé de l'émancipation, crée de l'aliénation; il prive les individus de leurs droits fondamentaux.

On me rétorquera que ce n'est pas là l'affaire de tous les managers. Peut-être, mais cependant tous continuent d'utiliser des pratiques managériales qui ont été construites dans le seul et unique but de promouvoir la productivité de l'entreprise. Ce ne sont pas des pratiques d'émancipation.

À la fin de la seconde guerre mondiale, lors du plan Marshall, les alliés américains débarquent en France avec leur force mais aussi leur conception de l'organisation du travail dont le management. On n'arrêtera plus l'apparition de tous les termes qui y sont liés dans les écoles et dans l'entreprise ; les années 1970 et 1980 en sont l'apogée. Basée sur la rationalisation du travail cette conception amène dans ses pratiques et dans ses termes l'idéologie capitaliste et néolibérale. Tout doit converger vers la productivité de l'entreprise et sa compétitivité. Il y a à se poser la question suivante « à quoi ça participe ? » ; quand on a recours à

des «revues de performance», lorsqu'on requiert des compétences et des micro-compétences dès la maternelle jusque dans les entreprises, lorsqu'on parle de flexibilité, lorsqu'on utilise la coopération en entreprise avec des méthodes cherchant à rendre les hiérarchies horizontales en créant de la « multidivision », etc., « à quoi ça participe? ».

Ces pratiques de management cherchent uniquement à déshumaniser les individus pour qu'ils/elles deviennent des fonctions venant faire marcher une machine qui doit être rentable. Et pour remplir ces fonctions, les compétences sont nécessaires. Le management repose sur ce fonctionnalisme prenant les humains pour des machines. Et là-dedans la sociocratie, l'holocratie, la PNL, et d'autres n'en sont pas exemptées. Les humains ne doivent plus avoir d'envies ni de désirs, mais uniquement des besoins auxquels il serait facile de répondre pour remettre la machine en route.

Aujourd'hui, alors que ce management est entré dans les institutions, l'éducation populaire a pour nouvel enjeu de venir déconstruire ces systèmes de pensée aliénants. Le management est bien à l'opposé de l'éducation populaire, il est même son ennemi.

Etre à l'écoute de ses besoins et agencer ses désirs.

Le management cherche à transformer les individus en fonctions. Il ne faudrait pas que les individus viennent à avoir des envies ou des désirs. Ce point constitue un aspect essentiel car des associations « parlent » aujourd'hui non en terme de désir mais uniquement en terme de besoin. Or parler uniquement en terme de besoin revient à nous prendre pour des machines dénuées de désir. Cependant, chacun/e d'entre nous a des désirs. Et comment cela se traduit-il dans la réalité? Devant un problème, il est traduit

ou compris : « besoins insatisfaits », insatisfaction à laquelle il faut remédier.

Pourquoi pas? Mais tous les problèmes ne sont pas uniquement liés à des besoins insatisfaits.

Prenons un exemple concret : je veux un pantalon rouge pour l'hiver. Viendra-t-on me demander « Mais au fond, c'est quoi ton besoin? ». Et si jamais je réponds que c'est pour éviter d'avoir froid, ce qui serait un réel besoin, me dira-t-on : « Ben, tiens, j'en ai un en trop, c'est un pantalon vert, prends-le, comme ça tu n'auras plus froid. » Eh bien merci! Mais finalement c'est pas tant un besoin que j'ai à ce moment-là, mais bien un désir, je veux ce pantalon rouge et pas un autre. Et si je ne peux accéder à mes désirs une fois ou deux, ce n'est pas bien grave, je vais seulement être frustré. Mais si je ne vis que de la frustration, ça crée totalement autre chose, pas loin de la névrose.

Prenons un autre exemple. J'aime une femme, pas n'importe laquelle, une femme bien précise, singulière et unique. Disons qu'elle se nomme Anne. Mais j'ai un problème, Anne n'a pas de sentiment pour moi. Un ami vient me dire : « Mais finalement, de quoi as-tu besoin? ». Après de longues hésitations, ne voyant pas bien où il veut m'emmener, - n'ayant pas de besoin mais un désir-, je lui réponds : « Ben je crois que je voudrais de l'affection, et me sentir aimé. » Imaginons. Et mon ami de me répondre : « Ben tiens, tu sais que Sophie t'aime? Elle est venue me le dire quand [...etc., ...], tu devrais aller la voir, elle répondrait à tes besoins d'affection et d'amour. » « Ben oui, chouette j'y avais pas pensé, Anne ou Sophie, de toute façon... ». On s'imagine que cette dernière réponse ne peut exister. Car j'ai un désir! J'ai un désir particulier et qui s'incarne par Anne. Et Deleuze viendra même nous dire (2) que ce n'est pas Anne que je désire, c'est un agencement, c'est un paysage que je

désire. C'est Anne avec tout ce qu'elle représente, au moment où je l'ai rencontré dans tel et tel paysage.

Et la question se pose de la même façon dans une association. Si j'ai envie de mener une action bien déterminée, dans l'agencement avec lequel je la conçois et que l'on vienne me dire « Mais au fond c'est quoi ton besoin? », et qu'on en vienne à transformer mon action en autre chose, en une autre action, eh bien je ne suis plus dans mon agencement, je ne poursuis plus mon désir. Et je mettrai moins de volonté à la réaliser, voire je ne la réaliserai pas du tout. Si ça vient juste rogner mon action dans les coins, pourquoi pas ? Mais si ça la dénature entièrement - quand bien même ça répondrait au même besoin - alors ça va me gêner aux entournures, je vais garder les mains dans la poche et je ne la ferai pas.

Cette manière de ne parler qu'en terme de besoin m'a souvent dérangé. Je ne voyais pas où cela venait me gratter mais maintenant j'arrive à y mettre des mots. Je crois que cette façon de concevoir les relations et les individus m'a amené à ne plus croire dans l'association dans laquelle j'œuvrais car je ne pouvais plus y projeter de désir, ni y envisager de transformations qui iraient dans le sens de mon agencement.

Il me semble qu'en voulant « faire collectif », les humains se heurteront toujours à cette difficulté d'avoir à construire un agencement dans lequel chacun/e peut voir son désir.

Et, même si l'on pouvait invoquer bien d'autres raisons, c'est bien à cet endroit que la hiérarchie devient un problème.

Cheminons vers nos désirs, les hiérarchies s'affaïsseront.

Effectivement, c'est bien à cet endroit que la hiérarchie devient un réel problème. Nous avons tous/tes entendu cette phrase, dans

telle ou telle association, phrase qui fait écho à bien d'autres : « Il faut gagner en efficacité » souvent reprise pour mettre en avant le statut de chef et pour le légitimer. On peut aussi entendre parler en terme de réussite. Or, il faut être vigilant à ces deux termes « efficacité » et « réussite ». Que cachent-ils? Il y a à se poser la question, « de quelle efficacité parle-t-on? », « La réussite de quoi et de qui? ». Autrement dit, en quels termes parle-t-on? Réussite économique ? Réussite financière ? Accomplissement de soi ?

Soit nous parlons de la réussite et de l'efficacité de l'entreprise -ce qui ne veut absolument rien dire une entreprise n'ayant pas d'intention propre, elle n'est qu'une organisation (3) - soit en utilisant le mot « entreprise », nous désignons le patron, le « chef », l'actionnaire, le directeur, le conseil d'administration, le fondateur... Alors, sous couvert « d'efficacité et de réussite dans les objectifs », nous sommes au travail pour construire l'agencement du chef, c'est-à-dire pour réaliser son désir. Nous concourons tous/tes à cet unique et seul but. Et le management cherche bien à faire en sorte que votre désir propre soit le même que celui de l'entreprise. Selon F. Lordon (4) : si votre désir est en abscisse et que celui de l'entreprise, donc du chef, est en ordonnée, le management cherchera à vous faire atteindre l'angle zéro avec celui de l'entreprise. En comprenant cela, nous avons devant nous deux possibilités : prendre la tangente ou bien prendre la perpendiculaire, c'est-à-dire faire en sorte que notre désir fasse un angle de 90° avec celui du chef. Et ce n'est pas si facile car nous sommes soumis à des affects -des affects financiers, d'amitié, de sens, etc.

Je rencontre la psychanalyste Charlotte Herfray, nous en venons à parler de ces questions, et je lui demande : « Si ce n'est pas un affect financier qui me retient dans l'association, et si ce ne sont plus des affects d'amitié, c'est quoi alors? ». Elle me répond

« Si ce n'est ni l'un, ni l'autre, c'est qu'il faut faire une analyse » (entendons ici, une psychanalyse). J'ai préféré prendre la tangente plutôt que de faire une analyse, comprenant alors que plus rien ne me raccrochait à l'association. Même si j'ai eu, ou même si j'ai encore, de l'amitié avec les personnes travaillant au sein de l'association, même si je reste en accord avec les valeurs posées initialement dans les statuts, la pratique, le quotidien de l'action, le vocabulaire, l'organisation ne peuvent plus être acceptés ; l'amitié -ou les statuts- ne peut pas devenir la seule raison de mon engagement et/ou de mon travail et du sens que j'y mets. Rien ne peut m'amener à devoir transiger sur mes valeurs.

Reprenons F. Lordon ; il nous dit que nous sommes donc, par affects, soumis aux désirs du chef. Dans cette situation, il nous reste alors peu de place pour réaliser nos propres désirs. C'est en cela, parmi tant d'autres raisons, que la hiérarchie ne convient pas. Et si l'on vient me dire qu'aucun/e n'est soumis/e à ces affects, et que chaque personne a la liberté d'agir à sa guise, je n'y crois pas. Mon pragmatisme m'amène à regarder le monde tel qu'il est -quand bien même « la réalité nous emmerde » -, et non à voir le monde tel que je souhaiterais qu'il soit. Je peux donner plusieurs exemples de soumission à des affects.

J'entends bien qu'un directeur ne contrôle pas les affects des individus envers lui, mais il a à le savoir et à en tenir compte, en tant que responsable, pour ne pas en user à bon ou mauvais escient.

Parmi ces exemples, je prendrai celui du «groupe de parole», un outil des « ressources humaines » parmi d'autres. Le « groupe de paroles » [Paroles, paroles... (*Dalida, 1973*)].

Les temps de régulation de tensions permettent à toute personne de venir avec son problème ou sa difficulté relationnelle vécue avec une autre personne de l'association et de bénéficier d'un

cadre sécurisant et bienveillant pour en parler. Ces moments peuvent être parfois houleux, parfois très calmes, dans tous les cas une écoute des propos de chacun/e finit par se dégager et une certaine attention permettrait de dépasser ces tensions. Dans tous les cas? Non. Et c'est bien là qu'il faut avoir l'œil aguerri pour remarquer que lorsqu'une personne amène une tension vécue avec un responsable et que cela devient trop difficile à vivre pour lui, il est le seul à pouvoir énoncer la phrase magique du rappel au cadre, à la réussite, à la responsabilité, aux enjeux « collectifs ». Qui d'autres que « le chef » pourrait intervenir ainsi ? Qui signalerait au groupe le contournement de la tension? Personne. C'est que nous sommes bien soumis à des affects quelque part (et je ne saurais dire lesquels). Il faut revenir sur cette facilité à se cacher derrière sa fonction. Je peux comprendre la difficulté à vivre certaines tensions, mais je n'accepte pas la stratégie d'évitement par rappel de la fonction de responsable, de chef, de directeur, etc. Dans certains moments de tension, des personnes ont les larmes, d'autres vont prendre l'air, etc., mais personne ne vient se cacher derrière sa fonction.

Toutes les formes de domination, conscientes ou inconscientes, empêchent une liberté de parole et encore plus face aux personnes qui nous dominent. De la même façon il y aurait à se prémunir du patriarcat et d'une domination masculine en créant des espaces de paroles « non-mixte hommes » et « non-mixte femmes ». Il y a nécessité à repérer tous ces affects, l'ensemble des jeux de séduction, de pouvoir, etc., pour être un minimum certain de pouvoir mettre en œuvre une liberté de parole. Pour cela, il est nécessaire de regarder le monde tel qu'il est, et non tel que l'on veut qu'il soit. Il y a un temps où il devient nécessaire de sortir de nos fantasmes et de nos imaginaires pour pouvoir enfin agir sur le réel.

Des calculs de payes et des gros cailloux dans les pompes

Autre exemple, les salaires. Dans de très nombreuses associations l'équilibre des comptes est difficile, la situation financière délicate, la trésorerie relative, le déficit revient régulièrement, le précaire un état permanent. Alors il faut s'investir d'arrache-pied, accepter d'œuvrer encore plus (professionnels comme bénévoles), accepter des salaires faibles –provisoirement-, des conditions de travail d'équilibriste. Mais quelle transparence des salaires de tous dans l'association ? Quels salaires ont les collègues ? Quel salaires ont les responsables ? Sont-ils connus de chacun ? Quel écart de salaire est-il acceptable, discuté, dans une association ?

Il semble que cet aspect - les payes, les salaires - relève autant d'une soumission à des affects que d'une certaine crédulité. Dans l'idéal de coopération nous pourrions vivre tous/tes la même galère des salaires, établir une grille différentielle très faible, prendre en compte les différences de statut (stagiaires, volontaires, emplois aidés, les temps partiels non-choisis...), participer à une répartition juste et digne des rémunérations.

L'approche par outil dans l'animation

Je ne critique pas les outils en tant que tels: ils peuvent être neutres et uniquement construits pour avoir une fonction bien particulière, ils peuvent véhiculer une idéologie qui leur est propre ou bien attribuée dans la façon de les transmettre, etc. Ce ne sont pas des outils dont je veux parler ici, mais bien de « l'approche par outil » (APO), de la même façon qu'il existe l'« approche par compétence » (APC), dans le champ de l'éducation notamment. Ces deux approches relèvent d'un courant pédagogique technocentré, c'est-à-dire axé sur la technicité. De ces deux approches nous aurions alors de très bons techniciens outillés et compétents, mais nullement des animatrices ou des animateurs. Autrement

dit, ces deux approches ne visent pas la maîtrise d'un métier, mais uniquement l'acquisition des ressources et postures (outils et savoir-être) nécessaires à la réalisation d'une fonction.

L'APO permet de prendre deux raccourcis face à une situation donnée. Premièrement, elle permet d'éviter le chemin de la singularité pour prendre le raccourci de la situation « type », pré-diagnostiquée, et dont nous connaîtrions déjà les symptômes et les remèdes. Chaque situation serait similaire à toute autre, ce serait « toujours les mêmes problèmes dans les organisations, elles ont soit un problème de communication, soit un problème de gouvernance ». Et nous saurions donc qu'il est nécessaire d'agir sur la communication interpersonnelle de l'organisation, ou bien sur sa gouvernance, en écartant très rapidement d'autres aspects propres à chaque individu et collectif.

Il faut bien se rendre compte que je présente ici le phénomène par la fin. Le raisonnement n'est pas celui-ci, il faut le prendre dans l'autre sens. Imaginons que j'ai des outils de communication et de gouvernance (CNV, sociocratie, etc.) et que je me retrouve face à une situation donnée. Par ailleurs rappelons-nous ce proverbe japonais « Si mon seul outil est un marteau, alors tous mes problèmes sont des clous ». J'observe alors cette situation uniquement sous l'angle de la communication et de la gouvernance ; le problème est, de fait, de l'ordre de la communication ou de la gouvernance, et j'agis alors avec des outils de communication et de gouvernance, etc. Nous voyons assez clairement apparaître ici tout les biais possible à cette forme de raisonnement. Par ailleurs c'est un raisonnement qui va à l'encontre du pouvoir de distinguer l'ensemble des facettes d'une même situation sur laquelle nous portons tous, individuellement, un regard différent.

Le second raccourci, intrinsèquement lié au premier, est celui de la pensée. En effet, l'APO permet d'éviter d'avoir à penser. Elle amène à appréhender toute situation par la solution, et comme de nombreuses méthodes « centrée solution » l'argument donné est celui du gain de temps et de l'efficacité. Il n'y a donc plus la nécessité de réfléchir sur la situation à laquelle nous nous retrouvons confrontés, et il n'y a pas à se poser de questions, ou sinon seulement celle du « comment » mais surtout pas celle du « pourquoi » : « pourquoi la situation est-elle ainsi ? ». Accepter de se poser la question du « pourquoi » (et pas uniquement en terme de causes, mais aussi en termes de sens), c'est commencer à s'écarter de l'approche par outil. On commence alors à regarder les situations autrement, en acceptant qu'elles soient constituées de singularité et de complexité. Ce sont les premiers pas pour entamer une nouvelle forme de réflexion et d'action. Et nous ne nous retrouverons pas coincés par un manque d'outil, nous saurons alors comment les trier, les créer et les transformer pour agir, évitant l'étalage de techniques.

Nous pouvons nous leurrer longtemps en exprimant que ce n'est pas un étalage, que ce ne sont pas des outils miracles, mais pour autant l'approche par outil nous y conduit tout de même. Nous nous leurrerons lorsque nous sortons d'une intervention que nous venons d'animer, lorsque des questions se posent dans nos têtes, que nous commençons à en parler entre collègues : « Pourquoi ça n'a pas fonctionné? Pourquoi ci, pourquoi ça, etc. ». Mais rapidement le leurre apparaît, les solutions reviennent très vite « C'est qu'il faut améliorer l'outil, tu devrais faire comme ci, comme ça, etc. » C'est comme si ce n'était jamais suffisant, comme s'il fallait toujours connaître plus d'outils, avoir une meilleure posture,

plus de dynamisme, etc. Le leurre continue dans une quête sans fin de perfection et d'efficacité. Alors que les situations resteront toujours singulières...

Des questionnements issus de pratiques

Que reproduisons-nous en terme de norme de domination masculine, en terme de norme de genre, à notre insu ?

N'est-il pas de la responsabilité d'un formateur d'amener les individus là où ils n'ont pas envie d'aller, notamment lorsque l'on comprend que ces personnes n'iront pas d'elles-mêmes dans ces endroits, par souci de confort ? La question démocratique ne se pose pas de la même façon selon les espaces dans lesquels nous nous situons, selon si nous sommes dans un lieu de prise de décision ou dans un lieu de formation et de prise de recul.

« Qui me paye ? Et quelles incidences, inconscientes ou non, cela peut-il avoir sur ma façon d'agir ? ».

L'éducation populaire est aux antipodes du management et elle se doit d'en faire son ennemi car les sources de l'éducation populaire se situent dans le combat contre les injustices et les aliénations. Elle combat pour l'émancipation des individus. Elle s'est donnée pour méthodes et valeurs la lutte contre toutes formes d'actions et de pensées aliénantes, injustes, liberticides, et banales (5). Or le management et le néo-management (qui se veut libéré, coopératif et participatif) sont tous deux porteurs des idéologies du néo-libéralisme et de la bureaucratie, avec des particularités qui lui sont intrinsèques : la soumission, l'aliénation, le contrôle, et la banalité.

1 – Paulo Freire - L'Éducation comme pratique de la liberté (1964) – éditions Maspéro -- Pédagogie des opprimés (1974, écrit en 1969) – éditions Maspéro

2 – Gilles Deleuze – l'abécédaire – DVD éditions Montparnasse

3 - Plus exactement, elle est à la fois organisation et institution.

4 – Frédéric Lordon - La société des affects : pour un structuralisme des passions, Paris, Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2013

5 - Selon Hannah Arendt, le mal est toujours extrême et banal, alors que ce qui est radical c'est uniquement le bien.

Danse contemporaine et éducation populaire : un exemple de rencontre

Thierry Lafont

(juillet 2005 – juillet 2015)

Dans le Séminaire Itinérant Acteurs et Entrepreneurs Sociaux (*resaucrefad.org*), nous avons été conviés non comme danseurs mais comme intervenants pour parler du corps et de la danse. Il est rare que la parole du danseur trouve un lieu d'expression. Dans le cas présent, les responsables pédagogiques repéraient dans nos pratiques une exigence permanente, une interrogation constante du terrain, du lieu, des relations, des réalisations, etc... Il semble que nous soyons toujours en interrogation, nous creusons inlassablement, oui nous creusons, nous fouillons.

Fouiller, car pour pratiquer nos actes chorégraphiques nous sortons du champ de la danse, allons à la rencontre d'autres univers : littéraire, philosophique, artistique, scientifique etc. Tout ce qui peut nous mettre en regard, en questionnement, en élan, toujours en lecture de ce qui se joue à travers le langage chorégraphique et il y a toujours autre chose à percevoir, fouiller le terrain, comme une approche archéologique, pour lire les traces, traces souvent associées, pour nous, à la notion de geste.

La question serait de savoir s'il s'agit d'une déformation professionnelle ou d'une caractéristique de notre personne. Les deux hypothèses semblent à réunir car le danseur est aussi l'homme inscrit dans la vie de tous les jours et dans ce qui s'y passe.

À la question posée il y a peu par une formatrice petite enfance : « Comment vis-tu de refaire plusieurs fois la même chose ? », je

Ce texte est la reprise partielle et transformée d'un écrit réalisé en 2005 à la demande des formateurs du Séminaire Itinérant Acteurs et Entrepreneurs Sociaux publié dans les Cahiers du GARP (édition Peuple et Culture).

répondais ne jamais faire la même chose, c'est-à-dire ne reproduire jamais, car ce geste n'est pas celui d'hier ou de tout à l'heure. L'acte chorégraphique tel que je l'envisage est question d'écriture, donc les gestes sont sus, mais au moment de les rendre lisibles je ne les connais pas, ils me surprennent à chaque fois. Je redécouvre leur saveur, et il me faut refaire le chemin pour les accomplir ; je ne sais que comment les construire, mais leur vécu est à chaque fois à reconquérir. Etre toujours en état d'éveil, sans préméditation, est l'attitude constitutive de la danse contemporaine et c'est aussi pourquoi je suis danseur.

Après trois années de rencontre avec le Séminaire, une demande d'écrit m'a été faite. Je réponds à cette demande sous la forme d'un constat de ce que j'ai vécu.

Un constat c'est-à-dire :

- Donner à lire :
 - des interrogations
 - des expériences
- Donner à entendre :
 - des doutes
 - des jaillissements
 - des hésitations
- Donner à percevoir :
 - des fragilités
 - des bouleversements

- Donner à voir :
 - des failles
 - des corps en état de
 - des rencontres
- Donner à toucher :
 - des mues
 - des tours, détours
 - des partages
- Donner à critiquer.

C'est, je crois, aller dans la démarche de ce Séminaire qui de l'oral et des pratiques inscrit l'écriture dans le sens de mettre au clair les pensées, les interrogations, énoncer le chemin parcouru... Écrire après avoir usé de la parole implique une autre attitude corporelle, demande de renoncer à une sorte d'immédiat, c'est un autre temps, un autre espace.

Il s'agira pour moi d'énoncer les mots du danseur, sans volonté de donner des leçons ou un savoir, plutôt des questions, des pensées...

« Au hasard de l'homme »

*« Comme dans une sorte de déréliction
je n'ai plus de prise
ni mes mains, ni mon esprit ne prennent
Je m'essouffle à tenter de prendre
Rien ne s'ajuste, je m'éparpille
Je me défais, je suis las*

*C'est ça, je suis atteint de lassitude
Lève-toi et marche, disait le céleste
le miracle est là, la mémoire revient, je me lève*

*la première jambe, le jambier
la voûte plantaire, le premier appui, ça y est
je marche ; eh, non*

*L'autre jambe, l'autre pied ne veulent pas
comme une marionnette abandonnée
je me disloque*

C'est ça, je suis atteint de dislocation

*Je ne parle plus
les mots existent, je le sens, je les entends
mais ils se sont arrêtés
ils attendent dans ma tête, je ne sais où
sur ma langue ou du côté des oreilles
peut-être ? Il y a combat ?
Des mots sont invités à sortir
mais ils ne sortent pas
tout se fige, attend, hésite, je suis muet*

*C'est ça je suis atteint de mutisme
Mais voici que soudain une errance en moi
tourbillonne*

*Comme des boules de loto dans leur sphère
une dispersion m'agite, un charivari
C'est ça je suis atteint d'une sorte de charivari*

*Bon... Et si j'entrais en solitude ?
Ô désert ! dans ton silence... » (1)*

Poser des mots sur le papier est pour moi comme se mettre en œuvre chorégraphiquement. Il faut me préparer à, me mettre en état, défricher le lieu pour que puisse s'accueillir l'élan. Il faut me déplacer concrètement et abstraitement, fragiliser les acquis, les certitudes, se remettre en cause, parcourir les rues, les librairies, lire de façon boulimique, avaler les mots des autres, leurs pensées, puis se mettre à la diète, digérer et attendre... Que l'espace du corps devienne vierge, en état de quiétude, prêt à recevoir les dépôts. Etre patient, attendre, atteindre sereinement l'amorce de l'élan qui va poindre et ne plus le lâcher ; non le contraindre pour ne pas le briser, juste prendre appui. Etre disponible, contemplatif, patient, et avec délices. Je nomme délices et non affres car je ne veux pas de douleur, pas de violence. Le corps doit être agité, nettoyé pour devenir ce nouveau lieu réceptacle des mots. Il sera bien sûr traversé par ceux des autres.

