

Epistémologie et méthodes des sciences sociales

Cours de Nicolas Belorgey

Master 2^{ème} année - 1^{er} semestre 2012-2013
Cours de Nicolas Belorgey

Déroulement des séances :

Les séances se dérouleront sous forme de cours et de commentaire des textes que vous lirez d'une semaine sur l'autre. Pour que le cours soit profitable, il faut évidemment que les lectures aient été faites dans l'intervalle.

Les textes sont tirés de cette brochure et des deux manuels sur lesquels le cours s'appuie principalement :

- Stéphane Beaud et Florence Weber, 2010, *Guide de l'enquête de terrain : produire et analyser des données ethnographiques*, Paris: La Découverte. (Attention : bien prendre l'édition 2010, plus complète que les précédentes).
- Howard Becker, 2002, *Les ficelles du métier*, Paris: La Découverte.

Les personnes désireuses d'approfondir les questions épistémologiques ou certains auteurs en particulier pourront se rapporter respectivement à :

- Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1968 ; Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 2006 (nouvelle édition).
- Michel Lallement, *Histoire des idées sociologiques*, Paris, Nathan, 1993 (2 tomes).

Évaluation :

Les élèves sont notés à partir d'une fiche de synthèse à rendre au cours du trimestre. La fiche peut être faite à partir d'un ouvrage qui doit être *exposé* et *discuté*. L'ouvrage peut être choisi dans la bibliographie du cours (une bibliographie détaillée est disponible à chaque séance) ou en-dehors (dans ce cas m'en parler avant). La fiche peut aussi consister en une synthèse sur un thème que vous souhaitez approfondir (me consulter également).

Ressources en ligne :

Diverses informations (plus de détail sur les modalités d'évaluation, le plan du cours, les lectures à faire d'une séance sur l'autre, etc.) sont disponibles sur le site internet : <http://nb.zeserveur.net>, rubrique « Enseignements » puis « Epistémologie et méthode des sciences sociales (IEP de Strasbourg) »

Table des matières des textes de la brochure :

Stéphane Beaud et Florence Weber, <i>Guide de l'enquête de terrain</i> (2003), Paris, La Découverte, 2010, p. 33-36 et 117-119.	p. 3-6
Emile Durkheim, <i>Les Règles de la méthode sociologique</i> (1895), Paris, PUF, 1983, p. 15-35 et xii-xv (extraits du chapitre 2, « Règles relatives à l'observation des faits sociaux » et de la préface à la seconde édition)	p. 7-10
Pierre Bourdieu, <i>Méditations pascaliennes</i> , Paris, Seuil, 2003, p. 191-233 (extraits du chapitre 4, « la connaissance par corps »)	p. 11-15
Alban Bensa, « De la relation ethnographique : à la recherche de la juste distance. Une lecture du livre de Philippe Descola, <i>Les lances du crépuscule.</i> », <i>Enquête</i> , n°1, p. 131-140.	p. 16-19
Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, <i>Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature</i> , Paris, Gallimard/Seuil, 1989, p. 30-38	p. 20-25
Dominique Merllié et Jean-Yves Cousquer, « Mariages et relations familiales dans l'aristocratie rurale : deux entretiens », <i>Actes de la Recherche en Sciences sociales</i> , 1980, n°31, p. 22-34	p. 26-37
François Héran, « L'assise statistique de la sociologie », <i>Economie et Statistique</i> , n°168, 1984, p. 23-35 (extraits)	p. 38-42
Agnès Gramain et Florence Weber, « Ethnographie et économétrie : pour une coopération empirique. », <i>Genèses</i> , n°44, 2001, p. 127-144	p. 43-46
Martina Avanza, « Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas "ses indigènes" ? », in Didier Fassin et Alban Bensa (ed.), <i>Les politiques de l'enquête</i> , La Découverte, 2008, p. 41-58	p. 47-50

moins sur l'événement observé que le moindre de ses participants. C'est aussi risquer de prendre des vessies pour des lanternes. L'enquête est active, elle court le risque des interactions et des malentendus pour éviter celui des contresens et des surinterprétations.

Du thème à la question d'enquête

Votre curiosité pour le monde social est le ressort de toute enquête de terrain : au départ de toute enquête, on doit se demander un peu naïvement « Mais pourquoi c'est comme ça ? » Le plus difficile est sans doute cette première prise de conscience que le monde ne va pas de soi : il vous faut prendre des distances à l'égard de votre propre inscription dans le monde social, de manière à le regarder d'un œil neuf. Derrière le désir de connaissance, rien n'interdit de prendre position dans le débat social ou politique : défendre une cause, dénoncer des pratiques n'est pas mauvais en soi. Simplement il faut le savoir, l'explicitier, et surtout être honnête, accepter de se transformer, ne pas s'obstiner dans sa position de départ. Rien de pire qu'un sociologue « désintéressé », c'est-à-dire en fait intéressé seulement à sa propre carrière.

Exemples de cette curiosité : mais qu'est-ce qui fait agir ces supporters de football prêts à tout pour suivre leur équipe ? Ou, à l'opposé du spectre social, qu'est-ce que viennent faire, à part passer le temps (première réaction triviale), ces notables dans des clubs de bridge ou de golf, au Rotary ou au Lion's Club ? Mais un bon thème doit aussi, et d'abord, être « faisable », c'est-à-dire susceptible d'être traité en pratique en six ou neuf mois. Or vos premières questions sont toujours très larges. Il va falloir les traduire en questions d'enquête (cf. encadré ci-contre), c'est-à-dire à la fois les réduire et les rendre plus concrètes, les appliquer à des gens et à des situations, à des hommes et à des moments. Quels sont les principes de cette traduction ?

• *Privilégiez les relations sociales les plus cristallisées* : songez aux comportements qui font l'objet d'enregistrements avant toute enquête sociologique, qui laissent des traces écrites,

Qui pose les questions ? Un problème de traduction

Toute recherche en sciences sociales navigue dans trois univers distincts mais fortement inter-sécants. Vous ne faites pas exception. Vous êtes même à l'intersection de ces trois univers, c'est pourquoi il vous revient la tâche d'une triple traduction. Sachez simplement repérer les moments où vous l'exécutez.

1. *L'univers de la « demande sociale »*, celui où l'on formule des « questions sociales », *propose des thèmes d'enquête*. C'est l'univers politico-médiatique. Vous baignez dedans même sans le savoir. Si vous avez envie de faire de la sociologie et si vous vous inquiétez du « terrain », vous êtes sans doute tombé dedans quand vous étiez petit. C'est aussi l'univers des financeurs publics de la recherche : ministères, agences, associations, entreprises publiques, organismes de recherche. C'est un univers traversé de tensions, de convictions, de certitudes, d'inquiétudes, d'indignations et d'enthousiasmes, de volonté de réformes. C'est le principal utilisateur des sciences sociales : une utilisation sur fond de malentendus.

2. *L'univers académique propose des sujets de recherche*. Vous y êtes moins à l'aise. C'est l'univers auquel vous aspirez. C'est aussi l'univers de vos professeurs, de vos « juges ». C'est un univers de lectures sérieuses, l'univers de la science, des références bibliographiques, des notes en bas de page. Vous devez vous y conformer. Il est traversé, lui aussi, de tensions et de conflits, souvent moins simples à déchiffrer.

3. Il vaut mieux que l'enquête soit distincte des deux premiers, au moins pour une première enquête : journalistes et universitaires préfèrent poser les questions qu'y répondre, ils ne verront

en vous que l'apprenti assez innocent pour chercher à renverser les rôles et se gaussent de vous ou de la sociologie. *L'univers d'interconnaissance que vous avez choisi comme terrain d'enquête propose des réponses à des questions que vous ne vous posez pas forcément.* Poser directement une « question sociale » (ce que font journalistes et instituts de sondage) ou une « question académique » (ce que, en principe, personne ne fait) à des enquêtés entraîne incompréhension ou malentendus : faites l'expérience avec vos proches.

Arriver à poser des questions adaptées aux réponses des enquêtés, c'est traduire les *thèmes* (questions politiques nées hors de l'univers de l'enquête, socialement inadaptées) et les *sujets* (questions académiques, empiriquement inadaptées) en *objets* (questions adaptées aux réponses empiriques). Il ne s'agit pas de vous laisser *imposer les questions* par les enquêtés mais d'apprendre à poser les bonnes questions en les écoutant, en les observant : d'où l'utilité des enquêtes ethnographiques pour construire un bon questionnaire. Un compte rendu d'enquête devrait toujours conclure par une liste de questions à poser soit aux mêmes enquêtés, soit à d'autres. Vous aurez ensuite à refaire la traduction dans l'autre sens si vous voulez être financé (de [3] en [1]) et si vous voulez être pris au sérieux (de [3] en [2]).

Conseil : Devant une question ou un problème, demandez-vous toujours de quel univers il ou elle vient ; la même chose devant une réponse. Comparez les deux.

Exemple. Une thèse d'anthropologie urbaine à l'INRA au début des années 1980

1. *Dans l'univers de la demande sociale*, il y avait alors un intérêt (poli, pas brûlant) pour les *ruraux non agriculteurs* : début de la crise du productivisme agricole, intérêt pour la pluri-

activité matiné de questions d'écologistes (intérêt n° 1). Il y avait un autre intérêt (plus ancien et plus politique) pour les *ouvriers de la grande industrie* (intérêt n° 2). La thèse de Florence Weber était financée par l'INRA (Institut national de la recherche agronomique) qui énonçait l'intérêt n° 1, traduit en poste contractuel dans le département ESR (économie et sociologie rurales) où travaillaient des économistes marxistes, sensibles à l'intérêt n° 2.

2. *Dans l'univers académique*, il y avait l'émergence d'une « anthropologie urbaine et industrielle » (avec le directeur de la thèse concernée, Gérard Althabe) qui énonçait l'intérêt n° 3 pour les lieux centraux de la modernité (usines, quartiers urbains). Cette nouvelle démarche était confrontée à une sociologie du travail (enseignée par Michel Pialoux à Paris-V) et à une sociologie urbaine (dont Jean-Claude Chamboredon, à l'ENS, était l'un des rénovateurs). F.W. formula alors l'intérêt n° 4 pour les relations entre *univers du travail* (ou de la production) et *univers de la résidence* (ou de la reproduction).

3. Elle avait décidé de faire l'enquête de terrain à Montbard (Côte-d'Or) où sa mère avait une maison, où elle avait vécu enfant, où elle avait fait sa maîtrise (sur la paysannerie). Elle a tâtonné longtemps avant de trouver une question d'enquête, finalement formulée ainsi : *que font les ouvriers d'usine en dehors de l'usine ?* (intérêt n° 5). C'était bien la question à laquelle répondaient les pratiques observées. C'était aussi une traduction de l'intérêt n° 4, lui-même pris dans le contexte de l'intérêt n° 3. Mais ses liens avec les intérêts n° 1 et 2 furent construits par un véritable travail de persuasion fondé sur d'inévitables malentendus : les enquêtés n'étaient ni de « vrais prolétaires » (aux yeux des collègues marxistes), ni de « vrais polyactifs »

(d'un point de vue juridique), ni de « vrais ruraux » (étaient-ils des urbains, des ouvriers ?). Comme tout enquête, ils bousculaient les théories et les catégories.

des archives. Songez donc aux associations, aux traductions juridiques des comportements, aux événements préparés et décrits par écrit, aux relations cristallisées dans des objets, des monuments. Préférez-les au provisoire, au spontané, à l'écume du quotidien : vous les retrouverez plus tard, pour mieux les comprendre.

• *Transformez une question « abstraite » en une série décomposée de pratiques sociales et d'événements* : reconstruez des chaînes de pratiques et interrogez les pratiques les plus ordinaires des agents sociaux les plus ordinaires qui servent de support aux réalités institutionnelles et sociales et qui peuvent, de ce fait, être analysées comme des révélateurs. Un bon objet offre des réponses à plusieurs questions théoriques, il fait voir des correspondances inaperçues. Exemple : le club de boxe thaï permet d'analyser à la fois les jeunes de banlieue, le rapport au corps, à l'autorité, à l'apprentissage, les relations entre aînés et cadets, la différence de genre, etc.

L'atout de l'étrangeté

Ne choisissez pas un thème trop familier. Car le ressort le plus sûr de l'enquête ethnographique reste de se décentrer pour voir autrement le monde social, pour découvrir sous des faits apparemment banals, naturels, évidents, des relations sociales, une histoire : le dépaysement permet une conversion du regard. Il existe différentes façons de « dénaturaliser » le monde dans lequel nous vivons, de rompre avec les prénotions, pour parler comme Durkheim. La voie royale est le détour par l'histoire, par la genèse des institutions et des normes ; elle démontre avec force que toutes les choses du monde social ont une histoire, que rien n'est « comme ça », « de toute éternité ». L'ethnographie classique est une autre arme pour dénaturaliser le monde social : c'est elle que nous appelons *enquête par dépaysement* (cf. encadré ci-contre).

Enquête par dépaysement et enquête par distanciation

Toute l'ethnographie se présente comme une tension entre familiarité et étrangeté : soit qu'elle s'efforce de rendre familier ce qui est étranger (c'est le modèle classique de l'enquête par dépaysement), soit qu'elle s'efforce de rendre étrange ce qui est familier (c'est le principe de l'enquête par distanciation).

1) L'enquête par dépaysement est dès l'origine liée au mouvement de réformes sociales. Il s'agit de sortir de son monde et d'entrer dans un autre pour le réformer : c'est la mission de l'administrateur colonial ou du visiteur social (la dame d'œuvres chez les pauvres, le criminologue chez les prisonniers). Curiosité et bienveillance vont de pair, entraînant cette sympathie volontariste qui cherche à rendre supportable la bienfaisance. On va chez les pauvres ou les sauvages, certes, mais on leur tend la main pour leur dire bonjour et on cherche à les protéger ou à améliorer leur sort.

2) L'enquête par distanciation est en général exempte de bienveillance. Elle peut s'exercer dans le cas d'un voyage sans visée réformatrice ni dénonciatrice : les voyageurs cherchent à amuser leurs correspondants ou leurs futurs lecteurs. Il ne s'agit plus de rendre visite à des malheureux mais de visiter un site, un musée, une collection, un zoo. Les sauvages, les pauvres, sont des objets pittoresques ou touristiques. On les décorrique, on les dissèque, on les observe sans discrétion ni précautions. Elle peut aussi s'exercer « chez soi ». Il s'agit alors de croquer des portraits, comme *Les Caractères* de la Bruyère, *Les Mémoires* de Saint-Simon, ou « Comment peut-on être persan ? » de Montesquieu. Ici encore, nulle sympathie, un regard

Handwritten notes: 1) L'enquête par dépaysement est dès l'origine liée au mouvement de réformes sociales. Il s'agit de sortir de son monde et d'entrer dans un autre pour le réformer : c'est la mission de l'administrateur colonial ou du visiteur social (la dame d'œuvres chez les pauvres, le criminologue chez les prisonniers). Curiosité et bienveillance vont de pair, entraînant cette sympathie volontariste qui cherche à rendre supportable la bienfaisance. On va chez les pauvres ou les sauvages, certes, mais on leur tend la main pour leur dire bonjour et on cherche à les protéger ou à améliorer leur sort.

Tableau 1. Les différentes phases de l'enquête par dépaysement

	Du thème à l'objet	Outils utilisés	Relations enquêteur/enquêté	État psychologique	Domicile/terrain
1. L'exploration — 2 mois intensifs (thèse) — 15 jours intensifs (maîtrise-DEA)	Étapes préalables : choix du thème et du terrain	Journal de recherche Auto-analyse Recherche de documents Prise de contacts 1 ^{ers} observations 1 ^{ers} entretiens refus d'entretiens	Enquêteur = étranger qui cherche sa place, intrus dans les milieux d'inter- connaissance	Peur, appréhension Mais aussi excitation, fiébrilité	Terrain intensif Installation sur place Coupure avec domicile
2. Le quotidien — 1 an et demi — 4 mois	Premières hypothèses de terrain	Journal d'enquête Fiches Accumulation d'entretiens et d'observations Fiches personnelles Fiches thématiques	Certains enquêtés = alliés Enquêteur pris dans des conflits qu'il ne comprend pas	Confusion Moindre excitation, moindre appréhension Stabilisation Ennui (« ça patine »)	Terrain Retours périodiques à domicile
3. La réorientation — 2 mois — 15 jours	Définition de l'objet Nouvelles hypothèses	Journal de recherche (nouvelles hypothèses) Rédactions provisoires Lectures	Discussions avec alliés, recentrement sur des cas privilegiés, maintien de contacts plus lâches avec les autres enquêtés (poli- tesse)	Neutralité	Du terrain au domicile Il faut couper avec le ter- rain On croit avoir fini
4. La vérification — 4 mois — 15 jours	Tests	Expérimentations = observations et entretiens de tests (guidés) Limpidité du terrain	Rompres progressivement avec la plupart Expliquer ce qu'on a fait	Inquiétude et excitation	Retour sur le terrain
La mise au propre — 6 mois — 2 mois		Classements, recopiage, réécritures, relectures, rédaction finale	Terminée sauf relation de politesse (on donne des nouvelles)	Angoisse de la page blanche de l'examen	A domicile

Conclusion : les temps de l'enquête

133

Tableau 2. Les différentes phases de l'enquête de proximité

	Du thème à l'objet	Outils utilisés	Relation enquêteur/enquêté	État psychologique	Domicile/terrain
1. La distanciation — 2 mois intensifs (thèse) — 15 jours intensifs (maîtrise-DEA)	Étapes préalables : choix du thème et du terrain	Auto-analyse Journal de recherche Lectures Observations intensives Comptages, discussions	Enquêteur = indigène Prise de distance	Inquiétude Impression de ne « rien voir »	Se ménager un espace à soi
2. Le quotidien — 1 an et demi — 4 mois	Premières hypothèses de terrain	Journal d'enquête Collecte de documents Fiches Attention aux événements Pas d'entretiens	Malaise Schizophrénie	Malaise persistant Peur d'être démasqué (enquête à couvert) Mauvaise conscience (enquête à découvert)	Dedans
3. La réorientation — 2 mois — 15 jours	Définition de l'objet nouvelles hypothèses	Journal de recherche (nouvelles hypothèses) Rédactions provisoires Lectures	Prise de distance	Plus grande tranquillité	Vacances Coupure
4. La vérification — 4 mois — 15 jours	Tests	Premiers entretiens de tests avec les alliés Observations tests (guides)	Recherche d'alliés Enquête à découvert pour certains	Privilège d'être sur place Vérification plus facile	Dedans
La mise au propre — 6 mois — 2 mois		Classements, recopiage, réécritures, relectures, rédaction finale	Désinvestissement	Angoisse de la page blan- che de l'examen	La rupture

Les conditions de l'enquête

Emile DURKHEIM, Les règles
de la méthode sociologique
(1895) RVF 1983 p. 15-36

Chapitre II : Règles
relatives à l'observation
des faits sociaux.

I.

Au moment où un ordre nouveau de phénomènes devient objet de science, ils se trouvent déjà représentés dans l'esprit, non seulement par des images sensibles, mais par des sortes de concepts grossièrement formés. Avant les premiers rudiments de la physique et de la chimie, les hommes avaient déjà sur les phénomènes physico-chimiques des notions qui dépassaient la pure perception ; telles sont, par exemple, celles que nous trouvons mêlées à toutes les religions. C'est que, en effet, la réflexion est antérieure à la science qui ne fait que s'en servir avec plus de méthode. L'homme ne peut pas vivre au milieu des choses sans s'en faire des idées d'après lesquelles il règle sa conduite. Seulement, parce que ces notions sont plus près de nous et plus à notre portée que les réalités auxquelles elles correspondent, nous tendons naturellement à les substituer à ces dernières et à en faire la matière même de nos spéculations. Au lieu d'observer les choses, de les décrire, de les comparer, nous nous contentons alors de prendre conscience de nos idées, de les analyser, de les combiner. Au lieu d'une science de réalités, nous ne faisons plus qu'une analyse idéologique. Sans doute, cette analyse n'exclut pas nécessairement toute observation. On peut faire appel aux faits pour confir-

mer ces notions ou les conclusions qu'on en tire. Mais les faits n'interviennent alors que secondairement, à titre d'exemples ou de preuves confirmatoires ; ils ne sont pas l'objet de la science. Celle-ci va des idées aux choses, non des choses aux idées.

Il est clair que cette méthode ne saurait donner de résultats objectifs. Ces notions, en effet, ou concepts, de quelque nom qu'on veuille les appeler, ne sont pas les substituts légitimes des choses. Produits de l'expérience vulgaire, ils ont, avant tout, pour objet de mettre nos actions en harmonie avec le monde qui nous entoure ; ils sont formés par la pratique et pour elle. Or une représentation peut être en état de jouer utilement ce rôle tout en étant théoriquement fautive. Copernic a, depuis plusieurs siècles, dissipé les illusions de nos sens touchant les mouvements des astres ; et pourtant, c'est encore d'après ces illusions que nous réglons couramment la distribution de notre temps. Pour qu'une idée suscite bien les mouvements que réclame la nature d'une chose, il n'est pas nécessaire qu'elle exprime fidèlement cette nature ; mais il suffit qu'elle nous fasse sentir ce que la chose a d'utile ou de désavantageux, par où elle peut nous servir, par où nous contrarier. Encore les notions ainsi formées ne présentent-elles cette justesse pratique que d'une manière approximative et seulement dans la généralité des cas. Que de fois elles sont aussi dangereuses qu'inadéquates ! Ce n'est donc pas en les élaborant, de quelque manière qu'on s'y prenne, que l'on arrivera jamais à découvrir les lois de la réalité. Elles sont, au contraire, comme un voile qui s'interpose entre les choses et nous et qui nous les masque d'autant mieux qu'on le croit plus transparent.

Non seulement une telle science ne peut être que tronquée, mais elle manque de matière où elle puisse s'alimenter. A peine existe-t-elle qu'elle disparaît, pour ainsi dire, et se transforme en art. En effet, ces notions sont censées contenir tout ce qu'il y a d'essentiel dans le réel, puisqu'on les

confond avec le réel lui-même. Dès lors, elles semblent avoir tout ce qu'il faut pour nous mettre en état non seulement de comprendre ce qui est, mais de prescrire ce qui doit être et les moyens de l'exécuter. Car ce qui est bon, c'est ce qui est conforme à la nature des choses ; ce qui y est contraire est mauvais, et les moyens pour atteindre l'un et fuir l'autre dérivent de cette même nature. Si donc nous la tenons d'emblée, l'étude de la réalité présente n'a plus d'intérêt pratique et, comme c'est cet intérêt qui est la raison d'être de cette étude, celle-ci se trouve désormais sans but. La réflexion est ainsi incitée à se détourner de ce qui est l'objet même de la science, à savoir le présent et le passé, pour s'élançant d'un seul bond vers l'avenir. Au lieu de chercher à comprendre les faits acquis et réalisés, elle entreprend immédiatement d'en réaliser de nouveaux, plus conformes aux fins poursuivies par les hommes. Quand on croit savoir en quoi consiste l'essence de la matière, on se met aussitôt à la recherche de la pierre philosophale. Cet empiètement de l'art sur la science, qui empêche celle-ci de se développer, est d'ailleurs facilité par les circonstances mêmes qui déterminent l'éveil de la réflexion scientifique. Car, comme elle ne prend naissance que pour satisfaire à des nécessités vitales, elle se trouve tout naturellement orientée vers la pratique. Les besoins qu'elle est appelée à soulager sont toujours pressés et, par suite, la pressent d'aboutir ; ils réclament, non des explications, mais des remèdes.

Cette manière de procéder est si conforme à la pente naturelle de notre esprit qu'on la retrouve même à l'origine des sciences physiques. C'est elle qui différencie l'alchimie de la chimie, comme l'astrologie de l'astronomie. C'est par elle que Bacon caractérise la méthode que suivaient les savants de son temps et qu'il combat. Les notions dont nous venons de parler, ce sont ces *notiones vulgares* ou *praenotiones* (1) qu'il signale à la base de toutes les sciences (2)

où elles prennent la place des faits (3). Ce sont ces *idola*, sortes de fantômes qui nous défigurent le véritable aspect des choses et que nous prenons pourtant pour les choses mêmes. Et c'est parce que ce milieu imaginaire n'offre à l'esprit aucune résistance que celui-ci, ne se sentant contenu par rien, s'abandonne à des ambitions sans bornes et croit possible de construire ou, plutôt, de reconstruire le monde par ses seules forces et au gré de ses désirs.