« Parce que l'autre, ce n'est pas seulement l'autre, l'alter ego qui est en face de moi ; l'autre est déjà à l'intérieur de moi de par le fait même que je parle, c'est-à-dire de parcourir une série de chaînes signifiantes qui sont déjà elles-mêmes reprises de ce qui me vient d'ailleurs... donc allons chercher l'Autre à l'intérieur de nous et en fonction de la capacité que nous avons de repérer l'Autre à l'intérieur de nous-même, nous pourrions effectivement donner la place à l'autre que nous rencontrerons. » (2)

Mes interventions ou mes incursions dans le Séminaire avaient pour titre générique : le rapport au corps. Evidemment j'allai en parler du point de vue du danseur et sous l'angle d'une certaine danse à laquelle j'appartiens donc mes paroles pouvaient être soumises à contradiction, et il me fallait préciser l'endroit d'où j'allais intervenir.

Qu'est-ce que le corps ? Qu'est-ce que notre corps ?

Comment envisage-t-on le corps ?

Comment envisage-t-on son propre corps ?

Un moyen simple de réponse peut être le dessin. Il suffit de demander à chacun de se dessiner pour être renseigné sur sa sensation de corps : pas d'oreilles, pas de doigts à la main, pas de cou, les articulations absentes, pas de volume, vus de face, etc.... Autant de signes qui donnent à comprendre que le corps n'a pas beaucoup de réalité à part celle incontournable que c'est une part de nous qu'il faut habiller, nourrir, aérer, présenter, déplacer... Et qui en plus peut faire mal. Mais le corps est avant tout, pour tout le monde, un objet social, une identité, un sexe, un lien avec autrui.

Qu'en est-il du corps pour le danseur ?

Le corps est un tout :

Une matière,

Un lieu : d'action, de pensée, de repos, de construction, d'observation,

Un poids,

Des sensations,

Un outil au sens noble du terme,

Le foyer de tous les possibles.

Le corps de la danse est potentiellement le lieu de la transgression. En cela il va au-delà de la donnée corporelle de base, mais aussi des limites des données anatomiques, biologiques, physiologiques et utilitaires du corps. Le corps du danseur n'est pas le corps physique et anatomique de la médecine, ni le corps propre de

la phénoménologie. Pourtant le corps du danseur est le même a priori que celui de chacun. Mais, pour la danse, il est le seul outil, avec une forte identité d'assimilation, et tout se joue dans la transformation de l'espace et du temps de ce qui lui est proposé en un tout organique. Le corps est une identité en mouvement : chacun à sa façon fait des gestes habituels, individuels ou sociaux, comme marcher ou accomplir une tâche manuelle avec un outil. Cependant on applique rarement le mot-langage à tout cela, alors que pour l'acte dansé on n'hésite pas à dire langage du corps.

Pourquoi le corps de la danse parlerait-il plus ?

Si la danse ne faisait que mettre en évidence une particularité inhérente au corps, le mouvement ? Car le corps n'est que cela. Tout en nous se déplace : le sang, l'eau, la nourriture que nous avalons, les organes, les pensées...

Le corps n'est jamais en situation statique, même dans le sommeil, mais cela ne se voit pas. Nous sommes toujours en situation d'équilibre transitionnel : debout ne veut pas dire arrêté dans l'espace, mais en constant micromouvement pour tenir ainsi, une sorte de petit voyage autour de l'axe, sorte de fil à plomb. Pour le danseur, ces sensations sont très présentes car le debout est plus qu'une station ou statue, il est une recherche autour de cet axe vertical, qu'il nous faut constamment chercher, essayer de trouver, tendre à installer.

Cet exemple montre comment une situation connue pour tout le monde devient pour le danseur une infinité de possibles car de tous petits déséquilibres peuvent mener à un autre debout, ou à la chute.

« La danse déploie... La question de l'entre deux corps, le jeu des places et de leurs genèses ; de leur engendrement. Elle est un recours « symbolique contre cette inertie..., une protestation : se déplacer de toute façon à la recherche du corps à venir. La danse est une quête frénétique ou sereine de la place et du lieu d'être même s'ils sont impossibles ; quête naïve ou rusée mais toujours avertie. Pratiquement toutes les questions de l'humain, sur le monde et le mode d'être singulier ou collectif ont leur version dansée. » (3)

Tout cela nous conduit à une question dont nous avons souvent débattu lors du Séminaire : entre le corps et la pensée, ou l'esprit, la conscience, ou simplement l'intelligence, quel rapport ?

Pour le danseur, le corps est une globalité, il n'y a pas de rupture entre notre tête pensante et notre corps actant, la tête est une partie du corps. Notre travail est de construire le foyer où tout peut se rencontrer en d'innombrables points de fusion, faire en sorte *« que le mouvement du sens épouse le sens du mouvement »*. Si danser n'était pas simplement signifier, symboliser, indiquer des choses, mais plutôt tracer le moment où tout cela prend naissance. Ainsi la notion de sens ne serait possible que dans l'action, dans l'acte de la danse.

Il faut atteindre une sorte d'adéquation entre conscience et corps. Cela tout le monde à un moment de la journée l'éprouve : à l'occasion de la douleur, « j'ai mal au dos », d'un effort physique intense, d'un état de fatigue... Nous travaillons constamment cette réunion, par différents moyens pour continuer à creuser de nouvelles possibilités de mouvements : nouvelles dans le sens de pas encore découvertes pour soi et non dans le sens de

créer, ou comme le dit Deleuze afin de découvrir d'autres «cartes d'intensités qui parcourent le corps du danseur ».

Qu'est-ce que ce travail de conscience ?

Pour nous, il est courant de faire voyager notre conscience à l'intérieur du corps, comme s'il s'agissait d'une sorte de regard. D'ailleurs on parle aussi de regard intérieur, périphérique, ou extérieur, cela s'applique aussi à l'espace et évidemment à la conscience. Le danseur a besoin d'avoir ces trois dimensions pour être dans le faire de la danse.

« Or, avoir conscience des mouvements internes produit deux effets : la conscience amplifie l'échelle du mouvement, le danseur ressentant sa direction sa vitesse et son énergie comme s'il s'agissait de mouvements macroscopiques ; et la conscience elle-même change, cessant de se tenir à l'extérieur de son objet pour le pénétrer, l'épouser, s'en imprégner : la conscience devient conscience du corps, ses mouvements, en tant que mouvements de conscience, acquièrent les caractéristiques des mouvements corporels. Bref, le corps remplit la conscience de sa plasticité et de sa continuité propres. Ainsi se forme une espèce de corps de la conscience : l'immanence de la conscience au corps émerge à la surface de la conscience et en constitue désormais l'élément essentiel. » (4)

Une évidence pour nous danseurs : il est rare d'oublier le corps. Est-ce le métier choisi qui provoque cela ?

Partant de ce constat, il peut être intéressant de se poser la question du corps par rapport à son activité professionnelle. Comment je

regarde ? Comment je perçois le corps ? Prendre conscience de cette perception, envisager d'autres moyens d'appréhender le corps donc une rencontre une situation sociale... Nous danseurs, nous avons une façon particulière de regarder le corps, souvent dans une globalité, un espace entre, un poids, une façon de marcher, d'être assis, etc. Mais jamais n'est loin la question : n'est-ce pas trop unique ? N'y a-t-il pas d'autres façons de regarder, d'envisager le corps ? Simplement pour ouvrir d'autres sensations, d'autres approches, une façon nouvelle de prendre contact, avec d'autres versions du corps, pour rester en éveil ne pas s'enfermer dans une certaine sociabilité, pouvoir assumer des différences, prendre conscience du corps sociétal qui nous entoure, qui nous est mis constamment sous les yeux, qui nous envahit, qui peut devenir modèle référence unique tant les images sont prégnantes. Tout cela n'est pas sans sérieuses implications dont la première est celle du regard : considérer le corps non seulement comme visible mais aussi comme lisible.

Pour aller plus loin dans ce rapport au corps, il faut se poser la question de la rencontre : sur quels critères ? Comment ? Qu'est-ce qui fait que je rencontre telle ou telle personne ?

Qu'est-ce que la rencontre ?

Est-ce qu'être proche de quelqu'un, c'est être avec ?

*« Vertes ou bleues, noires ou blanches
nos apparences, haletantes et nues*

*Pourquoi renier
Cette humaine diversité de nous
Aucun piège
Aucune bizarrerie dans cette question*

*Rien d'autre qu'un point d'interrogation
Banal et douloureux
Sans vraiment savoir pourquoi*

*Être aimant tout bonnement
De tout ce vivant de nous
Jusqu'à la déraison peut-être
Face aux regards qui fuient
Aux peurs qui nous taraudent
Aux mots qui nous sortent de partout
Comme des furoncles depuis le temps
Si longtemps que nous sommes enfermés
Dans la blancheur extrême*

*Étreintes à chacun de nos labours dit l'un
À chacun de nos envols dit l'autre
Métissons-nous, métissons- nous
Et pourquoi pas, nous sommes tout le monde
Jusqu'à la déraison peut-être, peut-être...*

*Ô, cette nudité d'un passage à l'autre
Nos pas dans les pas des continents
Et leurs griffures ! » (5)*

Percevoir cette diversité humaine, car les images du corps formatées par notre système sociétal nous oblige à un certain regard, et cela nous conduit à un rapport hiérarchisé et séductif entre nous. Les modèles sont trop forts voire exclusifs et conduisent à un jugement de valeur, à un retrait de l'individu et par ce biais à une destruction du collectif pourtant constitué de différence.

« Le corps n'est pas une nature. Il n'existe même pas. On n'a jamais vu des corps. On voit des hommes et des femmes. On ne voit jamais des corps. » (6)

Cette citation nous interpelle tous,

- les acteurs sociaux pour se poser la question : serait-il bon de percevoir des corps plutôt que des identités sexuées?
- les danseurs : serait-il bon de percevoir des identités particulières plutôt qu'une globalité des corps ?

Ainsi, nous sommes tous amenés à nous questionner sur notre regard. Et cela implique l'invention de nouvelles approches tant pour chacun de nous que pour créer la rencontre entre nous, praticiens du social et danseurs. La rencontre peut-elle se passer en dehors du regard? Comment « égaliser » le trop-perçu du genre identitaire et la trop grande globalité du corps ? Quel pourrait être le médium qui conduirait à d'autres rencontres?

Le danseur peut proposer une piste de réponse dans ce qui délimite l'extérieur de l'intérieur du corps : la peau.

La peau est un bord, une limite, mais aussi le lieu du passage entre dehors et dedans. La peau comme réceptacle d'informations, l'outil d'analyse des sensations. Ne dit-on pas « être à fleur de peau » ?

La peau est aussi l'enveloppe du corps, elle le « tapisse » partout de la tête aux pieds, elle englobe tout l'organique, le viscéral, le psychique, le mental, tout ce qui fait de nous des identités corporelles.

« La peau apprécie le temps (moins bien que l'oreille) et l'espace (moins bien que l'œil) mais elle combine à elle seule les

dimensions spatiales et corporelles. La peau évalue les distances sur sa surface plus précisément que l'oreille ne situe la distance des sons éloignés. » (7)

La notion de peau implique le toucher, mais plus que toucher par l'intermédiaire de la main, qu'en est-il d'une rencontre où deux corps se touchent de peau à peau ?

Nous pratiquons souvent cela sous le terme de contact. Cette pratique de dialogue des corps est un moyen important de faire l'expérience de la notion de ressenti, de conscience de l'autre et de soi à travers l'autre. Car il s'agit de partager le fait de savoir que l'on touche quelqu'un en même temps que l'on est touché. Mais c'est aussi l'expérience que vit l'autre personne avec qui je suis en contact. En un mot mon corps accueille l'expérience de l'autre et vice-versa. Ce processus permet de me renseigner sur l'autre mais aussi sur moi car j'ai la conscience de cet autre corps qui réagit au mien. Il s'agit là aussi d'effectuer des déplacements de conscience car même si je reste présent au point de contact avec l'autre, je me mets en cheminements vers les réponses de mon partenaire à travers la conscience de son corps. L'autre peut ainsi me donner à percevoir des mouvements jusqu'alors non connus pour moi. L'autre devient le lieu d'une possible découverte, d'autres mouvements et d'autres consciences du moi et de l'autre et des deux ensembles : « deux corps se rencontrent et s'affectent l'un et l'autre » comme l'écrit Spinoza.

Pour finir, peut-être serait-il intéressant d'essayer de vivre le « se laisser agir par le corps », « se laisser penser par lui » ?

C'est dans cet effort de mouvement ou déplacement de la vision perception qu'une résistance au rapport normatif, séductif, hiérarchisé est possible, envisageable.

C'est dans cet écart subversif que l'éducation populaire et la danse contemporaine peuvent envisager une rencontre.

« Il s'agit de cette capacité qu'a un territoire particulier, dont l'objectif des artistes qui l'arpentent est d'en faire l'étude, d'être d'emblée pour ceux qui le parcourent un objet ouvert capable de produire lui-même une ouverture dans la perception du monde par le sujet, d'engager lui-même un processus d'exposition chez celui ou celle qui le traverse... » (8)

Il me semble toujours difficile d'expliquer son désir de formation, de repérer le chemin parcouru et d'estimer ses désirs pour continuer sa route.

Depuis 1991, je suis danseur contemporain et chorégraphe et pédagogue. Dès le début, j'ai ressenti la nécessité de mêler ces trois démarches pour confronter des points de vue différents, pouvoir mettre en place trois contextes de questionnements et d'investissements qui puissent nourrir la danse et mûrir la personne.

Très fortement influencé par mes études d'histoire de l'art, il me faut toujours avoir d'autres compagnons de route comme la peinture, la littérature, le cinéma pour mettre la danse en action. Un besoin de mettre en regard différents mondes pour œuvrer. Les rencontres sont fondamentales. Elles ont en commun le désir de faire connaître et de partager. Elles m'ont confirmé dans une

nécessité de cerner, de savoir identifier, de découvrir un contexte et de chercher les outils pour rendre lisible.

Dès lors la nécessité s'impose de repérer des processus et de m'immerger dans les problématiques qu'ils soulèvent comme regard sur l'art contemporain. Les questions sont là en suspension et la plus importante est celle de la culture chorégraphique en général, ce que cela implique comme position de l'artiste. J'ai un désir profond de collecter, d'interroger, de cerner des outils de perception afin de définir plus finement la nécessité d'une activité de chorégraphe. Un besoin de définir de quoi je peux être porteur pour assumer la responsabilité de la lisibilité de ce champ artistique et pouvoir aussi transmettre ce que cela implique pour moi. C'est, à travers les champs de la pensée contemporaine, découvrir de quoi je suis fait, retrouver les sources des expériences partagées avec d'autres, trouver sa vision de son histoire, pour continuer à affiner l'artiste qui est aussi un être social, donc politique : ainsi considérer cette formation comme une déconstruction.

La formation c'est aussi s'imprégner de l'expérience des autres, tous très singuliers, donc se mettre en regard, en fragilité, et surtout essayer de profiter de nouveaux élan pour chercher de l'inconnu.

Un grand voyage à travers ce corps multiple, et donc une remise en cause de son regard une mise en abîme de son propre regard sur ce que l'on considère comme corps. Au bout des rencontres nouvelles, des paysages corporels qui deviennent accessibles : faire émerger un autre moi. Des découvertes fortes à vivre car elles se passent à travers l'autre.

Le corps pourrait n'apparaître que comme une forme qui s'organise selon un plan de montage anatomiquement invariable, un nombre

de membres et de segments qui s'agencent et s'articulent selon des règles précises. Le but serait ainsi énoncé par Michel de Certeau : « *Ces simulacres corporels exorcisent l'inquiétante inconnue du corps en lui substituant des images, une objectivation fictive, en même temps que, par la sélection dont ils résultent, par la fascination qu'ils exercent, par l'autorité « scientifique » dont ils sont affectés, ils acquièrent une portée canonique.* » (9)

Mais la situation est complètement différente lorsque le corps, la peau, la chair, les boyaux, ses liquides et sécrétions, ses déchets et déjections deviennent matériaux artistiques, lorsque le corps est présenté, considéré, exhibé comme matière première à tripatouiller, entailler, malaxer, découper jusque dans ses lieux les plus intimes. L'artiste travaille son corps à vif, il devient travail artistique. En cela le texte de Sade « L'éloge d'Augustine » (10) est troublant car il utilise le corps dans son identité totale comme procédé littéraire, il prophétise ce que feront des artistes de L'Actionnisme viennois (1962-1973) et Flanagan (1952-1996). Le corps littéraire et le corps artistique deviennent proches, les réactions qu'ils provoquent sont similaires, une sorte d'horreur teintée de perversité, dans un premier temps qui s'accroît grâce à une très forte référence sexuelle.

« *Témoigner d'un surgissement du corps dans son irréductibilité* », propose Michel Journiac.

Conclusion

Dans le rapport au corps, notre thématique d'intervention, nous sommes partis de notre pratique de danseur et nous avons proposé des exercices concrets et simples de mouvements (marcher, sauter,

rouler...); en cours de route nous avons mis en œuvre le dessin et l'écrit (prises de notes, réactions, textes lus) et nous avons abordé et dialogué sur le mouvement, le rapport de chacun à son corps, le rapport aux autres, le rapport à sa propre histoire individuelle, la relation pensée / corps, la conscience ; nous avons caressé de nombreux thèmes de réflexion et de pratique que chacun pourra développer : l'appréhension de l'espace, le processus, le geste, la limite, le rapport à la formation, l'art, la fragilité, avec à chaque fois une référence d'auteur.

Ainsi, en tant que danseur, j'ai lié pratique et théorie, concret et abstrait, lecture, écriture et mouvement, art, technique et pensée, ce qui pourrait participer d'une définition de l'éducation populaire.

La danse contemporaine, celle à laquelle je suis attaché, et l'éducation populaire telle que je l'ai rencontrée devraient pouvoir trouver des espaces communs de rencontre car les enjeux ne sont pas si éloignés, simplement il faut les clarifier et tenter ou tendre à les mettre en œuvre. Je terminerai par cette citation, car elle offre à l'éducation populaire et aux danseurs, un lieu de questionnement et de déconstruction pour d'autres possibles, une ligne de partage :

« Il s'agit en quelque sorte d'absenter le spectateur de tout ce qu'il pourrait nommer spontanément comme objet et situer spontanément comme visible : le rendre orphelin de tout ce qui lui fournirait les conditions usuelles pour visiter un espace artistique, pour le sentir et le percevoir. » (11)

(1) *Au hasard de l'homme - Les aveux d'un homme en peine*, Jean PERRET, Ed. Le dé bleu, 2003, p 43-44.

(2) *Habiter et vivre son corps - Le corps est un organisme malade de la parole collectif*, Jean-Pierre LEBRUN, Ed Trajectoires, Bruxelles, 2002, p. 14

(3) *Le corps et sa danse* - Daniel SIBONY, Ed Seuil, 1995, p10.

(4) *Danser - La danse, le corps, l'inconscient* - José GIL, Terrain 35, Ed du patrimoine, 2000, p 68.

(5) *Au hasard de l'homme* - Jean PERRET, sens dessus dessous, p 62.

(6) *La sociologie du corps* - David LE BRETON, Ed Que sais-je, 1992, Chap II p 25.

(7) *Le moi-peau* - Didier ANZIEU, Ed Dunod, 1995, p 36

(8) *Une cinéplastique en héritage - Marcher, créer* - Thierry DAVILA, Ed Regards, 2002, p 41

(9) *Entretien avec Michel de Certeau - Histoires de corps* - Esprit n°2 février 1982

(10) *Les 120 journées de Sodome* - D.A.F de SADE, Paris, Pauvert, 1986, p 438 - extrait de l'article de Stéphane NADAUD, *Eloge d'Augustine*, in *Penser Sade*, Lignes 14, mai, 2004

(11) *L'homme qui marchait dans la couleur*, G. DIDI-HUBERMAN, Ed Minuit, 2001, p 42.

Le nihilisme sportif ordinaire

par Fabien Ollier

Philosophe, enseignant en EPS dans un lycée, il dirige la revue « Quel sport ? » (<http://www.quelsport.org/>), et a écrit et/ou dirigé de nombreux ouvrages dont :

- + *le livre noir des JO de Pékin, avec Marc Perelman - Ed City;*
- + *Idéologie multiculturaliste en France : entre fascisme et libéralisme – L'Harmattan*
- + *La vie en plein cœur – Ed Sulliver*
- + *L'intégrisme du football, avec Henri Vaugrand – L'Harmattan ;*
- + *La révolution de grand renoncement, avec Nathalie Vialaneix – Ed Sulliver*

Le sport, compris comme l'institution expansionniste visant à développer sur toute la planète son idéologie du super-corps cuirassé, ses pratiques compétitives à dominante corporelle et tous les spectacles du rendement maximal des corps qui s'affrontent les uns contre les autres diachroniquement et synchroniquement sous l'œil vigilant d'une technocratie bureaucratisée, est non seulement devenu au fil du temps un conglomérat de multinationales impérialistes et maffieuses défendant leurs propres intérêts au mépris des droits humains, mais il représente désormais le modèle industriel et spectaculaire de la réification de l'humain dès lors que celui-ci est envisagé comme un corps subjectif, affectif et pathétique (selon la thèse centrale du philosophe et phénoménologue de la Vie, Michel Henry) et non comme le résultat ou le produit d'un bricolage complexe techno-scientifique visant à le confondre avec une biomachine à records, performances, exploits, combats, rivalités in extremis.

Dictatures sportives

Courtisés et parés de nombreuses vertus par les gouvernements et les partis politiques, au Sud comme au Nord, à droite ou à gauche, la FIFA et le CIO, principaux producteurs du sport-spectacle de compétition mondialisé, sont présentés par leurs propres organes de propagande comme des institutions « humanistes », garantes d'une philosophie de vie respectant les « principes éthiques fondamentaux universels » et la « dignité humaine ». Pascal Boniface, le géostratège médiatique qui avoue adorer régresser à l'âge de dix ans lors d'une Coupe du monde, estime même qu'il s'agirait d'ONG de la « mondialisation heureuse ». Il suffirait selon lui de quelques réformatrices progressistes pour émanciper des malheureuses « dérives financières » et des modestes oubliés du respect des droits humains qui les avilissent passagèrement, ce qu'il considère comme les plus grandes institutions de progrès humains au monde. Aujourd'hui, nombreux sont ceux qui doutent de plus en plus de la vérité de ce genre de discours acritique

ou accessoirement soft-critique. Beaucoup le savent, tous les principaux événements sportifs internationaux des XXe et XXIe siècles se sont en effet tenus au sein même de régimes totalitaires, dictatoriaux, autocratiques ou militaro-policiers.

Et quand ils ont été organisés par des démocraties – ou plutôt des oligarchies libérales – ils ont systématiquement entraîné un recul des libertés démocratiques fondamentales. Le paragon de la collaboration objective et subjective des instances sportives internationales avec des États assassins est bien sûr l'olympiade de Berlin 1936 qui révéla au grand jour combien l'idéologie coubertinienne entrait en parfaite symbiose avec l'idéologie nazie (voir à ce sujet le livre de Jean-Marie Brohm : 1936. *Les Jeux olympiques à Berlin*, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008). Coubertin disait d'ailleurs de Hitler qu'il était un grand bâtisseur et que les Jeux de 36 « ont été très exactement ce que j'ai souhaité qu'ils fussent ». « A Berlin, ajoutait Coubertin présenté en symbole de paix et d'universalisme à gauche comme à droite, on a vibré pour une idée pour une idée que nous n'avons pas à juger [il parle là du nazisme], mais qui fut l'excitant passionnel que je recherche constamment [...]»

« Comment voudriez-vous dans ces conditions que je répudie la célébration de la XIe olympiade ? Puisque aussi bien cette glorification du régime nazi a été le choc émotionnel qui a permis le développement immense connu » (*L'Auto*, 4 septembre 1936). Inutile de dire que déjà en 1936 les lois de Nuremberg étaient votées, les premiers camps de travail existaient, les Juifs étaient massivement persécutés et les guerres d'expansion à l'Est n'attendaient plus que la mythologie sportive des gladiateurs d'Hitler pour se réaliser avec le soutien fougueux des masses en plein délire nationaliste. Depuis, il y a eu tant d'autres occasions de prouver que CIO et FIFA aimaient

les régimes forts, les régimes musclés, les régimes à gros bras et à cerveaux reptiliens avec idées courtes racistes, xénophobes, sexistes, guerrières, réactionnaires et archaïques. L'énumération exhaustive serait longue, mais chacun se souvient au moins

- du Mondial de football organisé en Italie fasciste de 1934, où la victoire de l'équipe d'Italie renforça significativement le pouvoir charismatique de Mussolini ;
- des JO de Mexico en 1968 tenus malgré le massacre par la police mexicaine aux ordres de Diaz Ordaz des manifestants place des Trois cultures ;
- du Mondial de foot supervisé en 1978 en Argentine par les généraux-bouchers de la junte de Videla qui torturaient à deux pas des stades des milliers de militants gauchistes ;
- des Jeux de Moscou en 1980 dans l'URSS des goulags et de la bureaucratie militariste de Brejnev ;
- des Jeux de Séoul en 1988 dans un pays ravagé par quarante ans de dictature militaro-policière ;
- des Jeux de Pékin en 2008 organisés par le Parti-État chinois adepte de toutes les formes les plus abjectes de mise au pas de sa population, d'esclavagisme des travailleurs, de répression des minorités ethniques et de torture des dissidents politiques ;
- des Jeux de Sotchi en 2014 orchestrés de A à Z par le despote hégémonique et expansionniste Poutine et tenus jusqu'au bout malgré l'invasion de la Crimée par l'armée russe et le massacre des manifestants de la place du Maïden ;
- des Jeux européens de 2015 tenus à Bakou, en Azerbaïdjan,

sous l'égide du pétro-dictateur Ilahm Aliyev dont la fortune personnelle a permis de financer les dépenses de tous les Comités olympiques nationaux ;

Sans parler de toutes les compétitions internationales de fédérations sportives affiliées au CIO qui se sont déroulées dans les principaux bastions de la barbarie contemporaine :

- le Grand prix de Formule 1 au Barheïn en 2012 pendant que le régime islamique massacrait les manifestants du « printemps arabe » ;
- les mondiaux de natation en Chine ;
- les mondiaux d'athlétisme en Russie ;
- les mondiaux de handball au Qatar où l'équipe française des Experts osait par sa présence complice légitimer l'opération de propagande d'une dictature religieuse soupçonnée de financer par divers moyens l'Etat islamique, tout cela une semaine après les attentats commis contre Charlie Hebdo, des policiers et des clients juifs de l'hyper Casher de St Mandé.

Tout le monde sait également que le Mondial de football 2018 sera organisé en Russie alors que Poutine est un soutien actif du tortionnaire Bachar-Al-Assad, l'un des principaux responsables, avec le Qatar, l'Arabie saoudite et l'administration US des Bush, de la montée en puissance de Daesh. Le Mondial 2022 est quant à lui prévu au Qatar, dans une pétromonarchie wahhabite qui applique la charia, esclavagise les travailleurs migrants, tyrannise les femmes « rebelles » et les homosexuels et offre ses chaînes TV et ses antennes radio aux propagandistes du djihadisme massacreur des fous d'Allah. Les Jeux d'hiver 2024 sont à nouveau prévus à Pékin,

sans autre neige qu'artificielle d'ailleurs, alors que la Chine, depuis les Jeux de 2008 censés l'« ouvrir à la démocratie », sombre de plus en plus dans les pratiques de corruption maffieuse des élites, d'endoctrinement des populations, de répression violente des manifestants, d'intimidation et de menaces envers des journalistes internationaux et de musellement des voix discordantes.

Tous ces exemples, nombreux et différenciés quoi que révélateurs d'une même logique de tyrannie sportive et de sportivisation des tyrannies, mériteraient d'amples analyses (voir à ce sujet les différents numéros des revues *Quel Corps ?* et *Quel Sport ?*). On en conviendra pour le moment, considérer que le CIO, la FIFA et leurs partenaires commerciaux multimillionnaires sont des organismes à but non lucratif équivaut à comparer Total, Shell, Areva, Monsanto et quelques autres multinationales prédatrices à des œuvres caritatives. Et par ailleurs, assimiler Amnesty International ou même l'ONU au CIO ou à la FIFA, dont certains présidents comme Brundage, Samaranch Rimet, Havelange ou Blatter n'hésitent jamais à collaborer avec les régimes totalitaires fascistes ou staliniens, est une injure aux organisations de défense des droits de l'Homme.

Pourtant, la classe politique ne tarit pas d'éloges à l'égard des institutions sportives et des prétendues valeurs du sport. Que font le PCF, le Front de Gauche, le PS, les écologistes ou la CGT et la CFDT à part adresser de temps en temps et très symboliquement un « carton rouge » à ceux qui, selon eux, « dénaturent l'esprit originel du sport » ?

Ils se lamentent, s'indignent de voir le sport victime de « dérives capitalistes et marchandes » et, en dernière instance, félicitent les champions qui se moquent bien des conditions de vie quotidiennes

des forçats de l'architecture sportive pharaonique. Feignant la lucidité, Pierre Laurent expliqua entre deux congratulations sportives que, je le cite encore, « nous ne pouvons pas ignorer que l'instrumentalisation de ces Jeux à des fins politiques par un seul homme pose énormément de problèmes et crée un réel malaise ». Il est vrai que les victoires des athlètes français objectivement complices de l'opération de propagande du Kremlin ont eu, après les centaines de mort du Maïden, un arrière-goût de sang frais et de cadavres qui a même pu donner la nausée aux thuriféraires de la « fête du sport et de la jeunesse ». Ce malaise – le mot est bien faible – aurait dû ouvrir les yeux, mais Pierre Laurent et la commission sport du PCF préférèrent les laisser bien fermés pour continuer de rêver aux chances françaises de médaille en curling, en skeleton ou en surf des neiges. Poutine était donc seul dans cette affaire de « Jeux pourris » ?

Le CIO et sa bande d'affairistes maffieux et corrompus étaient seulement de gentils organisateurs d'un show sportif non politique récupéré et dégradé par un seul homme ? Là, Pierre Laurent se moquait carrément de nous ! Et c'est par un déni massif de la réalité qu'il concluait sa folle défense des Jeux olympiques réellement existant : « L'organisation d'un tel évènement ne peut pas se faire en piétinant la démocratie, les libertés, les droits du travail, ni en exacerbant les discriminations. L'aménagement du territoire pour de telles infrastructures doit être respectueux de l'environnement et des populations locales. Il est difficilement acceptable que des Jeux s'organisent dans une ville forteresse, multipliant les interdictions de déplacements, quadrillée par l'armée et dénigrant les libertés des uns et des autres. »

« L'olympisme ne se fait pas contre les peuples pour le plaisir d'un homme ou d'un régime ». Nous touchions là les sommets

de ce que Freud nomme la pensée désirante ! Car c'est un fait historique incontestable Monsieur Laurent, Mesdames et Messieurs les défenseurs du « sport citoyen et familial » et de la « fraternité sportive des peuples », tous les JO, toutes les Coupes du monde de football, tous les grands événements sportifs planétaires en sont la preuve concrète et matérielle : ils peuvent se faire – et se font le plus souvent ainsi – contre les peuples et les droits de l'Homme, avec la complicité active, passive ou lâche des sportifs et de toutes les institutions sportives nationales et internationales, amateurs et professionnelles, étatiques ou privées, populaires ou non !

Et même avec la complicité des organisations de gauche et parfois d'extrême gauche qui, face à l'horreur sportive, préfèrent contempler béatement les exploits surhumains des fanatiques du muscle en y percevant les signes enchanteurs des progrès à venir.

FIFA et CIO : deux appareils hégémoniques qui gèrent le capital sportif

Que sont exactement la FIFA et le CIO ? Malgré leurs différences historiques, la FIFA et le CIO présentent de nombreux points communs. Initialement conçus comme des « self-perpetuating oligarchy » méprisants les principes démocratiques au profit de ce que Coubertin nommait lui-même la « délégation retournée », la cooptation ou l'élection fantoche, ils sont progressivement devenus de puissants trusts à visée d'impérialisme mercantile et d'expansionnisme idéologique.

Ce sont, en somme :

- des appareils hégémoniques qui distillent la vision sportive du monde, celle de la compétition physique de tous contre tous pour magnifier les meilleurs (les plus forts, ceux qui gagnent) et stigmatiser les losers (les plus faibles, ceux qui perdent) dans un processus permanent de discrimination, de hiérarchisation et de sérialisation inégalitaire ;
- des empires planétaires dont l'influence tentaculaire s'exerce aussi bien économiquement que politiquement (car oui, se défendre de faire de la politique tout en diffusant massivement la propagande de la fraternisation des États, de la trêve olympique, de la pacification sociale, de la préservation de la nature et de la santé, c'est faire de la politique, de la pire des façons même) ;
- des « sociétés fermées et secrètes » d'aristocrates, diplomates, financiers, militaires, dirigeants sportifs et politiciens ;
- et enfin des coffres-forts opaques où s'accumulent des richesses supérieures à certains États. Comme des holdings transnationales ou des cabinets d'affaires qui seraient dotés des statuts d'une amicale bouliste, la FIFA et le CIO gèrent le capital sportif et sa marchandisation dans un climat d'affairisme, de gigantisme et de mégalomanie irréfrenés qui répond à la « liberté d'excès » dont Coubertin honorait le sport. Le système de business sportif sauvage et dérégulé, que leurs instances dirigeantes ont bâti à la hâte dès les années 1960-1970, mêle toute forme d'argent dans le cadre d'une économie capitaliste mondialisée selon une logique de connivence. Adulés par les gouvernements mais peu surveillés et peu contraints par les lois, les deux principales institutions sportives sont en fait devenues des zones d'impunité fiscale à

l'origine du glissement maffieux que certains de leurs dirigeants rendent aujourd'hui, avec un certain cynisme, responsable de tous les vices. Ces imposantes mécaniques d'enrichissement par la compétition sportive spectaculaire ne sont d'ailleurs pas domiciliées en Suisse par hasard. La FIFA, le CIO, l'UEFA et les autres fédérations internationales sont considérées par le droit suisse comme des associations qui poursuivent des "buts de service public" ou "d'utilité publique". Ce qui leur permet non seulement d'être exemptées de l'impôt fédéral direct mais aussi du devoir de rendre publics leurs comptes.

Le CIO et la FIFA défendent leurs propres intérêts grâce à ceux de leurs partenaires commerciaux « historiques », Mac Donald's, Coca-Cola, Kodak, Panasonic, Toyota, Visa, Adidas, etc. En dictant leur loi draconienne aux États et aux villes qui achètent leurs « produits-phares », ils incarnent une stratégie de développement – voire même de doping développemental – d'un nouvel ordre mondial des puissances du Capital. Exonération fiscale et de TVA pour leurs instances, leurs employés et leurs prestataires ; liberté totale d'exportation et de conversion des devises ; accès gratuit aux télécommunications ; suspension des obligations de visa pendant la compétition ; assouplissement ou déni absolu du droit du travail sont autant d'exigences ultra-libérales auxquelles les gouvernements doivent se soumettre s'ils veulent accueillir les événements les plus médiatisés au monde. Le chantage des deux puissantes instances sportives, qui se comportent là comme des cleptocraties, va plus loin encore.

La FIFA et le CIO déterminent en effet des « zones commerciales exclusives » ou « zones d'exclusion de marques » dont sont en principe bannis toutes les enseignes concurrentes de leurs sponsors et tous les vendeurs ambulants. Des législations

spécifiques doivent être adoptées dans ce sens par les États candidats aux JO ou au Mondial pour protéger les symboles des multinationales sportives. Et des « branding police » se mettent en place pour contrôler les commerçants qui utiliseraient un terme, une valeur ou une image qui seraient la propriété des marchands de rêve sportif. La signification des JO et du Mondial, bien loin des illusions infantiles de « fête » et d'« amitié », réside donc dans une implacable stratégie de croissance illimitée du marché et des opérations financières juteuses « entre amis et initiés ». La civilisation sportive, synonyme de civilisation de la concurrence sans limites et des profits « citius, altius, fortius » pour une minorité de prédateurs, se construit en marche forcée sous la férule du CIO et de la FIFA, véritables machines à cash.

Les spectacles sportifs vendus par la FIFA et le CIO restructurent l'espace-temps vécu par les populations, non pour les y intégrer en fonction de leurs besoins mais pour les en exclure en fonction des germinations de la marchandise. En effet, seuls sur le marché, la FIFA et le CIO indexent sur le gigantisme les structures d'organisation censées « accueillir le monde » dans une sorte de bulle chimérique réservée et protégée. Aéroports, réseaux routiers, réseaux de télécommunication, structures technologiques, zones commerciales, zones hôtelières, dispositifs de sécurité, villages d'athlètes, constructions sportives (grands stades, grandes piscines, rivières artificielles, etc.), rien ne doit être assez pharaonique pour plaire aux séides de l'olympisme et du football mondial. Tout ce qui sort de terre à cette occasion non seulement engouffre des fonds publics considérables, génère des pratiques de corruption au plus haut niveau de l'État, attire des investisseurs sans scrupules et des groupes maffieux sensibles à l'appât du gain facile, mais en plus devient le secteur officiel des

privilegiés de la domination capitaliste. Ceux-ci font alors main basse sur les richesses d'un pays, dégagent en quelques jours des profits record par la spéculation (notamment foncière) et laissent ensuite les peuples éponger les dettes et payer les frais d'entretien de tout ce luxueux décorum dont ils ne profitent pas.

L'organisation des grand-messes du CIO et de la FIFA fait systématiquement exploser les budgets prévisionnels aux dépens des contribuables qui remboursent pendant plusieurs dizaines d'années la folie des grandeurs de leurs gouvernants gouvernés par les instances sportives et leurs sponsors. On assiste de surcroît à une ségrégation spatio-temporelle des classes sociales par l'intermédiaire d'une privatisation des flux de circulation au profit des choses et des gens qui font fructifier le capital. Quelques exemples sont frappants.

Lors des JO de Londres, « le CIO a obtenu que des couloirs de circulation soient spécifiquement réservés aux membres du CIO et aux athlètes pour éviter le trafic dense de la capitale ». Lors du Mondial sud-africain, les habitants expulsés de leurs townships situés sur les lieux de construction des « espaces FIFA » furent entassés dans des « zones de relogement temporaire » totalement ghettoisées et sinistrées. Au Brésil, la « pacification » des favelas à coups de répression militaro-policière se substitue à un projet politique ambitieux de rénovation de ces quartiers en perdition, parce que le CIO et la FIFA ont exigé que leurs communautés misérables ne devaient pas fréquenter l'environnement proche des stades. Il faut bien rassurer les marchés mondiaux...

En somme, les divertissements de masse du capital sportif fabriquent les nouveaux lieux de vie des marchandises et des capitalistes tandis qu'ils relèguent les classes les plus démunies

dans les non-lieux d'ennui, d'insécurité et de survie pure et simple. C'est là le cœur de la négation non seulement des droits de l'Homme mais de l'Homme tout court.

Le monde selon les multinationales du muscle

Les exigences redoutables de la FIFA et du CIO prolongent, renouvellent, stimulent celles de la production capitaliste de valeurs marchandes. Avec l'aide directe des États qui prennent en charge la réalisation effective de leur imaginaire mercantile et compétitif, les multinationales du muscle créent les Eldorados et les « nouvelles frontières » des valeurs ajoutées au détriment de projets politiques d'autonomie individuelle et collective. De quel monde sont-ils le nom aujourd'hui ?

- *Celui de l'exploitation des ouvriers, de la chasse aux pauvres, du déplacement des populations « jetables » :*

La politique très libérale de l'arrangement du décor à l'image des gagnants – grands stades high-tech et villages des athlètes luxueux auxquels correspondent de grandes places aseptisées, de vastes allées épurées, des quartiers d'affaire et des hôtels rutilants – fait systématiquement trois victimes : les ouvriers, les pauvres et les contribuables. Les premiers constituent l'armée de sous-prolétaires spoliés et corvéables à merci qui bâtissent en un temps record, dans le cadre d'une juridiction d'exception et au péril de leur vie, des immeubles, des lignes de métro, des enceintes sportives démesurées. Les deuxièmes victimes forment un sous-peuple errant après avoir été sauvagement chassé des anciens quartiers. Selon plusieurs rapports dignes de confiance, depuis les années 1980 les Jeux olympiques ont provoqué le déplacement de plus de deux millions de personnes. Enfin les troisièmes victimes, les contribuables, servent de vaches à lait pour des

constructions de prestige budgétivores qu'ils n'utiliseront jamais, et un « développement » touristique dont ils ne touchent aucun bénéfice redistribué.

- *Celui des néo-villes démesurées, standardisées et invivables pour les populations gagnant modestement leur existence :*

Les villes qui croisent leurs destins avec les entreprises du spectacle sportif subissent une opération de lifting architectural et de détartrage social pour plaire aux cash-machines, aux devises des touristes et aux ambassadeurs politiques qui viendront faire leur marché (d'armes, de centrales nucléaires, de nouvelles technologies, etc.). La formule est simple : détruire l'ancien, expulser les habitants improductifs, balayer l'histoire (ou en conserver quelques « traces » dans des secteurs muséifiés et rentabilisés), reconstruire à la va-vite du neuf ou du « neo-everything » fonctionnel et parfaitement adapté aux circulations des marchandises et aux mouvements de leurs consommateurs.

- *Celui du contrôle militaire-policier des populations et de la surveillance des foules :*

La sécurisation des espaces marchands (Hall of fame, commerces ambulants et autres « caravanes publicitaires », rues commerçantes, etc.) et des secteurs à gros profits (stades, villages d'athlètes, stands de rencontres managériales, hôtels de luxe, etc.) implantés sans consultation démocratique préalable par les consortiums politico-économiques du spectacle sportif, transforme les villes en laboratoires des nouveaux modes de contrôle des populations et de surveillance des foules, et ce d'autant plus qu'elles deviennent par leur gigantisme outrancier la cible privilégiée de menaces multiples. Ainsi assiste-t-on systématiquement au quadrillage militaire-policier des espaces publics et au maillage

voyeuriste par caméras, radars et satellites de toutes les zones urbaines et de toutes les populations « à risque ». Transformées en vastes Panopticon, les villes du show-biz sportif imposent des normes de comportement et des modes de penser très précis auxquels on ne déroge qu'en risquant la descente de police. Sous prétexte de « fête mondiale », c'est l'État policier, l'État Big Brother sponsorisé par les multinationales de l'armement qui progresse.

- *Celui de la mise au pas des journalistes et de la diminution notable des libertés de la presse :*

Les journalistes accrédités, souvent sélectionnés en fonction de leurs aptitudes à accepter la censure (qu'elle soit d'État, de l'institution sportive ou de ses partenaires commerciaux et financiers), deviennent de facto les agents publicitaires de la farce intitulée « fête olympique », « fête de la jeunesse » ou « fête du peuple foot ». Ils se transforment alors en chambre d'écho du pouvoir en place et en valets de pied des diverses Chartes sportives prétendues apolitiques. Le bavardage sportif omniprésent sur les résultats, les performances et contre-performances, l'état de forme des athlètes, les avancées technologiques des infrastructures sportives, les mythologies de l'exploit musculaire, les anecdotes de vestiaires, les revanches au sommet, etc., toute cette vaste logorrhée mystificatrice du sport fantasmé dont Umberto Eco disait qu'elle est « la négation de tout discours et par conséquent le principe de la déshumanisation de l'homme » (Umberto Eco, « Le bavardage sportif », *La Guerre du faux*, Paris, Le Livre de Poche, 1987, p. 240), sature les médias et empêche la mise en œuvre d'un journalisme d'investigation dévoilant la face cachée et les structures pourrissantes des grands barnums sportifs. Les enquêtes sur l'affairisme, la corruption, le truquage, le dopage, les violences multiformes et la contextualisation socio-politique

de tous ces phénomènes sportifs, sont systématiquement entravées sur injonction des appareils d'État de la propagande officielle, sur ordre des gouvernements sportifs internationaux et sur commande des financeurs plus soucieux d'audimat facile en abrutissant le bon populo de « rage imbécile de vaincre » (selon l'expression limpide de Vladimir Jankélévitch), plutôt qu'en l'aidant à élucider un fait social total, voire totalitaire.

- *Celui de la mafia, de la pègre, des voyous en cols blancs, des trafics et de la prostitution :*

La capitalisation et la financiarisation démentielles du sport attirent depuis plusieurs années les gangs maffieux du monde entier, que ce soit dans les secteurs des médias, des paris, des financements de clubs, du sponsoring, des agents de sportifs, du trafic de drogue et de produits dopants, du mercato et de la traite négrière des joueurs, ou dans celui des constructions immobilières annexes (casinos, hôtels de luxe, commerces rentables, etc.), des chantiers autoroutiers desservant les stades ou des réseaux/parcs/usines de prostitution pour les touristes sportifs (et accessoirement les sportifs eux-mêmes...). Comme l'a bien montré le journaliste Andrew Jennings dans toutes ses enquêtes sur le CIO et la FIFA, les stratégies d'ententes politiques et économiques avec les organisations du crime sont même devenues indispensables pour qu'un spectacle sportif planétaire puisse voir le jour dans un pays. Elles sont d'autant plus fructueuses dans le cas des Jeux olympiques ou des Coupes du monde de football que l'enjeu de massification idéologique et d'embrigadement des populations est incroyablement lucratif. Ainsi, les délits d'influence maffieuse (pots de vin, menaces, cadeaux fiscaux ou en nature) sont légions dans la lutte que se livrent villes et États pour l'attribution des kermesses sportives par le CIO ou la FIFA. Puis, la perspective de

construction d'une nouvelle ville sportive sur l'ancienne attise les appétits des groupes maffieux et de la pègre qui entendent bien gérer dans l'ombre les nouvelles zones stratégiques et en tirer de substantiels profits. Le fanatisme sportif estampillé CIO ou FIFA est donc une branche de cette économie souterraine et opaque qui est aujourd'hui à la base de flux financiers considérables pouvant servir aux mafias à blanchir de l'argent sale ou à enrichir des trafiquants d'armes, de drogue, d'alcool, de diamants ou d'êtres humains.

- *Celui des violences et déprédations, des blessés et des morts :*

Le sport de compétition est un modèle réduit de la guerre et un condensé de toutes les formes de violences de masse. La violence contagieuse de l'affrontement, du choc physique entre athlètes d'États que viennent admirer et ingérer symboliquement les milliers de touristes sportifs a bien sûr des effets directs sur leurs relations sociales et leurs relations à l'environnement public. Elle génère avant tout des émotions identitaires de masse (nationalisme, idolâtrie, rejet de l'autre selon des formes parfois très perverses, manifestations plus ou moins contenues de racisme, de xénophobie, d'antisémitisme, de sexisme, etc.), généralement accentuées par l'alcool et les effets de pression du stade (fumigènes, vuvuzellas, tambours, chants, sifflets, musique hard-rock ou techno, etc.), qui s'extériorisent dans des bagarres entre supporters (fights), dans des violences faites aux plus faibles (femmes et enfants), dans des scènes de course poursuite et de lynchage d'un bouc émissaire, dans des batailles avec les forces de l'ordre et dans des déprédations en tout genre (bus et voitures en flamme, vitres cassées, bars saccagés, mobilier urbain détruit, etc.).