S'il en a été ainsi des sciences naturelles, à plus forte raison en devait-il être de même pour la sociologie. Les hommes n'ont pas attendu l'avènement de la science sociale pour se faire des idées sur le droit, la morale, la famille, l'État, la société même ; car ils ne pouvaient s'en passer pour vivre. C'est surtout en sociologie que ces prénotions, pour reprendre l'expression de Bacon, sont en état de dominer les esprits et de se substituer aux choses. En effet, les choses sociales ne se réalisent que par les hommes ; elles sont un produit de l'activité humaine. Elles ne paraissent donc pas être autre chose que la mise en œuvre d'idées, innées ou non, que nous portons en nous, que leur application aux diverses circonstances qui accompagnent les relations des hommes entre eux. L'organisation de la famille, du contrat, de la répression, de l'État, de la société apparaît ainsi comme un simple développement des idées que nous avons sur la société, l'État, la justice, etc. Par conséquent, ces faits et leurs analogues semblent n'avoir de réalité que dans et par les idées qui en sont le germe et qui deviennent, dès lors, la matière propre de la sociologie.

Ce qui achève d'accréditer cette manière de voir, c'est que le détail de la vie sociale débordant de tous les côtés la conscience, celle-ci n'en a pas une perception assez forte pour en sentir la réalité. N'ayant pas en nous d'attaches assez solides ni assez prochaines, tout cela nous fait assez facilement l'effet de ne tenir à rien et de flotter dans le vide,

matière à demi irréelle et indéfiniment plastique. Voilà pourquoi tant de penseurs n'ont vu dans les arrangements sociaux que des combinaisons artificielles et plus ou moins arbitraires. Mais si le détail, si les formes concrètes et particulières nous échappent, du moins nous nous représentons les aspects les plus généraux de l'existence collective en gros et par à peu près, et ce sont précisément ces représentations schématiques et sommaires qui constituent ces prénotions dont nous nous servons pour les usages courants de la vie. Nous ne pouvons donc songer à mettre en doute leur existence, puisque nous la percevons en même temps que la nôtre. Non seulement elles sont en nous, mais, comme elles sont un produit d'expériences répétées, elles tiennent de la répétition, et de l'habitude qui en résulte, une sorte d'ascendant et d'autorité. Nous les sentons nous résister quand nous cherchons à nous en affranchir. Or nous ne pouvons pas ne pas regarder comme réel ce qui s'oppose à nous. Tout contribue donc à nous y faire voir la vraie réalité sociale. (. . .)

Et cependant les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses. Pour démontrer cette proposition, il n'est pas nécessaire de philosopher sur leur nature, de discuter les analogies qu'ils présentent avec les phénomènes des règnes inférieurs. Il suffit de constater qu'ils sont l'unique *datum* offert au sociologue. Est chose, en effet, tout ce qui est donné, tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation. Traiter des phénomènes comme des choses, c'est les traiter en qualité de *data* qui constituent le point de départ de la science. Les phénomènes sociaux présentent incontestablement ce caractère. Ce qui nous est donné, ce n'est pas l'idée que les hommes se font de la valeur, car elle est inaccessible : ce sont les valeurs qui s'échangent réellement au cours des relations économiques. Ce n'est pas telle ou telle conception

de l'idéal moral ; c'est l'ensemble des règles qui déterminent effectivement la conduite. Ce n'est pas l'idée de l'utile ou de la richesse ; c'est tout le détail de l'organisation économique. Il est possible que la vie sociale ne soit que le développement de certaines notions ; mais, à supposer que cela soit, ces notions ne sont pas données immédiatement. On ne peut donc les atteindre directement, mais seulement à travers la réalité phénoménale qui les exprime. Nous ne savons pas *a priori* quelles idées sont à l'origine des divers courants entre lesquels se partage la vie sociale ni s'il y en a ; c'est seulement après les avoir remontés jusqu'à leurs sources que nous saurons d'où ils proviennent.

Il nous faut donc considérer les phénomènes sociaux en eux-mêmes, détachés des sujets conscients qui se les représentent ; il faut les étudier du dehors comme des choses extérieures ; car c'est en cette qualité qu'ils se présentent à nous. Si cette extériorité n'est qu'apparente, l'illusion se dissipera à mesure que la science avancera et l'on verra, pour ainsi dire, le dehors rentrer dans le dedans. Mais la solution ne peut être préjugée et, alors même que, finalement, ils n'auraient pas tous les caractères intrinsèques de la chose, on doit d'abord les traiter comme s'ils les avaient. Cette règle s'applique donc à la réalité sociale tout entière, sans qu'il y ait lieu de faire aucune exception. Même les phénomènes qui paraissent le plus consister en arrangements artificiels doivent être considérés de ce point de vue. *Le caractère conventionnel d'une pratique ou d'une institution ne doit jamais être présumé.* Si, d'ailleurs, il nous est permis d'invoquer notre expérience personnelle, nous croyons pouvoir assurer que, en procédant de cette manière, on aura souvent la satisfaction de voir les faits en apparence les plus arbitraires présenter ensuite à une observation plus attentive des caractères de constance et de régularité, symptômes de leur objectivité.

Du reste, et d'une manière générale, ce qui a été dit précédemment sur les caractères distinctifs du fait social,

suffit à nous rassurer sur la nature de cette objectivité et à prouver qu'elle n'est pas illusoire. En effet, on reconnaît principalement une chose à ce signe qu'elle ne peut pas être modifiée par un simple décret de la volonté. Ce n'est pas qu'elle soit réfractaire à toute modification. Mais, pour y produire un changement, il ne suffit pas de le vouloir, il faut encore un effort plus ou moins laborieux, dû à la résistance qu'elle nous oppose et qui, d'ailleurs, ne peut pas toujours être vaincue. Or nous avons vu que les faits sociaux ont cette propriété. Bien loin qu'ils soient un produit de notre volonté, ils la déterminent du dehors ; ils consistent comme en des moules en lesquels nous sommes nécessités à couler nos actions. Souvent même, cette nécessité est telle que nous ne pouvons pas y échapper. Mais alors même que nous parvenons à en triompher, l'opposition que nous rencontrons suffit à nous avertir que nous sommes en présence de quelque chose qui ne dépend pas de nous. Donc, en considérant les phénomènes sociaux comme des choses, nous ne ferons que nous conformer à leur nature.

(...)

II

Mais l'expérience de nos devanciers nous a montré que, pour assurer la réalisation pratique de la vérité qui vient d'être établie, il ne suffit pas d'en donner une démonstration théorique ni même de s'en pénétrer. L'esprit est si naturellement enclin à la méconnaître qu'on retombera inévitablement dans les anciens errements si l'on ne se soumet à une discipline rigoureuse, dont nous allons formuler les règles principales, corollaires de la précédente.

1^o Le premier de ces corollaires est que : *Il faut écarter systématiquement toutes les prénotions.* Une démonstration spéciale de cette règle n'est pas nécessaire ; elle résulte de tout ce que nous avons dit précédemment. Elle est, d'ailleurs, la base de toute méthode scientifique. Le doute méthodique de Descartes n'en est, au fond, qu'une application. Si, au moment où il va fonder la science, Descartes se fait une loi de mettre en doute toutes les idées qu'il a reçues antérieurement, c'est qu'il ne veut employer que des concepts scientifiquement élaborés, c'est-à-dire cons-

truits d'après la méthode qu'il institue ; tous ceux qu'il tient d'une autre origine doivent donc être rejetés, au moins provisoirement. Nous avons déjà vu que la théorie des Idoles, chez Bacon, n'a pas d'autre sens. Les deux grandes doctrines que l'on a si souvent opposées l'une à l'autre concordent sur ce point essentiel. Il faut donc que le sociologue, soit au moment où il détermine l'objet de ses recherches, soit dans le cours de ses démonstrations, s'interdise résolument l'emploi de ces concepts qui se sont formés en dehors de la science et pour des besoins qui n'ont rien de scientifique. Il faut qu'il s'affranchisse de ces fausses évidences qui dominent l'esprit du vulgaire, qu'il secoue, une fois pour toutes, le joug de ces catégories empiriques qu'une longue accoutumance finit souvent par rendre tyranniques. Tout au moins, si, parfois, la nécessité l'oblige à y recourir, qu'il le fasse en ayant conscience de leur peu de valeur, afin de ne pas les appeler à jouer dans la doctrine un rôle dont elles ne sont pas dignes.

Ce qui rend cet affranchissement particulièrement difficile en sociologie, c'est que le sentiment se met souvent de la partie. Nous nous passionnons, en effet, pour nos croyances politiques et religieuses, pour nos pratiques morales bien autrement que pour les choses du monde physique ; par suite, ce caractère passionnel se communique à la manière dont nous concevons et dont nous nous expliquons les premières. Les idées que nous nous en faisons nous tiennent à cœur, tout comme leurs objets, et prennent ainsi une telle autorité qu'elles ne supportent pas la contradiction. Toute opinion qui les gêne est traitée en ennemie. Une proposition n'est-elle pas d'accord avec l'idée qu'on se fait du patriotisme, ou de la dignité individuelle, par exemple ? Elle est niée, quelles que soient les preuves sur lesquelles elle repose. On ne peut pas admettre qu'elle soit vraie ; on lui oppose une fin de non-recevoir, et la passion, pour se justifier, n'a pas de peine à suggérer des raisons qu'on trouve facilement décisives. Ces notions peuvent

même avoir un tel prestige qu'elles ne tolèrent même pas l'examen scientifique. Le seul fait de les soumettre, ainsi que les phénomènes qu'elles expriment, à une froide et sèche analyse révolte certains esprits. Quiconque entreprend d'étudier la morale du dehors et comme une réalité extérieure paraît à ces délicats dénué de sens moral, comme le vivisectionniste semble au vulgaire dénué de la sensibilité commune. (...)

On ne saurait s'élever avec trop de force contre cette doctrine mystique qui — comme tout mysticisme, d'ailleurs — n'est, au fond, qu'un empirisme déguisé, négateur de toute science. Les sentiments qui ont pour objets les choses sociales n'ont pas de privilège sur les autres, car ils n'ont pas une autre origine. Ils se sont, eux aussi, formés historiquement ; ils sont un produit de l'expérience humaine mais d'une expérience confuse et inorganisée. (...)

Leur accorder une pareille prépondé-

rance, c'est donner aux facultés inférieures de l'intelligence la suprématie sur les plus élevées, c'est se condamner à une logomachie plus ou moins oratoire. Une science ainsi faite ne peut satisfaire que les esprits qui aiment mieux penser avec leur sensibilité qu'avec leur entendement, qui préfèrent les synthèses immédiates et confuses de la sensation aux analyses patientes et lumineuses de la raison. Le sentiment est objet de science, non le critère de la vérité scientifique.

Préface à la seconde édition :

(...)

La proposition d'après laquelle les faits sociaux doivent être traités comme des choses — proposition qui est à la base même de notre méthode — est de celles qui ont provoqué le plus de contradictions. On a trouvé paradoxal et scandaleux que nous assimilions aux réalités du monde extérieur celles du monde social. C'était se méprendre singulièrement sur le sens et la portée de cette assimilation, dont l'objet n'est pas de ravalier les formes supérieures de l'être aux formes inférieures, mais, au contraire, de revendiquer pour les premières un degré de réalité au moins égal à celui que tout le monde reconnaît aux secondes. Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière.

Qu'est-ce en effet qu'une chose ? La chose s'oppose à l'idée comme ce que l'on connaît du dehors à ce que l'on connaît du dedans. Est chose tout objet de connaissance qui n'est pas natu-

rellement compénétrable à l'intelligence, tout ce dont nous ne pouvons nous faire une notion adéquate par un simple procédé d'analyse mentale, tout ce que l'esprit ne peut arriver à comprendre qu'à condition de sortir de lui-même, par voie d'observations et d'expérimentations, en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. Traiter des faits d'un certain ordre comme des choses, ce n'est donc pas les classes dans telle ou telle catégorie du réel ; c'est observer vis-à-vis d'eux une certaine attitude mentale. C'est en aborder l'étude en prenant pour principe qu'on ignore absolument ce qu'ils sont, et que leurs propriétés caractéristiques, comme les causes inconnues dont elles dépendent, ne peuvent être découvertes par l'introspection même la plus attentive.

Les termes ainsi définis, notre proposition, loin d'être un paradoxe, pourrait presque passer pour un truisme si elle n'était encore trop souvent méconnue dans les sciences qui traitent de l'homme, et surtout en sociologie. En effet, on peut dire en ce sens que tout objet de science est une chose, sauf, peut-être, les objets mathématiques ; car, pour ce qui est de ces derniers, comme nous les construisons nous-mêmes depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, il suffit, pour savoir ce qu'ils sont, de regarder au dedans de nous et d'analyser intérieurement le processus mental d'où ils résultent. Mais dès qu'il s'agit de faits proprement dits, ils sont nécessairement pour nous, au moment où nous entreprenons d'en faire la science, des inconnus, des choses ignorées, car les représentations qu'on a pu s'en faire au cours de la vie, ayant été faites sans méthode et sans critique, sont dénuées de valeur scientifique et doivent être tenues à l'écart. Les faits de la psychologie individuelle eux-mêmes présentent ce caractère et doivent être considérés sous cet aspect. En effet, quoiqu'ils nous soient intérieurs par définition, la conscience que nous en avons ne nous en révèle ni la nature interne ni la genèse. Elle nous les fait bien connaître jusqu'à un certain point, mais seulement comme les sensations nous font connaître la chaleur ou la lumière, le son ou l'électricité ; elle nous en donne des impressions confuses, passagères, subjectives, mais non des notions claires et distinctes, des concepts explicatifs. Et c'est précisément pour cette raison qu'il s'est fondé au cours de ce siècle une psychologie objective dont la règle fondamentale est d'étudier les faits mentaux du dehors, c'est-à-dire comme des choses. A plus forte raison en doit-il être ainsi des faits sociaux ; car la conscience ne saurait être plus compétente pour en connaître

que pour connaître de sa vie propre (1). — On objectera que, comme ils sont notre œuvre, nous n'avons qu'à prendre conscience de nous-mêmes pour savoir ce que nous y avons mis et comment nous les avons formés. Mais, d'abord, la majeure partie des institutions sociales nous sont léguées toutes faites par les générations antérieures ; nous n'avons pris aucune part à leur formation et, par conséquent, ce n'est pas en nous interrogeant que nous pourrions découvrir les causes qui leur ont donné naissance. De plus, alors même que nous avons collaboré à leur genèse, c'est à peine si nous entrevoyons de la manière la plus confuse, et souvent même la plus inexacte, les véritables raisons qui nous ont déterminé à agir et la nature de notre action. Déjà, alors qu'il s'agit simplement de nos démarches privées, nous savons bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident ; nous nous croyons désintéressés alors que nous agissons en égoïstes, nous croyons obéir à la haine alors que nous cédon à l'amour, à la raison alors que nous sommes les esclaves de préjugés irraisonnés, etc. Comment donc aurions-nous la faculté de discerner avec plus de clarté les causes, autrement complexes, dont procèdent les démarches de la collectivité ? Car, à tout le moins, chacun n'y prend part que pour une infime partie ; nous avons une multitude de collaborateurs et ce qui se passe dans les autres consciences nous échappe.

Notre règle n'implique donc aucune conception métaphysique, aucune spéculation sur le fond des êtres. Ce qu'elle réclame, c'est que le sociologue se mette dans l'état d'esprit où sont physiciens, chimistes, physiologistes, quand ils s'engagent dans une région, encore inexplorée, de leur domaine scientifique. Il faut qu'en pénétrant dans le monde social, il ait conscience qu'il pénètre dans l'inconnu ; il faut qu'il se sente en présence de faits dont les lois sont aussi insoupçonnées que pouvaient l'être celles de la vie, quand la biologie n'était pas constituée ; il faut qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le déconcertent. Or, il s'en faut que la sociologie en soit arrivée à ce degré de maturité intellectuelle. Tandis que le savant qui étudie la nature physique a le sentiment très vif des résistances qu'elle lui oppose et dont il a tant de peine à triompher, il semble en vérité que le sociologue se meuve au milieu de choses immédiatement transparentes pour l'esprit, tant est grande

(1) On voit que, pour admettre cette proposition, il n'est pas nécessaire de soutenir que la vie sociale est faite d'autre chose que de représentations ; il suffit de poser que les représentations, individuelles ou collectives, ne peuvent être étudiées scientifiquement qu'à condition d'être étudiées objectivement.

l'aisance avec laquelle on le voit résoudre les questions les plus obscures. Dans l'état actuel de la science, nous ne savons véritablement pas ce que sont même les principales institutions sociales, comme l'État ou la famille, le droit de propriété ou le contrat, la peine et la responsabilité ; nous ignorons presque complètement les causes dont elles dépendent, les fonctions qu'elles remplissent, les lois de leur évolution ; c'est à peine si, sur certains points, nous commençons à entrevoir quelques lueurs. Et pourtant, il suffit de parcourir les ouvrages de sociologie pour voir combien est rare le sentiment de cette ignorance et de ces difficultés. Non seulement on se considère comme obligé de dogmatiser sur tous les problèmes à la fois, mais on croit pouvoir, en quelques pages ou en quelques phrases, atteindre l'essence même des phénomènes les plus complexes. C'est dire que de semblables théories expriment, non les faits qui ne sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la prénotion qu'en avait l'auteur, antérieurement à la recherche. Et sans doute, l'idée que nous nous faisons des pratiques collectives, de ce qu'elles sont ou de ce qu'elles doivent être, est un facteur de leur développement. Mais cette idée elle-même est un fait qui, pour être convenablement déterminé, doit, lui aussi, être étudié du dehors. Car ce qu'il importe de savoir, ce n'est pas la manière dont tel penseur individuellement se représente telle institution, mais la conception qu'en a le groupe ; seule, en effet, cette conception est socialement efficace. Or elle ne peut être connue par simple observation intérieure puisqu'elle n'est tout entière en aucun de nous ; il faut donc bien trouver quelques signes extérieurs qui la rendent sensible. De plus, elle n'est pas née de rien ; elle est elle-même un effet de causes externes qu'il faut connaître pour pouvoir apprécier son rôle dans l'avenir. Quoi qu'on fasse, c'est donc toujours à la même méthode qu'il en faut revenir. (...)

En tant que corps et individu biologique, je suis, au même titre que les choses, situé en un lieu, et j'occupe une place dans l'espace physique et dans l'espace social. Je ne suis pas *atopos*, sans lieu, comme Platon disait de Socrate, ou « sans attaches ni racines », comme dit, un peu à la légèreté, celui que l'on considère parfois comme un des fondateurs de la sociologie des intellectuels, Karl Mannheim. Je ne suis pas davantage doté, comme dans les contes, de l'ubiquité physique et sociale (dont rêvait Flaubert) qui me permettrait d'être en plusieurs lieux et plusieurs temps à la fois, d'occuper simultanément plusieurs positions, physiques et sociales. (Le lieu, *topos*, peut être défini absolument, comme l'endroit où une chose ou un agent « a lieu », existe, bref, comme localisation, ou, relationnellement, topologiquement, comme une position, un rang dans un ordre.) (***)

Comme l'espace physique est défini, selon Strawson⁸, par l'extériorité réciproque des positions (autre manière de nommer « l'ordre des coexistences », dont parlait Leibniz), l'espace social est défini par l'exclusion mutuelle, ou la *distinction*, des positions qui le constituent, c'est-à-dire comme structure de juxtaposition de positions sociales (elles-mêmes définies, on le verra, comme des positions dans la structure de la distribution des différentes espèces de capital). Les agents sociaux, et aussi les choses en tant qu'elles sont appropriées par eux, donc constituées comme *propriétés*, sont situés en un lieu de l'espace social, lieu distinct et distinctif qui peut être caractérisé par la position relative qu'il occupe par rapport à d'autres lieux (au-dessus, au-dessous, entre, etc.) et par la distance (dite parfois « respectueuse » : *e longinquo reverentia*) qui le sépare d'eux. À ce titre, ils sont justiciables d'une *analysis situs*, d'une topologie sociale (cela même qui faisait l'objet de l'ouvrage intitulé *La Distinction*, et qui est très éloigné, on le voit, de l'interprétation peu compréhensive qui, bien qu'elle y soit par avance démentie, a été souvent donnée de ce livre, à partir sans doute du seul titre, et selon laquelle la recherche de la distinction serait le principe de toutes les conduites humaines).

L'espace social tend à se retraduire, de manière plus ou moins déformée, dans l'espace physique, sous la forme d'un certain arrangement des agents et des propriétés. Il s'ensuit que toutes les divisions et les distinctions de l'espace social (haut/bas, gauche/droite, etc.) s'expriment réellement et symboliquement dans l'espace physique approprié comme espace social réifié (avec par exemple l'opposition entre les beaux quartiers, rue du Faubourg-Saint-Honoré ou Cinquième Avenue, et les quartiers populaires ou les faubourgs). Cet espace est défini par la corres-

pondance, plus ou moins étroite, entre un certain ordre de coexistence (ou de distribution) des agents et un certain ordre de coexistence (ou de distribution) des propriétés. En conséquence, il n'est personne qui ne soit caractérisé par le lieu où il est situé de manière plus ou moins permanente (être « sans feu ni lieu » ou « sans domicile fixe », c'est être dépourvu d'existence sociale ; être « de la haute société », c'est occuper les hauts lieux du monde social). Caractérisé aussi par la position relative, donc la *rareté*, *génératrice de rentes matérielles ou symboliques*, de ses localisations temporaires (par exemple, les places d'honneur et toutes les présences de tous les protocoles) et surtout permanentes (adresses privée et professionnelle, emplacements réservés, points de vue imprenables, exclusivités, priorités, etc.). Caractérisé enfin par la place qu'il prend, qu'il occupe (en droit) dans l'espace à travers ses propriétés (maisons, terres, etc.), qui sont plus ou moins « dévoreuses d'espace » (*space consuming*).

La compréhension

Ce qui est compris dans le monde est un corps pour qui il y a un monde, qui est inclus dans le monde mais selon un mode d'inclusion irréductible à la simple inclusion matérielle et spatiale. L'*illusio* est cette manière d'être dans le monde, d'être occupé par le monde qui fait que l'agent peut être affecté par une chose très éloignée, ou même absente, mais participant du jeu dans lequel il est engagé. Le corps est lié à un lieu par un rapport direct, de contact, qui n'est qu'une manière parmi d'autres d'entrer en relation avec le monde. L'agent est lié à un espace, celui du champ, à l'intérieur duquel la proximité ne se confond pas avec la proximité dans l'espace physique (même si, toutes choses étant égales par ailleurs, il y a toujours une sorte de privilège pratique de ce qui est directement perçu). L'*illusio* qui consti-

tue le champ comme espace de jeu est ce qui fait que les pensées et les actions peuvent être affectées et modifiées en dehors de tout contact physique et même de toute *interaction* symbolique, en particulier dans et par la relation de compréhension. Le monde est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps, qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités. Ayant acquis de ce fait un système de dispositions accordé à ces régularités, il se trouve incliné et apte à les anticiper pratiquement dans des conduites qui engagent une *connaissance par corps* assurant une compréhension pratique du monde tout à fait différente de l'acte intentionnel de déchiffrement conscient que l'on met d'ordinaire sous l'idée de compréhension. Autrement dit, si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation des structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde. Ces principes pratiques d'organisation du monde sont construits à partir de l'expérience de situations fréquemment rencontrées et sont susceptibles d'être révisés et rejetés en cas d'échec répété.

(Je n'ignore pas la critique, rituelle, donc propre à apporter de grands profits symboliques pour un faible coût de réflexion, des concepts « dispositionnels ». Mais, dans le cas particulier de l'anthropologie, on ne voit pas comment on pourrait, sans nier l'évidence des faits, éviter de recourir à de telles notions : parler de disposition, c'est simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains, la seule, selon Hume – lu par Deleuze⁹ –, qu'une anthropologie rigoureuse soit en droit de présupposer, la *conditionnalité* comme capacité naturelle d'acquiescer des capacités non naturelles, arbitraires. Nier l'existence de dispositions acquises, c'est, quand il s'agit d'êtres vivants, nier l'existence de l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques¹⁰.)

visme aussitôt exposé à tomber dans l'idéalisme), et que les thèses opposées, qu'il faut récuser, sont toujours prêtes à renaître de leurs cendres, ressuscitées par les intérêts politiques, parce qu'elles correspondent à des positions opposées dans le champ scientifique et dans l'espace social ; c'est aussi en partie que nous sommes hantés par une longue tradition théorique soutenue et réactivée en permanence par la situation scolastique, qui se perpétue à travers un mélange de réinvention et de répétition et qui n'est, pour l'essentiel, qu'une théorisation laborieuse de la « philosophie » demi-savante de l'action. Vingt siècles d'un platonisme diffus et de lectures christianisées du *Phédon* inclinent à voir le corps non comme un instrument, mais comme un empêchement de la connaissance et à ignorer la spécificité de la connaissance pratique, traitée soit comme un simple obstacle à la connaissance, soit comme une science commençante.

La racine commune des contradictions et des paradoxes que la pensée banalement scolastique croit découvrir dans une description rigoureuse des logiques pratiques n'est autre que la philosophie de la conscience qu'elle implique et qui ne peut concevoir la spontanéité et la créativité sans l'intervention d'une intention créatrice, la finalité sans la visée consciente de fins, la régularité en dehors de l'obéissance à des règles, la signification en l'absence d'intention significative. Difficulté supplémentaire, cette philosophie est inscrite dans le langage ordinaire et ses tournures grammaticales toutes préparées pour la description finaliste, ainsi que dans les formes conventionnelles de narration, comme la biographie, le récit historique ou le roman qui, au XVIII^e et au XIX^e siècle, s'identifie à peu près complètement, comme le remarque Michel Butor, à la narration des aventures d'un individu, et qui prend presque toujours la forme d'enchaînements d'« actions individuelles décisives, précédées d'une délibération volontaire qui se déterminent les unes les autres¹² ».

En d'autres termes, il faut construire une théorie matérialiste capable de reprendre à l'idéalisme, suivant le vœu que Marx exprimait dans les *Thèses sur Feuerbach*, « le côté actif » de la connaissance pratique que la tradition matérialiste lui a abandonné. C'est précisément la fonction de la notion d'habitus qui restitue à l'agent un pouvoir général et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle d'un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d'une expérience sociale située et datée.

Digression sur l'aveuglement scolastique

Si toutes ces choses si simples sont en définitive si difficiles à penser, c'est d'abord que les erreurs écartées, qu'il faudrait rappeler à chaque pas de l'analyse, vont par couples (on n'échappe au mécanisme que par un constructi-

L'idée de « délibération volontaire », qui a donné matière à tant de dissertations, conduit à supposer que toute décision conçue comme choix théorique entre des possibles théoriques constitués comme tels suppose deux opérations préalables : premièrement, établir la liste complète des choix possibles ; deuxièmement, déterminer les conséquences des différentes stratégies et les évaluer comparativement. Cette représentation totalement irréaliste de l'action ordinaire, qu'engage plus ou moins explicitement la théorie économique et qui repose sur l'idée que toute action est précédée d'un dessin prémédié et explicite, est sans doute particulièrement typique de la vision scolastique, cette connaissance qui ne se connaît pas, parce qu'elle ignore le privilège qui l'incline à privilégier le point de vue théorique, la contemplation détachée, retirée des soucis pratiques et, selon l'expression de Heidegger, « débarrassée de soi-même comme étant dans le monde ».

De même qu'il n'est pas cet être instantané, voué à la discontinuité cartésienne des moments successifs, mais, dans le langage de Leibniz, une *vis insita* qui est aussi *lex insita*, une force dotée d'une loi, donc caractérisée par des constantes et des constances (souvent redoublées par des principes explicites de fidélité à soi-même, *constantia sibi*, comme les impératifs d'honneur), de même, l'habitus n'est aucunement le sujet isolé, égoïste et calculateur de la tradition utilitariste et des économistes (avec, à leur suite, les « individualistes méthodologiques »). Il est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'*esprit de corps* (dont l'esprit de famille est un cas particulier), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par là, il est le fondement d'une *collusion implicite* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres. Accord immédiat dans les manières de juger et d'agir qui ne suppose ni la communication des consciences ni, moins encore, une décision contractuelle, cette *collusio* fonde une intercompréhension pratique, dont le paradigme pourrait être celle qui s'établit entre les partenaires d'une même équipe, mais aussi, en dépit de l'antagonisme, entre l'ensemble des joueurs engagés dans une partie.

L'habitus comme système de dispositions à être et à faire est une potentialité, un désir d'être qui, d'une certaine façon, cherche à créer les conditions de son accomplissement, donc à imposer les conditions les plus favorables à ce qu'il est. Sauf bouleversement important (un changement de position par exemple), les conditions de sa formation sont aussi les conditions de sa réalisation. Mais, en tout cas, l'agent fait ce qui est en son pouvoir pour rendre possible l'actualisation des potentialités inscrites dans son corps sous forme de capacités et de dispositions façonnées par ses conditions d'existence. Et nombre de conduites peuvent se comprendre comme des efforts pour maintenir ou produire un état du monde social ou d'un champ qui soit capable d'offrir à telle ou telle disposition acquise — la connaissance d'une langue morte ou vivante, par exemple — la possibilité et l'occasion de s'actualiser. C'est là un des principes majeurs (avec les moyens de réalisation disponibles) des choix quotidiens en matière d'objets ou de personnes : guidé par les sympathies et les antipathies, les affections et les aversions, les goûts et les dégoûts, on se fait un environnement dans lequel on se sent « chez soi » et où l'on peut réaliser ce plein accomplissement de son désir d'être que l'on identifie au bonheur. Et, de fait, on observe (sous la forme d'une relation statistique significative) un accord, frappant, entre les caractéristiques des dispositions (et des positions sociales) des agents et celles des objets dont ils s'entourent — maisons, mobilier, équipement domestique, etc. — ou des personnes auxquelles ils s'associent plus ou moins durablement — conjoints, amis, relations.

Les paradoxes de la distribution du bonheur, dont La Fontaine a donné le principe dans la fable du savetier et du financier, s'expliquent assez bien : le désir d'accomplissement étant grossièrement mesuré aux chances de réalisation, le degré de satisfaction intime que connaissent les dif-

Mais les cas d'ajustement des dispositions aux situations constituent en outre l'une des plus saisissantes attestations de l'inanité de l'opposition préconstruite entre l'individu et la société ou entre l'individuel et le collectif. Si cette opposition demi-savante résiste si bien aux réfutations, c'est qu'elle est soutenue par la force purement sociale des routines de pensée et des automatismes de langage ; par la logique des oppositions scolaires qui sous-tendent les sujets de dissertations et les cours magistraux (Tarde — ou Weber — contre Durkheim, conscience individuelle contre conscience collective, individualisme méthodologique contre holisme.

RATS — partisans de la *Rational Action Theory* — contre CATS — partisans de la *Collective Action Theory* —, etc.) par la tradition littéraire-philosophique de la dissidence libérale contre les pouvoirs sociaux et, en particulier, contre l'État ; enfin et surtout par la prégnance des opposition politiques sous-jacentes (libéralisme contre socialisme, capitalisme contre collectivisme), que les « théoriciens » pe avisés et peu scrupuleux s'empressent de reprendre à leur compte, sous une forme parfois à peine euphémisée²⁷.

La relation entre les dispositions et les positions ne prend pas toujours la forme de l'ajustement quasi miraculeux, et voué de ce fait à passer inaperçu, qui s'observe lorsque les habits sont le produit de structures stables, celles-là mêmes dans lesquelles ils s'actualisent : en ce cas, les agents étant amenés à vivre dans un monde qui n'est pas radicalement différent de celui qui a façonné leur habitus primaire, l'accord se fait sans peine entre la position et les dispositions de celui qui l'occupe, entre l'héritage et l'héritier, entre le poste et son détenteur. En raison notamment des transformations structurelles qui suppriment ou modifient certaines positions, et aussi de la mobilité inter- ou intragénérationnelle, l'homologie entre l'espace des positions et l'espace des dispositions n'est jamais parfaite et il existe toujours des agents en porte-à-faux, déplacés, mal dans leur place et aussi, comme on dit, « dans leur peau ». La discordance, comme chez les Messieurs de Port-Royal, peut être au principe d'une disposition à la lucidité et à la critique qui porte à refuser d'accepter comme allant de soi

férents agents ne dépend pas autant qu'on pourrait le croire de leur pouvoir effectif comme capacité abstraite et universelle de satisfaire des besoins et des désirs abstraitement définis pour un agent quelconque ; il dépend plutôt du degré auquel le mode de fonctionnement du monde social ou du champ dans lequel ils sont insérés favorise l'épanouissement de leur habitus.

La rencontre de deux histoires

Le principe de l'action n'est donc ni un sujet qui s'affronterait au monde comme à un objet dans un rapport de pure connaissance ni davantage un « milieu » qui exercerait sur l'agent une forme de causalité mécanique ; il n'est ni dans la fin matérielle ou symbolique de l'action ni dans les contraintes du champ. Il réside dans la complexité entre deux états du social, entre l'histoire faite corps et l'histoire faite chose, ou, plus précisément, entre l'histoire objectivée dans les choses, sous forme de structures et de mécanismes (ceux de l'espace social ou des champs), et l'histoire incarnée dans les corps, sous forme d'habitus, complexité qui fonde un rapport de participation quasi magique entre ces deux réalisations de l'histoire. L'habitus, produit d'une acquisition historique, est ce qui permet l'appropriation de l'acquis historique. Comme la lettre n'échappe à l'état de lettre morte que par l'acte de lecture qui suppose une aptitude acquise à lire et à déchiffrer, l'histoire objectivée (dans des instruments, des monuments, des œuvres, des techniques, etc.) ne peut devenir histoire agie et agissante que si elle est prise en charge par des agents qui, du fait de leurs investissements antérieurs, sont inclinés à s'intéresser à elle et dotés des aptitudes nécessaires pour la réactiver.

Décalages, discordances et ratés

Le fait que les réponses que l'habitus engendre sans calcul ni projet apparaissent, le plus souvent, comme adaptées, cohérentes et immédiatement intelligibles, ne doit pas conduire à en faire une sorte d'instinct infaillible, capable de produire à tout coup des réponses miraculeusement ajustées à toutes les situations. L'ajustement anticipé de l'habitus aux conditions objectives est un *cas particulier*, sans doute particulièrement fréquent (dans les univers qui nous sont familiers), mais qu'il faut se garder d'universaliser.

(C'est sans doute à partir du cas particulier de l'ajustement de l'habitus et de la structure que l'on a souvent compris comme un principe de répétition et de conservation un concept qui, comme celui d'habitus, s'est imposé à moi à l'origine comme le seul moyen de rendre compte des *décalages* qui s'observaient, dans une économie comme celle de l'Algérie des années soixante (et encore aujourd'hui dans beaucoup de pays dits « en voie de développement »), entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation (ou aujourd'hui par les contraintes du marché) et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste. Cette situation quasi expérimentale avait pour effet de faire apparaître en négatif, à travers toutes les conduites qui étaient alors communément décrites comme des manquements à la « rationalité » et des « résistances à la modernité », et souvent imputées à de mystérieux facteurs culturels, comme l'islam, les conditions cachées du fonctionnement des institutions économiques, c'est-à-dire les dispositions économiques que les agents doivent posséder pour que les structures économiques puissent fonctionner harmonieusement, si harmonieusement que cette condition même de leur bon fonctionnement passe inaperçue, comme

dans les sociétés où les institutions et les dispositions économiques se sont développées d'un même pas.

l'indignation morale. La tendance du champ bureaucratique, espace relativement autonome de relations (de force et de lutte) entre des positions explicitement constituées et codifiées (c'est-à-dire définies dans leur *rang*, leur ressort, etc.), à « dégénérer » en « institution totale » exigeant l'identification complète et mécanique du « fonctionnaire » à la fonction et l'exécution stricte et mécanique de règles de droit, règlements, directives, circulaires, n'est pas liée de manière mécanique aux effets morphologiques que la taille et le nombre peuvent exercer sur les structures (à travers par exemple les contraintes imposées à la communication) ; elle ne peut s'accomplir que pour autant qu'elle rencontre la complexité des dispositions. (***)

les attentes ou les exigences du poste, et, par exemple, à changer le poste conformément aux exigences de l'habitus au lieu d'ajuster l'habitus aux attentes du poste. La dialectique entre les dispositions et les positions ne se dévoile jamais aussi bien que dans le cas des positions situées en des zones d'incertitude de l'espace social, comme les professions encore mal définies, tant pour les conditions d'accès que pour les conditions d'exercice (éducateur, animateur culturel, conseiller en communication, etc.). Du fait que ces postes mal délimités et mal garantis, mais « ouverts » et, comme on dit parfois, « pleins d'avenir », laissent à leurs occupants la possibilité de les définir en y apportant la nécessité incorporée qui est constitutive de leur habitus, leur devenir dépendra beaucoup de ce qu'en feront leurs occupants, ou du moins ceux d'entre eux qui, dans les luttes internes à la « profession » et dans les confrontations avec les professions voisines et concurrentes, parviendront à imposer la définition de la profession la plus favorable à ce qu'ils sont.

Mais les effets de la dialectique entre les inclinations inscrites dans les habitus et les exigences impliquées dans la définition du poste ne sont pas moindres dans les secteurs les plus réglés et rigidifiés de la structure sociale, comme les professions les plus anciennes et les mieux codifiées de la fonction publique. Ainsi, loin d'être un produit mécanique de l'organisation bureaucratique, certains des traits les plus caractéristiques de la conduite des petits fonctionnaires, la tendance au formalisme, au fétichisme de la ponctualité ou à la rigidité dans le rapport au règlement, sont la manifestation, dans une situation spécialement favorable à leur actualisation, d'un système de dispositions qui s'exprime aussi hors de la situation bureaucratique, dans toutes les pratiques de l'existence, et qui suffirait à prédisposer les membres de la petite bourgeoisie aux vertus exigées par l'ordre bureaucratique, et exaltées par l'idéologie du « service public » : probité, minutie, rigueur et propension à

Dans les situations de crise ou de changement brutal, celles notamment qui s'observent à l'occasion des contacts de civilisation liés à la situation coloniale ou à des déplacements très rapides dans l'espace social, les agents ont souvent peine à tenir ensemble les dispositions associées à des états ou à des étapes différents et certains d'entre eux, souffrent ceux qui, précisément, étaient les mieux adaptés à l'état antérieur du jeu, ont peine à s'ajuster au nouvel ordre établi : leurs dispositions deviennent dysfonctionnelles et les efforts qu'ils peuvent faire pour les perpétuer contribuent à les enfoncer plus profondément dans l'échec. C'est le cas de ces héritiers de « grande famille » que j'observais, en Béarn, dans les années soixante, et qui, portés par les dispositions anciennes et encouragés à le faire par des mères protectrices et attachées à un ordre en voie de disparition, se condamnaient au célibat et à une sorte de mort sociale²⁹ ; c'est le cas aussi de ces élus des écoles d'élite qui, toujours dans les années soixante, perpétuaient, contre toute raison, une image de l'accomplissement universitaire, à propos notamment de la thèse de doctorat, qui les vouait à laisser la place à des nouveaux venus, souvent moins nantis scolairement, qui savaient adopter les nouveaux canons, moins exigeants, de la performance académique ou s'écarter de la voie royale pour emprunter des chemins de traverse (en s'orientant par exemple vers le CNRS, l'École des hautes études ou les disciplines nouvelles)³⁰. Et il serait facile d'emprunter à l'histoire d'innombrables exemples de ces aristocrates qui, faute de vouloir ou de pouvoir déroger

(habitus – de noblesse – oblige), ont laissé leur privilège se convertir en handicap dans la concurrence avec des groupes sociaux moins nantis. (***)

Faut-il se plier aux habitudes de pensée qui, telle la dichotomie du conscient et de l'inconscient, portent à poser la question de la part qui revient, dans la détermination des pratiques, aux dispositions de l'habitus ou aux volontés conscientes ? Leibniz apportait, dans *La Monadologie*, une réponse rare, qui a la vertu de faire une place, et importante, à la « raison pratique » : « Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutives de leurs perceptions ne se font que par la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions³¹. » Mais, en réalité, le partage n'est pas facile, et nombre de ceux qui ont réfléchi sur ce que c'est que de suivre une règle ont observé qu'il n'est pas de règle qui, si précise et explicite soit-elle (comme la règle juridique ou mathématique), puisse prévoir toutes les conditions possibles de son exécution et qui ne laisse donc inévitablement une certaine marge de jeu ou d'interprétation, dévolue aux stratégies pratiques de l'habitus (ce qui devrait poser quelques problèmes à ceux qui postulent que les comportements réglés et rationnels sont nécessairement le résultat de la volonté de se soumettre à des règles explicites et recon-

nues). Mais, à l'inverse, les improvisations du pianiste ou les figures dites libres du gymnaste ne vont jamais sans une certaine présence d'esprit, comme on dit, une certaine forme de pensée ou même de *réflexion pratique*, réflexion en situation et en action qui est nécessaire pour évaluer sur-le-champ l'action ou le geste accompli et corriger une mauvaise position du corps, reprendre un mouvement imparfait (la même chose étant vraie, *a fortiori*, des conduites d'apprentissage).

Alban Bensa

De la relation ethnographique

A la recherche de la juste
distance

*Une lecture du livre de Philippe Descola, Les lances
du crépuscule, Relations Jivaro, Haute-Amazonie,
Paris, Plon, 1993.*

La sociologie et la psychanalyse s'interrogeront sans doute encore longtemps sur les raisons de cet élan qui, depuis près d'un siècle, pousse une toute petite minorité d'Occidentaux à partager, pour mieux les observer, la vie de populations aux mœurs différentes des siennes. L'aventure n'aurait qu'un intérêt anecdotique si elle n'avait l'ambition de se transmuter en pratique « scientifique ». Que faut-il donc pour que la relation de voyage devienne relation ethnographique ? Celle-ci est-elle identique quelles que soient les sociétés où elle s'exerce ? La parution d'un travail d'ethnologie exotique parfaitement abouti nous fournit l'occasion d'aborder brièvement ces questions.

S'identifier à l'autre jusqu'à l'éblouissement consécutif à l'abandon total de soi (« je est un autre » !) rapproche l'utopie ethnographique de l'expérience poétique. La quête de Rimbaud a sans doute éveillé plus d'une vocation ethnologique. Mais pour s'accomplir l'ethnologue doit, mouvement inverse, se dépendre de l'autre et l'objectiver. Se décentrer, se ressaisir ; se perdre, se retrouver : la pratique du « terrain » s'apparente aux sports dits « extrêmes » (ski hors piste, varappe sans équipement, canotage à travers le Pacifique, etc.) parce qu'elle nous

pousse loin hors de nous-même tout en exigeant le plus intransigeant contrôle de soi.

Double paradoxe de l'ethnologie : vouloir être l'autre en espérant par là atteindre l'intelligence de ses comportements, c'est oublier que chacun, quel qu'il soit, est toujours relativement aveugle à ses propres pratiques. Mais vouloir comprendre cet autre au-delà de lui-même en se posant comme plus lucide que lui, c'est prendre le risque de lui prêter une logique erronée d'action et de pensée. A la fois au plus près et au plus loin de soi et de l'autre, l'ethnologue fait ainsi l'expérience d'une forte tension qu'il ne peut espérer réduire qu'en trouvant, enfin apaisé, la juste distance à son objet d'étude. A partir de ce point d'équilibre, il sera peut-être en mesure de dévoiler l'autre simultanément de l'intérieur (« tel qu'en lui-même ») et de l'extérieur (tel qu'il apparaît à l'observation). L'entreprise est difficile. Soit la familiarité avec la société visitée est trop grande et l'ethnologue, privé de tout recul, risque de produire des analyses en forme de paraphrases ; soit cette proximité s'avère trop faible et l'étrangeté de l'autre reste alors intacte, même si cet échec est pallié par un surcroît de subtilités philosophico-anthropologiques qui attribuent à la société indigène d'invérifiables raisonnements. Les textes ethnologiques se situent souvent entre l'accumulation des « faits », sans que soient livrées les clés de leur intelligibilité, et la reconstruction *in abstracto* de l'univers social étudié alors ramené à un pur modèle. Le livre de Philippe Descola échappe à ce dilemme épistémologique en liant les situations de la vie des Indiens Achuar aux conditions de leur observation et aux interprétations auxquelles elles peuvent donner lieu à mesure que progresse l'enquête de terrain.

Loin des métaphysiques considérations sur l'Autre auxquelles elle donne lieu parfois, la relation ethnographique est ici placée au cœur même de l'élucidation d'une société amazonienne. Du prologue à l'épilogue de cette étonnante monographie américaniste, Descola prend appui sur ses rapports au « terrain » pour faire émerger sous nos yeux sa connaissance d'une communauté jivaro. Ces Indiens

Achuar, hôtes (horticulteurs et chasseurs) de la forêt ¹ Cf. Philippe Descola, *La nature domestique, symbolisme et pragmatisme dans l'écologie des Achuar*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986 ; d'Anne Christine Taylor, « Relations interethniques et formes de résistance culturelle chez les Achuar de l'Équateur », in *Indigénat, ethnocritique, indigénisme en Amérique latine*, Toulouse - Paris, Éditions du CNRS, 1982.

vement même de la longue enquête que notre auteur et Anne Christine Taylor leur ont consacrée¹.

Pour accéder à l'univers des Achuar, Descola joue d'une connivence relativisée avec ceux qui sont devenus, selon ses propres termes, ses « compagnons ». L'implication personnelle dans tous les événements petits et grands qui ponctuent ou secouent la vie domestique, la description et le questionnement systématique, ne tiennent pas lieu d'avant-propos à la restitution d'un savoir décontextualisé mais participent de ce savoir ; car, selon un retournement tout à fait essentiel, l'inévitable imperfection de l'approche ethnographique maintient entre l'Européen et l'Indien une incommensurable césure où s'engouffre la réflexion ethnologique.

Au premier jour du « contact », l'opacité est totale : « Nous n'avons rien compris à ce qu'ils disaient ; nous n'avions rien compris à ce qu'ils faisaient : c'était une situation ethnographique exemplaire » (p. 41). La remontée vers la lumière est tributaire d'un long apprentissage linguistique au sens large puisque Descola maîtrisera non seulement la langue mais aussi la plupart des comportements sociaux en vigueur dans la société achuar. La communication vécue permet de comprendre : « J'éprouve toujours une pointe d'émotion, confie Descola, à constater que les coutumes dont j'avais jusqu'à présent une connaissance livresque sont suffisamment vivaces pour que je puisse en devenir l'acteur » (p. 176). Cette familiarité pratique avec les usages d'une autre société donne accès au sens du jeu social jivaro dont les règles sont d'autant plus prégnantes qu'elles ne sont presque jamais dites ; mais c'est précisément parce qu'elles sont tuées que restent ouvertes toutes les manœuvres, négociations et paroles aléatoires. En entrant dans le jeu culturel, l'ethnologue accède à l'intelligence des circonstances, c'est-à-dire à l'essentiel. Rien n'est plus intéressant dans ce livre que la description des situations à propos desquelles sont développées des interprétations indiennes, nouées des relations et finalement retenues des solutions.