- *Celui de la marchandisation totale et des dégâts écologiques :*

Les grands shows sportifs sont l'occasion rêvée pour les multinationales partenaires de se déployer dans l'espace public et privé, et de capter de nouveaux consommateurs dont les cerveaux sont rendus disponibles aux marchandises par l'effet euphorisant des émotions massifiées de la « dramaturgie » sportive. Un marketing sauvage et très agressif transforme les foules en récepteurs d'images publicitaires démultipliées et en arpenteurs automatés de centres commerciaux, marchés et salons. Les prix flambent, les produits dérivés inondent les boutiques, les marques investissent les rues, les lampadaires, les arbres, les trains, les voitures, les bâtiments publics, mais aussi les téléphones portables, les téléviseurs, les ordinateurs, les tablettes. Le fétichisme de la marchandise se fond dans le fétichisme du sport et c'est dans l'émotion sportive populaire que l'imaginaire de la marchandisation totale se sent comme chez lui.

Les pouvoirs publics ainsi que les « honorables sociétés sportives » magnifient des « Jeux verts », ou des « Coupes du monde respectueuses de l'environnement ». Tous ces beaux discours sont évidemment démentis en permanence par la réalité quotidienne. Les grands stades, les villages d'athlètes, les pistes de ski et de bobsleigh, les patinoires, les piscines géantes, etc. finissent par pourrir sur pied et laissent des zones urbaines ou péri-urbaines désolées et coûteuses en entretien. Les ressources énergétiques utilisées massivement par et pour les privilégiés de la planète le sont au détriment des populations locales paupérisées. Des pans entiers de sites naturels protégés sont bien souvent livrés aux spéculateurs et aux bétonneurs, puis aux visiteurs qui les souillent par leurs déchets. Des éco-systèmes fragiles sont anéantis pour créer des parcs humains de divertissement. Pour la FIFA et le CIO, la destruction des paysages et des espaces sensibles, l'exploitation

outrancière des ressources naturelles au profit de l'espace-temps standardisé et domestiqué du sport capitaliste ne doit subir aucune contrainte.

L'emprise de la FIFA et du CIO sur les États est colossale parce qu'ils vendent aux pouvoirs en place un visa d'honorabilité sur la scène internationale, de la « cohésion nationale » à bon compte, une source d'acclamation populiste des dirigeants par le truchement de la réussite sportive et l'enrichissement rapide des élites. Leur intervention politique majeure, bien qu'ils s'en défendent tous deux, est de lutter contre la démocratie, les droits de l'Homme et l'émancipation des peuples. En imposant aux quatre coins du monde le sport-spectacle de compétition, ils sont de puissants vecteurs de la marchandisation absolue des espaces publics et privés, du corps social et du corps individuel, où finissent par régner les lois social-darwinistes de la concurrence et de la sélection du plus fort, les opérations maffieuses et, en guise d'opium sportif quotidien, la massification des consciences sur le modèle de l'émotion publicitaire et l'idolâtrie irrationnelle des foules devant leurs « héros nationaux », leurs champions.

En se compromettant gravement avec des régimes dictatoriaux, autoritaires voire totalitaires qui ne respectent évidemment pas les libertés civiles élémentaires et les droits de l'Homme, FIFA et CIO justifient l'avancée des politiques de domination et d'asservissement des peuples.

Le sport ou l'imaginaire totalitaire de la réification de l'humain

Les sportifs que l'on voit tous les jours dans les médias agiter fièrement et niaisement leurs montagnes de muscles pour gagner courses ou matchs répétitifs et abrutissants, ou bien

livrer avec trois mots de vocabulaire leurs états d'âmes de semi-monstres et leurs recettes de bien-être fortuné à une populace abonnée aux passions tristes, ces sportifs donc, d'autant plus encensés qu'ils incarnent la veulerie monumentale de la société du spectacle, offrent à présent les modèles dominants du corps parce que l'institution matériellement dominante, financièrement dominante, technologiquement dominante et « conceptuellement » dominante au sujet du corps c'est l'institution sportive unifiée. Telle une pieuvre dont les tentacules se mêlent à ceux de la pieuvre du travail aliéné, celle-ci s'est emparée au fil du XXe siècle de tous les secteurs de l'effort et de l'énergie du vivant. Tout ce qui palpite tombe sous sa domination, tout ce qui bouge, tout ce qui fait mouvement est immédiatement phagocyté par le sport, par son anthropométrie compulsive, par ses diverses idéologies corporelles fascisantes (le bellâtre costaud, le dieu païen du stade aux muscles saillants et au regard conquérant) et bien entendu par ses multinationales qui imposent au monde entier le spectacle crétinisant de la belle brute lobotomisée (et de plus en plus déssexualisée).

Nonobstant ses aspects les plus mercantiles qui présentent chaque jour aux consommateurs de « passions sportives » la nouvelle idole de masses procurant l'extase illusoire de la victoire, ce procès de sportivisation du corps vivant peut se résumer en une seule formule marxienne : il s'agit en fait d'une vampirisation de la force humaine pour créer une valeur marchande spécifique, commercialisable par tous et partout : le record, l'exploit ou la performance sous la forme d'une victoire face au temps, face à l'espace, face à d'autres individus et toujours face à soi-même. En effet, en tant que marchandises vivantes mondialisées et hypermédiatisées, les corps sportifs offrent tous les jours le

spectacle régressif et infantilisant du muscle massif et agressif, du mental de vainqueur et du langage humilié. La force vive, généralement dopée de multiples manières pour valoriser la performance coûte que coûte, par-delà les limites, subit diverses opérations de mortification, d'abstraction, d'objectivation. Managée, coachée, entraînée, mesurée, boostée, carénée, vitaminée et bientôt peut-être génétiquement modifiée, cette force est en réalité séparée de la totalité concrète que forme l'individu vivant plongé dans des rapports sociaux particuliers et conflictuels.

Cette séparation du corps de ses déterminations ontologiques et historiques se déroule dans le cadre d'une fuite en avant insensée, irrationnelle et souvent suicidaire. La force vive, la palpitation paradoxale du corps vivant qui se donne à soi pour devenir subjectivement un habitant singulier du monde, devient une chose paramétrée, comptabilisée, domestiquée, qu'on fait fructifier le plus possible : en gros, c'est un capital qui rapporte. Devenue chose, devenue mécanique complexe qui produit des records à battre dans le cadre d'une compétition réglementée universellement, la force vive du corps devient le cadavre du temps, le fantôme de l'espace, le mort-vivant contre tous les autres zombies. Corps disproportionné (Usain Bolt, Florent Manaudou, Teddy Riner, etc.), corps tuméfié (rugbymen, boxeurs, judokas, lutteurs, etc.), corps saccagé, corps de douleur permanente, corps-biomachine de combats, corps évalué en permanence, corps castré spirituellement, corps impersonnel, corps finalement décorporé et soustrait au sujet sexué, désirent et conscient, le corps sportif est finalement une vie qui ne vit plus : c'est une abstraction sur pattes, aussi vite oubliée qu'elle fut portée en triomphe sur le devant de la foire aux bestiaux. Ce

modèle de séduction du champion sportif à moitié crétin, dont le corps-machine n'appartient qu'à des machines à influencer (des entraîneurs, des médecins, des coachs, des appareils de musculation, des systèmes d'optimisation des ressources, des sacoches pharmaceutiques, des répertoires techniques, des programmes nutritionnels, etc.), ce modèle complètement liberticide qu'est le corps du record agit en profondeur, notamment sur la jeunesse qu'il contamine par toutes les images de réussite musculaire égoïste et de courses suicidaires à l'exploit. Mais en tant que base anonyme d'une pyramide au sommet de laquelle se trouve l'exploit du veau marin, du bison peu futé ou de la brutasse épaisse monomaniacale, les corps des sportifs amateurs ou du dimanche offrent aussi le carburant indispensable à toute cette machinerie barbare de la compétition de tous contre tous. En clubs ou seuls autour de leurs parcs à tenter de perdre des kilos ou « retrouver la forme », tous les pratiquants de sport inscrivent en code binaire au plus profond de leurs muscles la logique du gagnant et du perdant, du fort et du faible, de l'efficace et de l'inefficace, de l'objectif atteint ou non, du temps et de l'espace quantifiés puis thésaurisés en valeurs abstraites que l'on pourra ensuite monnayer sur les marchés du travail, du loisir ou de la communication (via Facebook).

Tout se passe comme si la seule valeur d'usage du corps sportif de l'homme du commun était de servir de référent aux différents échanges avec toutes les valeurs d'échanges possibles sur le marché. Amateurs ou professionnels, les sportifs intègrent le fait que leur corps performant et « en forme » est un secteur de fructification des échanges marchands. Tous les sports, du cyclisme à la natation en passant par le surf ou le deltaplane, produisent des corps vectorisés par la performance, où tout un catalogue

de bonnes techniques, de bonnes postures, de bonnes attitudes doit être intériorisé pour réussir. Ici, il faut se contracter, là il faut se raidir, là s'assouplir, ici aligner les segments, ici gagner en VO2 max, là perdre en graisses, là renforcer tel trait de la personnalité ou en évacuer tel autre, ailleurs il faut suivre le chemin de propulsion, ou encore programmer des actions motrices sans parasitage, et partout il faut suivre obstinément, sans jamais se poser de questions éthiques ou politiques encombrantes, les lois de la performance édictées par toute une ingénierie scientifique et déterminées par l'histoire d'une bureaucratie de l'ombre qui institue chaque sport de compétition dans ses moindres détails. Or, ce catalogue rattaché à chaque organe traité comme une machine (machine pulmonaire, machine musculaire, machine neuro-cérébrale, machine urinaire, machine caractérielle, etc.) n'est évidemment pas neutre, mais il témoigne au contraire d'une vision du monde où le corps vivant, vécu subjectivement, pathétiquement et émotionnellement par l'individu, fait l'objet d'une haine féroce.

En fait, tout ce qui n'est pas sous l'emprise et sous l'influence du modèle sportif objectivement efficace est considéré comme un obstacle à éliminer. Le corps sportif n'est qu'un système bio-mécanique, un complexe cybernétique soumis à des lois scientifiques et dominé par l'idéologie du progrès permanent de la performance. C'est bien en ce sens que forger des corps sportifs est devenu une stratégie de pouvoir très efficace pour forger des âmes soumises aux politiques de domination du capital qui attendent du corps une adaptation toujours plus fine aux processus de rentabilité et de valorisation de la valeur marchande. La course aux médailles aujourd'hui planétaire recèle des enjeux de puissance politique, de réussite économique privée ou

étatique mais aussi de développement des appareils technologiques tendant à modifier profondément l'être humain. Pour gagner à tout prix et établir des records toujours plus exceptionnels, tous les modes de production du corps sportif, quelles que soient les méthodes divulguées à l'est ou à l'ouest, au nord ou au sud du monde, posent des problèmes d'« usinage » (institutions totalitaires, centres secrets, unités de travail, camp d'entraînement militaires, etc.), de surentraînement précoce, de dopage, de toxicomanie, d'addiction biologique (utilisation de divers engrais musculaires, stimulants, calmants, excitants, diurétiques : stéroïdes anabolisants, éphédrine, érythropoïétine, corticoïdes, transfusions sanguines, « vitamines de l'effort », « suppléments nutritionnels », etc.) et même de modification génétique du champion (changement de sexe, trafics de cellules souche, programmes de clonage, etc.). Les entraîneurs, coachs, managers, experts techniques, médecins se monnaient tels des mercenaires pour vendre leurs services aux quatre coins du monde. Tous les sportifs de haut niveau sont, d'une façon ou d'une autre, embrigadés, conditionnés et traités comme des cobayes plus ou moins volontaires pour des expérimentations de plus en plus borderline. Et on ne saurait oublier le rôle des universitaires qui, dans les facultés du sport notamment, élaborent des entraînements scientifiques, des méthodes de coaching, des plans de développement psycho-corporel pour « gagner », des didactiques de la performance et autres manuels techniques de pilotage du corps efficace, rentable et compétitif.

Le tout est souvent assez méticuleux pour percer l'intimité la plus profonde de l'athlète et programmer jusqu'à sa sexualité en fonction des efforts à fournir le « jour j »... Bref, le sport apparaît aujourd'hui comme un gigantesque laboratoire de supersouris,

une fabrique transnationale de champions surdimensionnés et d'idoles de masse super-performantes. Tout le monde est sommé de participer à ce vaste circus, chacun à son niveau. Se doter d'un corps sportif et de toutes les machines à influencer qui vont avec, c'est effectivement l'impératif catégorique pour réussir sa vie, pour la gagner, la capitaliser et la vendre comme autant de quartiers de viande sur l'étal des bouchers.

Le corps sportif est en fait un corps de boucherie. Le dépassement incessant des limites par l'excès, la transvaluation des valeurs par le biais du record battu, la dénégation positiviste d'une nature humaine finie par la transformation physique et psychique infinie des champions sont autant de mythes fondateurs d'une anthropologie sportive qui remet perpétuellement en cause l'humanité même de l'homme. Chaque compétition sportive se doit en effet d'être inhumaine pour donner naissance au surhumain, ni homme, ni femme, tout entier objectif, réifié et séparé de lui-même par son record ou sa performance.

Résumons quelques idées essentielles : Le sport, contrairement à ce que l'idéologie dominante veut bien faire croire, n'est pas un vecteur d'éducation physique. Il est même tout le contraire : il est la négation programmée du corps vivant donc la négation pratique et déterminée de toute éducation corporelle digne de ce nom. Il s'agit d'un procès de valorisation objectiviste du corps, donc d'un travail de mortification, de déréalisation et d'abstraction des dimensions vives, symboliques, imaginaires, sexuelles du corps considéré dans sa singularité intentionnelle. Il s'agit en fait d'un vaste dressage ou drill para-militaire et technoscientifique des individus à des fins de domination politique. Les seules choses qu'on développe de manière exponentielle dans le sport c'est le muscle agressif et le cerveau reptilien de la

revanche qui font simultanément régresser chacun au stade anal-destructeur et toute une société vers l'analité destructrice des stades. En somme, le sport participe d'un mouvement plus général qui caractérise bien les sociétés capitalistes : la substitution de la subjectivité incarnée par un tas de muscle sans âme ou par un cybersystème sous influence capable de performances objectives dans des conditions précises, ultracodifiées par une minorité de bureaucrates affairistes.

C'est en ce sens que le sport représente un véritable danger pour l'éducation des jeunes. Il ne favorise ni leur épanouissement physique, ni leur épanouissement intellectuel, ni même leur « santé » ou leur « bien-être » général. Il conduit le plus souvent vers les pratiques dopantes et addictives, vers l'entraînement intensif précoce, vers les blessures à répétition, vers les gangs, clans ou maffias locales de dirigeants et entraîneurs peu scrupuleux, vers la transgression pathologique des règles et des limites (pas vu pas pris), vers la violence perverse envers l'autre (agressivité « virile mais correcte », coups en douce, etc.), l'altérité (racisme, xénophobie, antisémitisme, sexisme, etc.) et envers soi-même (masochisme sportif, conduites suicidaires, morts subites, etc.). Le sport n'est donc pas un « modèle culturel » de l'humanité, « l'école de la vie » comme osent encore le dire certains hypocrites, notamment à gauche... Le sport est au contraire une stratégie de développement de la mort dans la vie, de la brutalité et de la bêtise.

Le sport, une peste émotionnelle au service de l'ordre existant

Le sport est, comme le disait Wilhelm Reich, une « peste émotionnelle ». Il produit constamment les nouvelles « cuirasses caractérielles » et « carapaces musculaires » dont nos sociétés productivistes et inégalitaires ont besoin pour persévérer dans

leur être. Le corps sportif est le prêt-à-porter idéal pour assurer le « bonheur » et la réussite individuelle de tous les gladiateurs sommés de « gagner leur vie » au détriment de celle des autres. C'est pourquoi les mots de la raison critique se heurtent bien souvent à un bloc d'irrationalité agressive. D'où les réactions violentes, très violentes envers la critique du sport et envers ceux qui l'énoncent. La démystification est pourtant une part essentielle de la critique du sport. Il s'agit de sortir de la « pensée désirante » ou de la « fausse conscience » à son sujet pour analyser concrètement la situation concrète. Quand, par exemple, on parle de « fraternité » ou de « paix entre les peuples » pour décrire les prétendues « valeurs de l'olympisme », on se moque évidemment du monde, on berce les gens de douces illusions ! Les faits par contre sont têtus : les athlètes parqués dans le bunker ultrasécurisé du village olympique ne fraternisent pas mais se battent pour leur pays, s'enroulent avec le drapeau national et ramènent à la maison les médailles qui serviront à glorifier le pouvoir en place. Ce sont des guerriers d'un autre genre qui se combattent âprement, au péril de leur vie à force de dopage et de préparation physique intensive.

L'adversaire est la cible à abattre. Une once de fraternité non feinte dans ce monde de brutes en culottes courtes lancées toutes griffes dehors sur leur proie et tout s'écroule ! Les mercenaires du sport, ces marchandises vivantes sponsorisées par les entreprises les plus prédatrices du capital transnational, sont récompensés par leur chef d'État comme de valeureux soldats et touchent les émoluments nécessaires à leur silence au sujet de cette guerre de tous contre tous. Le cybernanthrope génétiquement modifié est l'étape supérieure dans cette quête terrifiante de l'arme absolue capable de terrasser n'importe quel

adversaire. Et malheureusement les exemples ne manquent plus de ces monstres aux mâchoires d'acier qui sortent piteusement leurs éprouvettes d'urine avant de pénétrer dans l'arène totalitaire des orgies sportives de la haine ordinaire !

Tenir ensemble redistribution et reconnaissance

par Stéphanie Pyren

Maître de conférences en sociologie à l'Université de Lille III, Membre du Clersé (Centre Lillois d'Etudes et de Recherches Sociologiques et Economiques - Lille I), Stéphanie Pyren enseigne dans le master Culture et Communication (ex Métiers de la Culture). Elle est responsable du parcours Master 2 Développement et Action Culturels dans les Territoires.

Publications :

+ la prostitution de rue, un métier comme les autres ? in Sociologie des groupes professionnels (sous la dir. de D.Demazière et C.Gadéa) – La Découverte 2009

+ l'engagement de la prévention – revue Vacarme 2009/1

+ Stigmaté et métier. Une approche sociologique de la prostitution de rue – Presses Universitaires de Rennes (1999)

+ « Les pratiques artistiques et culturelles à l'œuvre dans l'insertion sociale. Ambivalence des déplacements identitaires et des enjeux de reconnaissance », in F. Montandon et T. Pérez-Roux (dir.), Les médiations culturelles et artistiques.

+ Quels processus d'intégration et de socialisation ?, L'Harmattan, 2014.

Enseignante responsable d'un parcours de master professionnel « Développement et action culturels dans les territoires », je me forme en même temps que je contribue à former de jeunes futurs professionnels du secteur culturel sur les questions relatives au développement. Sociologue travaillant notamment sur les tensions et les paradoxes de l'action sociale mobilisant les pratiques culturelles et artistiques, je suis également engagée avec des acteurs culturels, et dans des collectifs en lutte contre le non-respect des droits humains notamment autour de « la question rom ». C'est de là que je voudrais partager, à la fois modestement et ambitieusement, des pistes de réflexion sur la manière dont la perspective des droits culturels pourrait réinterroger les versions du « développement culturel ».

Cette formulation laisse entendre que plusieurs versions peuvent être promues sous le même vocable, parfois en même temps et de façon contradictoire au sein d'une même collectivité ou d'un même lieu. Ce qui est sans doute déjà un premier résultat: cette formule banalisée, parfois incantatoire, rhétorique fonctionnant à la manière d'un mythe (Bernié-Boissard, 2010, p. 44), se décline de manière plurielle.

Sans doute que la version la plus visible aujourd'hui depuis les collectivités territoriales (avec des lieux de résistances lisibles par exemple dans les débats récents au sein de la Fédération nationale des collectivités territoriales pour la culture) est celle de l'attractivité des territoires et de leur rayonnement. C'est la promotion du développement économique, dans une logique de concurrence, que servirait le secteur culturel.

Au-delà du débat que nous pourrions avoir sur la question des valeurs, arbitraires (pourquoi ne pas plutôt promouvoir la solidarité des territoires?), des travaux de politologues et d'économistes ont montré les ambivalences et les décalages entre les objectifs annoncés de manière souvent magique sur le modèle de « l'effet Bilbao » et leurs effets réels. Cette logique n'est pas sans produire de la requalification, mais ses effets leviers sont de fait souvent aléatoires et ponctuels. Elle produit également de l'exclusion et une gentrification peu amène (Garnier, 2008), et sert aussi parfois d'abord la constitution d'une nouvelle catégorie de professionnels, celle de consultants qui construisent les discours de justification soutenant de telles politiques (Matz, 2012).

Une autre version peut se lire dans ce qui participe au mouvement largement transversal aux politiques publiques en général « d'injonction à la participation des habitants » (voir les travaux de politologues comme Loïc Blondiaux ou ceux de Marion Carrel). On peut se demander si cette version n'est pas finalement étroitement liée à la conception ancienne de démocratisation culturelle, qui aurait seulement changé ses modalités d'action: les spectateurs deviennent certes « spect'acteurs », mais c'est toujours à la production artistique produite par d'autres qu'il convient de (les faire) participer. Et la confusion entre éthique et esthétique reste toujours aussi problématique, car si les manières de faire et le langage changent, c'est finalement avec le même credo: celui qui laisse croire que l'art serait, en soi, vecteur de plus de citoyenneté.

Mais où et comment sont dépliés les objectifs de ce à quoi on appelle à participer? Accompagner en douceur la rénovation urbaine sans entrer dans des rapports de force? Célébrer la ville festive et créative sans interroger les mécanismes structurels à la source des inégalités contemporaines?

Cette tension m'est apparue dans mes travaux de recherche portant sur les actions sociales mobilisant les pratiques artistiques et culturelles. Celles-ci sont souvent soutenues par une survalorisation des effets symboliques de la pratique artistique, occultant la question des supports objectifs, économiques, sociaux, nécessaires pour penser la question du pouvoir; ce qui n'est pas sans produire des effets pervers.

La rencontre avec des pratiques artistiques permet sans doute du point de vue des trajectoires individuelles de produire des pas de côté, des décalages, des « déplacements » (Petit, 2004), des « essayages de rôles » (Lahire, 1998), qui permettent de faire travailler les identités, par les retours sur le passé et les projections dans l'avenir qu'ils occasionnent, avec des effets sensibles sur les parcours de vie des personnes. Mais en accordant un poids excessif à ces supports symboliques, on risque peut-être de contribuer malgré la générosité des intentions à un mouvement plus général qui consiste à faire porter à l'individu seul la responsabilité de son sort. « Je suis l'auteur d'un livre, je deviendrais l'auteur de ma vie »? Trop souvent, le passage n'est pas explicité, et on laisse ainsi entendre que les moyens symboliques seraient suffisants, occultant la cruciale nécessité des supports objectifs (Castel, Haroche, 2001). Participant ainsi du mythe de l'individu autonome, ces projets peuvent produire les mêmes effets pervers que ceux qui sont rendus visibles par d'autres chercheurs ailleurs à propos des transformations de l'Etat Providence en Etat social actif en termes de moralisation et de sur-responsabilisation, de psychologisation du social, et par là d'euphémisation du politique. S'appuyer sur les ressources internes en laissant penser qu'elles seraient suffisantes (« mettre (généreusement) la personne au centre » plutôt que la question du vivre ensemble), sans travailler plus globalement la question des inégalités des ressources économiques et sociales.