Dans le feu de l'action, les protagonistes de ces affaires d'alliances et de guerres ont en vue des objectifs concrets qui rétablissent l'ordre à leur avantage et, du même coup, assurent la satisfaction d'intérêts sociaux et psychologiques qui leur semblent évidents. Pour arriver à leurs fins, les Achuar mettent en œuvre, à

-17-

travers gestes et propos, des idées spécifiques. Immergé dans l'action particulière mais toujours attentif à la portée des arguments qui s'y voient mobilisés, Descola se trouve ainsi en permanence au carrefour de deux chemins possibles d'investigation : soit s'attacher à l'événement particulier, le traiter comme un fait historique en regard d'une logique circonstancielle qui soulignerait son incidence, durable ou temporaire, sur le devenir du groupe ; soit en abstraire les principes idéels directeurs et porter attention à la façon dont les acteurs interprètent la situation. L'interprétation d'une culture est toujours l'interprétation de l'interprétation d'une culture. Il ne s'agit plus, dès lors, d'insister sur les enjeux de l'affaire ni sur la manière dont chacun s'y engage mais plutôt de privilégier une position de recul qui permette d'énoncer des règles générales. Descola oscille entre ces deux attitudes théoriques : tantôt il privilégie la chronique et le commentaire des épisodes narrés ; tantôt il coud ensemble, à la manière de l'anthropologie structurale, les idées qui viendraient implicitement organiser l'action. Ce changement d'échelles nous fait passer du sens que les Achuar donnent à leurs actes à celui que l'ethnologue leur impute. Si quelque chose se perd de la portée des énoncés indigènes en situation, quelque chose voudrait être gagné par leur mise en perspective au sein d'une analyse explicative qui livrerait le sens du sens. Persister dans cette direction implicite, comme l'y invitait Lévi-Strauss, qu'on oublie le terrain. Mais ici, selon un va-et-vient équilibré entre l'enquête et la méditation structuraliste, Descola mêle la logique de l'histoire immédiate à celle de l'analyse atemporelle. Il joue ainsi du suspens et du scepticisme : la logique de l'action décrite ne se révèle qu'au terme de l'anecdote ; le sens ultime, pour une compréhension globale de la société, est toujours avancé simplement à titre d'hypothèse : « Le travail de l'ethnologue ne saurait dissocier la description de l'invention, et si celle-ci n'implique pas la fausseté, elle atteint plutôt la vraisemblance que la vérité » (p. 439).

L'ethnologie a toujours en effet quelque difficulté à administrer des preuves ; celles-ci relèvent soit de la rhétorique du témoignage (« j'y étais donc c'est vrai »), soit de démonstrations dont la logique emprunte à des présupposés aussi différents que les courants de pensée d'où ils émanent. Au seuil comme au terme de ces parcours pointe la délicate question de la « réalité sociale ». Si Lévi-

² Claude Lévi-Strauss, enretien radiophonique, 1984.

Strauss concède que « les sciences sociales ne peuvent être qualifiées de sciences que par imposture² », si Passeron insiste sur leur caractère incertain³, c'est bien parce que la réalité que vise l'anthropologie n'est pas celle des faits mais celle de leur signification probable mais pourtant irréductible à des schémas préétablis. Descola rappelle d'autant plus volontiers la faiblesse des théories passe-partout qu'il a affaire à une société qui contredit les oppositions faciles vulgarisées par la philosophie politique et même par une certaine anthropologie comparatiste. L'un des poncifs de l'appréciation du Grand Passage se plaît, on le sait, à réduire, dans les sociétés jugées « prémodernes », la portée des actes individuels comme pour mieux les soumettre à une logique « hoïste » qui ferait toujours prévaloir le tout sur les parties, la société sur les individus⁴. Ce primat postulé du collectif au sein des univers « traditionnels » n'est absolument pas confirmé par le cas jivaro : « Chez les Achuar comme dans les démocraties modernes, c'est bien sur un individualisme affirmé que s'appuie l'égalité des statuts, une égalité sans doute plus réelle chez eux que chez nous » (p. 323).

Les maisonnées achuar sont dispersées dans la forêt souvent à plusieurs jours de marche les unes des autres. Chaque unité domestique est placée sous l'autorité et la responsabilité d'un homme polygame. La composition de ces familles change fréquemment : femmes battues qui s'enfuient, femmes enlevées après l'assassinat de leur mari, nouvelles alliances matrimoniales, imposent la re-composition de ces foyers dont chacun est identifié à son maître. Tout homme adulte devant en fonder un, le défendre et, s'il est mis à mal, le refonder à nouveau, est donc tenu de mettre son habileté et sa force au service de cette cause très personnelle. Cette « obligation de bravoure » (p. 195) au sein d'une société profondément égalitariste fait de l'affirmation de soi, c'est-à-dire de chacun face à tous les autres hommes, le moteur même de l'existence. Ainsi, à partir de l'idéal individuel masculin s'élaborent les rapports sociaux qui, en retour, renvoient à chaque homme comme à un atome unique. En ce sens, la société achuar fonctionne *à minima*, sans cultes collectifs, sans initiations, sans aucune centralité, sans enracinement spatial

³ Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique : l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.

⁴ Louis Dumont, par exemple, a construit sa doctrine sociologique sur cette dichotomie. Cf. *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'ethnologie économique*, Paris, Gallimard, 1978.

d'aucune « totalité » sociale. Certes les Achuar partagent une même langue, les références aux mêmes entités surnaturelles, les mêmes codes sociaux, mais aussi, et surtout, chacun une même liberté. Ce qui les unit ne s'incarne dans aucun « idéal collectif de la chose publique ou du bien commun susceptible de transcender les intérêts particuliers » (p. 323) ne peut les écraser. Ces « nomades de l'espace et du temps » (p. 85) développent un individualisme qui renvoie à la capacité de chaque homme de ne compter que sur ses propres forces et celles de sa maisonnée pour assurer sa subsistance et faire face à l'adversité. Ainsi, les Achuar, au gré de leurs « coalitions libertaires » autour d'un leader (p. 324) forgées le temps d'une vengeance, illustrent une forme extrême d'individualisme qui n'est l'envers d'aucun holisme mais le produit de tout univers social que ne vient cautionner aucune transcendence.

Risquons une interrogation : la violence des Achuar est-elle comparable à celle qui fleurit dans les populations précarisées de nos banlieues ? Les alliances instables entre individus ou « bandes », la morale de la vengeance et la valorisation du présent ne précèdent-elles pas aussi d'une image exacerbée de l'indépendance individuelle comme si, suggère Descola, ces Amazoniens, contemporains moins exotiques qu'on ne le pense, nous indiquaient, « les multiples chemins que notre avenir porte en lui » (p. 444) ? Chez les Achuar, l'agression participe du lien social au sein d'une société homogène où les inégalités, militaires et temporaires, n'instaurent pas de ruptures internes. Les Indiens font jouer à plein l'ambivalence du combat qui, au moment même où il rapproche les hommes dans un paroxysme de corps à corps, tente de les séparer par la mort. Mais le jeu des raids, des meurtres et des solidarités, s'exerçant entre individus équivalents, maintient finalement les relations plus qu'il ne les brise et aucun Achuar n'assimile la guerre à la fin de la société. De même, dans les rues de nos villes, les rivalités entre factions ont sans doute sur celles-ci un effet structurant. Toutefois, la violence urbaine naît aussi du sentiment d'écrasement et de rejet que génèrent nos univers industriels à classes chez tous ceux qu'ils marginalisent inexorablement. En retour, dans ce contexte ultra-hiérarchisé, elle est perçue par les classes dominantes comme mortifère pour le corps social. On

ne s'étonnera donc pas que l'ethnologie suscite des types très différents de relation ethnographique selon qu'elle s'exerce dans un contexte égalitaire ou hiérarchique.

Descola pratique sa recherche sur une société autonome, qui ignore les dévotions statutaires stabilisées. En retour, les Achuar voient « Singe laineux » à leur image et nouent avec lui des liens horizontaux. Hôte d'un maître de maison qui le traite en « frère » classificatoire, l'ethnologue devient de proche en proche le parent de tous, à égale distance de chacun des Achuar. De cette position, il peut accéder — chaque maisonnée et chaque personne étant équivalente aux autres — au savoir qui circule sans entrave à travers toute la société. La difficulté réside ici davantage dans le démixage d'un échec fait d'un bout à l'autre du même fil que dans la mise en lumière de secrets par lesquels les individus et les groupes se pensent chacun d'une étoffe différente, comme c'est le cas dans les sociétés à rangs, à titres ou à classes. Là, la pratique de la « parole torse »⁶ soutenant le jeu de la distinction, la relation ethnographique se trouve prise dans une logique de la dissimulation, du double sens et de la litote : les propos et les attitudes entendent légitimer les positions sociales et politiques tant aux yeux des acteurs qu'à ceux de l'ethnologue ; et quand, dans ce contexte, la violence se déchaîne, du haut vers le bas (et, plus rarement, en sens inverse), c'est pour confirmer et renforcer les ruptures entre nobles et gens du commun, chefs et sujets, nantis et prolétaires, etc. Soumis à la pression qu'un tel système génère, l'ethnologue, bien loin de la tonalité complice et explicite des relations avec et entre les Indiens Achuar, expérimente alors ce sentiment tragique de la vie qui semble inhérent à toutes les sociétés où les hiérarchies rendent la parole risquée.

Les pesanteurs structurelles propres aux mondes inégalitaires sont encore redoublées pour toute recherche ethnologique engagée dans un contexte colonial, comme j'ai pu en faire l'expérience en Nouvelle-Calédonie⁷. Les propos indigènes s'avèrent alors inquiétés par la crainte des mauvais coups dont l'administration étrangère s'est constituée, dès l'origine, en spécialiste : spoliations foncières, arrestations, abus d'autorité au détriment de la légitimité autochtone, etc. La relation ethnographique, prise dans cette douloureuse expérience, incite les

⁵ Nom donné par les Achuar à Philippe Descola.

⁶ Selon l'expression du regretté Lucien Bernot, à propos du monde méditerranéen.

⁷ Cf. Alban Bensa, « L'ethnologie en marche », in *La Lettre*, numéro spécial, février 1995 (*Le Savant et le Politique, L'ethnologie et la société : réflexion, décision, action*), Association Rhône-Alpes d'Anthropologie, Lyon, pp. 4-8, 13-14.

interlocuteurs du chercheur à se protéger, tantôt en multipliant les réponses dilatoires, tantôt en dressant la barrière commode du secret à toute investigation un peu poussée, tantôt enfin en réinventant leur société en réponse aux nouvelles conditions qui lui sont faites. Il s'agit pour eux, principalement, de repenser leurs structures sociales encore en état de marche en référence à la nouvelle temporalité imposée par l'occupant et à l'espoir de s'en dégager. De fait, le travail ethnologique accède à une information plus souvent livrée « en différé » qu'en direct : le poids de la colonisation réduit les formes les plus visibles de l'expression sociale telles qu'on peut les appréhender dans des sociétés moins touchées par l'Occident ; dès lors, l'ethnographie n'accède le plus souvent à la société qu'à travers des commentaires « après coup » sur des attitudes et des intentions difficilement observables « sur le vif ». Dans ces conditions, l'enquête est en permanence biaisée par l'emprise des personnes investies de puissance sur celles d'un rang moindre, tant au sein de la société autochtone que dans l'univers colonial qui s'impose à elle. Cette logique de domination est infligée aussi bien à l'enquêteur — qui se voit assigné par ses hôtes une place (souvent inférieure) dans le dispositif hiérarchique — qu'à ses interlocuteurs indigènes eux-mêmes soumis à la fois à leur propre ordre politique, à celui de la colonie et à l'ambivalence redoutée de la position de l'ethnologue. Le cumul des rutelles et des tensions diverses qu'elles induisent mar-

⁸ « Leur nom n'est point inscrit sur les adresses ; leur hutte, bâtie en quelques heures, disparaît en quelques instants ; la croix de leur labour ne fait qu'effleurer la terre, et n'a pu même élever un sillon. Leurs chansons traditionnelles, pérorées avec la dernière mémoire qui les retient, s'évanouissent avec la dernière voix qui les répète. Les tribus du Nouveau Monde n'ont donc qu'un seul monument : la tombe. Enlevez à des sauvages les os de leurs pères, vous leur enlevez leur histoire, leurs lois, et jusqu'à leurs dieux ; vous ravissez à ces hommes, parmi les générations futures, la preuve de leur existence comme celle de leur présent... » Patrick Williams (*Nois, on n'en parle pas : les vivants et les morts, chez les Merouaches*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1993) et Philippe Descola définissent tous deux respectivement les Achuar et les Tsiganes manouches, en référence à cette citation de Charlebrant (*Mémoires d'Outre-Tombe*), comme des gens « de la solitude ». Mais les Tsiganes, dont on aime à évaluer la « liberté », vivent aussi, à la différence des Jivaro, une condition d'exclus. L'attachement ethnographique qu'ils suscitent est ainsi empreint d'une pathétique dimension de révolte à laquelle fait écho, de façon tout à fait significative, chez Williams notamment, la passion du jazz (cf. Patrick Williams, *Djengo*, Montpellier, Editions du Limon, 1991).

que alors la relation ethnographique au fer rouge de la souffrance et de la culpabilité. Traditions locales inégales et violence coloniale instaurent un rapport dramatique au terrain dont il est d'autant plus difficile de se déprendre qu'il assume, malgré lui, les ressentiments qui le traversent.

Telle n'est pas, à l'évidence, la situation de l'ethnographie de Philippe Descola comme si les « peuples de la solitude », dans les forêts, les déserts ou sur les marches de nos campagnes libéraient d'abord chez leurs observateurs une jubilation particulière⁹ ; celle de s'être affranchi de leur société d'origine, au

contact de communautés où la dignité de chacun n'est pas proportionnelle à sa richesse ou à sa place sur les barreaux d'une échelle hiérarchique. Fort de cette possibilité d'échappée quelque peu rousseauiste et sans avoir à penser les interminables sanglots des dominés et des colonisés, Descola endosse aussi facilement le costume culturel achuar qu'il peut, au terme de cette extraordinaire expérience, s'en défaire : « Sans doute suis-je devenu transparent pour mes hôtes. Ce pourrait être le privilège de l'ethnologue accompli, mais je crains que ce ne soit plutôt l'effet de mon détachement croissant vis-à-vis des Achuar. Cette relative indifférence... » (p. 427). A la fin de son séjour, las des attitudes indiennes qui l'intriguaient tant au début, l'ethnologue, désabusé, retrouve les fondements de sa distance initiale. Ainsi, comme l'a bien montré Jeanne Favret-Saada⁹, la juste distance en ethnologie est moins le maintien de l'observateur dans une voie moyenne, à mi-chemin de soi et de l'autre, que l'incessant parcours des différentes placées que les membres de la société d'accueil vous assignent.

Sortant de sa propre société tel d'un bois touffu et oppressant, l'ethnologue s'est avancé en terre inconnue comme s'il cherchait à exaspérer le sentiment de solitude qui, déjà, l'assaillait parmi les siens. Economies précaires où la faiblesse de l'outillage est compensée par la connaissance du milieu et la dextérité, hameaux instables et dispersés, incertitude du lien social, l'univers labile de ces Indiens de la jungle amazônienne convient au romantisme premier de la pulsion ethnographique. « L'Amazonie, remarque Descola [...] est le terrain d'élection des misanthropes raisonnables qui aiment dans l'isolement des Indiens l'écho de leur propre solitude... » (p. 37) ; et, faudrait-il ajouter, de leur propre ennui. « Ah ! Que la vie est quotidienne / Et du plus loin qu'on se souviennent / Que l'on fut piètre et sans génie ». Faut-il, pour conjurer la plainte de Jules Laforgue¹⁰, aller s'installer chez les Indiens ? Mais, la vie des Achuar est tout aussi monotone et l'ethnologue, ici ou là-bas, quand l'exotisme est devenu banalement quotidien, se lasse encore de la routine : « J'ai devant moi le système clos dont je rêvais et, après quelques semaines d'observation, je voudrais déjà qu'il soit plus ouvert » (p. 85). Ainsi, l'inévitable ennui des Indiens, que seuls quelques « paroxysmes récurrents » (naissance, évènements, assasinat, fuite, mariage, guerre, etc.) viennent de

⁹ Jeanne Favret-Saada, *Les mots, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

¹⁰ Jules Laforgue, *Les Complaintes*, Paris, Gallimard, 1977.

temps à autre dissiper, accentue celui dont l'ethnologue — et, avant lui, les poètes — ont fait l'un des meilleurs ferments de leur travail et de leur inspiration : « Ecrire, toujours écrire », note laconiquement Descola en légende d'une photographie qui le montre, dans la jungle, devant ses carnets.

De ce qu'un rapport de force ne produit jamais directement : un système de valeurs et de rapports aux valeurs qui est lui-même hiérarchique et hiérarchisant, sans pour autant se réduire à un pur décalque de la hiérarchie sociale.

Le schéma suggère évidemment l'apparence trompeuse d'un réseau routier que le chercheur pourrait parcourir sans problèmes. Ce n'est là qu'optimisme graphique. Nous avons vu que le pari théorique du relativisme culturel et celui de la légitimité culturelle, c'est-à-dire la description qui autonomise les cultures dominantes ou dominées de ce qu'elles doivent directement au rapport de domination pour se centrer sur leur cohérence culturelle (relations de type A ou B) et la description qui interprète leur structure en rapportant leurs fonctions au rapport de domination (relations de type A' ou B'), n'additionnent ni ne composent aussi facilement leurs acquis de description. Nous verrons par exemple que B et B' ne partagent pas une culture dominée en deux sous-ensembles de traits — les uns « culturels », les autres « idéologiques » — et qu'au contraire le même trait prend un sens différent dans les systèmes d'interprétation définis par les relations de type B et de type B'¹².

Récapitulons rapidement, pour ouvrir la discussion, les choix herméneutiques ou les principes théoriques qui guident ou ont guidé le regard porté sur les classes dominées, car nous aurons souvent affaire à leurs oppositions et plus d'une fois à leurs complexités souterraines

POSITIONS ET RENVÈRESEMENTS

I. Au commencement s'étaie sans complexe, en tout groupe ou classe occupant une position dominante, l'ethnocentrisme de classe. Et n'allons pas prendre ce « commencement » pour un stade archaïque ou dépassé de l'idéologie ou de la culture des classes dominantes, car il s'agit, où que ce soit et en toute époque, du premier mouvement de toute perception de l'altérité culturelle, du geste le plus tenace parce que le plus simple d'autolégitimation¹³ dont aucune histoire n'a jamais

12. Cf. *infra*, p. 71-72.

13. Commentant à l'envers la théorie du christianisme proposée par Nietzsche qui la fonde dans *Généalogie de la morale* sur l'analyse du « ressentiment » et de la disqualification des « meilleurs », Max Weber souligne le caractère historiquement exceptionnel de cette « requalification » religieuse de la souffrance, de l'infortune, de

réussi à démoder complètement l'évidence sans âge. L'ethnocentrisme de classe, naïveté originnaire de toute pensée du privilège par des privilégiés, a souvent revêtu ses formes extrêmes, en tout cas les plus parlantes et les mieux rationalisées, dans les fractions intellectuelles des classes dominantes ou dans les groupes cultivés associés ou aspirant au pouvoir. Sans parler ici de l'horreur pour l'« inculture » des masses ressentie par les bureaucrates lettrés des États traditionnels ou du tranquille mépris pour l'« irrationalité » des conduites populaires pratiqué par les couches technocratiques qui servent les États modernes, on remarquera par exemple que ni le hoberau ni le grand seigneur n'ont parlé avec autant de véhémence que Balzac de l'extra-ou de l'infra-humanité de la paysannerie. Étrangers à l'humeur noire de Balzac, puisqu'ils partageaient généralement une représentation idyllique de la vie campagnarde, les notables qui avaient répondu au XVIII^e siècle à l'enquête de l'abbé Grégoire dans l'optique des Lumières n'en étaient pas moins certains que l'état d'immédiateté naturelle qui définit et maintient le paysan en deçà de la civilisation, le foisonnement monotone des contraintes qui l'enferment dans son environnement végétal et animal le disqualifiaient comme être historique ou être de raison. Bref, le regard porté par les classes dominantes sur les classes qu'elles dominent ne le cède en rien, par sa certitude tranquille dans le déni de culture — c'est-à-dire dans le refus d'humanité, tel que le décrit Lévi-Strauss dans *Race et Histoire* —, au regard qu'une société porte spontanément sur une autre dans sa barbarie première, qu'elle soit elle-même « primitive » ou « civilisée ».

On sait que l'ethnocentrisme a pu devenir exorbitant de tout contrôle moral et rebelle à toute observation des faits lorsque l'histoire a ouvert avec les facilités de la conquête coloniale une libre carrière à ses ratiocinations ou lui a ménagé quelque fonction attrape-tout dans la désignation d'un bouc émissaire : on y reconnaît alors le *racisme* dans toute sa noirceur. Mais l'Europe du XIX^e siècle, à l'heure de son expansion mondiale,

l'absence de prestige, de la pauvreté, au regard de l'importance et de la récurrence historique du phénomène inverse : « The fortunate is seldom satisfied with the fact of being fortunate. Beyond this, he needs to know that he has a right to his good fortune. He wants to be convinced that he "deserves" it, and above all, that he deserves it in comparison with others [...] Good fortune thus wants to be "legitimate" fortune. If the general term "fortune" covers all the "good" of honor, power, possession and pleasure, it is the most general formula for the service of legitimation, which religion has had to accomplish of the eternal and the inner interests of all, ruling men, the propertied, the victorious and the healthy [...] This theology is anchored in highly robust ("pharisaical") needs of man and is therefore easily understood, even if sufficient attention is often not paid to its effects » (M. Weber, *From Max Weber*, o. cit., p. 271).

Balzac

Textes n° 3 a, 3 b

Revel

Texte n° 17

Lévi-Strauss

Texte n° 1

n'a jamais dit ou pensé sur les cultures colonisées ou satellisées pire que ce qu'une bourgeoisie, grande ou moyenne, par exemple a pu dire ou penser encore *in petto* de ses « classes dangereuses » ou de son « simple et bon peuple ». Dans nos sociétés de classes — entendons même celles où le rapport de classes est le plus pacifié et le plus euphémisé —, le *racisme de classe*, entendu comme certitude propre à une classe de monopoliser la définition culturelle de l'être humain et donc des hommes qui méritent d'être pleinement reconnus comme tels, habite encore de vastes secteurs des classes dominantes, et pas forcément les plus « traditionnels » ou les plus « élitistes », dès lors qu'on passe outre aux proclamations politiques ou aux déclamations éthiques pour enregistrer le discours silencieux des gestes, des petites décisions quotidiennes (sociabilité), pour ne rien dire des grandes (mariage). En tout cas, lorsque licence lui en est donnée par l'inattention ou la complicité de l'interlocuteur, le discours ethnocentrique de classe retrouve vite ses formulations les plus abruptes : celles qui renvoient les classes populaires à la « barbarie », à la « nature », à l'« inculture » : « ce sont des hommes » (cela permet de citer La Bruyère) mais quand même un peu autrement, c'est-à-dire toujours un peu moins que nous ne le sommes. La parlure populaire est entendue spontanément — même chez ceux qui savent, dans leurs moments savants, qu'ils doivent contrôler ce « sentiment linguistique » — comme un « patois » social, miettes de langues ramassées à l'écoute maladroite, distraite ou perverse du vrai langage ; les mœurs populaires fournissent l'expérience première et le paradigme originare de la « vulgarité », c'est-à-dire de l'absence de mœurs, ou, au mieux, de mœurs qui ne seraient qu'une dérisoire ou patibulaire imitation des « bonnes » — pathétique ou amusante les jours où le cœur est à la générosité. Il suffit d'écouter de bonnes bourgeoisies — ce qui aujourd'hui veut dire diplômées de l'enseignement supérieur — parler de leurs femmes de ménage ou, comme le dit Hoggart, une maîtresse de maison des *middle-classes* parler de son plombier, prototype de « ces gens-là¹⁴ ».

14. R. Hoggart, *La Culture du pauvre : étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, trad., Paris, Minuit, 1970, p. 337-339 pour l'artisan-plombier et, plus généralement, les chapitres II (« Le décor et les personnages »), VI (« La bonne vie ») et IX (« Le je-m'en-fichisme ») pour une description de l'intimité populaire ou des traits culturels qui, vus du point de vue des classes moyennes ou supérieures, répertorient ce que les groupes cultivés perçoivent comme « vulgarité », « négligence », « irrationalité économique », etc.

2. C'est de la tâche, jamais complètement achevée, de réduire les illusions ethnocentriques que se réclame le *relativisme culturel*, qui pose, à partir du constat que tout groupe social possède son symbolisme irréductible, ou, si l'on veut, son arbitraire culturel, le principe que les cultures doivent être décrites et non hiérarchisées, ou plutôt qu'on ne peut plus les hiérarchiser dès lors qu'on les décrit complètement à partir de leurs propres codes et de leurs propres valeurs. L'ethnologie, qui engendre le « culturalisme » comme technologie professionnelle, ayant proclamé et, bon an mal an, pratiqué depuis un siècle¹⁵ la déontologie du relativisme culturel, il devenait difficile de ne pas faire bénéficier de cette *générosité théorique* les cultures populaires : pourquoi auraient-elles été privées de ce crédit en humanité, c'est-à-dire en autosuffisance culturelle, que le relativisme ethnologique ouvrait à toutes les cultures de l'*oïkoumène* ?

La réhabilitation des cultures populaires a donc suivi, mais avec retard, celle des cultures lointaines. Ce *cultural lag* dans l'application du relativisme culturel aux groupes sociaux que l'anthropologue côtoyait dans sa vie quotidienne explique sans doute, dans la logique du rattrapage et de la surenchère, que ce relativisme domestique ait toujours revêtu des formes plus exacerbées que celles du relativisme ethnologique et qu'il ait lié si étroitement ses programmes ethnographiques ou littéraires à l'idéologie populiste reposant sur l'inversion pure et simple des valeurs dominantes : « Les gens du peuple valent mieux que nous », leur culture est culturellement plus riche que la nôtre, à la limite c'est la seule culture qui soit « naturellement culturelle » (*Volkskunde*, tolstôisme, folklorisme, *Proletkult*). Si les premiers intérêts savants qui se sont investis dans l'inventaire des cultures populaires européennes se sont détournés d'emblée de toutes les observations qui auraient révélé des effets incongrus de domination, de dépendance ou d'hétéronomie, c'est d'abord qu'ils devaient au populisme romantique qui les inspirait de confondre avec ferveur peuple et peuple, *plebs* et *populus*¹⁶. C'est aussi que le

15. En gros depuis Tylor (*Primitive Culture*, I-II, Londres, 1871) où figure la première définition de la culture généralisable, par sa neutralité énumérative, à tout peuple ou groupe social.

16. C'est explicitement sous le signe du romantisme nationaliste que le *Volkskunde* (terme sur lequel Thoms a décalqué *folklore* en 1846) a très tôt initié cette identification (C. Brentano et A. von Arnim, *Das Kaablen Wunderhorn*, Heidelberg, 1806-1809) qui participe de la vogue du préfixe *Volk-* (cf. Herder, *Stimmen der Völker in Liedern*, 1807). A travers les nombreux avatars de ses contenus idéologiques, ce courant a influencé le

relativisme culturel appliqué à la connaissance des cultures populaires ne s'est manifesté dans les sciences sociales qu'en suivant à la trace les cheminements et les conversions de l'idéologie politique des intellectuels : le populisme révolutionnaire, puis le prolétarisme ont ainsi miné idéologiquement les terrains qu'ils ouvraient à la recherche. Aux tentatives d'utilisation directement politiques par les intellectuels (que ce soit sous la forme cynique de l'hébertisme du Père Duchesne ou sous la forme millénariste du babouvisme et des carbonarismes) avait succédé une longue histoire de la manipulation du Peuple par discours interposés qui le constituaient comme un enjeu privilégié des affrontements entre fractions intellectuelles¹⁷. Plus près de nous, le compagnonnage de route consenti par les intellectuels à des organisations ouvrières a encore compliqué les choses. Bref, dans le registre politique le populisme a précédé l'antiracisme ; il s'est même parfois accompagné de racisme : « Les plus humbles de chez nous valent encore mieux que les meilleurs des autres. » Mauvaise configuration pour que le relativisme culturel appliqué aux cultures populaires relativise ses principes et prenne au sérieux les effets sociaux et symboliques du rapport de domination, puisqu'ici il s'encourageait surtout de le dénier et se satisfaisait de jouer à son inversion symbolique.

3. Si l'on veut relativiser les descriptions que procure le relativisme culturel lorsqu'il applique sans autres précautions son principe d'autonomisation aux cultures populaires en oubliant de les décrire par référence à la culture des classes dominantes, il faut passer à un autre type de description, celui qu'explique *la théorie de la légitimité culturelle*. Par son principe constitutif — restituer le sens des différences culturelles au système des différences de force entre les groupes d'une même société — celle-ci prend en compte le rapport de domination, c'est-à-dire le système complexe de mécanismes et d'effets de hiérarchisation qui, dans une société de classes, constitue une réalité sociale dont nul ne peut faire l'hypothèse qu'elle serait, par miracle, dépourvue de tout effet culturel : hypothèse

développement des « ethnographies métropolitaines » et de la plupart des recherches folkloristes ; on retrouve encore aujourd'hui sa définition élastique du « peuple » et du « populaire » dans bien des populismes : régionalismes, retours à la terre, *revivals*.

17. Pour une description des courants du populisme politique en Russie, qui rapporte leurs enjeux et leurs figures à la position des groupes de l'*intelligentsia*, voir par exemple F. Venturi, *Les Intellectuels, le Peuple et la Révolution : histoire du populisme russe au XIX^e siècle*, trad., Paris, Gallimard, 1972.

implicite d'une description intégralement relativiste. Ce rappel au *réalisme sociologique* rattache assurément la théorie de la légitimité culturelle à un principe bien reconnaissable de la théorie marxiste (ce qui explique la facilité que se donnent certains lecteurs ou utilisateurs de l'y réduire), mais il prolonge aussi un choix théorique de la sociologie wébérienne, celui de restituer à une description complète des rapports de force la force symbolique que constitue la reconnaissance d'un « ordre » comme « ordre légitime » par l'ensemble des groupes sociaux que cet ordre distribue pourtant inégalement en termes de commandement et d'obéissance, de « chances positives » et de « chances négatives ». Autrement dit, cette théorie puise ses hypothèses dans la transposition à l'ordre culturel des concepts que Weber utilisait pour décrire des effets d'ordre comme ceux de la légitimité religieuse, politique ou juridique ainsi que pour classer en « types » (charismatique, traditionnel, légal) ces différents ordres légitimes. L'analyse des cultures de classe doit à Marx et à Weber une double raison de se refuser à l'emploi machinal du relativisme : le sociologue ne peut escamoter, dans la description des différentes cultures de groupe ou de classe, les rapports sociaux qui les lient dans l'inégalité de force et la hiérarchie des positions, puisque les effets de ces rapports sont inscrits dans la signification même de l'objet à décrire. En ce sens, dire d'une culture qu'elle est « légitime » est bien évidemment une assertion axiologiquement neutre (même si on voit parfois cette « neutralité » se perdre en chemin, selon l'humeur des utilisateurs), mais c'est une assertion doublement contraignante. Ce n'est pas seulement s'obliger à montrer que la culture légitime est celle des dominants : toute culture des dominants ne présente pas nécessairement les aspects d'une culture légitime ; c'est aussi s'astreindre à démontrer (ce qui n'en découlerait mécaniquement que dans le schéma marxiste) qu'elle s'impose aux dominés ; il faut pouvoir identifier empiriquement chez ceux qu'elle exclut des comportements de reconnaissance des valeurs qui les excluent : culture savante, scolarisation, mœurs, etc. La théorie de l'ordre culturel légitime assigne clairement un terrain au travail empirique, celui d'une sociologie des formes et des degrés du *consentement à la domination*.

Ainsi formulé, le principe descriptif de la théorie de la légitimité culturelle laisse voir que celle-ci ne saurait fournir une clé universelle pour la sociologie des cultures populaires ni constituer le « savoir absolu », le « point oméga » de toute

sociologie de la culture. Elle possède, comme le relativisme culturel, mais de manière inversée, sa force et ses limitations, qui varient elles-mêmes selon l'objet de la description : cultures populaires ou cultures dominantes. Sa force, c'est évidemment de ne pas subordonner abstraitement toute description des cultures de groupe ou de classe à un relativisme culturel que ces groupes ne pratiquent pas eux-mêmes, dont ils composent leur culture de ne pas la pratiquer. C'est donc de restituer — forme plénière de la démarche sociologique que trait le culturalisme classique — le sens culturel des pratiques aux conditions et aux positions sociales entre lesquelles ce sens se débat, se négocie et se conclut, bref, de toujours référer ce qu'elle décrit et interprète aux instruments sociaux de description et d'interprétation qui « ont cours » dans la société dont elle entend être la sociologie. La limite de la théorie de la légitimité, c'est qu'elle ne peut, dans le moment même où elle objective l'arbitraire de la culture des classes dominantes, en décrivant les rapports de force qui fondent sa légitimité dans la transmutation des rapports de force que ceux-ci sont capables d'imposer, décrire positivement l'arbitraire des cultures dominées, c'est-à-dire décrire dans toutes ses dimensions symboliques ce qui est et fonctionne encore comme culture même quand il s'agit de cultures dominées. Un pas de plus dans la revendication du monopole descriptif, et la théorie de la légitimité culturelle bascule à son tour dans un déni de sens; les pratiques et les traits culturels des classes populaires se trouvent privés du sens qu'ils tiennent de leur appartenance à un système symbolique lorsque le sociologue énonce comme exclusif le sens qu'ils tiennent de leur référence à un ordre culturel légitime : infraction, erreur, maladresse, privation de codes, distance, conscience honteuse ou malheureuse de cette distance ou de ces manques. De même que les cécités sociologiques du relativisme culturel appliqué aux cultures populaires encouragent le *populisme*, pour qui le sens des pratiques populaires s'accomplit intégralement dans le bonheur monadique de l'autosuffisance symbolique¹⁸, de même la théorie de la légitimité culturelle risque toujours, par son intégrisme énonciatif, de conduire au *légitimisme* qui, en la forme extrême du *miserabilisme*, n'a plus qu'à décompter d'un air navré toutes les différences comme autant de manques,

18. Voir, pour l'idylle populaire telle que la stéréotypent les formes littéraires, journalistiques ou militantes du populisme en Angleterre, R. Hoggart, *op. cit.*, p. 39-41.

toutes les altérités comme autant de moindre-être — que ce soit sur le ton du récitatif élitiste ou sur celui du paternalisme.

4. Il suffit de parcourir les travaux des anthropologues et des sociologues des classes populaires pour apercevoir, tous jours récurrente, la même difficulté théorique : chacun des deux types de description (2 et 3) réussit surtout à faire voir ce que l'autre manque du sens des pratiques populaires. Il semble qu'on ne puisse faire les deux choses en même temps, sinon par la précaution verbale qui est accessible à tous, du moins dans le travail de construction des faits et des énoncés interprétatifs. On ne peut, par exemple, appréhender les valeurs de la vie populaire comme faits culturels dotés de tous les aspects d'un symbolisme, sans remettre en cause les énoncés descriptifs qui imposent la légitimité culturelle comme étalon de toute valeur symbolique. De même on ne peut entreprendre d'analyser le fonctionnement d'une machinerie symbolique comme celle d'un ordre culturel légitime sans, par cette analyse même, dissoudre en non-valeurs les valeurs populaires. Mais on ne peut non plus accompagner jusqu'au bout la cohérence expressive d'une culture populaire sans lui faire au bout du compte l'injustice interprétative d'escamoter l'hétéronomie symbolique qui lui marque sociologiquement un tout autre sens, tout aussi explicatif. Et ainsi de suite.

Diab!e! dira-t-on : « Il y aurait donc sur les cultures populaires des recherches et des chercheurs, les uns relativistes (voire populistes), les autres légitimistes (voire miserabilistes)? Nommez-les donc, qu'on s'y retrouve un peu. » Difficile : la frontière dont nous parlons court sinuosement en toute description des cultures populaires, qu'elle partage presque toujours en mouvements alternatifs d'interprétation, en balancements successifs, en phraséologies de la double détente, et parfois de la double entente. L'*oscillation* entre les deux manières de décrire une culture populaire s'observe dans la même œuvre, chez le même auteur, parce qu'elle habite toute sociologie, voire toute description romanesque un peu fouillée des choses de la vie populaire. Il y a, bien sûr, des intégristes du dogme populiste ou du dogme miserabiliste, des systématisateurs de la vie dévote du *narodnik* et des prophètes du salut culturel des masses : d'un côté voici les moines-entomologistes consacrant leurs veilles émerveillées au repertoire des « richesses » de la culture populaire, fermant leurs oreilles à tout bruit venu du monde de la domination symbolique; de l'autre voilà les prédicateurs imputoyables

d'une politique des valeurs de la vie lettrée, fustigeant par leurs chiffres de non-fréquentation des musées, des concerts, des théâtres ou des bibliothèques, les païens non encore convertis aux délices spirituelles de la culture légitime. Mais chez les sociologues — mesure professionnelle oblige — l'oscillation semble bien être le cas modal : tout mouvement un peu trop vif dans un sens appelle un mouvement de repentir qui se lit dans la légère exagération du recours à la théorie inverse (légitimiste ou relativiste) que la phrase descriptive s'impose comme une petite expiation énonciative de ses excès de cohérence.

Nous arrivons donc, *in fine*, à la question dont il nous faudra repartir : l'oscillation théorique entre les deux styles de description (2 et 3) est-elle une démarche indépassable pour le sociologue ? On peut douter qu'elle soit une stratégie efficace du travail d'interprétation quand on aperçoit qu'elle se réduit à corriger chaque embarquée par une autre de sens inverse : le navigateur sait bien que les coups de barre successifs — un coup à droite, un coup à gauche — n'ont jamais fait une « ligne ». La sociologie des cultures populaires ne saurait-elle concevoir une théorie de la description de son objet ? ou au moins une théorie de l'articulation consciente des deux styles de description ?

C. Grignon

J'aimerais exemplifier ce qui vient d'être dit en partant du travail que je mène actuellement sur l'alimentation populaire. On ne peut espérer faire un usage exempt de populisme de la notion de culture populaire que si l'on définit celle-ci comme la culture des classes dominées, et non comme la culture du « Peuple ». Cette préférence de principe accordée au critère sociologique sur les critères culturels, comme le caractère oral ou l'anonymat de la tradition, plus familiers aux ethnologues et aux spécialistes du folklore, ne doit pas nous empêcher de prendre également au sérieux les tâches auxquelles oblige le terme de culture : le meilleur moyen est sans doute d'entreprendre l'inventaire des « traits » qui constituent une culture populaire¹⁹, sans attendre de cet exercice préliminaire qu'il « construise l'objet » une fois pour toutes. Il faut plutôt y voir une occasion de soumettre à une première épreuve et à un premier questionnement les schèmes au moyen desquels une

19. Sur la distinction entre critères sociologiques et critères culturels, cf. M. Magré, « Ethnographie européenne », in *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », 1968, p. 1280 sq.

Alban Bensa

De la relation ethnographique

A la recherche de la juste distance

Une lecture du livre de Philippe Descola, *Les lances du crépuscule*, Relations Jivaros, Haute-Amazonie, Paris, Plon, 1993.

La sociologie et la psychanalyse s'interrogeront sans doute encore longtemps sur les raisons de cet élan qui, depuis près d'un siècle, pousse une toute petite minorité d'Occidentaux à partager, pour mieux les observer, la vie de populations aux mœurs différentes des siennes. L'aventure n'aurait qu'un intérêt anecdotique si elle n'avait l'ambition de se transmettre en pratique « scientifique ». Que faut-il donc pour que la relation de voyage devienne relation ethnographique ? Celle-ci est-elle identique à celles que soient les sociétés où elle s'exerce ? La partition d'un travail d'ethnologie exotique parfaitement abouti nous fournit l'occasion d'aborder brièvement ces questions.

S'identifier à l'autre jusqu'à l'éblouissement consécutif à l'abandon total de soi (« je est un autre » !) rapproche l'utopie ethnographique de l'expérience poétique. La quête de Rimbaud a sans doute éveillé plus d'une vocation ethnologique. Mais pour s'accomplir l'ethnologue doit, mouvement inverse, se dépendre de l'autre et l'objectiver. Se décentrer, se ressaisir ; se perdre, se retrouver : la pratique du « terrain » s'apparente aux sports dits « extrêmes » (ski hors piste, parapente sans équipement, canotage à travers le Pacifique, etc.) parce qu'elle nous

dominique merliè
jean yves cousquer

Actes de la recherche en sciences sociales,
1980, n°31

MARIAGE ET RELATIONS FAMILIALES DANS L'ARISTOCRATIE RURALE: DEUX ENTRETIENS

Ces deux entretiens ont été réalisés dans le cadre d'une entreprise* visant à saisir les voies et les moyens par lesquels les familles peuvent tendre à contrôler, directement ou indirectement, les unions de leurs membres. Il s'agissait d'aller au-delà du constat statistique de l'«homogamie» et de sa variation selon les groupes sociaux que permettent les données d'enquêtes disponibles (1) pour s'interroger sur la nature des pratiques et des modes de contrôle dont elles peuvent traduire un résultat. Formulant l'hypothèse que l'intensité et les modalités de ces pratiques étaient fonction de leur enjeu, c'est-à-dire de l'intérêt social que peuvent avoir les familles de voir le «choix du conjoint» satisfaire au moins à certaines exigences minimales, on conseillait de choisir les enquêtés dans des groupes sociaux nettement différenciés par la nature du «capital social» transmis entre les générations et par là des intérêts à préserver des risques inhérents à cette transmission, notamment lors des alliances matrimoniales. Le matériel recueilli ne pouvant être étendu, il paraissait souhaitable de choisir des groupes sociaux où ces intérêts soient relativement importants (2) et se présentent sous une forme

spécifique. On était ainsi conduit à proposer d'enquêter notamment dans une famille appartenant à l'aristocratie, comme groupe social caractéristique d'un capital fondé pour une part importante sur les relations sociales, c'est-à-dire d'un capital de nature «sociale», par opposition à des formes à dominantes économiques ou culturelles (3). D'autre part,

les pratiques que l'on cherchait à saisir (ou dont on cherchait à saisir au moins les formes de conscience) risquant d'être perçues très différemment selon la place occupée dans la famille, et principalement dans les générations, on conseillait de s'efforcer d'obtenir un entretien de deux membres au moins, de génération différente, d'une même famille. Cela permettait non seulement de comparer deux discours tenus de deux points de vue différents sur les mêmes faits, et par là de mettre en évidence l'effet de la position particulière de l'informateur sur la nature de l'information qu'il peut délivrer, mais encore d'étendre dans le temps le champ des informations recueillies et surtout de s'assurer qu'on ne prenait pas comme objet d'observation un individu, mais bien une lignée ou une famille. On pouvait ainsi espérer faire apparaître des différences systématiques entre les générations permettant de déceler des modalités de l'adaptation de ces stratégies matrimoniales au changement des contextes sociaux dans lesquels elles se déploient.

La qualité des informations recueillies doit sans doute quelque chose à l'extériorité de l'enquêteur, qui découvrait, avec un étonnement parfois visible, l'univers familial de ses interlocuteurs, ce qui autorisait des questions «naïves», auxquelles il était difficile de se dérober, mais qui auraient pu paraître incongrues dans un autre contexte. Si la familiarité avec le milieu enquêté permet souvent d'obtenir des informations plus précises et surtout moins officielles par l'espèce de connivence qu'elle engendre (5), une extériorité manifeste peut créer de bonnes conditions d'objectivation en contraignant l'enquêté à l'explicitation (fût-ce au prix de la retranscription nécessaire à la divulgation) de ce qui reste toujours, dans les interactions de la vie quotidienne, sur le mode de l'évidence inexplicitée. L'entretien devient alors une sorte de parenthèse dans la vie sociale, qui autorise un type de discours — et de rapport à soi-même — qu'interdisent toutes les autres situations sociales, par cette neutralisation relativement systématique du contexte qui, au lieu de donner son sens directement au discours, doit lui être intégré. «Comment peut-on être persan ?» demande en somme l'enquêteur, par la seule situation d'entretien, quelles que soient, attendues ou inattendues, les questions qu'il pose.

L'interrogation biographique suffisait ainsi à constituer l'informateur en sociologue spontané. Les relations sociales, qui sont toujours saisies et perçues en situation, c'est-à-dire en fonction d'impératifs pratiques, surtout dans un milieu où elles constituent l'objet d'un travail et d'un entretien permanent, et qui sont ordinairement directement à l'œuvre dans les discours tenus, devenaient l'objet du discours. On peut penser que, quelque reconstruits et maîtrisés que soient ces discours — et il est également intéressant de les comparer sous ce rapport (6) —, ils ne diffèrent pas très profondément

de ce que leurs auteurs auraient pu consigner dans un journal intime, et que la part de reconstruction est autant à usage interne qu'à usage externe.

On comprend ainsi que les S.-C. ont éprouvé le besoin de marquer très précisément dans le temps, par le moyen d'un rendez-vous différé, qui permettait aussi de se préparer à cette situation, les bornes, fixées par l'enregistrement, de cette définition particulière de la situation. Mais on comprend en même temps le plaisir apparent qu'ils prennent finalement à cet entretien qui les avait d'abord quelque peu inquiétés. En les forçant à une certaine objectivation, qui peut être de nature à rompre l'enchantement nécessaire à la parfaite manipulation des relations sociales (comme lorsqu'on est conduit à formuler explicitement la comparaison de familles alliées sous le rapport de la fortune matérielle, ou à rendre compte des stratégies de mariage par la différence de valeur sociale de l'appartenance à l'aristocratie selon le sexe), la situation d'entretien peut donner aussi le sentiment de découvrir pour la première fois (et donc de s'approprier cette découverte) les relations qu'elle objective.

C'est sans doute ainsi, ou en tout cas dans ce contexte, que doit se comprendre, paradoxalement, la permanence du thème du hasard (7) lié à l'évocation de la première rencontre du conjoint. On ne peut y voir seulement, et peut-être pas du tout, la dénégation idéologique des conditions sociales qui rendaient possible un tel «hasard», ou alors on s'expliquerait mal que les deux discours contradictoires (on s'est rencontré par hasard, tout était fait pour nous réunir) coexistent aussi naturellement. C'est que hasard ne s'oppose pas ici à déterminisme, mais à dessein ou projet : c'est alors que l'on n'y pensait pas —parce qu'on se rendait à une réunion

traits à la moins grande déréalisation sociale que constituait pour ce nostalgique de la «vie étudiante» la rencontre avec un étudiant actuel.

7—Non seulement Mme de S.-C. qualifie d'inattendu le fait qu'elle ait épousé un homme qui avait d'abord songé à sa soeur aînée à un moment où celle-ci était déjà «engagée», et son fils admire de son côté le hasard qui l'a finalement conduit à la réunion où il devait rencontrer sa future femme —et l'un et l'autre prennent un plaisir apparent à décrire assez longuement l'enchaînement de ces circonstances—, mais on a pu voir, dans l'article ci-dessus, comment la carrière du duc de Brissac lui apparaît aussi, rétrospectivement, comme une succession de heureux hasards (dont son mariage n'est évidemment pas le moindre). Faut-il ajouter qu'Alain Girard, lorsqu'il code les réponses à la question ouverte «Comment vous êtes-vous connus?» de son enquête, trouve qu'une des catégories de circonstances numériquement les plus importantes, la seconde après le «bal» (17%), est le hasard («circonstances fortuites» : 15%, avant «lieu de travail et d'études» : 13%, etc.) (*op. cit.* p. 98) ? Or il suffit de lire les exemples de telles circonstances fortuites qui sont proposés pour voir que tous pourraient être reclassés, bien plus logiquement, dans les autres catégories de circonstances distinguées, même lorsque l'invocation du hasard y est en effet très explicite. Pour ne prendre qu'un exemple : le professeur qui répond : «Par hasard, ma femme est la fille du directeur d'une école où j'ai été délégué comme stagiaire, sans intervention de mes propres désirs» (*ibid.* p. 101). A l'inverse, on relèverait que des réponses classées dans d'autres circonstances comportent aussi une invocation du hasard, telle celle-ci, pour le «bal» : «Par des coeurs vendus dans un bal (garçons et filles) ; nous avions tous deux le même numéro»,

de vieux copains et non dans une de ces soirées destinées spécifiquement par leurs organisatrices à marier leurs filles, ou par le ricochet d'une démarche spécifique mais qui visait d'abord quelqu'un d'autre— que l'on a rencontré son conjoint «par hasard», et non parce que cette rencontre était particulièrement improbable. Au fond, cette conception spontanée du hasard comme non-intentionnel est fort proche de la théorie classique de Cournot qui en fait «la combinaison ou la rencontre de phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes dans l'ordre de la causalité» ou encore «le concours de faits rationnellement indépendants les uns des autres» : outre le fait que d'autres mariages étaient possibles, l'impression de hasard découle de l'indépendance entre les causes qui faisaient, antérieurement à toute rencontre et tout projet, des deux personnes concernées des conjoints possibles, et celles (sociales et générales aussi sans doute, mais biographiques et individuelles également) qui les ont conduits à se rencontrer effectivement et dans des circonstances données. Et si l'impression du hasard renvoie plutôt aux circonstances subjectives de la rencontre (on ne s'y attendait pas) qu'à ses conditions sociales de réalisation, c'est bien parce que celles-ci se détachent sur le fond d'un déterminisme reconnu en même temps. Le sentiment de hasard peut ainsi être le fruit du dédoublement de position que permet l'entretien : la même personne objective les règles de fonctionnement de son groupe social —et par là s'en retire et le domine— et s'observe soumise à ces lois, et comme manipulée de l'extérieur par elles ; la reconnaissance du hasard, c'est aussi celle de la relative non-conscience des agents des stratégies matrimoniales dont ils ne sont que partiellement les acteurs (8).