Les individus sont invités à se réformer eux-mêmes, détournant par la même occasion le regard des mécanismes structurels qui conditionnent leurs parcours.

L'ouverture sur l'espace public que permettent les moments de représentation (expositions, mises en scène théâtrales..) construit certes des scènes de reconnaissance positive. Les personnes peuvent y dire leur version du monde. C'est crucial, car c'est l'enjeu politique par excellence selon Fassin (2003) : entrer dans la concurrence et la lutte des représentations, produire d'autres représentations du monde que celles qui sont assignées, « se dire » plutôt qu'« être dits » (Milliot, 2000), forger son propre langage ou en tous les cas, résister à, subvertir, celui forgé par d'autres. Mais avec quelle audience ? Le quartier parle parfois seulement au quartier, territorialisant de ce fait la question sociale en négligeant de la relier au centre (Tissot, 2007). Et comment se travaille la question de la prise sur le monde et des rapports de pouvoir ? Là encore, c'est un passage qui reste peu explicité, et qui du coup peut laisser penser parfois qu'on « calme le jobard » pour reprendre l'expression de Goffman - qu'on calme les victimes d'injustices en leur faisant accepter leur sort - plutôt qu'on ne s'attaque aux sources des injustices.

L'analyse que Marie-Hélène Bacqué et Mohamed Mehmache font de la notion « d'empowerment » en remettant leur rapport au ministre délégué à la Ville (2013) est inspirante. Ils montrent que différentes acceptions sont en réalité à l'œuvre sous ce même terme qui devient également un mot-valise dans le travail social et culturel. Ce terme peut renvoyer au modèle d'action incluant la critique, la transformation sociale, l'autonomie au regard des pouvoirs publics - comme il peut recouvrir une vision économique et individuelle : faire accéder au rêve américain, sans

remise en cause des relations de pouvoir, être compétitifs sur le marché du travail, sur le modèle néolibéral du « self help » qui renvoie aux ressources internes des personnes. C'est le pouvoir qui est au cœur de cette notion. Et son intégration dans le vocabulaire administratif en produit la disparition. Il peut alors ne plus s'agir que de construire du consensus, de mobiliser des ressources dans une perspective d'intégration des individus dans le marché. Cette réinterprétation repose sur des représentations dominantes de la pauvreté qui font peser sur les individus et leurs comportements la responsabilité de leur situation sociale. Il n'est de « bon » empowerment selon les auteurs du rapport que porteur d'une contestation « radicale » du système capitaliste, cherchant à remettre en cause les rapports sociaux, de genre et raciaux générateurs d'inégalités structurelles, et capables d'embrayer sur des transformations institutionnelles. Sylvie Tissot le souligne de la même manière, quand elle interroge la même formule sésame de « participation des habitants » et les registres d'action du développement social urbain ; ils conduisent selon elle « à faire oublier l'impact des politiques macroéconomiques, la remise en cause de la fonction redistributrice et protectrice de l'Etat social, ou encore l'ampleur et l'impunité des discriminations » (Tissot, 2007).

La perspective des droits culturels ne s'expose-t-elle pas aux mêmes risques de faire disparaître la question du politique et du pouvoir ?

Les propositions très puissantes de Nancy Fraser sont une solide invitation à embrasser cette question de manière complexe. La philosophe attire l'attention sur l'impérieuse nécessité d'une conception bidimensionnelle de la justice sociale qui tiendrait ensemble les enjeux de reconnaissance et les enjeux

de redistribution. Elle appelle la recherche de dispositions institutionnelles et de politiques publiques capables de remédier en même temps à la distribution inique et au déni de reconnaissance, s'articulant autour du pivot normatif de la parité de participation à la vie sociale. Ce dernier ne peut être réduit à en appeler à l'implication au sein de projets particulièrement circonscrits dans leurs enjeux. Il est bien plus exigeant : « Il revient aux individus et aux groupes de définir pour eux-mêmes ce qu'est une vie bonne, et de décider des moyens de la poursuivre dans des limites qui garantissent la liberté des autres » (p. 158).

Marie-Hélène Baqué et Mohamed Mechmache tiennent sans doute ensemble ces deux dimensions. Dans leur rapport, ils ont fait des propositions très concrètes relatives à l'empowerment et à la participation des habitants qui cherchent à saisir tout à la fois « les enjeux de pouvoir, les inégalités et la conflictualité dans le débat démocratique ». Le modèle de participation proposé par les deux auteurs ne se limite donc pas à ses dimensions « d'interpellation et d'initiative », mais veut pouvoir embrayer sur des « transformations institutionnelles ». Mais ces auteurs ont livré cette proposition, pour en garantir son effectivité, à des élus qui comme le souligne Thomas Kirszbaum, « n'ont pas un tropisme très prononcé pour la renonciation volontaire à l'une quelconque de leurs prérogatives ». « À cet égard, le projet d'un empowerment « à la française » confine à l'oxymore » (Kirszbaum 2013).

La perspective des droits culturels ne s'expose-t-elle pas aux mêmes risques de faire disparaître la question du politique et du pouvoir, et ce notamment au cours des opérations de retraduction dans le langage des politiques publiques locales ?

C'est sans doute un rude combat sur le registre politique qu'il s'agit de mener. En commençant à résister au sein même des secteurs de l'action publique à ce qui relève selon les analyses forgées par les contributeurs à l'Appel des appels (voir leur site internet et leurs publications) d'un changement civilisationnel : l'imposition d'un nouveau paradigme sociétal ayant en son cœur le modèle managérial, les logiques sécuritaires, des critères d'évaluation quantitatifs, vidant le travail des missions publiques de ses valeurs et de son sens.

Ainsi formulé, c'est peut-être incantatoire. Trop théorique. Trop abstrait. Trop insaisissable. Pour une enseignante au chaud dans une université française bousculée par les transformations managériales ; pour des jeunes qui se préparent à enchaîner des contrats précaires et peu rémunérateurs mais encore portés par leur passion ; pour des travailleurs sociaux rendus douloureusement impuissants par des institutions dont les ressources diminuent alors qu'ils sont confrontés à une souffrance sociale grandissante ; pour des collectivités locales sans le sou en quête de compétitivité et d'attractivité ; pour des collectifs de solidarité le nez dans la boue des bidonvilles se débattant avec l'ethnicisation de la pauvreté qui permet d'occulter les causes structurelles de l'augmentation de la précarité et des formes d'exclusion (sociales, spatiales et symboliques) dans nos démocraties néo-libérales et urbaines (Olivera, 2011).

Je l'ai dit au début, c'est donc modestement que nous pouvons nous inspirer de ces pistes de réflexion que des chercheurs, militants, acteurs sociaux, philosophes proposent ambitieusement.

Pour autant, l'ambition se loge dans les pratiques les plus ordinaires. Guillaume Le Blanc le souligne à propos des pratiques d'hospitalité qui disent bien quelque chose de proprement politique par la

critique qu'elles contiennent des ordres de grandeur de la nation contemporaine en matière de frontières et de droit d'accueil, par ce qu'elles manifestent à l'égard des conditions qui font que certaines vies humaines sont plus vulnérables que d'autres. « De fait, l'infra-politique des vies ordinaires qui militent dans des associations comme Resf, le Gisti, Sos Racisme, les Amoureux des Bancs publics, etc. se nourrit le plus souvent d'un idéal cosmopolitique pour contrebalancer la politique des gouvernements » (p. 92). Si « à l'évidence l'infra-politique est de la vraie politique » (James C. Scott), c'est dans la mesure où précisément les textes cachés des subalternes peuvent, sous certaines conditions, devenir des textes publics qui contestent les normes admises de la représentativité politique classique » (p. 93-94).

Ainsi peut-on, dans nos pratiques et nos contextes d'action contraints respectifs, nous nourrir d'une version des droits culturels qui tiendrait ensemble les exigences de reconnaissance et de redistribution, qui viserait le développement des capacités, des libertés, des responsabilités (Lucas, 2008, et les travaux d'Amartya Sen), l'augmentation des ressources. Version politique, à laquelle le secteur artistique et culturel ne peut être contributif que s'il est au travail avec d'autres que lui, pour des valeurs qui ne sont pas celles définies en surplomb par un petit nombre mais qui s'adosent à des cadres normatifs universels, et dont les modalités sont délibérées et débattues en laissant place au dissensus dans des espaces partagés.

Références

- Bacqué Marie-Hélène, « Empowerment et politiques urbaines aux Etats-Unis », Géographie, économie, société, 2006/1 - Vol. 8, p.107 à 124.
- Bernié-Boissard Catherine, « Le développement culturel. Genèse et temporalités », in Développement culturel et territoires, Paris, L'Harmattan, 2010, p.39-48. Et Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi (avec Claudine Haroche), Paris, Fayard, 2001.
- Castel Robert et Haroche Claudine, Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, Paris, Fayard, 2001.
- Fassin Eric, Interview, Cassandre « L'art et la politique dans nos vies [bricoleurs de sens à l'ouvrage] », été 2003.
- Fraser nancy, « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », Revue du Mauss, n°1, n°23, p.152-164, 2004.
- Garnier Jean-Pierre, « Scénographies pour un simulacre : l'espace public réenchanté », Espaces et sociétés, 3 n° 134, p.67-81, 2008.
- Kirszbaum Thomas, « Vers un empowerment à la française ? À propos du rapport Bacqué-Mechmache », La vie des idées, le 12 novembre 2013.
- Lahire Bernard, L'homme pluriel. Les ressorts de l'action, Paris, Nathan, 1998.
- Le Blanc Guillaume, « Politiques de l'hospitalité », Cités, n°46, p.87-97, 2011/2.
- Lucas Jean-Michel, Doc Kasimir Bisou, Culture et développement durable. Il est temps d'organiser la palabre... Paris, éditions de l'Irma, 2012.
- Tissot Sylvie, « L'invention des « quartiers sensibles », Monde diplomatique, octobre 2007. (...)

Récits de corps

par Anthony - Camel – Clotilde – Frédérique – Marion – Karine - Xavier

A l'occasion d'une rencontre « lire le corps » dans le cadre du Séminaire Itinérant Acteurs et Entrepreneurs Sociaux », DHEPS organisé par le Réseau des Crefad (<https://www.reseaucrefad.org/>) en septembre 2016 à La Grange à danser (<http://lagrangeadanser.wixsite.com/accueil>), plusieurs textes furent écrits en fin de rencontre qui sont ici mélangés.

Corps ?

Ah oui... c'est vrai... : j'ai un corps !

Il est d'ailleurs assez pratique et sympathique ce corps. Un corps-transport qui supporte ma tête et gravit des montagnes, un corps-technique qui bidouille et bricole, un corps-câlin qui donne et prend plaisir. Un corps exploitable, qui ne se plaint pas beaucoup, qui se fait vite oublier. Pratique et sympathique, ce corps. S'en contenter et ne pas trop y penser. Ma tête ne saurait que faire de sa maladresse, de son asphyxie, de sa séduction : le malaise pourrait poindre.

Et pourtant le voici à prendre ses aises, ce corps ! Mais qu'est-ce qui lui prend ? Pour qui se prend-t-il ? Le voilà qui s'autonomise et prend l'ascendant. La tête reléguée en simple chambre d'enregistrement d'informations et sensations inédites, et qui se laisse émerveiller par la magie des découvertes.

C'est à n'y rien comprendre : le tout qui s'éclate en couches et en matières, les organes qui se déplacent, le micro qui devient vaste, le dur qui devient souple, le plaisir sans séduction, le poids sans l'écrasement, les peaux qui s'ajustent et adhèrent.

Alors, le corps lutte avec la tête : « *Tu vois, moi aussi j'ai une multitude de facettes, moi aussi je sais jouer les guides, moi aussi j'échange avec les autres. Laisse-moi exister !* ».

Je peux marcher avec mon bassin.

Je peux marcher avec mes épaules, mon buste et mes bras.

Je peux marcher avec mon visage, mon nez, mon sourire.

Je peux tourner ma main avec mon épaule.

Je peux exprimer mes pensées avec mon corps, penser avec mon corps

Je peux voir les organes d'un.e autre avec mes mains, sentir l'élasticité de ses os.

Je peux bouger mon corps avec mes pensées.

Je peux regarder derrière moi grâce à mon bassin, mon épaule et mon omoplate.

Je peux étendre un os, isoler un coude, entrer dans le plancher à en devenir plat. Et pourtant je suis tordu, je suis bombé, truffé de cavités inconnues mais évidentes au toucher (j'avais déjà pas mal d'orifices, voilà maintenant que la surface que je croyais lisse est parsemée de dépressions et de failles). Je ne suis pas ce que je crois être. Ça ouvre pas mal de possibilités.

Je peux sentir bouger le cerveau d'un autre (mieux que je ne sens le mien !), je peux sentir des organes mous sous des os durs. Je suis liquidien, mes fascias pourraient tenir debout et représenter mon corps comme une structure creuse, mes organes ne sont pas situés où ton imaginaire les avait placés.

Je transpire quand j'appréhende de faire mal à l'autre ou de le gêner. C'est fatigant cet effort...

Je peux masser, devenir massage, masser avec le plat des doigts, avec la paume des mains, avec toutes les articulations de mon bras, et tout le corps peut-être... Ça ouvre pas mal de possibilités ! Mais je peux aussi masser avec une hanche raide qui tend le bas du dos et les muscles des lombaires, masser avec une douleur. Ça limite pas mal les possibilités.

En massant avec d'autres, je peux éloigner la douleur et devenir un morceau d'un tout massant, le gang de la pieuvre qui ondule, oscille et cherche son rythme commun, et qui, sans un mot et par les yeux et les sourires, finalement s'accorde pour ne faire qu'un, comme une pieuvre aux tentacules singulières.

Je respire et j'oublie de respirer. Je suis élastique et raide, solide et malléable, fini et en reconstruction permanente, fatigué et rempli d'énergie. Corps et non corps. Ça ouvre pas mal de possibilités...

De ma frontière de peau avec l'autre je passe à une forme de mitoyenneté et devenant une copropriété, je vais vers une co-expérience partagée. J'ai l'impression que le temps s'immobilise comme dans le désert sur les bosses des dunes et sous les mains du masseur les creux deviennent des bosses, les dunes s'étirent et s'allongent. Des rythmes lents du corps de l'autre. Des pressions, des mouvements infimes, de l'infiniment petit, un léger balancement, une harmonie, un équilibre de la peau, des os, du muscle, et... des couches différentes, des organes vivants ; et le silence.

J'ai un rapport très corporel à mes émotions. La joie, ça chauffe les poumons et ça détend le front. La colère, ça chauffe l'œsophage et ça serre les mâchoires, la tristesse, ça serre le cœur et la gorge, la légèreté, ça calme les intestins, la peur agit sur l'estomac, l'orgueil coupe la tête du corps, et l'anxiété épaissit le sang. Ces sensations sont très précises et intenses.

Interactions des corps, tu me touches, je te touche, des choses adviennent qui m'invitent, me détournent, m'entraînent, m'abandonnent, me tirent, me poussent, m'étirent, me pèsent ; regarder par le corps, regarder vraiment, embrasser, observer, lire, regarder, décrire, se faire/laisser observer, se faire/laisser lire, se faire/laisser regarder, de faire/ laisser décrire... Délestage du langage verbal. Mon centre a bougé, descendu dans la région du ventre, entre diaphragme et juste sous le nombril. Je deviens objet d'attentions lorsqu'on me masse, et sujet d'attentions lorsque je masse. Il y a mouvement, lisible et intérieur, perçu, micro-mouvements perceptibles.

Et les autres corps? Les autres corps en approche du mien me font un peu peur, ils pourraient peut être me faire du mal. Et s'ils me faisaient du bien, ils pourraient me rendre vulnérable.

C'est tellement bon?

On s'habitue au corps de l'autre et puis il part, il s'éloigne, il meurt. Le vide.

Le vide, le manque, ça fait mal. Le besoin devient si fort qu'il devient dangereux.

Contact. Tendresse. Affection. Sensualité. Addiction.

Non.
Laissez-moi tranquille.
Je suis bien dans mon corps.
Je suis douce avec moi.
Je suis toujours là.
Corps. Toujours au pluriel.
Des corps, corps physiques, corps énergétiques, corps organiques.
La peau.
Et dessous ?
Les muscles.
Et dessous encore ?
Les os.
Encore plus profond ?
Les fluides, les membranes, l'énergie.... Et même les émotions.
Des corps tendus, des corps qui se lâchent.
Des corps individuels, un corps collectif.
Le corps du dehors, ce qu'on laisse paraître.
Le corps du dedans : tous les possibles.
Nous faisons corps.

L'autoethnographie, une méthode de recherche inclusive (extraits)

Par Gabrielle Dubé

Chargée de cours à l'Université du Québec à Rimouski, formatrice dans le programme « Sens et projet de vie », Gabrielle Dubé est également consultante et coach dans les organisations. Son travail d'autoethnographie étudie son parcours de plus de cinquante ans dans le monde de l'éducation au Québec. gabdub@yahoo.ca

Ce texte a été publié dans la revue Présences Vol. 9, 2016, Présences est une revue transdisciplinaire d'étude des pratiques psychosociales de l'Université du Québec à Rimouski (UQAR). Tout les numéros sont accessibles gratuitement sur le site de l'UQAR à l'adresse suivante :

<http://www.uqar.ca/universite/a-propos-de-l-uqar/departements/departement-de-psychosociologie-et-travail-social/presences-revue-transdisciplinaire-d-etude-des-pratiques-psychosociales>.

Résumé

Les extraits de cet article présentent une méthode de recherche qui inclut à la fois la dimension biographique et la dimension culturelle telle qu'elle a été utilisée dans le cadre de ma recherche doctorale en éducation. Il trace le portrait à la fois de la méthode et du processus de recherche dans une perspective autoethnographique. Les chercheuses et les chercheurs qui désirent analyser leur pratique psychosociale en tenant compte de la culture dans laquelle s'est déroulée leur vie personnelle et professionnelle trouveront dans l'approche autoethnographique, sinon une méthode privilégiée, du moins une inspiration pour la façon dont elles, ils approcheront leur vie.

Pour les personnes intéressées, ce texte est tiré d'une thèse qui a donné naissance à un livre « Parcours d'une formatrice d'enseignants au Québec » paru chez l'Harmattan en 2015. Pour un accès à la thèse, suivre le lien suivant: <http://savoirs.usherbrooke.ca/handle/11143/6386>.

INTRODUCTION

Quand je repense aux premières années de ma recherche de doctorat, je reste avec l'impression d'avoir erré dans les limbes des méthodes de recherche. Même si j'ai beaucoup appris, aucune des méthodes ou des approches méthodologiques étudiées n'offrait un niveau de résonance assez puissant avec mon besoin de réfléchir sur ma vie en éducation, de l'écrire et de l'analyser sous l'éclairage sociohistorique sous lequel elle s'est déroulée.

Parallèlement, la découverte de l'intérêt grandissant pour l'autoethnographie en recherche en éducation m'aide à transgresser l'interdit du silence et à trouver le courage de raconter mon histoire. La lecture des écrits des chercheurs ayant osé le risque de la recherche et de l'écriture autoethnographiques contribue à me

permettre de dépasser ma peur : peur que mon histoire ne vaille rien aux yeux des autres et à mes propres yeux, peur du jugement de mes pairs, peur du jugement de mes enfants et de ma famille. Cette peur qui m'a longtemps fait résister à l'éventualité de faire de ma propre histoire l'objet de ma recherche.

1. LA MÉTHODE AUTOETHNOGRAPHIQUE

L'autoethnographie est un genre flou... une réponse à l'appel...
c'est installer une scène, raconter une histoire,
tisser des connexions complexes entre la vie et l'art...
refusant la catégorisation...
croyant que les mots comptent,
et écrire pour le moment où le but de créer des textes
autoethnographiques
est de changer le monde. (*S. H. Jones, 2005*)

L'autoethnographie peut être définie comme une narration de soi qui tient compte de la relation avec les autres dans des contextes culturels et sociaux. Elle est à la fois une méthode et un texte écrit provenant de diverses pratiques interdisciplinaires (*Reed-Danahay, 1997*). Postmoderniste, l'autoethnographie constitue une réaction radicale aux méthodes positivistes. La méthode résiste à la théorisation à tout prix et à l'apparence de la recherche objective qui déconceptualise les sujets et la recherche d'une vérité singulière (*Denzin, 1994 ; Ellis et Bochner, 2000 ; Reed-Danahay, 1997*).

Reed-Danahay (1997), définit le terme *autoethnographie* à partir de son étymologie : *research process* (graphy), *culture* (ethnos) and *self* (auto) (p.2). Les autoethnographes, comme le précise l'auteure citée par Ellis et Bochner (2000), ont tendance à mettre l'accent

sur l'une ou l'autre des trois dimensions : soit sur la dimension *auto* (le soi), soit sur l'*ethno* (la culture) ou soit sur la dimension graphe (l'application du processus de recherche). Selon la dimension priorisée, la production des écrits différera sensiblement de structure, d'intention et d'intensité. Pour ma part, je tente d'établir un équilibre entre les dimensions auto et ethno. L'écriture devenant alors gardienne de cet équilibre.

En autoethnographie, la personne du chercheur est reconnue comme un élément marquant du processus de recherche, processus qui considère les dimensions culturelles et sociohistoriques comme des composantes essentielles d'une vie. Comme l'affirme Denzin (1997), l'autoethnographie permet l'étude du monde social à partir de la perspective de l'individu en interaction. La dialectique soi/culture est réinterprétée. En recherche autoethnographique, le chercheur constitue le centre épistémologique et ontologique autour duquel tourne la recherche (*Spry, 2001, p. 71*) et la relation avec le lecteur devient primordiale.

Pour des auteurs comme Ellis et Bochner (2000), la critique réflexive sur son propre positionnement comme chercheur inspire le lecteur et l'incite à réfléchir de façon critique sur sa propre expérience de vie, sur la construction de soi et sur ses interactions avec les autres dans des contextes sociohistoriques. Pour Spry (2001), le langage autoethnographique est un langage relationnel, le style d'écriture cherche à créer un dialogue entre le chercheur et le lecteur. Ce dialogue se produit par le biais d'une comparaison des différences et des similitudes entre l'expérience du lecteur, ses pensées et ses émotions avec celles de l'auteur. En fait, le lecteur d'écrits autoethnographiques doit être non seulement touché émotionnellement et de façon critique, mais également transformé.

Les chercheurs ayant utilisé l'autoethnographie comme méthode de recherche s'entendent et témoignent du pouvoir transformateur du processus et de l'écriture autoethnographiques, autant pour le chercheur que pour le lecteur (*de Souza Vasconcelos, 2011 ; Pong, 2017*). Spry (2001) va plus loin en affirmant que la transformation constitue le but premier du récit autoethnographique.

Une bonne autoethnographie

Qu'est-ce qu'une bonne autoethnographie ? Selon Denzin (1997), dans un premier temps l'écriture doit être bien conçue et capable d'être respectée par les critiques littéraires aussi bien que par les scientifiques du domaine social (*Denzin, 1997, p. 200*). Deuxièmement, une bonne autoethnographie doit être émotionnellement invitante tout en présentant une auto-réflexion critique des interactions sociopolitiques de l'auteur (Ellis, 1998). Pour être crédibles et pour offrir une bonne histoire, le chercheur tout comme le texte doivent être des « I-witnesses » convaincants. Il ne s'agit pas de simplement s'exposer dans ses écrits. L'exposition de soi dans ce que le chercheur a de vulnérable doit nous amener dans des endroits où nous ne serions pas allés autrement. Ce qui distingue l'autoethnographie des autres approches autobiographiques, c'est qu'elle transcende la pure narration de soi pour s'engager avec davantage de profondeur dans l'analyse culturelle et dans l'interprétation.