On voit sur cet exemple, ce qu'il y aurait d'artificiel à vouloir distinguer trop clairement, dans de tels documents, les faits «bruts» de l'idéologie dont ils seraient enrobés. Le sentiment qu'on peut avoir de passer sans transition de faits rapportés avec l'objectivité de l'observateur extérieur à des discours qui ne paraissent destinés qu'à justifier l'ordre social décrit (les considérations sur le sens de la famille ou sur la morale humaine qui reste de la formation religieuse quand on a jeté sa gourme, ou sur les inconvénients qui contrebalancent les avantages de l'appartenance à un groupe social dominant), et l'impression, parfois, d'un mélange étrange de cynisme et de tartufferie, ne doivent pas faire conclure au dédoublement de personnalité.

Les deux points de vue ainsi présentés permettent cependant de saisir l'effet propre de la

8—Plus directement que dans la formule de Cournot, le sens du sentiment de hasard est traduit par les analyses de Bergson : «Il n'y a hasard que parce qu'un intérêt humain est en jeu et parce que les choses se sont passées comme si l'homme avait été pris en considération (...). Le hasard est donc le mécanisme se comportant comme s'il avait une intention» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, pp. 154 et 155) ou encore : «Le hasard ne fait qu'objectiver l'état d'âme de celui qui se serait attendu à l'une des espèces d'ordre [«automatique» ou «voulu»], et qui rencontre l'autre» (*L'évolution créatrice*, p. 235). Mais s'il naît de ce décalage, ou de ce va et vient, il n'implique pas, au contraire, la négation de l'un de ces «ordres».

position de l'informateur. On remarquera par exemple que le jeune S.-C., enclin à marquer vivement son opposition à la génération précédente, de même que ce qui différencie sa famille de sa belle-famille, semble pourtant beaucoup plus sensible que sa mère, elle-même d'origine bourgeoise, à la distance qui sépare la «bonne» bourgeoisie de l'aristocratie, ou «aristocratie et fric» (9) (à propos par exemple des choix de ses frères et sœurs). Tous deux cependant sont portés à surévaluer les différences entre les générations, bien qu'ils doivent reconnaître que des mécanismes différents dans le mode de contrôle, du mariage par présentation, qui met en branle un réseau complexe de relations et d'intermédiaires, aux rencontres informelles ménagées par les soirées des «rallyes» et leurs prolongements pour une jeunesse d'allures beaucoup plus libres, aboutissent au même résultat de l'harmonie préétablie.

Mais, au-delà de ces comparaisons internes, on pourra rapporter systématiquement le contenu de ces entretiens, comme contrepoint, à la reconstruction sociologique, présentée ci-dessus, de la biographie d'un représentant de la haute aristocratie. On relèvera ainsi, malgré la distance sociale qui

les sépare dans l'univers considéré, la convergence des thèmes (10) qui apparaissent aussi bien chez les représentants d'une noblesse rurale dont le cercle de relations reste provincial et qui se voit menacée de liquider ses vieilles pierres trop coûteuses, que chez le duc dont les alliances avec la grande industrie permettent d'entretenir ses diverses propriétés et de côtoyer les têtes couronnées (ou encore de trouver un public pour les deux mille pages du monument littéraire qu'il érige à la gloire de sa famille).

9—et il ne peut se défendre de savoir distinguer d'instinct «le vrai du faux» (commentaire non enregistré).

10—Soit par exemple la nature différente des problèmes posés par le mariage des garçons et des filles, ou la différence entre l'ainé des garçons (ou celui qui peut être amené à le remplacer comme support de la continuité de la lignée) et les autres, ou la nécessité d'une reconversion (qui implique l'exercice d'une profession comme nouvelle source de revenu et scolarisation plus prolongée et plus systématique des enfants) assurant la continuité à travers l'adaptation au temps, ou encore le thème de la disponibilité à autrui, formulation éthique de l'aptitude à gérer un patrimoine de relations sociales.

Madame de S.-C., originaire d'une famille bourgeoise de vieille souche de l'Ouest (déjà alliée à l'aristocratie) a fait toute sa scolarité secondaire dans des collèges catholiques. Proche de la soixantaine au moment de l'entretien, elle n'a jamais exercé de profession, mais se dit occupée à temps plein par des activités bénévoles. Plus âgé qu'elle, son mari a exercé une profession libérale tout en dirigeant une exploitation agricole, après des études secondaires dans un collège catholique et des études supérieures en province. Il appartient à une famille nombreuse de l'aristocratie d'une région distante d'une centaine de kilomètres de celle de sa femme, où son père, propriétaire exploitant, exerçait des mandats électifs locaux.

Parmi leurs enfants, qui ont tous fait des études supérieures et sont tous mariés avec des membres de l'aristocratie ou de la bonne bourgeoisie (de fortune au moins équivalente), un fils a repris le cabinet de son père. Agé de plus de trente ans au moment de l'entretien, il a épousé assez récemment une fille d'une famille de l'aristocratie installée à une centaine de kilomètres ; beaucoup plus jeune que lui, elle avait entrepris, après des études secondaires commencées dans une école catholique de province et achevées dans un lycée parisien, des études para-médicales interrompues par son mariage.

La génération des parents

Une éducation bourgeoise : «famille et religion»

—Est-ce que vous pourriez me décrire le milieu dans lequel vous avez grandi et l'éducation que vous y avez reçue ?

—Je suis née dans une famille de la bourgeoisie traditionnelle : vieille bourgeoisie puisque du côté de ma mère, nous sommes connus dans le pays depuis plusieurs centaines d'années, toujours par des professions libérales ou des propriétaires terriens. Du côté de mon père, je suis bretonne. Là aussi vieille famille de la bourgeoisie, avec toujours des alliances avec l'aristocratie, mais dans une lignée quand même toujours de vieille bourgeoisie : des professions médicales, et puis, par exemple, celle de notaire de mon père, tout ce qui se rapporte au droit, et aux lettres également, puisque j'ai un grand-père qui était professeur.

Quant aux valeurs qui ont guidé ma formation et mon éducation, je peux dire qu'on pourrait presque les résumer en deux mots : famille et religion. Je pense que ce sont les deux mobiles qui ont guidé l'éducation que nous avons reçue de nos parents. Et je placerais religion même avant famille. Pour nous c'était absolument essentiel. Cela a guidé en fait toutes les générations passées si on en croit toutes les archives familiales que nous possédons. Et si, au moment de la Révolution, on a défendu le roi à tout prix, si on a combattu dans la chouannerie, en définitive c'était pour le roi bien sûr, mais c'était aussi surtout la religion qu'on défendait. La religion était l'essence même de la vie, elle a marqué toutes les relations familiales. J'avais un grand-père architecte qui, tous les matins à 5 h 1/2, allait à la messe. Ma mère, elle allait à la messe tous les

matins. Et la référence à la foi, à l'Église, une soumission absolue à l'Église, sans être rigoriste du tout, mais dans une religion très comprise, c'est-à-dire pas formaliste mais surtout entrant dans la vie, nous a légué des exemples de parents et de grands-parents pour qui la foi c'était quelque chose qui était transmis non pas théoriquement, mais vraiment vécu. Et cela a marqué la vie familiale aussi bien que la vie professionnelle de toutes les générations.

—Donc la religion et ensuite la famille ?

—Oui, les liens familiaux sont extrêmement serrés. Je ne veux pas dire qu'on éloignait les amis, mais en fait on était assez peu ouvert aux relations amicales mais par contre les relations familiales étaient très resserrées. Je ne veux pas dire que c'était absolument un clan, mais en réalité nos ouvertures se faisaient pratiquement uniquement sur la famille. Par exemple dans notre enfance, nous avions assez de mal à recevoir des amis à la maison, mais par contre, tout ce qui était famille était accueilli à bras ouverts.

—Vous avez donc reçu une éducation assez stricte ?

—Assez stricte, c'est peut-être un mot assez sévère parce qu'en définitive, certains peut-être auraient trouvé cela austère, mais nous avons eu une enfance très gaie, parce que nous étions nombreux, nous étions six enfants ; mais évidemment nous avions des parents, qui pourtant avaient une fortune aisée, mais pensaient qu'il n'était pas bon de donner une éducation trop large et trop facile, que l'éducation devait habituer l'enfant à

gagner par l'effort sous toutes ses formes, pas uniquement par le travail mais par une forme d'abnégation. Mais personnellement je garde un souvenir merveilleux de mon enfance, alors que nous n'avions pas de voiture (alors que mon père aurait très bien pu en avoir). Nous allions quand même passer un mois tous les ans au bord de la mer, mais nous n'avions pas ce que beaucoup d'autres avaient, des bicyclettes et d'autres choses qui donnaient une certaine impression de liberté. Nous ne l'avions pas; en définitive nous trouvions dans les joies familiales une source d'épanouissement très certain. Et cela non seulement ne m'a pas marquée, mais cela m'a tout à fait préparée à une vie ouverte en tant qu'adulte.

—Vous n'aviez pas l'occasion de rencontrer souvent vos amis ?

—Assez peu, excepté en classe bien sûr. Mais ce que nous aurions souhaité, c'est de pouvoir partager en dehors de la classe des relations amicales. A part deux ou trois familles sélectionnées par nos parents, et qui étaient sélectionnées du point de vue religieux, du point de vue esprit familial, et qui entraient dans nos loisirs, on peut dire que nous avons eu peu de relations amicales.

Une rencontre «inattendue»

—Peut-on en venir aux circonstances de la rencontre de votre mari ?

—Oh ça, si vous voulez, parce que c'est toujours amusant : ces rencontres ont un côté amusant parce qu'inattendu.

Celui qui devait devenir mon mari était en train de faire un stage professionnel dans la ville où j'habitais et il était locataire d'une personne qui était assistante sociale et connaissait une de mes sœurs aînées. C'était pendant la guerre, et ma sœur s'occupait de la Croix Rouge et cette personne connaissait donc ma sœur, qu'elle appréciait beaucoup. Elle (l'assistante sociale) s'était dit dans sa petite tête qu'au fond c'était une chose qui pourrait s'arranger, «je devrais les faire se rencontrer, je pense que cela devrait coller, qu'ils pourraient faire un très bon mariage». Alors elle en parle à celui qui allait devenir mon mari, et qui, lui, ayant pris ses renseignements, trouvait que la famille lui convenait, que la jeune fille, vue de loin, lui paraissait sympathique, et alors il s'est mis en relation à travers son père, à travers les relations paternelles et maternelles, et fit faire une demande, de relations de famille à relations de famille, c'est-à-dire qu'une vieille amie de ses parents est venue trouver un vieil ami de mes parents en lui disant : «Voilà, il y a un jeune homme qui souhaiterait avoir une entrevue avec l'aînée de vos filles, en vue peut-être d'un mariage». Et lorsque le vieil ami de mes parents est venu les trouver, il se trouvait que ma sœur aînée faisait elle-même des entrevues avec un autre jeune homme, et qu'elle allait en fait s'engager dans des fiançailles. Et ma mère allait donc rendre la réponse à ce vieil ami en lui disant : «Écoutez, je suis

désolée mais il est trop tard parce que ma fille aînée en fait est sur le point de se fiancer». Et moi, j'étais relativement jeune, j'avais vingt ans, mais j'étais très jeune de caractère, je pourrais presque dire que je jouais avec une de mes sœurs plus jeunes, et, ouvrant la fenêtre au moment où ma mère partait donner la réponse, en blaguant, je lui dis : «Surtout, dites qu'il y en a une autre», en éclatant de rire, me disant «la bonne blague !», étant bien loin de penser à me marier. Et lorsque ma mère arriva auprès de ce vieil ami pour lui dire : «Écoutez, je suis désolée...», la petite phrase que je lui avais lancée par la fenêtre lui revint, et elle dit : «Après tout, j'ai bien une autre de mes filles de vingt ans, enfin oui, j'ai une autre fille, pourquoi pas ?» Et en fait cette petite phrase a suivi : «La jeune fille en question n'est plus à marier, mais il y en a une autre». Cette petite phrase est revenue donc aux oreilles du garçon, retransmise de relation à relation; et lui, désolé : «On me parle d'une jeune fille tout à fait remarquable, on me dit qu'elle est maintenant fiancée. On me dit bien qu'il y en a une autre, mais enfin une autre, ça ne sera peut-être pas du tout ça».

Alors quand même, sur le conseil de la personne qui le logeait et qui lui dit : «Après tout, voyez l'autre quand même», et toujours de relation à relation, de famille à famille, il a été prévu une entrevue dans un château des environs, chez une amie commune. C'était pendant la guerre, lui est arrivé à bicyclette, et moi en autocar par un temps très pluvieux. Et on s'est vu pour la première fois, d'une façon très protocolaire, les parents d'un côté, les amis de l'autre. Nous nous sommes regardés un peu en chiens de faïence. C'était assez froid. Et d'ailleurs, j'étais fatiguée à ce moment-là et je suis rentrée en me disant : «En tout cas, celui-là, c'est classé, il aura compris que ce n'est pas la femme qui lui convient. Je peux être tranquille. Il n'y aura pas de suites». Et puis trois jours après, toujours par l'intermédiaire des relations communes — nous avions des amis communs, des relations communes, toutes des relations familiales—, mes parents apprennent que le jeune homme avait été satisfait de l'entrevue, qu'il souhaitait renouveler. Alors pour éviter ces voyages, il nous demande de trouver un lieu commun indépendamment de notre maison personnelle, où nous pourrions le rencontrer. Alors nous avons demandé à une excellente amie, une vieille dame, que nous avons mise dans le coup, en lui demandant si elle acceptait de recevoir un jeune homme qui souhaitait me rencontrer. Elle a été charmante, cette vieille dame, délicieuse, elle était ravie en fait d'entrer dans la petite histoire et nous nous sommes revus huit à dix fois. Et en fait c'était le début. Ensuite, nous avons, bien sûr, averti nos parents respectifs que nous souhaitions que cela continue et nous avons commencé alors à recevoir mon fiancé, puisque nous avions décidé entre nous que nous pouvions le considérer comme fiancé. Alors il a commencé à venir à la maison très simplement. Tous les

soirs, en fait, nous nous sommes vus; il venait maintenant chez mes parents. Mais très vite nous avons fait des fiançailles officielles.

—Les fiançailles ont donc permis d'officialiser ?

—Officialiser, c'est cela. En fait, cela s'est fait très vite puisque deux mois après notre première entrevue, nous étions fiancés officiellement, et nous nous sommes alors vus tous les jours. Nous nous sommes vraiment connus et nous nous sommes mariés quatre mois après, mais alors vraiment en connaissance de cause.

La famille du mari : aristocratie rurale

—Est-ce que vous avez trouvé la famille de votre mari différente de la vôtre ?

—Sur le fond, du point de vue éducation et du point de vue conception de la vie, je me suis trouvée absolument de plain-pied sur les valeurs essentielles de la vie. La seule chose sur laquelle j'ai trouvé quelques différences, si vous voulez, c'est un petit peu cette présentation dans le monde qui était un peu différente, un certain conformisme qui existait moins chez mes parents que chez mes beaux-parents. Par exemple, un petit détail de rien, chez mes parents le baise-main n'existait pas; chez mes beaux-parents il existait, et était même de rigueur. Ce sont des petits détails comme celui-là qui font qu'il y avait un conformisme de détail d'extérieur, qui nous différenciait mais pour les valeurs profondes nous étions absolument de plain-pied.

—Est-ce qu'on peut dire que vous étiez plutôt une citadine et votre mari plutôt un rural ?

—Oui, je ne menais absolument pas une vie de rurale, absolument pas. Alors que mon mari était très nourri de mentalité rurale avec tout ce que cela comporte comme qualités de réflexion, le fait d'être soumis aux fluctuations du temps, et donc d'être plutôt fataliste, d'accepter les choses telles qu'elles se présentaient, tandis que moi, n'étant pas rurale, j'étais peut-être beaucoup plus spontanée... je ne sais pas.

—Votre mari n'était pas l'aîné et vous m'avez indiqué [lors de la prise de contact] que c'est lui qui a reçu le château en héritage. Est-ce que vous pourriez me dire pourquoi ?

—Alors ça c'est un petit peu indiscret, mais je vais vous le dire quand même. En effet, mon mari étant le troisième fils, a priori le château familial ne devait pas lui revenir. Mais en réalité il s'est passé plusieurs choses. C'est que l'aîné des garçons à qui revenait le titre avec un grand T, et en même temps la propriété, avait fait un mariage qui n'avait absolument pas plu à mes beaux-parents. Mon beau-frère était infirme des suites d'une maladie et il était handicapé physiquement. D'une intelligence souveraine, un garçon extrêmement cultivé, il avait quand même été très marqué par son handicap et en fait il était resté céli-

bataire jusqu'à l'âge de trente-cinq ans à peu près, et il avait épousé, un peu comme dans les contes de fée, la bergère de la ferme d'à-côté, en tout bien tout honneur parce que c'était un garçon extrêmement droit et très religieux; et, comme beaucoup, il aurait pu, comme on dit, coucher avec cette fille et puis la laisser tomber; or il avait une attirance pour cette jeune fille, qui était remarquable d'ailleurs, et qui gardait les vaches et les moutons de la ferme. Ayant cette droiture, il a préféré l'épouser plutôt que d'avoir avec elle un comportement qui n'était pas digne de sa mentalité chrétienne ni même de son nom. Il pensait, et je partage sa façon de voir, qu'il était préférable d'épouser une jeune fille qui n'était pas de son milieu, mais de l'épouser vraiment plutôt que d'en profiter d'une façon malsaine. Alors, évidemment, cela a fait un tollé terrible dans la famille que le fils aîné épouse la gardienne du troupeau de la ferme, et mon beau-père l'a déshérité à ce moment-là, disant qu'il déshonorait la famille. Ce jugement d'ailleurs n'a pas été perçu par tout le monde de cette façon. Le second, qui était dans l'armée, lui aussi a fait un mariage qui n'avait absolument pas plu à mes beaux-parents, non pas pour des raisons sociales, mais parce que sa femme était protestante, et que, pour mes beaux-parents, le fait d'épouser une protestante était une sorte de reniement également (1). Mais de toute façon, lui, de son côté ne tenait pas à quitter l'armée — puisqu'il a fait une belle carrière — pour s'enterrer à la campagne. C'est ainsi que la propriété a échoué à mon mari.

La génération des enfants : liberté et conformité

— Est-ce que vos enfants se sont mariés de la même façon que vous ?

— Quant à la forme, non, puisqu'ils ont rencontré leur mari ou leur femme pendant leur vie étudiante, soit dans des soirées ou des rencontres amicales, parce qu'eux, tout à fait à l'opposé de moi-même, ont une vie amicale extrêmement large. Les amis pour eux, cela compte tout autant que la famille, pas tout à fait autant, mais cela compte beaucoup également.

— C'est une très grosse différence avec votre génération !

— Ah oui alors ! Bien que, du côté de mon mari, les amis comptaient beaucoup. Eux aussi avaient une vie plus large au point de vue amical. Quant à nos enfants, ils sont entrés absolument de plain-pied dans la vie actuelle, et, du point de vue de la jeunesse actuelle, je pense qu'on ne pourrait pas dire qu'ils aient eu une jeunesse différente des autres jeunes de leur époque. Mais nous avons quand même constaté qu'ils faisaient une sélection dans leurs amis : ils étaient amis avec tout le monde, mais pour les vrais amis, ils

faisaient une sélection, sélection en fait probablement inconsciente au départ, mais basée sur des valeurs. Nous avions une maison très très ouverte et nous avons toujours reçu des amis à bras ouverts. On ne leur a jamais demandé aucun contrôle, mais ils ne nous ont jamais amené à la maison de voyous ni de jeunes ayant une éducation et une façon d'être qui auraient été contraires à ce que nous pensions être l'essentiel de la vie. Et eux-mêmes n'ont pas fait de mariage, comme beaucoup à notre époque, sur un coup de tête. Tous ont fait des mariages avec des jeunes ayant des valeurs que nous jugeons, nous, essentielles.

— Ils se sont tous finalement mariés dans un milieu qui est sensiblement le même que le leur ?

— Oui, pratiquement : il y en a quatre qui se sont mariés dans le même milieu aristocratique, et les deux autres dans une très bonne bourgeoisie, où les valeurs sont pratiquement les mêmes ou extrêmement proches, en tout cas, des nôtres.

— Sont-ils tous devenus étudiants ?

— Oui, tous, ils ont tous été étudiants à Paris.

— A l'Université ?

— Non. Enfin il y en a une seule qui a fait l'Université elle a fait l'Institut des Langues Orientales. Mais en fait, c'est un peu à cause de nous : nous pensions que l'Université était un milieu où il était difficile de travailler, et un milieu où on laissait trop de libertés. Eux-mêmes en étaient conscients et ils ont choisi des orientations où leur formation intellectuelle se faisait dans des Écoles. Il y en a un qui a fait Maths Sup et Maths Spé pour préparer les Grandes Écoles, il l'a fait, bien sûr dans des préparations privées, un autre, qui a succédé à mon mari, a fait ingénieur en topométrie, et il a fait, lui aussi une école privée, au sens large du terme — pas confessionnel. Si ! l'aînée a fait une licence de chimie à l'Université. Et puis un autre une École de commerce, et une autre fille, aussi une École de commerce international dans un institut privé également.

— Dans quelle mesure pensez-vous avoir influencé le choix de vos enfants ?

— Nous n'avons absolument pas voulu du tout influencer leur sélection. Mais ce qui a été très sympathique, c'est qu'en fait, la réalité familiale jouant beaucoup, aucun de nos enfants n'a pris une décision définitive sans avoir consulté ses frères et sœurs et ses parents. Dès qu'il y avait un projet, et qu'ils se sentaient un peu mordus, ils nous en parlaient à nous, leurs parents, et ils demandaient à tous les frères et sœurs : « Qu'est-ce que tu en penses ? » et en fait il y a un ou deux projets qui n'ont pas abouti parce que les frères et sœurs — nous qui étions peut-être plus discrets, les frères et sœurs étant peut-être moins discrets — disaient : « Non, ne fais pas cela » et en fait l'un ou l'autre n'a pas donné suite à peut-être une orientation en vue d'un mariage sur le conseil d'un frère ou d'une sœur.

— Donc ce sont plutôt les frères et sœurs qui ont pu influencer le plus ?

— Oui, peut-être nous aussi, parce que quand ils nous demandaient, ils savaient très bien en fait ce que nous en pensions. Nous avions des discussions parfois très très vives sur le sens profond de la vie, et ils n'ont pas été du tout à l'abri eux-mêmes de ne pas vivre avec des jeunes filles ou des jeunes gens avant leur mariage. Ils savaient très bien que nous ne partageons pas du tout leur façon de faire, mais que nous la respectons. Très souvent nous en avons parlé ensemble et nous leur donnions notre conception du mariage, ils nous expliquaient la leur. On ne les a jamais empêchés de vivre maritalement pendant quelques mois, mais ils le faisaient en fait tout le temps en vue du mariage, mais sachant très bien que nous ne partageons pas du tout leur façon d'agir.

— La famille est importante pour vous. Y a-t-il eu un moment pendant lequel vos enfants se sont un peu détachés de l'idée du nom familial, du milieu d'origine ? Je ne sais si je me fais bien comprendre ?

— Je vous comprends très bien. En réalité, ils voulaient se le faire croire, prendre du recul par rapport à la famille, à un milieu, en se disant : « C'est périmé », voulant avoir l'impression d'une plus grande liberté intérieure, ne pas avoir le poids des traditions et voler de leurs propres ailes sans avoir le poids des générations passées. Mais en réalité, on a l'impression que c'était un petit peu une réserve. Cela n'a pas été une rupture du tout, mais plutôt le besoin de s'affirmer en tant que personne par rapport aux parents, aux générations passées, au milieu. Et puis quand ils ont vu, très rapidement d'ailleurs, qu'on pouvait s'affirmer avec, au contraire cela a été pour eux presque un support. Au fond, c'est la réaction normale de tout jeune, le besoin de s'affirmer. C'est bon d'ailleurs.

— Vous aviez dit que vos enfants ont trouvé leur conjoint dans des familles assez éloignées géographiquement.

— Oui, aucun par relations de famille. L'aînée s'est mariée en Faculté. Son mari était étudiant en sciences comme elle. Là, inconsciemment, elle avait fait une sélection, alors qu'elle se trouvait dans un milieu où elle avait un groupe d'amis extrêmement solides, mais de tous les milieux. Et dans le groupe, en fait inconsciemment — parce que c'est peut-être celle qui a gardé le moins l'empreinte du milieu —, elle a épousé un garçon du Sud-Ouest, de l'aristocratie lui aussi, malgré tous ces excellents amis qu'elle avait voulus de tous les milieux. Est-ce qu'il y a des atomes crochus qui sont naturels ? Toujours est-il qu'entre eux se sont noués des liens — beaucoup plus profonds que l'amitié pure et simple, mais vraie cependant, du fait de leur formation familiale. Le second a rencontré sa femme aux sports d'hiver dans une benne de remonte-pente.

— C'est vraiment le hasard !

— Pas tout à fait parce que cette jeune

1— Il apparaîtra par ailleurs qu'elle n'était pas seulement de confession protestante mais également divorcée.

filles était avec une de ses amies, laquelle était sortie avec un autre de mes enfants et lui a dit : « Mais toi, tu n'étais pas à telle soirée ? » « Ah si ! si ! Je te reconnais... » [...]

Reconversion et fidélité

—Vous ne vivez plus au château familial ?

—Non, on s'en est séparé après quinze ans. C'était un grand château qui comportait des terres autour dans une région très belle mais pauvre. Si bien que les revenus, déjà divisés entre les nombreux enfants, par rapport à la fortune de mes beaux-parents, étaient fortement amenuisés. Or mon mari et moi, qui aimions les enfants, nous sommes trouvés devant une éventualité : d'une part mon mari avait sa vie professionnelle à une grande distance du château familial et cependant il menait de front sa vie professionnelle et l'exploitation agricole et forestière qui employait trente à quarante personnes. Tout allait à peu près bien quand mon mari est tombé gravement malade, à la suite de quoi il a dû choisir entre sa vie professionnelle et sa vie extra-professionnelle. Nous nous trouvions devant un dilemme : soit continuer la tradition de la vie familiale dans une propriété dont le nom était attaché au château depuis plusieurs centaines d'années, qui comportait des valeurs, incontestablement, valeurs qui n'avaient pas failli depuis plusieurs centaines d'années, et d'autre part être obligés d'abandonner d'autres valeurs, c'est-à-dire que nous avions six enfants, et si mon mari abandonnait sa vie professionnelle, nous ne pourrions plus avoir de revenus suffisants d'une part pour maintenir le château et ses dépendances, et d'autre part donner à ces enfants l'éducation assez solide qu'exige notre époque actuelle, où en fait la vie n'est plus basée tellement sur une fortune mais sur une vie professionnelle. Et d'autre part, nous pensions que non seulement il fallait donner à chacun de nos enfants un bagage intellectuel et professionnel solide, mais qu'il y avait tout un épanouissement naturel, de relations, d'échanges au sens large du terme, qui nécessitait un certain niveau de revenu et que nous ne pourrions pas leur donner si nous conservions ce patrimoine familial qui était beaucoup plus composé de vieilles pierres, avec toutes les traditions que cela comporte, et des valeurs qui appartenaient plus au passé qu'à l'avenir. Donc après avoir réfléchi pendant des semaines, des mois, nous avons décidé d'abandonner le passé et d'opter pour l'avenir, en disant que les valeurs de l'aristocratie n'étaient pas uniquement attachées à des murs mais beaucoup plus à des valeurs religieuses, morales, intellectuelles, et que c'étaient celles-là les vraies valeurs. Alors, évidemment, cela a été un « boum » dans la famille et nous avons proposé à deux de mes belles-sœurs, qui ne portaient pas le même nom, bien sûr, de faire un échange de parts. Ce qui a été accepté par mes beaux-parents difficilement, mais qui a

été mal accepté par tous les autres frères et sœurs et par la famille élargie. En fait, cela reste un reproche, et on nous le reprochera toujours, d'avoir fait une scission entre le nom de la propriété et le nom de la famille.

—Il reste quand même toujours une continuité familiale ?

—Oui, mais c'est une autre famille. C'est le même sang, mais c'est un autre nom, et le nom compte beaucoup.

—On a l'impression que la continuité du nom compte beaucoup. Est-ce une des raisons pour lesquelles on trouve des familles nombreuses dans votre milieu ?

—Non. Je pense que le fait des familles nombreuses est beaucoup plus motivé par la religion, et aussi le fait que quand on a des enfants on donne des hommes et des femmes à la patrie. Nous sommes très attachés aussi à la notion de patrie. En fait s'il y a eu des familles nombreuses pour les deux dernières générations, le fil a failli se rompre à plusieurs reprises. Au moment de la Révolution, il y avait cinq garçons. Mais il y en a trois qui sont morts à Quiberon, un quatrième qui est mort sans laisser de postérité, et le dernier qui en a laissé de justesse : il a fallu qu'il se marie trois fois. Donc en fait la question de la postérité joue incontestablement, mais pas tellement sur le fait d'avoir une famille nombreuse. Je pense que ce sont beaucoup plus des valeurs de patrie et de religion qui font qu'il y a beaucoup d'enfants.

Le symbolisme de l'unité familiale

—Vous aviez évoqué [lors de la prise de contact] la remise d'une bague familiale à chacun de vos enfants...

—Le mariage de notre fille aînée a été une étape de notre vie familiale. Il est certain que, nos enfants étant très rapprochés, nous avions essayé de créer une atmosphère familiale relativement soudée, et le départ de l'aînée était un phénomène important dans cette cellule familiale : l'un de ses membres allait s'éloigner et même reformer sa cellule. Et mon mari et moi avons pensé qu'il était important de marquer l'événement, et de le marquer de façon importante. Nous avons décidé d'organiser, l'avant-veille du mariage, un dîner grand standing, si je peux parler ainsi : tout le monde en tenue du soir, avec un maître d'hôtel qui nous servait comme si nous avions eu une très grande réception, mais uniquement limitée aux parents, aux enfants, et au fiancé. Mon mari et moi avons préparé un petit « topo » où nous voulions expliquer à nos enfants comment nous avons conçu la famille, et que nous espérons qu'ils continueraient dans cet esprit et nous avons dit à l'aînée : « Tu vas te séparer du noyau familial, mais pour que tu te souviennes toujours que ta famille reste importante pour toi, nous te remettons un anneau, qui sera différent de celui que tu vas recevoir de ton mari, et qui te rappellera que ta famille doit rester quelque chose pour toi ». Et

nous avons préparé six anneaux semblables, tous un petit jonc en or avec un petit diamant de famille, et alors, les uns après les autres, nous leur avons donné cet anneau en leur disant : « s'il est normal et nécessaire que la famille éclate, il est cependant bon que vous sachiez que dans la vie vous devez rester frères et sœurs et nous vous demandons de le porter toute votre vie pour que vous sachiez que si un de vos frères ou sœurs a un ennui, est dans le désarroi, vous soyez toujours prêts à lui venir en aide, et que la famille c'est quelque chose qui éclate mais qui reste une valeur solide ». Ce qui est amusant, c'est que nos enfants nous ont rendu le geste : au mariage du dernier, nous les avons tous vus arriver avec une magnifique lampe en métal argenté, sur lequel étaient marqués le nom de tous les enfants de tous les ménages, leurs propres noms et celui de leurs maris ou femmes, au pied d'une lampe, la lumière : tout un symbole, et je dois avouer que cela nous a beaucoup touchés.

—Finalement, on remarque une grande différence entre votre mariage et celui de vos enfants. Et pourtant, malgré la grande liberté qu'ils semblent avoir eue, ils ont tous « bien » choisi.

—Oui c'est vrai. Je dois dire que nous nous en sommes nous-mêmes, je dirais presque un peu étonnés, et en même temps ravis : parce que c'était un choix que nous faisons et un risque que nous prenions en leur donnant beaucoup de liberté, mais nous pensions que l'éducation n'est pas le fait de vouloir imposer, c'est faire prendre conscience des valeurs par soi-même, et non pas les imposer. Je crois que nous avons forgé des hommes capables de prendre leur dimension eux-mêmes, et que nous avons eu avec eux toujours une très grande liberté de parole, et un dialogue constant, même si nous n'étions pas toujours d'accord avec eux, du point de vue religieux par exemple. Parce que tous, bien sûr, n'ont pas conservé les traditions chrétiennes ; cependant je pense qu'honnêtement on peut dire que tous ont conservé une foi réelle. A toutes les étapes, il y a toujours eu un dialogue profond dans un esprit de respect vis-à-vis d'eux. Même quand ils avaient quinze ans, c'étaient des adultes, et de ce fait cela a été une certaine exigence pour eux-mêmes. Si nous avions pesé trop lourd de notre autorité, ils auraient eu envie de se dégager d'une certaine tutelle, mais le fait que très vite ils allaient avoir à prendre conscience d'eux-mêmes et d'une responsabilité, les a peut-être mûris, et lorsqu'il a fallu prendre de grandes décisions, il ne les ont pas prises à la légère. Ça nous a beaucoup surpris d'ailleurs. On prétend que la jeunesse actuellement est très légère ; en fait ils se sont mariés toujours d'une façon très consciente, très conscients des valeurs qui entraient dans le choix qu'ils faisaient.

Les «soirées» et «rallyes»

—Vous avez mentionné à plusieurs reprises le «monde» et les soirées mondaines. Pourriez-vous me dire ce que c'est ?

—En fait les relations mondaines existent énormément et marquent très profondément la jeunesse actuelle. Par exemple, pendant toute leur vie étudiante, on peut dire qu'un garçon ou une fille de notre milieu, depuis l'âge de dix-sept ans jusqu'à son mariage «sort», comme on dit. On appelle cela sortir, participer à des soirées ou à des bals, comme on appelait cela autrefois, mais enfin qu'on n'appelle pas bals mais «soirées». Je trouve que le «bal» est devenu un terme tellement péjoratif, je préfère le mot «soirées». Ces soirées sont l'occasion de rencontres mais aussi, il faut le dire, se présentent un peu comme dans tous les milieux, en ce sens qu'on y danse avec frénésie comme dans tous les autres milieux : il y a cette promiscuité, une certaine liberté comme dans tous les autres milieux. Et les soirées sont parfois à un rythme extraordinaire. Je pense à certaines vacances du mois de septembre, où il y avait quatre à cinq soirées par semaine, où ils partaient danser et revenaient à quatre, cinq ou six heures du matin, dormaient jusqu'à une heure de l'après-midi et repartaient le soir. Cela a diminué un peu actuellement du fait, au fond, que ces soirées-là coûtent très très cher pour les parents, parce qu'en général il y a beaucoup de tenue, si je peux dire, et de tenue mondaine.

—C'est aussi vrai en province qu'à Paris ?

—Non, parce qu'actuellement beaucoup de provinciaux sont à Paris pour leur vie étudiante. Donc ils sortent, du moins les garçons sortent beaucoup à Paris, parce qu'il y a ce qu'on appelle des «rallyes». C'est assez fermé parce qu'il faut faire partie du rallye et que c'est par relations qu'on y entre. Du moment que vous portez la particule et que vous êtes parisien, vous êtes très facilement inscrit sur un rallye. Alors ces rallyes groupent trois, quatre ou cinq familles, des parents qui organisent ces soirées, et alors les jeunes filles qui en font partie organisent, se reçoivent mutuellement pour les soirées, où en général le nombre des participants varie de 200 à 1000 : soirée très mondaine, en tenue très habillée, et puis orchestre, buffet très soigné et copieux. Ce sont donc des dépenses extrêmement importantes, et il y a une dizaine d'années, il y avait des soirées en quantité : on sentait qu'il y avait un niveau financier assez élevé, mais maintenant, cela se restreint beaucoup.

—Est-ce que vos enfants ont rencontré leur époux ou épouse au cours d'une de ces soirées, ou est-ce qu'ils faisaient partie d'un même rallye ?

—Oui. Il y en a qui ont fait partie d'un même rallye, mais ce n'est seulement dans le rallye qu'ils se sont rencontrés. C'est plutôt qu'en dehors du rallye se forment des petits groupes amicaux, qui font du sport, de la voile, et autres, qui se retrouvent par exem-

ple au bord de la mer; alors là se continue l'action des rallyes.

—Donc il y a une certaine homogénéité...

—...Alors ça, c'est très très homogène. Pour pouvoir pénétrer dans ces rallyes, c'est très très difficile, surtout pour une fille.

—Pour une fille ?

—Parce qu'on manque de garçons, et qu'on a toujours beaucoup trop de filles. C'est curieux, mais c'est ainsi. Quand il y a une réception il faut inviter plus de garçons que de filles, car il y a des garçons qui ne dansent pas. Et c'est pour cela que lorsque des provinciaux font leurs études à Paris, pour les garçons il n'y a aucun problème, mais pour les filles, il faut que les relations marchent pour être intégrées dans un rallye.

—Avez-vous l'impression qu'il est plus difficile pour une fille de trouver chaussure à son pied ?

—Ah oui ! Mais de moins en moins. S'il est vrai qu'il y a une vingtaine d'années c'était le garçon qui demandait la fille en mariage, on peut dire que le contraire existe aussi bien aujourd'hui, ce qui aurait fait dresser les cheveux sur la tête de nos grands-parents.

La génération du fils

Milieu familial et scolaire : des prisons

—Pouvez-vous me parler du milieu familial dans lequel vous avez vécu, de l'éducation que vous avez reçue et aussi des valeurs que vos parents vous ont données ?

—Je crois qu'il faut prendre cela par ordre : l'éducation, car c'est quand même ce qu'il y a d'essentiel. J'ai eu une éducation moins dure que celle que mon père avait reçue, et qui n'a pas toujours été très drôle, je reconnais, car je dis toujours, et je ne m'en cache pas, que jusqu'à vingt ans je garde un assez mauvais souvenir de ma jeunesse, et que les meilleurs moments, c'est lorsque j'ai été étudiant, à vingt ans donc, quand je suis parti à Paris. Le reste, non, ce n'est pas d'ailleurs au milieu familial que je le dois, c'est aux écoles où je suis passé. J'en garde un très fâcheux souvenir, des écoles privées dans lesquelles je suis passé. Car toute l'éducation était basée sur l'humiliation, chose que j'ai toujours refusée, et cela m'est resté marqué. Je dois dire que je suis un petit peu traumatisé par ça.

—Vous parlez là de l'éducation scolaire ou familiale ?

—Scolaire. C'est-à-dire qu'elles étaient un peu liées du fait qu'on était plus souvent à l'école qu'en famille. Je n'ai été pensionnaire que pendant quatre ans, cela a été le plus grand martyre que j'aie connu de ma vie.

—Pourquoi étiez-vous pensionnaire ?

—Je suis parti parce que l'école d'ici m'avait fait comprendre que je n'étais pas d'un niveau suffisant pour pouvoir y rester, si bien que j'ai été dans une autre école. Il faut dire que c'est avec plaisir que j'ai quitté cette école-là, mais pour en retrouver une qui n'était pas meilleure. J'ai quitté celle-là d'abord parce que c'était une école tout ce qu'il y a de plus local et rural, où le fait de la particule est extrêmement défavorable et qu'il est certain qu'on est beaucoup plus brimé. Un collègue tout ce qu'il y a de plus rural, qui est fait pour l'éducation des gens vraiment du cru, et donc qui n'ont peut-être pas eu la même éducation de famille que celle que j'ai eue, et avec en plus, surtout de la part des professeurs plus que de la part des élèves,

une certaine haine envers les gens de notre milieu. Très net même. Ce qui fait que j'ai gardé un très très sale souvenir de cette boîte-là. En classe de cinquième, comme j'étais particulièrement mauvais, il fallait m'orienter. Donc on m'avait proposé apprenti-boucher ou apprenti-menuisier : alors j'avais des places ! Devant une telle situation, mes parents ont heureusement réagi et m'ont mis dans une école pour cancre de bonnes familles.

—Quel type d'école c'était, ça ?

—C'était tout ce qu'il y a de privé. C'était un internat, pas de jésuites mais un ordre du même style, extrêmement serré, dans un cadre magnifique d'ailleurs, parce qu'il faut reconnaître, c'était dans des vieilles pierres. Mais je n'appréciais pas du tout, à ce moment-là, puisque j'avais treize ans. Et là, de cancre ici je suis devenu un peu le génie là-bas, puisqu'il y avait encore beaucoup plus cancre que moi. J'étais vraiment dans les bons.

—Et vous vous trouviez dans un milieu plus...

—Ah oui ! Pas du tout la même chose,

beaucoup plus homogène, aristocratique et fric, les deux, parce que cela devait être assez cher. C'était un ramassis de cancre de bonne famille, qui étaient virés de toutes les autres boîtes et qui arrivaient là. Alors, il y avait de très bons moments, je reconnais. Mais dans l'ensemble j'en garde un très sale souvenir. C'était une prison en fait.

—Est-ce que dans votre milieu familial vous avez eu beaucoup de liberté ?

—Non. On n'avait, je dois dire, aucune liberté, puisque l'éducation était assez stricte, et que tout était basé sur la religion. Tout ce qui pouvait faire plaisir était péché. Donc on ne pouvait jamais s'offrir quelque chose, se faire plaisir, car c'était systématiquement mauvais. Ça c'est une chose que je n'ai jamais appréciée bien sûr, mais j'ai été contraint de subir cela toute ma jeunesse. On n'a jamais eu le droit de faire quelque chose qui aurait pu nous faire plaisir, c'est un reste de jansénisme. Mes parents en ont peu gardé par rapport à mes grands-parents : mes grands-parents [paternels], c'était quelque chose d'absolument infernal.

—Est-ce que vos frères et sœurs ont réagi comme vous ?

—Pas tous. Mon frère a exactement la même idée que moi de notre passé. Par contre, nos sœurs pas du tout. Elles n'ont pas du tout gardé un mauvais souvenir.

—On dit pourtant que l'éducation des filles est parfois plus stricte que celle des garçons. Est-ce que cela a été le cas chez vous ?

—Non, chez nous c'était la même chose. Il n'y avait pas de distinction. Le fait du péché qui était toujours en tête de tout ce qu'on faisait nous interdisait tout. Je me rappelle que le fait de parler d'une fille ou d'une amie, c'était tout de suite un énorme péché. On ne pouvait jamais parler du sexe opposé car ce n'était que péché, et tout nous était présenté comme cela.

—Est-ce que vous aviez des copains, des amis, qui venaient chez vous ? Chez lesquels vous alliez ?

—Oui. Ils venaient beaucoup plus chez nous qu'on n'allait chez eux d'ailleurs. Parce qu'on était très accueillants. Il faut reconnaître, mes parents sont extrêmement accueillants.

—Mais ils n'aimaient pas beaucoup vous voir partir ?

—Non, ils aimaient mieux voir les copains venir chez nous.

—Il y avait là un contrôle ?

—Oui, c'est certain, on est rarement sortis, très rarement. C'est pour ça que quand, à partir de vingt ans, j'ai foutu le camp, cela a été merveilleux, j'en garde un souvenir formidable. J'ai pu voler de mes propres ailes. Mais avant non. Je revivrais bien depuis l'âge de vingt ans; j'ai un peu plus d'une dizaine d'années à refaire, je suis prêt à les refaire. La vie étudiante entre autres, c'est pour ça que je vous envie...

—Il y a eu à un moment une rupture

alors ?

—Cela a été très clair. Du jour où je suis parti à Paris, cela a été parfait. D'ailleurs j'avais été collé à l'examen malgré tout, mais j'ai pu entrer à l'École sur un examen spécial à Paris. Ça a été tout seul après. J'étais d'abord libre, donc plus de contraintes (je n'ai jamais supporté les contraintes) et du jour où j'ai été libre, j'ai commencé à travailler. J'ai même, je pourrais dire, bien réussi puisque j'ai pu m'installer à vingt-cinq ans, ce qui est très rare dans la profession, de pouvoir s'installer à cet âge-là.

Milieu et éducation de l'épouse : amour et liberté

—Est-ce que je pourrais avoir quelques précisions sur l'enfance de Madame ?

—Alors très différente, extrêmement différente. Je dirais même presque opposée à la mienne. Ma femme a des parents qui ont basé toute leur éducation sur l'amour, et pas sur la religion, car la religion pour eux était très secondaire. Et pourtant, ils étaient tout à fait du même milieu, et alors, j'ai rarement vu ça, des parents laissant faire leurs enfants tout ce qu'ils voulaient. D'ailleurs ma femme garde un excellent souvenir de sa jeunesse.

—Alors votre épouse vient du même milieu à particule et d'un milieu terrien ?

—Oui tout à fait. Elle est originaire de la terre et fille de riches propriétaires.

—Il y avait un château ?

—Oui. Il y a toujours un château d'ailleurs, assez joli, assez énorme. Mais ils ont encore largement les moyens de l'entretenir, puisqu'il y a quand même encore une très grosse fortune, bien supérieure à celle qu'avaient mes parents.

—Donc il y a eu une différence d'éducation ?

—Très nette. Car ce que nous n'avons pas connu, enfin je l'ai mal ressenti, c'est peut-être de ma faute, mais je n'ai jamais senti d'amour de mes parents. Tandis que ma femme a été éduquée avec énormément d'amour de ses parents, ce qui l'a marquée toute sa vie, elle adore encore ses parents; moi j'ai toujours eu, et j'ai toujours une certaine réticence à l'égard de mes parents, car je n'ai jamais senti beaucoup d'affection.

—Mais, malgré tout, vous vous sentez des liens familiaux ?

—Ah oui ! malgré tout, malgré certaines choses, je dois reconnaître qu'on est toujours très liés. On se voit toujours autant et on est ravis de se revoir, mais ça en reste à un stade amical, avec mes parents, ça n'a jamais été à un stade vraiment plus profond. Actuellement, on se considère plus comme amis. Chez nous, c'est la religion qui bloquait tout, qui rendait la vie impossible, qu'on subissait, et que maintenant on récuse systématiquement, —complètement aberrant comme éducation jusqu'à un certain point. Tandis que chez mes beaux-

parents on est beaucoup moins religieux. Ils le sont comme je le suis moi aujourd'hui, c'est-à-dire presque plus rien, alors que chez mes parents, c'était du puritanisme excessif. Ce qui n'empêche que la fermeté a du bon. Je ne sais pas comment je serai avec mon fils. La fermeté a du bon, il y a de très bonnes choses que je garde des principes de mon éducation, mais il y en a 80 % à rejeter.

—Dans le milieu de votre épouse, il a dû y avoir des liens familiaux très forts.