Au cœur de l'autoethnographie, un choix méthodologique

Au sein même de l'autoethnographie, il existe des débats épistémologiques et méthodologiques qui m'ont obligée à préciser ma posture autoethnographique dès les premières étapes de mes choix méthodologiques. Denzin (2006) met à jour les différentes

tendances chez les principaux chercheurs du domaine. Sur une des extrémités du continuum se trouvent Atkinson (2006) et Anderson (2006) qui préconisent une approche analytique, théorique et objective de l'autoethnographie. Sur l'autre extrémité se trouvent les auteurs qui veulent changer le monde en écrivant à partir de leur cœur, soit Bochner, Ellis, Jones, Richardson et St-Pierre. Bochner et Denzin se retrouvent à l'autre bout du continuum objectivité/subjectivité et prennent clairement position pour la tendance subjective de l'approche, une approche évocatrice et émotionnellement engagée. Comme Pelias (2004), Denzin (2006) recherche une forme d'écriture qui adopte une méthodologie du cœur, une forme qui écoute le cœur, sachant que de cette façon, nous apprenons à aimer, à pardonner, à guérir et à aller de l'avant (p. 423).

Dès le départ, je tends vers le pôle subjectif du continuum de l'autoethnographie. Je m'identifie aux visions de Ellis et Bochner (2000), Denzin (2006) et Pelias (2004). À chaque étape de ma recherche, fut-ce au moment de la resouvenance des moments passés ou lors de l'analyse et de l'interprétation, tout comme à l'étape de l'écriture, je me retrouve totalement engagée dans le processus, à la fois intellectuellement, émotionnellement, physiquement, aussi bien que spirituellement. C'est dans mon corps et dans mes émotions que je revis des moments intenses, que j'en choisis certains et que j'en laisse d'autres de côté. Les émotions sont intimement liées à chaque étape du processus : la resouvenance qui réveille des émotions enfouies parfois difficiles à supporter, l'écriture qui me prend par surprise et me laisse parfois sans voix, aussi bien que l'analyse et l'interprétation qui jettent des ponts entre des expériences apparemment bien éloignées les unes des autres, en plus de mettre en lumière les liens entre mes

propres expériences et la réalité culturelle et sociale où se sont vécues ces expériences. Je dirais que pendant presque huit ans, de façon cyclique et plus ou moins intensément, cette recherche a pris tout mon être. Pas étonnant qu'il ait fallu laisser du temps d'appropriation, du temps de maturation et le temps nécessaire pour l'acceptation, la guérison et le pardon.

2. LES ÉTAPES DE LA MÉTHODE AUTOETHNOGRAPHIQUE

Comme toute méthode de recherche, l'autoethnographie doit produire des données, les traiter et les analyser.

La production de données.

Ma recherche portant sur presque six décennies, je me suis retrouvée assez rapidement submergée par une quantité importante de données de différentes provenances et de différentes natures. En fait, les données utilisées dans ma recherche proviennent de trois sources temporelles principales : a) les premières trouvent leur origine dans un puits de souvenirs personnels issus du passé, b) les secondes proviennent du présent alors que c) les dernières sont issues de l'extérieur.

a) Les informations retrouvées dans le passé constituent une base des données autoethnographiques élaborées non seulement par le biais d'exercices d'écriture, mais également par le moyen de données vidéo ou audio et, secondairement, par divers supports artistiques ou visuels, tels des photos, des collages, des cartes heuristiques, une ligne de vie.

Comme moyen de dresser un portrait global de mon itinéraire, la bioscopie de Desroche (1990) s'est avérée très pertinente. Pour Desroche, la bioscopie poursuit deux objectifs, visualiser (scopie) le trajet de vie (bio) en une page ou deux et faire ressortir

les apprentissages et les actions les plus significatives, celles qui brodent le fil rouge de nos recherches, de nos actions, de nos engagements personnels, socioprofessionnels et existentiels.

b) Contrairement à la première source de données qui puise dans le passé, la deuxième source provient du présent. Les données furent ici recueillies par l'observation de soi et par une pratique autoréflexive. Le journal de terrain dans lequel j'ai consigné non seulement mes pensées et mes sentiments relatifs au processus de recherche, mais aussi des notes plus objectives provenant du terrain est vite devenu mon outil d'écriture le plus important. Je suis rapidement tombée d'accord avec Chang (2008) à savoir que dans une recherche autoethnographique où le processus favorise l'introspection et l'auto-réflexion, il est pratiquement impossible de séparer les données descriptives (objectives) des données interprétatives (subjectives). Le journal de recherche s'est révélé l'instrument qui m'a permis d'effectuer des allers-retours dans une pratique auto-réflexive et d'éviter de tomber dans le piège de l'absorption en moi-même.

c) Alors que les deux premières sources de données sont profondément ancrées dans des expériences vécues et dans des points de vue sur les contextes physique, politique et historique de ma vie, les données provenant de sources extérieures ont permis d'ajouter des perspectives différentes et des informations additionnelles qui favorisent l'approfondissement et l'analyse de la subjectivité.

Le traitement des données

Face aux matériaux recueillis, il m'a fallu prendre un recul pour réfléchir, relire, écouter ou visionner le tout plus d'une fois, dans une tentative de retracer mon histoire et mon vécu le plus

fidèlement possible, tout en demeurant ouverte, afin d'éviter de succomber à la tentation prématurée de codifier et/ou de catégoriser ces données. Pour m'aider à mettre de l'ordre dans ce qui m'apparaît alors un « fouillis créatif », j'emprunte tout naturellement les étapes de traitement de données de Chang (2008), soit l'étiquetage, l'épuration, l'analyse et l'interprétation et l'écriture.

À l'étape de l'étiquetage, les données autoethnographiques se présentent sous forme de fragments d'information inclus dans les différentes sources dont nous venons de discuter dans la partie précédente. Une organisation régulière des données permet de garder le cap sur le sujet de la recherche et de reconnaître les manques où davantage d'information doit être recherchée, les redondances où plus de données que nécessaire ont été recueillies et la non-pertinence où les données doivent être élaguées et écartées. Cette étape est capitale, car des données clairement identifiées et classées facilitent les étapes ultérieures d'analyse et d'interprétation.

Lors de l'épuration des données, il a fallu rétrécir le focus de la cueillette et approfondir l'analyse en réduisant les données les moins importantes ou redondantes et en développant les données les plus significatives et les plus pertinentes.

L'analyse et l'interprétation des données, tout comme le processus de recherche autoethnographique, se reconnaissent dans une spirale herméneutique. Les étapes se chevauchent continuellement. Ainsi, pendant que je recueille des données, je les organise en les étiquetant et en les classant, j'en développe certaines tout en élaguant d'autres. La production, l'analyse et l'interprétation des données sont, tout au long du processus de recherche, réalisées de façon parallèle, elles s'informent l'une

l'autre dans un mouvement cyclique (Chang, 2008 ; Taylor et Bogdan, 1984). En fait, le traitement des données représente une étape qui, lorsqu'elle est réalisée de façon efficace, va grandement faciliter l'analyse et l'interprétation des données, point que j'élaborerai plus loin.

3. UNE EXPÉRIENCE D'ÉCRITURE AUTOETHNOGRAPHIQUE

De façon concrète, l'écriture de cette autoethnographie porte sur un ensemble de faits historiques et de moments particuliers, sur des faits tirés de ma mémoire et des souvenirs d'expériences de vie. Des souvenirs façonnés par des expériences tout au long de la vie qui ont, pour paraphraser Ngunjiri et alii (2010), construit ma réalité et sont devenus mes vérités, et ce, peu importe leur degré de vérité lorsqu'on les situe dans la perspective de mon histoire, de mon existence humaine (p. 75). En fait, le processus d'écriture autoethnographique a offert une fenêtre à travers laquelle j'ai pu non seulement mieux me comprendre, mais aussi mieux comprendre le monde. L'écriture, comme mode de production de données, laisse des traces, mais elle devient en plus un moyen d'accès à l'expérience. En ce sens, l'écriture autoethnographique est un engagement et demande une acceptation de se laisser travailler par ce qui émerge. Je dois reconnaître que l'écriture fut une épreuve dans la rencontre en face à face avec mes expériences passées. Le moment qui se dévoile comporte son lot d'émotions, de sensations et de souvenirs engrammés dans le cerveau et dans le système nerveux. Revisiter par l'écriture, entre autres, les « gâchis » du passé ouvre sur une intensité d'émotions qui bloque pour des jours, sinon des semaines, le flot de l'écriture.

Les écrits autoethnographiques impliquent un processus d'interprétation créatif. À chaque étape de la recherche, je n'ai

pu éviter d'interpréter. Que ce soit lors de la production de données où j'ai choisi des souvenirs, pendant l'analyse lorsque je déterminais des thèmes et au moment de l'interprétation où je cherchais et dégageais du sens des données. L'histoire du passé se trouve traitée à partir des découvertes réalisées tout au long du processus. Dans cette perspective, l'auto-réflexion et l'auto-analyse ne peuvent que transformer. L'interprétation devient créative. Comme l'exprime Freeman (2004), l'interprétation de soi est... un acte d'auto-construction, ou de poiesis-auto-articulation et découverte de soi qui entraînent également une création de soi. Cela entraîne de la même façon l'idée de développement, c'est-à-dire la création d'une vision nouvelle et peut-être plus adéquate de qui et de quoi on est. [...] Ce qui est impliqué c'est que la compréhension à laquelle on arrive est, sans doute, meilleure -plus complète, plus compréhensive, plus adéquate- que la précédente... C'est le processus de représenter le passé d'une nouvelle façon et de reconfigurer, à son tour, le soi d'une façon qui amène au-delà de ce qui existait précédemment. Le mouvement de retour en arrière de l'histoire finit donc par être dialectiquement entremêlé avec le mouvement vers l'avant du développement.

À la lecture d'autoethnographies, le mouvement d'auto-développement devient vite apparent. L'interprétation créative de la vie du chercheur, voilà ce qui a besoin d'être exprimé dans ce type d'écrit.

Quatre types d'écrits autoethnographiques

Différents chercheurs ont tenté de classer les écrits ethnographiques. Chang (2008), quant à elle, propose quatre catégories qui s'appliquent plus particulièrement à

l'autoethnographie : a) descriptive-réaliste, b) confession-émotionnelle, c) analytique-interprétative, et d) imaginative-créative » (p. 143).

a) Les écrits descriptifs-réalistes présentent aussi précisément que possible, sans évaluation ni jugement, des lieux, des événements, des expériences, des personnes et/ou des environnements.

b) Dans le style confession-émotif, le chercheur est libre d'exprimer ses émotions les plus confuses, les aspects de sa vie qui lui causent problème et les dilemmes qui le préoccupent, par exemple la recherche de Chatham-Carpenter (2010) sur l'anorexie qui provoqua chez la chercheuse le retour de pensées et de comportements malsains ultérieurement éprouvés.

c) L'écrit analytique-interprétatif a comme but d'identifier les éléments principaux du récit et d'établir des liens significatifs entre eux. Dans la masse de données, elle met en évidence les plus pertinentes et explique, se basant sur des aspects spécifiques, les interrelations entre ces dernières et la recherche en cours.

d) Le type d'écrit imaginatif-créatif est le plus éloigné de l'écriture universitaire conventionnelle. Pour Chang (2008), il est le plus audacieux. La créativité des écrits de ce type peut se manifester aussi bien dans la poésie, la fiction que sous la forme de pièces de théâtre.

Quelques outils et techniques de production des données autoethnographiques

Dans une recherche autoethnographique, les données proviennent du passé et du présent de la vie de la chercheuse, mais également de l'extérieur. Certaines données existantes

peuvent dès lors être recueillies. Par contre, d'autres données demandent à être produites. Les techniques et les outils privilégiés pour la production de données furent : le récit de vie, le journal de recherche, tous les outils permettant d'élaborer les données intuitives inclus dans la catégorie outils complémentaires, l'écriture de textes sous la forme de vignettes, les rencontres et les discussions avec des personnes et la documentation écrite de toutes sortes. Le journal de recherche, mon fidèle compagnon depuis plus de 20 ans, fut précieux à plusieurs niveaux. D'abord, il m'a permis de consigner les événements de ma vie, tant extérieure qu'intérieure, dont le souvenir risquait de disparaître de mon champ de conscience, particulièrement pendant les périodes d'activité intense. Il a pris successivement la forme du journal intime, du journal d'itinérance, du journal de pratique avant de devenir journal de recherche. Quelle que soit la forme, mon journal m'a tenue au courant de mon propre développement. Pour Karsenti et Savoie-Zajc (2004), le journal a tout le mérite d'être un outil de recherche pertinent. Le journal comme outil de recueil de données a comme fonction de permettre au chercheur de retrouver la dynamique du terrain et de reconstituer les atmosphères qui ont prévalu pendant la recherche, cela une fois que le travail sur le terrain est terminé et qu'il faut rédiger le rapport de recherche, le mémoire ou la thèse (p. 148).

Les outils complémentaires sont des outils moins conventionnels en recherche qui trouvent cependant une précieuse place en recherche autoethnographique. Quelques outils de production de données furent, d'abord timidement, empruntés à la recherche intuitive, une des méthodes de recherche transpersonnelle. Comme l'explique Anderson (1998), les méthodes de recherche transpersonnelle incluent l'intuition, la connaissance directe,

l'expression créative, les états alternatifs de conscience, le travail sur les rêves, les contes, la méditation, l'imagerie mentale, les indices émotionnels et physiques ainsi que d'autres manifestations intérieures comme de possibles stratégies et procédures à toutes les étapes de la recherche. Pour ma part, les rêves, la méditation, l'expérience d'états modifiés de conscience spontanés, le collage, le dessin, la visualisation et la méditation comptent parmi mes principales sources significatives d'inspiration.

Vint un moment où il a fallu choisir la forme des données. C'est alors que la forme « vignette » s'est imposée. Une vignette autoethnographique est une fenêtre qui permet aux lecteurs d'avoir accès, dans ses dimensions sensorielles et émotionnelles, à l'intensité d'un moment significatif.

La resouvenance se décrit comme la recherche et la réappropriation de souvenirs. Une première catégorie de souvenirs revient naturellement et aisément à la mémoire. D'autres nécessitent un déclencheur, par exemple, les photos du pensionnat que mon amie Marcelle me fait parvenir et qui enclenchent non seulement une suite d'images de surface, mais également des vagues de plus en plus profondes de souvenirs et d'émotions. Je leur donne voix par l'écriture, j'accepte de les accueillir dans un mouvement tout nouveau de compassion pour cette adolescente, prisonnière des normes et des règles de l'époque. D'autres souvenirs peinent à émerger de l'inconscient, il faudra attendre et les recevoir dans des rêves, dans des moments de conscience spontanée, par le biais de collages ou de l'écriture et pour d'autres, plus rétifs ou délicats, sensibles, l'entretien d'explicitation devient un outil qui permet l'accès dans la sécurité de l'accompagnement d'un autre en qui j'ai confiance. Une dernière catégorie de souvenirs, enfin, ne me sera pas accessible pendant la durée de cette recherche. Et

ne le sera peut-être jamais. Dans l'écologie personnelle intérieure, j'accepte de laisser dans l'inconscient ce qui a besoin d'y séjourner plus longtemps ou à jamais.

Comme les moments clés de tension étudiés dans cette recherche comportent presque toujours une forte dimension émotionnelle et souvent physique, le rappel est par conséquent facilité. Certaines vignettes peuvent contenir une dimension socio-historique intrinsèque et particulièrement explicite comme par exemple celle rédigée suite à la rencontre entre trois générations d'éducatrices. D'autres peuvent décrire des moments de nature intrapsychique dont la dimension culturelle est moins évidente. Ce sont les phases subséquentes de l'analyse et de l'interprétation qui permettront de dégager la nature autoethnographique du moment.

Le premier jet d'écriture prend parfois une forme anecdotique, car il n'est pas évident de saisir le moment, de saisir l'instant où l'expérience apparaît dans l'ensemble de ses dimensions sensorielles. C'est à cet endroit, où le contact avec le moment touche sa limite, que l'accompagnement par l'entretien d'explicitation peut s'avérer fort utile. Élaborée par Pierre Vermersch au début des années 1990, la technique de l'entretien d'explicitation, EdE pour la brièveté, a connu depuis un développement constant en France comme au Québec. Entre autres, l'EdE tente d'aider la personne à se donner accès à la dimension pré-verbale de ses expériences, et ce, en tenant compte de toutes les dimensions sensorielles : visuelle, auditive, kinesthésique, motrice, gustative et tactile.

Les rencontres et les discussions avec d'autres personnes sont demeurées centrales du début à la fin du processus de recherche et d'écriture. Tout au long du processus, j'ai senti le besoin de valider mes données et mes interprétations ainsi que de les

compléter auprès d'autres personnes. J'ai entretenu un dialogue constant avec quelques personnes, amis et collègues, qui m'ont apporté un soutien précieux.

Enfin, la documentation écrite provient de diverses sources : de nombreux livres et articles comme en témoigne la volumineuse bibliographie, de multiples textes rédigés par moi-même récents ou anciens, par des étudiantes ou par des collègues et amis ainsi que des documents officiels tels des programmes gouvernementaux ou des bulletins scolaires.

4. L'ANALYSE ET L'INTERPRÉTATION DES DONNÉES AUTOETHNOGRAPHIQUES

À la base, l'analyse des données est qualitative. Parallèlement à l'analyse autoethnographique omniprésente, l'analyse en mode écriture s'est avérée une méthode privilégiée. Pour Paillé (2007), l'analyse qualitative en mode écriture constitue une « méthodologie de la proximité » une méthodologie qui s'exerce « au plus près des phénomènes qu'elle souhaite mettre en lumière, des acteurs qui les incarnent, des contextes qu'elles portent, mais aussi du chercheur qui les examine avec toute sa sensibilité théorique et expérientielle » (p. 5-6).

À tout moment, il faut garder à l'esprit que le but de l'autoethnographie est de développer une meilleure connaissance culturelle des données. Ce qui implique d'incessants allers-retours entre soi, les autres, le contexte personnel et le contexte social. L'étape de l'analyse et de l'interprétation est cruciale, car, si elle permet de décrire ce qui s'est passé dans la vie du chercheur, elle tend surtout à expliquer de quelle façon les liens qui relient les parcelles de souvenirs expliquent les présuppositions du chercheur et ses relations avec les autres et la société. C'est

principalement à cette étape que l'autoethnographie se distingue des autres écrits autobiographiques qui mettent surtout l'accent sur l'écriture de l'histoire de vie.

L'analyse des données, toute dépendante qu'elle soit de l'interprétation, en diffère essentiellement. Alors que l'analyse est l'activité qui cherche à comprendre les relations entre les différents éléments des données, l'interprétation tend, quant à elle, à découvrir le sens culturel derrière les données. Le sens ne se donne pas à partir directement des données.

L'analyse tend à fracturer l'information (catégoriser, coder, organiser) alors que l'interprétation (thématiser, contextualiser) oblige les chercheurs à faire des liens, à établir des ponts entre les parties séparées. En comparaison, la recherche quantitative exige la prédictibilité, la généralisation, l'objectivité tandis que la recherche qualitative, dont l'autoethnographie, tient compte de la réalité du chercheur. Les moments analysés ont été privilégiés parmi une multitude d'autres, car ils témoignent de la quête transpersonnelle qui a donné sens à ma vie et ils ont participé à la construction de l'éducatrice/formatrice que je suis devenue.

L'analyse qualitative

Pour Mucchielli et Paillé (2012), la visée de l'analyse qualitative est de donner un sens, de comprendre des phénomènes sociaux et humains complexes. Par conséquent, les enjeux de l'analyse qualitative sont ceux d'une démarche discursive et signifiante de reformulation, d'explicitation ou de théorisation de témoignages, d'expériences ou de pratiques. Paillé (2011) pose comme première condition à l'analyse qualitative le fait qu'elle soit directement liée à une approche terrain. Cette première condition comprend trois implications importantes. La première, dès le début de

la recherche, l'analyse qualitative implique une « réduction phénoménologique ou empirique initiale » (p. 5), ce qui suppose que les hypothèses théoriques sont suspendues, laissant place aux découvertes et à l'inattendu qu'offriront les données. En effet, dans une recherche qualitative, l'analyse ne tente pas de confronter à la réalité des concepts prédéterminés ; au contraire, elle s'inscrit dans un processus général où elle tente de comprendre l'inconnu, le flou, l'ambigu, le problématique. La deuxième implication suppose une alternance régulière de la collecte des données et de leur analyse. La troisième implication, enfin, exige que les analyses soient enracinées dans les données premières.

De ce fait, par le travail d'analyse, le chercheur, tel un prospecteur, fouille dans les données à la recherche du filon qui, lorsqu'il apparaîtra, amènera à la surface la signification et la cohérence d'un matériau apparemment désordonné. L'analyse « fait ressortir des liens là où semble régner le hasard ; de ce fait, elle acquiert une efficacité redoutable » (*Deslauriers, 1991, p. 79*). Redoutable, car le nouvel ordre qui émergera de l'analyse risque d'étouffer la réalité et d'encadrer la vie dans les limites étroites de concepts tyranniques (*Deslauriers, 1991*). C'est pourquoi Mafessoli, cité par Deslauriers, propose, à la suite de quelques auteurs, d'adopter la notion plutôt que le concept. « Il vaut mieux opposer à la rigidité du concept, la mollesse de la notion. Celle-ci satisfait à notre désir de connaissance tout en relativisant le fantasme de pouvoir qui sommeille dans chaque intellectuel » (*Deslauriers, p. 5*).

L'analyse a comme but de mettre en lien les données recueillies, d'en faire surgir le sens à travers un mouvement itératif de lecture, de relecture, d'écriture, de réécriture et de réflexion. Qualitative, l'analyse ne s'appuie pas sur des techniques, elle accepte

l'ambiguïté, elle laisse au sens le temps d'émerger à la conscience, elle demande de la patience. Pour Paillé et Mucchielli (2012), l'analyse qualitative est d'abord un acte phénoménologique, une expérience signifiante du monde-vie (Lebenswelt), une transaction expérientielle, une activité de production de sens qui ne peuvent absolument pas être réduits à des opérations techniques (bien que des techniques essaient de les mettre en pratique) (p. 24).

L'analyse en mode écriture

Comme nous venons de le constater, le travail d'écriture est essentiel dans les recherches qualitatives. Plus encore, l'écriture se situe au coeur de l'approche autoethnographique. L'écriture, praxis d'analyse, offre un outil d'analyse des données en profondeur.

Pour Paillé et Mucchielli (2012), l'analyse en mode écriture, par ses phases d'écriture et de réécriture permet, sans recours à nulle autre technique de catalogage, de reformuler, d'interpréter, d'explicitier et de théoriser les données. « L'écriture devient ainsi le champ de l'exercice analytique en action, à la fois moyen et fin de l'analyse » (Ibid, p. 123). L'écriture qui, au tout début, coule d'elle-même, spontanément, devient avec le temps de plus en plus ardue, plus réfléchie. Selon Paillé et Mucchielli (2012), « cela est probablement le signe que l'analyse se fait de plus en plus dense et traduit plus fidèlement la complexité de la réalité étudiée » (p. 196). Pour les deux auteurs, il existe trois niveaux d'écriture en analyse qualitative : la transcription, la transposition et la reconstitution. La transcription fait appel au passage des données brutes aux données écrites, par exemple, des entretiens enregistrés ou des observations qui sont transcrits. La transposition implique une opération intellectuelle alors que l'écriture en résonance se fait directement sans le filtre ou l'interprétation intellectuelle.

Elle va plutôt traduire en mots écrits le ressenti, les sensations, les émotions produites par les mots parlés. La reconstitution représente en fait l'écriture du rapport même.

Dans l'analyse de matériel écrit, le processus itératif de lecture/écriture/lecture/écriture/... permet l'émergence de nouvelles significations. Le sens se dégage et des constats apparaissent.

Une première étape de l'analyse consiste à générer des constats en lien avec les matériaux à l'étude. Pour Paillé et Mucchielli, un constat « peut être défini comme une phrase ou une série de phrases tenant lieu de rapport analytique en lien avec la compréhension atteinte par l'analyste à un moment de son travail. » (2012, p. 130) Les constats peuvent être de diverses natures : dubitatifs, hypothétiques, interrogatifs, affirmatifs, etc. En cours d'analyse, les constats deviennent plus nombreux et plus étoffés, ils seront « révisés, reformulés, enrichis ». Un danger guette ici cependant. Le danger d'accumuler les constats et d'en faire des catégories, des variables. En fait, préviennent Paillé et Mucchielli, au sein du travail d'analyse en mode écriture, c'est le texte, et non les constats, qui constitue « l'unité » de sens. [...] C'est au niveau des textes plus longs que l'analyse se déploie dans sa pleine magnitude et qu'émerge le sens. Le texte est l'expérience par excellence de l'articulation de la pensée. Il offre tout l'espace voulu à l'élaboration analytique et au raffinement théorique (p. 130).

Dans cette recherche, l'analyse en mode écriture, avec ses allers-retours constants au texte, a été complétée par un deuxième mouvement itératif exigé par la dimension autoethnographique de l'analyse. La dimension ethnographie de l'autoethnographie exige de dégager une compréhension culturelle du matériau. Par conséquent, le deuxième niveau de mouvement itératif consistait

à déplacer mon attention, dans un mouvement d'allers-retours constants, de moi à autrui, du contexte personnel au contexte social et culturel.

Au sujet de l'éthique

Une autre question qui se pose concerne l'éthique d'une recherche autoethnographique.

On pourrait croire que, puisque le sujet de la recherche autoethnographique est le chercheur lui-même, la question éthique concernant les recherches impliquant des humains ne se pose pas ; ce serait faire fausse route. Quelle que soit la forme de la recherche, il faut toujours garder à l'esprit que d'autres personnes sont impliquées dans les récits auto-biographiques, que ce soit directement ou indirectement.

Les autoethnographes se sont penchés sérieusement sur la question de l'éthique et ont établi une série de mesures afin de protéger la confidentialité à chacune des étapes de la recherche. Dans tous les cas, il est essentiel de tenir compte du code de confidentialité. Protéger la vie privée des autres devient cependant beaucoup plus difficile que dans les autres études portant sur des sujets humains. L'identité du chercheur étant dévoilée, il devient facile pour les lecteurs d'identifier les autres personnes. La question posée par Clandinin et Connelly (2000) à tous les auteurs d'histoires de vie : « Do they own a story because they tell it? » il est important de garder à l'esprit que l'histoire personnelle n'a pas été vécue dans le vide et que les autres y sont toujours plus ou moins apparents.

EN GUISE DE CONCLUSION

Les extraits de cet article ont présenté une vision et une application de l'autoethnographie en recherche. Des auteurs,

anglophones surtout, ont élaboré l'approche en profondeur et de nombreux chercheurs l'ont utilisée afin de mieux comprendre leur vie en relation avec leur culture.

L'autoethnographie est sans contredit une approche pour les personnes qui acceptent de s'exposer à la vue de l'autre, qui veulent revisiter leur vie et l'analyser à partir des lunettes culturelles, mais c'est également une approche qui exige le désir de s'ouvrir et de se laisser travailler en profondeur par notre propre vie. Il en résulte du savoir, mais avant tout et surtout de la conscience et de la guérison pour le cœur et l'âme de la chercheuse et du chercheur. Quoique la découverte de l'autoethnographie, sur le plan méthodologique, ait été pour moi une révélation, le processus d'écriture s'est avéré un réel défi. En revisitant les événements de ma vie, j'ai été confrontée, dans un mouvement de révélation de moi-même, à des aspects négatifs de ma *persona* et exposée à des angoisses et à des douleurs, en fait, à toute une panoplie d'émotions oubliées et/ou refoulées dans l'inconscient (*Ngunjiri et al, 2010 ; Pearce, 2010*). Le plus douloureux fut de regarder 'en pleine face' et de reconnaître 'en plein cœur' les blessures que j'ai infligées à ceux que j'aime.

Pourquoi alors persister dans l'utilisation de cette méthode ? Parce que je portais l'espoir de pouvoir produire un savoir qui participerait à l'amélioration de la compréhension du monde que nous habitons. Parce que j'osais espérer qu'en ouvrant mon âme et mon cœur, qu'en me rendant vulnérable, mon histoire serait assez inspirante pour être lue et pour créer une résonance chez d'autres, amenant ainsi un peu plus de cœur dans le système de l'éducation. Il a fallu du temps. Le temps de résister, puis de céder aux forces qui me poussaient d'abord vers l'autobiographie puis vers l'autoethnographie. Il m'a ensuite fallu choisir les

moments qui tisseraient la trame de cette autoethnographie. Quels moments avaient particulièrement contribué à façonner l'éducatrice actuelle ? Par l'intensité qui les caractérise, que ce soit des moments de lâcheté, de gâchis, de conscience ou de reliance, le choix de ces moments met à jour mes valeurs, mes croyances, mes blessures aussi bien que mes moments de grâce. Un tel niveau de révélation de soi m'a plongée alors en plein cœur de ma vulnérabilité. Cette vulnérabilité, je l'ai vécue à deux niveaux. Sur le plan personnel d'abord, lorsque le passé refaisait surface par faibles lueurs aussi bien que par pans entiers (Ellis, 2004 ; et Nash, 2004). Puis, sur les plans relationnel et social. Pour Nash (2004) une question primordiale est de savoir jusqu'à quel point « we can tolerate in telling our secrets and making ourselves vulnerable » 7. À plusieurs reprises, j'ai dû m'arrêter, réfléchir et méditer, débattre avec moi-même afin de décider ce que je voulais que les autres sachent de moi et des personnes de mon entourage, parce qu'une fois lancés, les mots ne se rattrapent pas.

Comme chercheuse et comme personne, j'ai appris beaucoup plus que je ne m'y attendais dans ce processus. À mesure que j'avancais s'imposait l'impression que la recherche que j'avais choisie m'avait également choisie. Tout au long du processus, le sujet et la méthode n'ont cessé d'évoluer, de me surprendre. À plusieurs reprises, j'ai renouvelé le « Oui ! » en retenant mon souffle et en demeurant ouverte au mystère. Ces « Oui ! » servaient, en empruntant les mots de Morin, à me relancer « dans ma quête essentielle » (1970, p. 263). Au terme du périple, je suis étonnée de réaliser le niveau de profondeur dans laquelle ma recherche m'a entraînée. Il semble que si le « produit fini » prend une forme acceptable dans le monde scientifique, c'est bien d'une quête spirituelle dont il est question ici. En effet, par sa dimension transformatrice, cette recherche fut une précieuse opportunité de développement, débouchant à la

fois sur l'émergence d'une meilleure personne, je le souhaite, et sur une vue plus large des contributions que je peux apporter dans le monde.

Au final, cette recherche m'a permis d'apprivoiser des pans de ma vie et de faire la paix avec des moments qui m'apparaissaient impardonnables. Il en résulte un apaisement et une conscience élargie pour la poursuite de mon voyage.

J'ai, par ailleurs, traversé de nombreux moments de frustration, car le souci d'établir un juste équilibre entre les dimensions auto et ethno de ma recherche m'a obligée à laisser de côté à la fois un niveau de profondeur introspective et une certaine envergure d'analyse culturelle. J'ai tenté, le plus possible, d'éviter un des pièges identifiés par Chang (2008), soit celui d'accorder trop d'importance à l'une des dimensions au détriment de l'autre.

Je porte l'espoir que cette autoethnographie d'une éducatrice ouvrira les portes du cœur et accordera la permission à d'autres éducatrices de se lancer dans l'aventure de la 'revisite' de leur vie et de l'écriture autoethnographique. J'ose espérer que ce livre, les réflexions et les questionnements qu'il porte, en s'alliant à d'autres qui partagent le même paradigme, apportera son humble contribution, inspirera les éducatrices et les éducateurs et qu'elle sèmera des graines qui germeront en leur temps, participant ainsi à remettre l'humain au cœur du système de l'éducation, fut-ce dans une classe, dans une équipe-école ou dans un programme de formation.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Anderson, L. (2006). *Analytic autoethnography*. *Journal of contemporary ethnography*, 35(4), 373- 395.
- Anderson, R. (1998). *Intuitive inquiry : A transpersonal approach*. In W. Braud, et R. Anderson. *Transpersonal research methods for the social sciences. Honoring humanexperience* (p. 69-94). Thousand Oaks, CA : SAGE Publications.

- Atkinson, P. (2006). *Rescuing autoethnography*. *Journal of contemporary ethnography*, 35(4), 400- 404.
- Braud, W. et Anderson, R. (1998). *Transpersonal research methods for the social sciences. Honoring human experience*. Thousand Oaks, CA : SAGE Publications.
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as method*. Walnut Creek, CA : Left Coast Press Inc.
- Chatham-Carpenter, A. (2010). "Do thyself no harm" : Protecting ourselves as autoethnographers. *Journal of Research Practice*, 6(1), Article M1.
- Clandinin, D. J. et Connelly, F. M. (2000). *Narrative inquiry : Experience and story in qualitative research*. San Francisco, CA : Jossey-Vass.
- Denzin, N.K. (1989). *Interpretative interactionism*. London : Sage.
- Denzin, N.K. et Lincoln, Y.S. (éd.) (1994). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, CA : Sage.
- Denzin, N. (1997). *Interpretative ethnography : Ethnographic practices for the 21th century*. Thousand Oaks , CA : Sage.
- Denzin, N. K. (2006). *Analytic autoethnography, or Déjà vu all over again*. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 419-428.
- Desgagné, S. (1994). *À propos de la « discipline en classe » : analyse du savoir professionnel d'enseignantes et d'enseignants expérimentés du secondaire en situation de parrainer des débutants*. Thèse de doctorat en éducation, Université Laval, Québec.
- Deslauriers, J.-P. (1988). *Les méthodes de la recherche qualitative*. Sillery : Presses de l'Université du Québec.
- Desroche, H. (1990). *Entreprendre d'apprendre : d'une autobiographie raisonnée aux projets d'une recherche-action*. Paris : Les éditions Ouvrières.
- De Souza Vasconcelos, E. F. (2011). *From « I am » to « We could be » : Teaching, learning, and doing research dialogically in ESOL teacher education*. Thèse de doctorat en éducation, University of Georgia, Athens, GA.
- Ellis, C. (1998). *What counts as scholarship in communication ? An autoethnographic response*. *American communication journal*, 1(2) , 1-5.
- Ellis, C. et Bochner, A.P. (2000). *Autoethnography, personal narrative, and personal reflexivity*. In N.K. Denkin, et Y.S. Lincoln, (éd.) *Handbook of qualitative research* (2e éd.) (p. 733- 768). Thousand Oaks , CA : Sage.
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I : A methodological novel about autoethnography*. New York : Alta Mira.
- Freeman, M. (2004). *Data are everywhere : narrative criticism in the literature of experience*. In C. Dauite, et C. Lightfoot, (éd.), *Narrative analysis : Studying the development of individuals in society* (p. 63-82). Thousand Oaks, CA : Sage.
- Galvani, P. (2004). *L'exploration des moments intenses et du sens personnel des pratiques professionnelles*, *Interactions*, 8(2), 95-121.
- Hooper, I. (2003). *The interpretation of documents and material culture*. In N. K. Denzin, et Y. S. Lincoln, (éd.), *Collecting and interpreting qualitative materials* (2e éd) (p. 155-175). Thousand Oaks, CA : Sage.
- Humphreys, M. (2005). *Getting personal : Reflexivity and autoethnographic vignettes*. *Qualitative Inquiry*, 11, 840-860.
- Jones, S.H. (2005). *Autoethnography : Making the personal political*. In N.K. Denzin et Y.S Lincoln. *Handbook of qualitative research* (3e éd.) (p. 763-792). Thousand Oaks, CA : Sage.
- Karsenti, T. et Savoie-Zajc, L. (2004). *La recherche en éducation : étapes et approches*. Sherbrooke : Éditions du CRP.
- Morin, E. (1970). *Journal de Californie*. Paris : Points.
- Mukamurera, J., Lacourse, F. et Y. Couturier. (2006). *Des avancées en analyse qualitative pour une transparence et une systématisation des pratiques*. *Recherches qualitatives*. 26(1), p. 110- 138. Document téléaccessible à l'adresse <<http://www.recherchequalitative.qc.ca/Revue.html>>.
- Ngunjiri, F. W., Hernandez, K. C., & Chang, H. (2010). *Living autoethnography: Connecting life and research*. *Journal of Research Practice*, 6(1), Article E1. Téléaccessible à l'adresse <<http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/241/186>>.
- Paillé, P. (2007). *La recherche qualitative : une méthodologie de la proximité*. In H. Dorvil (éd.), *Problèmes sociaux*. Tome III. *Théories et méthodologies de la recherche* (p. 409-443). Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Paillé, P. (dir). (2010). *La méthodologie qualitative. Postures de recherche et travail de terrain* (2e éd). Paris : Armand Collin.
- Paillé, P. *Les conditions de l'analyse qualitative*. *SociologieS [En ligne]*, *Expériences de recherche, Champs de recherche et enjeux de terrain, mis en ligne le 6 juillet 2011*. Document téléaccessible à l'adresse <<http://sociologies.revues.org/3557>>.
- Paillé, P. et Mucchielli, A. (2012). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (3e éd.). Paris : Armand Collin (1re éd. 2003).
- Pelias, R. J. (2003). *The academic tourist : An autoethnography*. *Qualitative Inquiry*, 9(3), 369-373.
- Pong, L. W. (2011). *Journey of a thousand miles leading to an acculturated self :*

The autoethnography of a chinese american immigrant. Thèse de doctorat en éducation, Fielding Graduate University, Santa Barbara, CA .

Reed-Danahay, D. E. (1997). *Auto/etnography. Rewriting the self and the social.* Oxford, UK : Berg.

Richardson, L. (1994). *Writing. A method of inquiry.* In N. K. Denzin, et Y. S. Lincoln, (éd.), *Handbook of qualitative research*, (p. 516-529). Thousand Oaks, CA : Sage.

Sparkes, A. C. (2002). *Autoethnography : Self-indulgence or something more ?* In A. Bochner, et C. Ellis, (éd.), *Ethnographically speaking : Autoethnography, literature, and aesthetics* (p. 209-232). Walnut Creek, CA : AltaMira press.

Spry, T. (2001). *Performing autoethnography : An embodied methodological praxis.* In *Qualitative Inquiry*, 7(6), 706-732.

Taylor, S. J. et Bogdan, R. (1984). *Introduction to qualitative research methods : The search for meaning.* New York, NY : John Wiley et Sons.

Van Maneen, J. (1988). *Tales of the field : on writing ethnography.* Chicago, IL : University of Chicago press.

Vermersch, P. (2006). *L'entretien d'explicitation (5e éd.).* Issy-les-Moulineaux : esf éditeur.

Arnaque transhumaniste, arnaque productiviste

par Sarah Dubernet

Sarah Dubernet est infirmière depuis 2002. En 2009, elle a entamé un master de santé environnementale et y a découvert la toxicologie, discipline non enseignée aux soignants. A cette occasion, elle a mis le nez dans un puits sans fond nommé «nanotechnologies» et tente désormais d'en vulgariser auprès du grand public concerné les enjeux toxicologiques, liberticides et culturels.

Depuis le début des années 2000, de très nombreux rapports publics et médias de masse évoquent le vaste thème des nanotechnologies, relayant globalement le même type de discours cousus main par les techniciens de la com. En 2009, le gouvernement lance deux débats publics simultanément : l'un sur les nanotechnologies, quasi inexistant dans les médias et l'autre, à l'inverse omniprésent, sur l'identité nationale. Dans la mesure où tout était déjà mis en place tant d'un point de vue budgétaire qu'organisationnel pour le développement des nanotechnologies, ledit débat fût vivement critiqué par les quelques collectifs qui se penchaient sur le sujet, interrogeant son intérêt en aval des décisions politiques. Il s'agissait probablement de mesurer l'acceptabilité sociale de ces décisions car on constate depuis 2010 quelques réajustements dans les discours de com, portant principalement sur les termes techniques employés d'une part et sur la question du Transhumanisme d'autre part. Avant le débat public, ce sujet était assez discret et rapidement présenté comme « une fiction » dans les débats universitaires. Aujourd'hui, les articles et émissions de radio comme de télévision sur le sujet se multiplient, promouvant de façon claire et décomplexée cette orientation sociale et ne posant bien entendu que trop rarement les

questions qui fâchent. A l'heure où les mêmes médias identifient le rom, l'arabe ou le schizophrène du coin comme les plus grands dangers de nos sociétés, essayons de comprendre ensemble de quoi le Transhumanisme est-il réellement le nom et tâchons de ne pas nous tromper de problème...

Dans les rapports comme dans les médias de masse, l'histoire du Transhumanisme est présentée comme étant liée à l'histoire des nanotechnologies : on dit qu'au début des années 1980, IBM a mis au point un microscope à effet tunnel permettant non plus seulement de voir les atomes, ce qui se faisait déjà, mais désormais de les manipuler, ouvrant ainsi la possibilité de les agencer pour créer la matière, vivante ou inerte. On dit qu'alors, quelques scientifiques, ingénieurs, artistes et philosophes se sont réunis pour discuter des possibilités d'agir en profondeur sur l'être humain afin de le modifier. En 1986, un ingénieur du nom d'Eric Drexler vulgarise le terme nanotechnologies auprès du grand public avec un livre intitulé « Nanotechnologies, engins de création » qui concourt à fixer l'imaginaire des possibilités offertes par ces nouveaux outils. On ne dit rien de ce qui se passe entre le début des années 1980 et les premières déclarations gouvernementales officielles d'orientation budgétaire massive vers les nanotechnologies en 1999 pour le

Japon, en 2000 pour les États-Unis et en 2003 pour la France. En 2002, le gouvernement américain commande à la National Science Foundation un rapport intitulé « Faire converger les technologies pour améliorer les performances humaines », rapport qui marque le caractère désormais officiel de l'idéologie transhumaniste comme orientation sociale souhaitée politiquement. En France, la com est moins clairement assumée, mais il n'en reste pas moins que les discours transhumanistes se retrouvent très exactement dans les orientations idéologiques, budgétaires et organisationnelles tant des politiques de recherche et développement que des politiques sociales et culturelles, françaises et européennes, dès le début des années 2000.

Quels sont ces discours ? En surface, nos médias aiment à présenter le Transhumanisme comme un courant de pensée prônant l'amélioration de la condition humaine, avec un accent clairement mis sur les capacités des nouvelles technologies à venir au secours du traitement des maladies, de l'abolition de la vieillesse voire de la mort. Quelques figures représentent ces discours, notamment l'association francophone transhumaniste (nommée Technoprog), souvent représentée par son vice-président Didier Coeurnelle ou encore Laurent Alexandre, médecin-businessman que l'on entend beaucoup ces dernières années dans des émissions ou des articles de presse, sans que jamais ceux-ci ne mentionnent ses propres conflits d'intérêts. Les mêmes médias promeuvent par ailleurs avec force les dites nouvelles technologies, l'Homme augmenté ou l'Intelligence Artificielle sans pour autant les mettre systématiquement en lien avec le Transhumanisme, se faisant ainsi le relais de ce support idéologique de façon sous-jacente. Aux États-Unis, de nombreux « sous-courants » du Transhumanisme sont

représentés, des libertariens aux extropiens en passant par l'impératif hédoniste, portant chacun quelques variantes de discours mais tous reliés à l'association internationale transhumaniste appelée H+ (pour Humanity + ou l'Humanité augmentée). Quand on surfe sur les sites de ces différents courants, on peine à y voir clair dans un premier temps car à peu près tous types de questions qui secouent l'Humanité depuis la nuit des temps y sont traitées : la maladie, la vieillesse, la mort, en effet, mais aussi l'empathie et la violence, les performances physiques et intellectuelles, notre rapport à la nature et les problèmes environnementaux, la recherche en aérospatiale ou encore la surpopulation mondiale. Certains mettent plus l'accent sur ceci ou cela mais tous un point commun qui seul définit le Transhumanisme : la volonté d'accélérer le développement technologique et d'abolir ses freins et ses critiques. Quelque soit le problème soulevé, la réponse transhumaniste réside dans l'high-tech. L'être humain fait la guerre ? Les manipulations génétiques, les neurosciences et les « médicaments de la personnalité » amélioreront son empathie. L'être humain est malade ? Des nano-robots surveilleront son état de santé de sa naissance à sa mort et répareront en temps réel ses pièces défectueuses. L'être humain meurt ? La génétique trouvera une réponse à ce problème, sinon on pourra immortaliser sa conscience en la téléchargeant sur un disque dur et puis, comme ce n'est pas pour maintenant, commençons par cryogéniser les corps, moyennant de larges finances, pour quand on sera prêts. L'être humain dévaste son environnement ? Les nanobiotechs permettront des solutions industrielles « propres » et les nanocapteurs introduits partout permettront de suivre de plus près les catastrophes naturelles. Nous sommes trop nombreux pour supporter ce système ? Contrôlons les naissances et ralentissons-les. Les discours transhumanistes

tournent globalement autour de la technicisation de l'être humain, de la technicisation de l'environnement et de la colonisation de l'espace. Les moyens techniques mis en avant pour résoudre les problèmes sont quant à eux très exactement ceux qui constituent les supports industriels émanant des orientations spéculatives de la Bourse, à savoir les nouvelles technologies présentées sous l'acronyme NBIC pour la convergence des Nanotechnologies, des Biotechnologies, de l'Informatique (entendre électronique) et des Sciences Cognitives (entendre neurosciences), car nombre de ces développements proposent des interfaces Homme-machine ou animal-machine qui passent par des liens entre les circuits neurologiques et électroniques. On peut ajouter deux domaines plus difficiles à mettre en avant sous l'angle promotionnel mais néanmoins très liés, à savoir les industries nucléaires et chimiques. Bien évidemment, comme les solutions sont technologiques, les problèmes sont envisagés de façon purement matérielle, la nature comparée à une machine et la culture considérée comme une « méthode traditionnelle » dont l'être humain pourra désormais se passer.

Qu'elles en aient conscience ou non, les associations de transhumanistes sont le pur produit d'une société que les banques, les assurances, les multinationales industrielles et les politiques entretiennent. Car ces orientations sociales sont bel et bien celles qui sont mises en place politiquement, malgré leur caractère extrêmement coûteux sur fond de soi-disant crise économique et leur caractère dévastateur tant pour le vivant que pour la pensée humaine et la paix sociale. Dans les faits, nous assistons en effet à une accélération technologique sans précédent et à une incapacité pour toute forme de pensée critique à son égard

d'être quelque peu efficiente. Vous l'aurez compris, ces termes techniques employés correspondent à des investissements financiers, peu importe ce qui en émane concrètement pourvu qu'ils inondent les différents marchés, du BTP à l'automobile en passant par la santé. L'avantage actuel pour les investisseurs est la rapidité de développement couplée à la complexité des procédés qui échappent à toute réglementation et même à toute compréhension humaine, c'est là tout l'intérêt des nanobrevets. Alors, les problèmes humains seront-ils résolus grâce à cette accélération ? A priori, elle semble plutôt en rajouter une bonne couche. Côté santé humaine et problèmes environnementaux, l'introduction de nanoparticules partout où l'on trouve déjà de la chimie de synthèse et l'élaboration de matériaux hybrides pouvant être élaborés à partir d'atomes issus du vivant et d'atomes issus de l'inerte sous la vague appellation de « nanobiotech » et dont seuls les industriels ont le véritable secret promet des problèmes durables. Peu importe ou même tant mieux pour les groupes comme Google, Orange ou EDF qui investissent comme tout le monde dans le domaine de la santé. Côté liberté humaine, l'introduction de nanopuces et nanocapteurs partout, de la couche de bébé à la prothèse mammaire en passant par des vêtements vendus à votre employeur, proposant une surveillance continue de vos paramètres biologiques et comportementaux, n'est pas non plus de bonne augure à l'heure où santé et sécurité se privatisent et se mêlent dangereusement. Le gouvernement s'occupe d'ailleurs activement de la mise en place de l'industrialisation des open datas, autrement dit récoltes et ventes des informations les plus intimes nous concernant... Côté paix sociale, que dire de la déferlante robotique qui nous met un peu plus à distance chaque jour les uns des autres et propose un

monde où la médecine se fait à distance, tout comme l'éducation ou la justice par le biais d'objets communicants, eux? Enfin, en même temps que les moyens sont mis sur l'intelligence artificielle, c'est bien à une mise à mort de l'intelligence humaine que l'on assiste, tordant les savoirs scolaires et universitaires pour les plier aux valeurs dégueulasses de l'industrie et de la finance, quitte à ne plus former les scientifiques qu'à une démarche d'ingénierie et à orienter les recherches afin qu'elles permettent au système de fonctionner.

Mais tout cela est-il nouveau ? Le Transhumanisme n'est-il pas le support idéologique du productivisme depuis ses débuts ? Trois « pelés » malheureusement influents ont décidé il y a 150 ans d'investir massivement dans la chimie de synthèse et la voici qui envahit tous les domaines de la vie, poussant le cynisme jusqu'à être présentée comme seul outil valable de la médecine dite moderne. Dès lors dans les universités, toute pensée naturaliste est évincée, tout enseignement en toxicologie absent et l'on se met à banaliser ou nier les effets néfastes de ce tout chimique. Aujourd'hui encore, n'entendons-nous pas constamment que l'ère industrielle est synonyme de progrès ? Que c'est grâce à elle si nos espérances de vie sont soi-disant augmentées, faisant fi du nombre de morts et de malades, humains ou non, qu'elle ne cesse de provoquer d'abord via les guerres qu'elle occasionne, ensuite dans les lieux de production et enfin pour chacun d'entre nous ? Le Transhumanisme est avant tout un discours terriblement laid sur l'existence et terriblement beau sur la technologie à l'heure où celle-ci n'a jamais été aussi nocive et tyrannique. Ce n'est rien d'autre que Monsanto qui technicise et brevète les semences mondiales afin d'avoir la main dessus ou l'INRA qui enseigne aux ingénieurs agronomes que la nature a besoin de pesticides, au lieu

de leur enseigner comment la comprendre et utiliser ses propres ressources. C'est également notre médecine moderne qui joue le jeu d'un système marchand en vous collant un anxiolytique à la moindre question existentielle ou un antibiotique à la moindre infection au lieu d'aider vos corps et âme à s'occuper de ça, éventuellement avec quelques plantes qui poussent dans votre jardin.

Le Transhumanisme est une très vieille arnaque qui se dévoile aujourd'hui sans complexe dans des discours high-tech à la sauce Hollywoodienne. L'arnaque d'un eugénisme ayant de forts relents de nazisme, n'hésitant pas à comparer l'être humain à un chimpanzé. L'arnaque du businessman qui vous vend de l'Homme immortel à l'heure où le vivant n'a jamais été aussi malade, comme jadis on vendait le nucléaire comme remède miracle dans les pommades au radon et les « eaux radieuses ». L'arnaque d'une promesse d'amélioration de vos capacités quand il n'est question que de les substituer et de vous aliéner un peu plus. L'arnaque, enfin, de l'illusion de toute-puissance du dopé, à l'heure où l'on n'aura jamais été autant fliqués sans savoir par qui ni pourquoi. Mais la bonne nouvelle, c'est que le Transhumanisme résonne aussi comme un « ça passe ou ça casse » du côté de nos décideurs qui doivent désormais redoubler d'efforts et de discours hype pour calmer les critiques sociales de ce technomonde violent et vide de sens. Privatisation et multiplication des supports médiatiques, dogme technocratique sans précédent dans les écoles et les universités, accélération de la production de lois et de normes toujours plus opaques, secret des affaires et même depuis 2012, possibilité de classer zone à régime restrictif (soit secret défense) tous les domaines de la recherche sur demande de l'entrepreneur. Tous, y compris la santé publique, le climat ou les thérapeutiques...

L'autre bonne nouvelle, c'est qu'il nous permet de mettre enfin un mot sur ce qui conditionne nos quotidiens et provoque chez certains un grand malaise, à savoir cet environnement technique jusque là impensé. Car il va bien falloir, à un moment donné, penser sérieusement et avec toute la gravité que cela implique une résistance organisée face à cette religion mondialisée qui dévaste bien plus que de manger hallal. Et ce serait mieux de s'en préoccuper avant d'être tous équipés de puces et de capteurs connectés à nos décideurs...

Décroissance carcérale : ces pays qui ferment des prisons

Par Laure Anelli et Marie Crétenot

de l'Observatoire international des prisons - section française

Ce texte est issu du n°93 de la revue trimestrielle *Dedans-Dehors*, éditée par l'Observatoire international des prisons. Pour consulter l'intégralité du dossier et vous abonner à la revue papier : www.oip.org

Avec 17 condamnations, la France fait partie des pays les plus souvent épinglés par la Cour européenne des droits de l'homme pour ses conditions de détention inhumaines.

Depuis 20 ans, la section française de l'Observatoire international des prisons (OIP) fait connaître l'état des conditions de détention en France, défend les droits et la dignité des prisonniers et contribue au débat public par un travail rigoureux d'éclairage et d'analyse des politiques pénales et pénitentiaires, au coeur des problématiques de notre société.

Alors que la France projette la construction de trente-trois nouvelles prisons pour tenter d'endiguer la surpopulation, de nombreux pays en ferment. Les prisons françaises n'ont jamais été aussi pleines. Cet été, 69 375 détenus s'entassaient dans 51 000 cellules, avec des lits surajoutés dans des espaces déjà confinés, et même de simples matelas posés là où l'on peut. 1 648 personnes dormaient ainsi à même le sol en juillet 2016, triste record. Le nombre de prisonniers a quasiment augmenté de moitié en quinze ans. Une évolution qui n'est en rien liée à celle de la délinquance, contrairement à ce que l'on entend trop souvent. « Ce n'est pas la criminalité mais la politique pénale qui détermine le taux de détention », insiste Sonja Snacken,

criminologue et ancienne présidente du Conseil de coopération pénologique du Conseil de l'Europe. Dans le cas français, la politique pénale n'a eu de cesse de privilégier la réponse carcérale. Depuis le début des années 2000, une avalanche de lois, souvent votées sous le coup de l'émotion, a entraîné un alourdissement des sanctions et la pénalisation d'un nombre toujours plus important de comportements, tels l'occupation d'un hall d'immeuble, le défaut d'assurance ou même plus récemment le fait de signaler la présence d'un contrôleur dans les transports. Sans compter le recours massif à la détention provisoire et à des procédures de jugement rapide, qui a abouti à un taux plus important de condamnations à la prison ferme (environ 70 %). Les peines sont aussi de plus en plus longues : la durée moyenne de détention est ainsi passée de 8,6 à 11,5 mois entre 2006 et 2013.

Construire des prisons : la fausse bonne idée

Pas plus en France qu'ailleurs, la construction continue de places de prison n'a permis d'endiguer la surpopulation carcérale. Car, avec une telle approche, on n'agit pas sur « *les mécanismes qui en sont à l'origine* » rappelle Sonja Snacken. On traite les symptômes, pas les causes. Or, « si aucune action n'est entreprise dans le même temps

sur la politique pénale et les facteurs de hausse de la population carcérale », les nouvelles prisons « se retrouvent tôt ou tard elles-mêmes en situation de surpopulation »¹. Aussi, l'annonce récente du Gouvernement de lancer la construction de 20 000 nouvelles places de prison désespère les spécialistes français comme européens. Car « construire plus n'a jamais résolu le problème » assène Frieder Dünkel, professeur de criminologie et de droit pénal à l'Université de Greifswald en Allemagne.

« *Des méthodes efficaces pour réguler de façon pérenne une population carcérale sont connues et reconnues. De même qu'il y a consensus sur les pires façons de le faire. La solution envisagée par le gouvernement français est l'une d'entre elles* », appuie Norman Bishop, fondateur du département de recherche et développement de l'administration pénitentiaire suédoise et également expert auprès du Conseil de l'Europe. Et de poursuivre : « *plutôt que de se demander comment faire pour absorber l'augmentation de la population détenue, le gouvernement français devrait réfléchir aux moyens de réduire la demande en places de prison* ». Car construire toujours plus n'a jamais permis non plus de mieux protéger la société. Au contraire.

La prison produit ce qu'elle entend combattre : elle aggrave l'ensemble des facteurs de délinquance en précarisant des populations d'ores et déjà « *fragilisées d'un point de vue socio-économique et psychologique* », souligne Sonja Snacken. Elle leur impose une « *perte de liberté, d'autonomie, de sécurité personnelle, mais aussi perte de travail, perte de liens familiaux et sociaux, pertes financières, dommages psychologiques* ». Autant de facteurs qui « *rendent la réintégration après libération plus difficile et augmentent au lieu de réduire la récidive* » développe la chercheuse.

La prison favorise aussi les fréquentations criminogènes et n'offre, particulièrement en France, qu'une prise en charge lacunaire – voire inexistante – face aux nombreuses problématiques rencontrées par les personnes incarcérées. Si bien que près des deux-tiers sont recondamnés dans les cinq ans, tandis que le taux tombe de seize points en cas de peine alternative. Quel que soit le pays d'ailleurs, l'incarcération produit plus de récidive que les sanctions en milieu ouvert. Aussi pour le Conseil de l'Europe, la ligne à suivre est claire : « *l'accent doit être mis sur les mesures alternatives à la détention et un moindre recours à l'emprisonnement* ». Il l'a formellement rappelé cet été à tous les Etats membres dans son Livre blanc sur le surpeuplement carcéral.

Vague de décroissance en Europe

Si la France reste sourde et aveugle à ces recommandations et accepte un taux de détention croissant, comme la Belgique et le Royaume-Uni, d'autres ont vu leur population détenue décroître. « Beaucoup de pays européens en ont fait l'expérience ces dernières années », observe le criminologue allemand Frieder Dünkel. C'est notamment le cas pour les pays scandinaves, mais aussi pour l'Allemagne et les Pays-Bas, pourtant connus pour leur approche répressive. D'autres pays de l'Ouest de l'Europe, comme l'Irlande, l'Ecosse, l'Italie ou l'Espagne, après une phase d'augmentation importante jusqu'en 2010 – avec un taux avoisinant les 170 détenus pour 100 000 habitants, pour ne citer que le cas espagnol – sont parvenus à inverser la tendance ces cinq dernières années et à réduire le nombre de leurs prisonniers. Même les États-Unis, champions toutes catégories de l'incarcération, semblent aujourd'hui tourner le dos aux politiques misant sur le recours massif à la prison : sur les 50 États du pays, 28 ont réduit leur population détenue depuis 2008, pour certains dans

des proportions importantes.

Un examen approfondi révèle, derrière chaque diminution, une situation bien particulière. Et tous les pays n'affichent pas les mêmes motivations. Si, pour les Scandinaves, portés par la conviction que « *les prisons sont un moyen onéreux de rendre des délinquants plus délinquants encore* », une approche humaniste, rationnelle et volontariste a prévalu, d'autres pays n'ont emprunté le chemin de la décroissance que parce qu'ils y ont été contraints, comme l'Italie. Après une croissance exponentielle de la population carcérale, le taux d'occupation des prisons de la péninsule atteignait 153 % en 2010. Face à l'ampleur de la surpopulation et devant le caractère systémique du problème, la Cour européenne des droits de l'homme a condamné le pays par un arrêt-pilote, en 2013, l'obligeant à agir pour remédier à la situation.

En ces temps de crise financière et d'austérité, l'argument économique en a aussi séduit plus d'un. États-Unis, Irlande, Pays-Bas : tous voient dans la décroissance de leur taux de détention le moyen de réduire leurs dépenses, le système carcéral engloutissant des sommes faramineuses pour les résultats que l'on connaît.

Limites et mort d'une décroissance non assumée

Mais le déclin de la population carcérale apparaît aussi, dans certains cas, presque involontaire – ou à tout le moins inattendu. En Allemagne par exemple, la décroissance observée ces dernières années semble la conséquence indirecte d'un changement spontané dans les pratiques des magistrats, et ne résulte pas spécifiquement d'une réorientation de la politique pénale, qui viserait ouvertement à réduire la population carcérale du pays. Une diminution du nombre de prisonniers ne signifie d'ailleurs pas forcément un assouplissement global des législations : aux Pays-Bas et en

Allemagne, la baisse du taux de détention masque une sévérité accrue pour certains types de crimes et délits, ainsi que l'abandon d'une approche réhabilitative pour les profils de délinquants qu'on estime irrécupérables. Dans le cas néerlandais, la diminution du nombre de prisonniers s'accompagne même d'un expansionnisme pénal, deux phénomènes apparemment contradictoires. En effet, « *si on additionne peines privatives et non privatives de liberté, on se rend compte que le niveau global de condamnation est toujours en augmentation* », relèvent les criminologues Miranda Boone et René van Swaaningen. Aussi, « *des délinquants qui restaient autrefois en surface de l'appareil pénal sont aujourd'hui soumis à des niveaux de contrôle qu'aucun promoteur des alternatives à la prison dans les années 60 et 70 n'aurait pu tolérer* », concluent les criminologues. Ainsi, les exemples allemands et néerlandais nous invitent à nous méfier des approches purement comptables. D'autant que, « *parce qu'il n'est pas le résultat d'une stratégie politique [réductionniste], le mouvement de décroissance [que ces pays connaissent] peut s'inverser tout aussi spontanément* », prévient René van Swaaningen. C'est d'ailleurs ce qui semble se passer en Italie. Trois ans après l'adoption de l'arrêt-pilote, les mesures prises par le gouvernement italien commencent à montrer leurs limites. La cause ? Le gouvernement s'est contenté de mesures ponctuelles, dont plusieurs n'ont qu'une validité limitée dans le temps, au lieu d'initier la vaste réforme qui aurait été nécessaire, de peur de se confronter à l'électorat italien. Pour l'universitaire italien Giuseppe Mosconi, un changement pérenne doit passer par la remise en question de la place de la prison dans la société italienne et une « *transformation profonde de la culture de la punition* ». Et donc un changement de perspective de la part de l'ensemble des parties prenantes, autorités policières, judiciaires, responsables politiques et opinion publique.

Ce que les Scandinaves semblent, pour l'heure, les seuls à avoir accompli : ils ont en effet adopté, de longue date, une politique ouvertement et résolument réductionniste, c'est-à-dire cherchant à réduire le plus possible le recours à l'emprisonnement.

Ingrédients pour une véritable politique réductionniste

Les éléments d'une politique réductionniste sont connus. D'abord, elle doit reposer sur un « *scepticisme véritable des législateurs et des praticiens concernant les avantages possibles de la privation de liberté* ». Cela requiert une reconnaissance des « *effets délétères* » de l'emprisonnement, qui ont déjà été largement démontrés par la recherche et sont régulièrement dénoncés par les organisations militantes, ce depuis des dizaines d'années. Aussi, législateurs et praticiens doivent partager « la conviction que la prison ne devrait pas servir de réponse à des problèmes qui sont surtout sociaux (pauvreté) ou sanitaires (alcoolisme, toxicomanie). Or, c'est encore en France trop souvent le cas.

Deuxième caractéristique : l'intolérance à la surpopulation carcérale. Dans un État réductionniste, la « *surpopulation carcérale n'est en effet ni acceptée, ni considérée comme inévitable* ». Une politique pénale réductionniste limite donc « *formellement la capacité des prisons* » de façon à garantir un « *accueil décent des détenus* ». Surtout, elle « *refuse l'extension de la capacité pénitentiaire* », puisque, on le rappelle, « *l'extension de la capacité ne pèse aucunement sur les causes de l'inflation carcérale. Au contraire, l'inflation carcérale continue et se traduit rapidement en un nouvel état de surpopulation* ».

Il s'agit enfin de mettre en oeuvre une double stratégie de réduction du recours à l'emprisonnement. « *La « stratégie de la porte d'entrée » (front door) vise la réduction de l'usage et de la durée de la détention provisoire et des peines de prison, entre autres par*

la décriminalisation ou la dépénalisation et par la promotion des sanctions et mesures qui s'exécutent dans la communauté », précise Sonja Snacken. Ainsi, la privation devient la « *mesure d'exception* », celle du dernier recours, « *dans l'hypothèse où aucune autre mesure ne peut protéger la société* ». Quant à la deuxième stratégie, celle de la « *porte arrière* » (back door), elle vise à limiter la durée de la détention, par la « *mise en oeuvre volontariste de diverses formes de libérations anticipées* », avec le recours systématique aux remises de peine, aux aménagements de peine ou à la libération conditionnelle. Cette double-voie, même les États-Unis semblent l'emprunter. Il serait grand temps que la France s'y engage, en « *définissant la sur-utilisation de la prison comme un problème au niveau politique* », commente le criminologue finlandais Tapio Lappi-Seppälä.

Le monde de la recherche a également sa part de responsabilité, et doit « *être capable de communiquer ses résultats clés au grand public et aux décideurs* », comme une centaine de chercheurs l'a récemment fait par le biais d'une tribune. « *Pour faire comprendre et accepter que la justice pénale ne peut apporter, au mieux, qu'une réponse partielle au problème de la criminalité.* » Encore faut-il qu'il soit entendu par les décideurs, et qu'ils en tirent les conséquences. Quitte à faire des choix qui peuvent sembler impopulaires. Car « *les politiciens doivent avoir le courage de résister aux solutions simplistes et populistes* », souligne le criminologue finlandais. Dont acte.

(1) S. Snacken, « *Lutte contre la surpopulation : s'attaquer aux causes, plutôt qu'aux symptômes* », *Dedans Dehors*, N°53, janvier 2006.

Accroître la longueur des peines, un réflexe inefficace

À infraction égale, les peines sont variables d'un pays à un autre. Certains pays ne connaissent pas la peine à perpétuité : la Croatie, la Norvège, l'Espagne ou encore le Portugal. Tandis que d'autres y ont massivement recours, comme l'Irlande du Nord. Et il en va de même pour les autres peines. « *Alors que 85 % des peines de prisons appliquées dans les pays scandinaves sont de moins de un an, plus de 85 % sont de plus de trois ans en Azerbaïdjan ou en Moldavie* » *, souligne la criminologue Sonja Snacken.

La définition d'une « *longue peine* » varie aussi d'un pays à l'autre. Pour le Conseil de l'Europe, on peut parler de longue peine à partir de cinq ans de prison, mais dans certains pays, comme en Scandinavie, on considère qu'une peine est longue à partir de 18 mois, voire un an de prison. Dans d'autres, ce sera au-delà de dix ans. Cela relève de perceptions et de choix politiques. Avec une tendance, chez certains, à vouloir « *allonger les peines dans l'espoir de contrer la récidive* ». Ce qui s'avère totalement « *inefficace* » rappelle la chercheuse. Et on le sait depuis longtemps. En 1999 déjà, une méta-analyse des études publiées sur les effets dissuasifs de la sévérité des peines, réalisée par l'Université de Cambridge, a établi que rallonger la longueur des peines n'augmente pas la dissuasion. « *La neutralisation par des longues peines* » a en outre divers « *effets préjudiciables* », tels « *l'accroissement des réactions psychopathologiques* », la violence contre soi ou contre autrui. Mais aussi la « *régression vers l'infantilisme* », « *une passivité accrue* » et diverses « *réactions psychosomatiques* ». Un mécanisme que l'on qualifie « *d'institutionnalisation* ». Autre impact néfaste : elle favorise l'installation dans une « *sous-culture déviante* ».

* *Actes du colloque L'Exécution de décisions en matière pénale en Europe, DAP, 2009.*

L'OBSERVATOIRE INTERNATIONAL DES PRISONS

« *Considérant que l'emprisonnement est une atteinte à la dignité de la personne, l'OIP-SF agit pour la défense des droits fondamentaux et des libertés individuelles des personnes détenues.* »

L'Observatoire international des prisons (OIP) est né en 1990 à Lyon (France) avec pour but de promouvoir, partout dans le monde, le respect des personnes incarcérées au regard des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. Il a obtenu un statut consultatif à l'ONU en 1995. L'OIP s'est organisé progressivement en délégations régionales et sections nationales.

Juridiquement créée en janvier 1996, la section française est une association régie par la loi du 1er juillet 1901, à but non lucratif et indépendante des pouvoirs publics. Depuis sa création, la section française de l'Observatoire international des prisons s'attache à promouvoir le respect de la dignité et des droits fondamentaux des personnes incarcérées. Notre association fonde son action sur les dispositions de droit interne et les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme qui prévoient que chacun a droit, en tout lieu, à la reconnaissance de sa personnalité juridique et que nul ne peut être soumis à des peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants.

La conviction de l'OIP est que la loi du silence carcéral doit être brisée et la société française placée face à ses prisons. L'efficacité de l'association repose sur la médiatisation des dysfonctionnements du «service public pénitentiaire» et l'interpellation permanente des autorités concernées sur les manquements au droit. En donnant la plus large publicité à tout ce qui porte atteinte à la dignité inhérente à la personne humaine, l'OIP contribue à rompre le silence qui entoure le monde carcéral. En demandant l'application du droit commun en prison, l'OIP cherche à combattre l'arbitraire qui caractérise le fonctionnement de toute institution pénitentiaire.

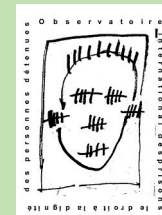
Concrètement, constatant à la fois l'atteinte à la dignité de la personne que constitue la peine d'emprisonnement et l'échec de son objectif de réinsertion, l'OIP s'est donné quatre moyens d'actions :

- il dresse et fait connaître l'état des conditions de détention des personnes incarcérées, alerte l'opinion, les pouvoirs publics, les organismes et les organisations concernés sur les mauvais traitements dont elles peuvent faire l'objet et sur l'ensemble des manquements observés ;
- il informe les personnes détenues de leurs droits et soutient leurs démarches pour les faire valoir ;
- il promeut d'une part l'adoption de lois, règlements et autres mesures propres à garantir la défense de la personne et le respect de ses droits ; et d'autre part la diminution du nombre de personnes détenues, la limitation du recours à l'incarcération, la réduction de l'échelle des peines, le développement d'alternatives aux poursuites pénales et de substituts aux sanctions privatives de liberté ;
- il utilise son droit d'ester en justice pour la sauvegarde des intérêts essentiels de la personne détenue et l'application des dispositions légales et réglementaires.

L'OIP agit hors de toute considération politique et quel que soit le motif de l'incarcération.

Organisation indépendante des pouvoirs publics, disposant du statut consultatif auprès des Nations unies, l'OIP ne sollicite aucun mandat ou subvention du ministère de la Justice, s'interdit de prendre part à l'action d'aucun gouvernement, de soutenir aucun parti politique ou de prendre position à l'occasion de toute consultation électorale.

Observatoire International des Prisons - section française (OIP-SF)
7 bis rue Riquet - 75019 Paris
01 44 52 87 90 - le standard ouvert du lundi au vendredi de 15h00 à 18h00
contact(at)oip.org - <http://www.oip.org/>



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€
- Du rural et de l'agricole - collectif - *épuisé*
- Guide des statuts - collectif - 2011 - *épuisé*
- Les espaces tests agricoles - RENETA/CELAVAR Auvergne - 15€
- Les pédagogies de l'accompagnement - collectif - 15€
- La création d'activités inventives dans les espaces ruraux - M-A Lenain - 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 pensée, 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 : 35 euros.*

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 =

Commande du n°7 : 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

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 mutualisés 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.

Obéir - Alexis Vilain	1
Cultures et civilisations - Jacques Ardoino	6
Bisexualité et pansexualité, même combat ? - Silvius	17
Coopération et compétition : fins ou moyens ? - Damien Gouëry	21
Danse contemporaine et éducation populaire : un exemple de rencontre - Thierry Lafont	28
Le nihilisme sportif ordinaire - Fabien Ollier	37
Tenir ensemble redistribution et reconnaissance - Stéphanie Pyren	51
Récits de corps - Anthony - Camel – Clotilde – Frédérique – Marion – Karine - Xavier	56
Arnaque transhumaniste, arnaque productiviste - Sarah Dubernet	59
L'autoethonographie, une méthode de recherche inclusive - Gabrielle Dubé	73
Décroissance carcérale : ces pays qui ferment des prisons - Laure Anelli - Marie Crétenot	78

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

Édition : Elise Flaudias

7,50 euros

imprimerie ITI - Romagnat