—C'est très différent. La mentalité n'est pas la même. On n'est pourtant pas très loin les uns des autres. J'aime beaucoup ce pays, et j'irai certainement y passer mes derniers jours. J'y pense déjà ! Même dans quelques années certainement. La mentalité n'est pas du tout la même. Ma famille est d'origine bretonne, et on est restés bretons dans le sang, tandis que la Normandie ce n'est pas du tout pareil, je vois très nettement la différence. Si bien que l'éducation en Normandie, dans le même milieu, n'est pas du tout la même. Il y a certains principes qui sont toujours les mêmes. Les principes généraux et les plus importants sont les mêmes.

—Et votre femme sortait comme elle voulait ?

—Absolument, quand elle voulait, ce qu'elle voulait, avec qui elle voulait. Il n'y avait aucune contrainte. Elle me dit elle-même : «C'est peut-être dommage, j'ai eu trop de liberté». A quatorze ans, elle sortait partout. Sa mère n'a jamais voulu savoir ce que... —enfin, si, elle l'interrogeait. Elle était tellement libre avec sa mère qu'elle lui racontait absolument tout. Alors, ce que j'aime beaucoup dans cette famille, c'est que... enfin, Monsieur et Madame sont très différents. Mon beau-père est l'aristocrate plutôt d'extrême-droite et ma belle-mère, c'est très différent, elle se fout pas mal de toutes ces choses-là, ce qui l'intéresse, c'est ses enfants, sa famille.

—Et vous m'avez dit que, chez vos beaux-parents, la particule est des deux côtés.

—Oui, des deux côtés. La fortune vient du côté de sa mère. Enfin Monsieur en a aussi, mais il n'en a pas hérité. Quand il s'est marié, sa femme en dot lui a amené de quoi vivre très largement, puisqu'il en a vécu toute sa vie en s'installant comme agriculteur. Tandis que lui héritera d'une très grosse fortune également, malgré ses sept frères et sœurs. Mais c'est une fortune très différente, des immeubles.

La vie étudiante : les «rallyes»

—Alors pour revenir à la fin de votre adolescence, vous êtes monté à Paris, et vous y êtes tous montés dans votre famille ?

—Tous à part l'aînée.

—Est-ce que la même chose s'est

produite dans votre belle-famille ?

—Oui bien sûr. Dans ma belle-famille, on a fait exactement la même chose. Tous les enfants à partir du moment où ils arrivaient en seconde ou en première, s'ils avaient du mal à aller vers le bac, filaient directement à Paris pour terminer les dernières années. Pour passer son bac, on allait à Paris. Et après, ils ont été étudiants à Paris, puisqu'ils ont un appartement à Paris. Et il y a encore des enfants, et ils sont étudiants à Paris.

—Quelle sorte de vie est-ce que vous meniez à Paris ?

—Cela a été merveilleux. J'en garde un excellent souvenir. C'était enfin la liberté. Et... j'ai connu des moments assez durs, mais je pouvais vraiment me révéler moi-même, ce que je n'avais jamais pu faire avant. On m'a toujours écrasé étant jeune, donc j'ai toujours eu l'impression d'être le Français moyen pas bon à grand-chose, parce qu'au collège on me l'a toujours dit. Et je me suis aperçu finalement que quand je volais de mes propres ailes ça marchait fort bien et que je n'étais pas si con que ça. Ce que j'ai beaucoup aimé c'est que pendant cinq ans, j'ai vécu dans des piaules de bonnes au septième étage, sans ascenseur, sans chauffage, avec l'eau sur le palier, les chiottes communes, etc., c'était le côté sympathique de l'affaire, vivant, disons, avec un minimum vital pour ne pas crever de faim. Enfin si ! On avait ce qu'il fallait quand même, mais quand même mon frère et moi, d'ailleurs tous, on a tous travaillé, en plus de nos études, pour pouvoir nous payer le côté agréable. Alors à Paris j'ai trouvé des amis. C'est-à-dire les amis, malgré tout, même si c'était la grande liberté, disons qu'à Paris je me suis retrouvé avec des gens du même milieu que moi parce que... on se tient les coudes, il n'y a pas de problèmes, et puis quand on est habitué en province, à ne rencontrer que ces gens-là, dès qu'on monte à Paris on ne rencontre que ces gens-là. En arrivant à Paris j'ai été inscrit dans des rallyes, j'ai connu des tas de gens.

—Votre mère m'a mentionné les rallyes : c'est quelque chose qu'elle n'a peut-être pas connu elle-même.

—Alors là pas du tout. Oh les rallyes c'est tout simple. A partir du moment où vous êtes d'une famille aristocratique... renommée, enfin non, disons connue (car malgré tout on se connaît tous, ne serait-ce que par le *Bottin mondain*. En général, ils sont tous dedans !) et que vous arrivez à Paris, il suffit de retrouver des amis qui sont inscrits dans des rallyes pour vous faire présenter à la personne qui organise ce rallye, qui vous inscrit si elle estime que vous êtes recevable dans son rallye. A ce moment-là, tous les samedis vous recevez une invitation pour aller à des soirées à Paris, dans ce rallye ou dans d'autres. Moi, j'ai réussi à être inscrit dans neuf rallyes ce qui m'a permis d'avoir jusqu'à cinq ou six soirées et réceptions à Paris tous les samedis. C'était vraiment merveilleux. Cela en était à un tel point que j'allais

boire un whisky dans le premier, je disais bonjour à tout le monde que je connaissais... hop ! je partais au deuxième et je terminais toujours au même endroit ; c'était en général au «Pré Catelan» qu'étaient les plus belles soirées, où on arrivait à deux heures du matin, car par snobisme il ne fallait surtout pas arriver avant une heure et demie, deux heures du matin, et alors on terminait à six heures du matin, avec des orchestres extraordinaires. C'étaient vraiment les plus belles soirées.

—Le rallye accueille des gens de quel âge à quel âge ?

—Le rallye accueille de dix-sept à vingt-cinq ans, mais une fille de dix-sept à vingt. Au-delà de vingt ans une fille qui n'est pas casée, c'est foutu, elle n'est plus invitée. Mais un garçon par contre, jusqu'à vingt-cinq et même peut-être plus, parce que ça dépend : s'il a une belle situation, il sera invité beaucoup plus longtemps.

—Les filles ont donc plus de difficultés que les garçons...

—Oui, c'est très net. En général un rallye dure quatre ans, car la personne qui crée ce rallye, c'est qu'elle a une fille à caser en général. Le rallye est donc créé par une personne qui a certainement des raisons de le faire. Donc elle voit parmi toutes ses relations quels sont les jeunes qui pourraient éventuellement faire partie de ce rallye autour d'elle, et ensuite, de bouche à oreille, elle agrandit le cercle. Alors il y a eu des rallyes de toutes les tailles parce qu'il y avait des rallyes où il y avait plus de deux ou trois mille personnes, et des rallyes où il n'y en avait que trois cents. Donc les tailles des rallyes étaient extrêmement différentes, en fonction de la personne qui était en tête.

—Et je suppose qu'il doit se faire pas mal de mariages de cette manière ?

—Oui malgré tout, il y en a pas mal, et en général la fille dont la mère a créé le rallye est malgré tout en vue, parce qu'elle porte le nom du rallye, et malgré tout c'est elle qui est un peu mise en avant, surtout qu'elle n'était pas forcément toujours laide ! Malheureusement cela arrive assez souvent... Et alors, après, chacun à son tour reçoit dans le rallye, c'est-à-dire toutes les filles —les garçons n'ont jamais à recevoir—, toutes les filles qui sont inscrites dans le rallye sont obligées de

recevoir à chacune leur tour. Il y a un programme. C'est pourquoi cela dure quatre ans. Quand toutes les filles ont reçu, c'est fini, le rallye n'existe plus. Et une fois qu'une fille a quitté son rallye, elle n'est plus invitée nulle part.

—Donc le rallye est organisé pour les filles ?

—Oui, mais c'est assez amusant, parce qu'au départ les rallyes, ce n'était que des filles. Et la fille recevait un carton avec : «Danseur», c'est-à-dire qu'elle devait se faire accompagner d'un garçon qu'elle choisissait. Mais comme cette solution imposait un garçon pour une fille et que le garçon était obligé de danser avec elle, il ne pouvait pas la laisser tomber toute la soirée. Donc cela amenait des situations assez pénibles pour les garçons et il n'y avait jamais assez de garçons pour aller dans les rallyes avec les filles qui étaient invitées. Les pauvres filles qui étaient laides ou pas bonnes à grand-chose essayaient de courir après une dizaine de garçons pour essayer d'en trouver un pour les accompagner, et elles restaient sur le carreau. Si bien que les femmes qui organisaient ces rallyes ont donc décidé d'inscrire également les garçons.

—On a l'impression que les filles sont plus difficiles à marier que les garçons ?

—Oui les garçons on s'en fout, tandis que les filles on ne s'en fout pas du tout. Il faut les marier, les filles. Les garçons se débrouillent toujours, et puis ils gardent le nom. Tandis que les filles, si elles le perdent, il faut qu'elles en trouvent un autre ! C'est ça le rallye en fait.

—Mais c'est toujours par les filles que le rallye se crée ?

—Oui, par les filles et ensuite les garçons sont recrutés après, en fonction de leur nom ou de la notoriété de la famille uniquement. Et ce sont les mères qui choisissent les garçons qui entrent dans le rallye. Oui, c'est la dame qui a créé le rallye qui en contrôle les entrées. Les entrées sont d'ailleurs extrêmement contrôlées. A chaque soirée, il fallait montrer la carte d'identité, le carton d'invitation. Je pourrai vous en montrer, j'en ai des paquets comme ça ! Je trouve ça amusant. Je vais vous en montrer, j'en ai des centaines et des centaines (1). Dès que je suis arrivé à Paris, —je rêvais

1—Il en montrera une rédigée de la manière suivante :

«Rallye de Madame de
 Madame de Madame
 recevra pour sa fille recevra pour sa fille
 à à

Robe longue — smoking.

Cette invitation et une pièce d'identité seront exigées à l'entrée. R.S.V.P.»

et fournira encore d'autres précisions sur l'organisation de cette institution, à l'époque où il l'a connue : la première étape de la formation d'un rallye est «le cours de danse» que prennent les jeunes filles à l'âge de seize ans. C'est là que se constitue le noyau principal du rallye, à l'initiative des mères des jeunes filles. Celles-ci ne sont pas lancées d'emblée dans les soirées : à dix-sept ans, elles participent à des «cinq à sept», qui sont des goûters dansants. A dix-huit ans, la soirée de rallye devient un «huit à douze» et ce n'est qu'à dix-neuf ans que les jeunes filles sont lancées dans les grandes soirées.

des rallyes, parce que j'avais envie de sortir—, rapidement, dès que j'ai pu connaître quelqu'un, j'ai réussi à m'introduire dans un rallye, puis dans deux, puis dans trois, puis dans huit ou neuf, après cela a été formidable. [...]

La rencontre et le mariage

—Est-ce qu'on peut en venir à la rencontre de votre épouse ?

—Aucun problème. Il n'y a rien de plus banal. J'étais invité à un mariage, je ne voulais pas y aller, au mariage d'un vieux copain de M. Ça faisait loin. Je n'avais pas envie du tout d'y aller, et un autre copain, que je n'avais pas vu depuis longtemps, me téléphone la veille en me disant : «Il faut absolument que tu viennes au mariage, parce qu'on va bien rigoler, et on va être... tous tes vieux copains». Parce que j'avais été pendant trois mois en stage à M., avant de faire mon métier, et pendant mon stage j'ai connu des tas de gens extrêmement sympathiques, tous de mon milieu d'ailleurs, et l'un d'entre eux se mariant, j'étais obligé d'y aller. J'y suis allé, contraint et forcé parce qu'un autre copain m'avait dit : «Viens donc on va faire de la planche à voile le lendemain à A.». Alors j'y suis allé et là-bas, eh bien ma foi, j'ai retrouvé des tas d'amis, et j'ai rencontré N., que je ne connaissais pas du tout, qui elle, n'était pas invitée et était venue parce qu'elle était chez des amis qui, eux, étaient invités.

—Donc elle s'est trouvée là par la force des choses ?

—Par la force des choses, mais non invitée et tout à fait par hasard. La rencontre a été assez simple. J'ai retrouvé des tas d'amis. Je m'amusais beaucoup avec mes amis. Mais, je ne sais pas pourquoi, cela arrive parfois, quand une nana vous tape à l'œil. Ça arrive.

—Vous ne l'aviez jamais vue avant ?

—Jamais. Je ne l'avais jamais vue... Je connaissais quand même un de ses frères parce que j'avais deux copains qui avaient une propriété à deux kilomètres de la propriété de ses parents; et comme j'allais souvent chez eux pendant les vacances, j'avais eu l'occasion déjà d'aller dîner une fois chez mes beaux-parents actuels, sans savoir du tout—car ma femme avait dix ans à ce moment-là—, que j'épouserai quelqu'un de la famille. Mais je ne la connaissais pas du tout, je ne l'avais jamais vue.

—A M., il y avait aussi des rallyes ?

—Oui, cela existe à M., cela existe à S., dans toutes les grandes villes. Mais il n'y a qu'à Paris, vraiment, que c'est sympathique. J'ai été en stage à S. après. Et alors, pendant deux ans, j'ai été invité à des soirées un peu partout dans l'Ouest, toujours dans notre milieu : quand je pouvais être entouré de gens que j'aimais bien...—car je les aime bien; ce ne sont pas vraiment des amis, ce sont des relations plus que des amis, mais j'aime bien être avec des gens avec qui j'ai envie de rire—, donc j'étais avec eux, tous les samedis, et j'ai

gardé là aussi un très bon souvenir.

—Est-ce que vos parents vous ont parlé du mariage avant, dans votre jeunesse ?

—Ils nous en ont toujours fait peur, étant jeunes, car pour nous le mariage..., le principe de notre éducation c'est qu'on ne doit pas connaître sa femme avant de l'épouser en fait, c'est ça le principe. La religion fait qu'on ne doit jamais coucher avec elle, non seulement ça, mais même on ne doit jamais la regarder. Comme disait ma grand-mère : «Ce qui est merveilleux, c'est que moi quand je me suis mariée on m'a dit : 'Marie-toi, l'amour ça vient après'».

—Vous avez rencontré votre femme à ce mariage, cela a été le coup de foudre ?

—C'est beaucoup dire. C'est assez simple, je l'ai rencontrée donc à ce mariage. Le lendemain, je l'ai retrouvée car on allait à A. et comme par hasard elle était chez une amie qui était à A. On a passé la journée ensemble, et tout le week-end ensemble, et jusqu'à notre mariage, on s'est vus tous les week-ends.

—Combien de temps s'est-il passé entre la rencontre et le mariage ?

—Dix mois, on s'est connus en septembre et on s'est mariés en juillet.

—Est-ce que vos parents étaient au courant ?

—Le plus tard possible. Ils n'avaient pas besoin du tout de savoir ce que je faisais. Ils pouvaient aussi bien croire que j'avais une petite nana, et ils y étaient habitués; donc, à ce moment-là, ils n'avaient pas besoin de savoir si c'était sérieux ou pas. Ils l'ont su au début de l'année, c'est-à-dire quatre mois après.

—Y a-t-il eu des fiançailles ?

—Ah non ! Surtout pas. Pour moi fiançailles c'est synonyme de «chiançailles». Il n'y a rien de plus chiant que d'être fiancé, car pour moi, c'est de la prostitution, les fiançailles. Quand on est fiancé, on a le droit de s'embrasser en public, on a le droit de se donner la main, choses qu'on ne peut pas sans ça : dans notre éducation c'est interdit. Et tout le monde vous regarde en disant : «Oh qu'ils sont mignons !». C'est de la prostitution. Alors que nous, on était deux bons copains et deux mois avant notre mariage, on a dit : «On se marie», mais il n'y a jamais eu de fiançailles. Je ne voulais surtout pas entendre parler de fiançailles.

—Vous lui avez donné une bague quand même ?

—Oui, je lui ai donné une bague un mois avant notre mariage. Mais cela a été tous les deux, on a été au restaurant. J'ai été chercher la bague. Je l'ai invitée au restaurant et je lui ai donné la bague.

—A quel moment les parents se sont-ils rencontrés ?

—Ils se sont rencontrés un mois avant le mariage, c'est tout. Ils ne se sont vus qu'une seule fois avant le mariage, je les ai invités chez moi. Car je ne tenais

pas du tout à ce qu'il y ait des présentations.

—Chez vous c'est-à-dire...

—Ah bien sûr, parce qu'étant célibataire, vu mon âge, j'étais célibataire depuis déjà un bon bout de temps, et j'habitais chez moi. Il y avait déjà deux ou trois ans que j'avais quitté le domicile familial, sans aller bien loin d'ailleurs, mais j'étais chez moi. Et j'ai invité mes parents et mes futurs beaux-parents pour qu'ils se rencontrent. C'est moi qui ai fait les présentations, en fait : je n'ai surtout pas voulu que les uns aillent chez les autres.

—On voit que vous avez réagi contre votre milieu. Mais, quand même, vous avez vécu dans une assez grande liberté après votre adolescence, de même que vos frères et sœurs, donc le contrôle familial...

—Fini, nul. Alors là, du jour au lendemain c'était fini.

—Mais il en restait quelque chose ?

—Il en restait quelque chose. Oh mais j'ai été très marqué. Je n'ai jamais embrassé une fille avant vingt-quatre ans, parce que c'était péché, et puis après ça, j'en ai pris mon parti, mais il m'a fallu quatre ans pour m'en défaire. On était marqués. On avait vraiment un blocage à l'égard d'une fille avec laquelle on pourrait éventuellement sortir. Alors après, on en est sortis bien sûr.

—Mais finalement, sur les six enfants il y en a quatre qui se sont mariés dans un milieu aristocratique, c'est bien cela ?

—Oui en effet. Et deux en dehors.

—En dehors, mais encore dans un milieu assez proche ?

—Milieu correct, oui.

—Est-ce que ce sont les rallyes qui ont joué un rôle ?

—Non pas du tout. On s'est mariés tous en dehors des rallyes. Les rallyes ne nous ont absolument pas mariés ni les uns ni les autres, car mes sœurs n'ont jamais été dans les rallyes. Elles étaient à Paris, mais elles n'ont jamais été dans les rallyes, parce que mes parents étaient considérés comme des petits provinciaux pour les Parisiens—parce que, là aussi, il y a une hiérarchie entre l'aristocratie provinciale et parisienne—, mes parents n'avaient pas de relations ou très peu à Paris, et donc il a fallu qu'on se les fasse nous-mêmes. Et mes parents, n'ayant pas de relations à Paris, n'ont pas pu faire inscrire mes sœurs dans des rallyes et n'ont jamais reçu pour elles à Paris. Ils ont reçu pour mes sœurs, mais c'était à l'échelon local. Et mes sœurs sont beaucoup moins sorties que moi et mes frères. Nous par contre, on en a profité.

—Vos sœurs ont quand même connu leur mari à Paris ?

—Non, ma sœur aînée l'a connu à S. Elle n'a jamais été à Paris. Les autres, cela a toujours été à Paris.

Principes et manières

—Finalement vous auriez pu tout aussi bien vous marier avec une copine de votre école ?

—Oui. Alors là c'est une question piège, car en réalité je l'aurais fait avec plaisir, car je suis sorti avec d'autres filles bien sûr que ma femme, puisque je me suis marié assez tard, et des filles de milieux extrêmement divers, même une fille d'ouvrier, mais elles étaient prévenues dès le départ que cela ne pourrait jamais aboutir, car malgré tout, et j'en ai un peu honte, mais je n'aurais jamais épousé une fille qui ne soit pas de mon milieu.

—Vous estimez que c'est important.

—J'estime qu'il faut absolument avoir reçu la même éducation pour être sûr, parce que, je m'en aperçois encore maintenant, c'est dur la vie à deux. Si on n'a pas reçu la même éducation, c'est une raison de plus pour que ça «foire».

—Oui, mais lorsqu'on parle de vous et de votre épouse, vous n'avez pas reçu la même éducation.

—Pas la même éducation, mais les mêmes principes.

—De quels principes vous parlez ?

—Pourtant je n'en ai plus beaucoup ; j'ai gardé quand même certains principes, qui sont des principes de... comment... principes de vie... je veux dire des principes, des manières de vivre, des principes assez généraux, qu'on a en plus dans le sang nous-mêmes. Je crois quand même à une certaine hérédité dans la succession des générations et, de même que des juifs n'épousent que des juives, on se sent malgré soi attirés beaucoup plus vers des gens qui sont de notre milieu. Mais c'est vrai dans tous les milieux d'ailleurs. Une fille de paysan qui épouse un ouvrier, le père voit cela très mal. Je le vois très souvent maintenant dans mon métier. Et même souvent ils sont plus stricts que dans notre milieu, parce que, maintenant, dans notre milieu, il y a beaucoup plus de liberté. Mais moi dans le fond, les principes —il faut répondre à votre question quand même—, c'est difficile.

—Vous tous, les enfants, avez gardé une certaine appartenance...

—Absolument. Je dirais une certaine grandeur d'âme. C'est peut-être un grand mot, mais qui veut dire quelque chose.

—Qu'est-ce que cela veut dire ?

—Un certain respect d'autrui d'abord. J'avoue que j'ai beaucoup de respect pour tout le monde. Je ne pense pas avoir d'ennemis. Trouver chez toute personne quelque chose de bon, et ne jamais vouloir écraser quiconque, toujours se mettre au niveau de la personne avec qui on est, et ne pas vouloir l'écraser ; j'ai horreur d'écraser quelqu'un, de vouloir lui en imposer, au contraire. De toute façon, ce n'est pas vraiment cela. Je ne sais comment expliquer. Si, quand même, des manières différentes. Je dois reconnaître que quand je suis avec des gens qui ne sont pas vraiment de mon milieu, il

y a des choses qui me choquent chez eux, dans leur comportement, autant dans la vie professionnelle que dans la vie familiale. Il y a des manières, je pense, chez nous qui sont bonnes à garder, et que d'autres milieux n'ont pas gardées. Le respect de la femme quand même... Ma femme, j'ai quand même beaucoup de respect pour elle, il faut le reconnaître..., et de la femme en général, pas forcément la mienne. Je crois que dans notre milieu on a beaucoup plus de respect pour la femme que dans les autres milieux. Je dis bien la femme en général. Ça c'est un des grands principes. Alors il reste quelques principes religieux, mais qui sont quand même très minimes par rapport à ce qu'on a pu recevoir. Mais c'est surtout un comportement dans la vie, dans les relations humaines.

—Vous avez déjà une idée de la manière dont vous éduquerez vos enfants ?

—Je sais que cela ne sera pas ce que j'ai reçu, puisque j'en garde un sale souvenir. Il faudrait être «maso» pour vouloir refaire la même chose à ses propres enfants. Mais je sais que ce sera assez ferme, mais avec beaucoup d'amour ou de..., enfin, ce dont j'ai manqué en famille. Je crois que c'est tout à fait possible d'être ferme, d'être respecté par les enfants. Parce que moi j'ai toujours vouvoyé mes parents : c'est pour moi quelque chose qui n'a vraiment aucune importance, je pense que je me ferai tutoyer par mes enfants. Rien que pour des raisons..., avec leurs copains, parce que moi j'ai énormément souffert en classe de ma particule et du vouvoiement, car on nous apprenait toujours à vouvoyer les parents, marque de respect d'ailleurs, et quand on était confronté aux jeunes du même âge, on était toujours des bêtes bizarres. Rien que pour ça, je ferai que mes enfants soient comme les autres, mais avec quelque chose de plus que je leur aurai amené, certainement, ce que j'ai gardé de bon de mon éducation, c'est-à-dire d'avoir trouvé ce qu'il y a de bon dans la vie, et non pas bafouer un peu ce qui est donné à l'origine ; car j'ai quand même une croyance : je crois en Dieu mais je ne pratique pas. Je crois qu'à l'origine on a été créé et il faut tout faire pour être heureux, et rendre les autres heureux en même temps..., je ne sais pas comment m'exprimer, ce n'est pas facile. C'est un peu une morale chrétienne en fait, j'ai gardé certains principes de la morale chrétienne, c'est surtout ça. C'est ça, au fond, les principes dont je vous parlais tout à l'heure. J'ai laissé tomber le jansénisme, le puritanisme, tout ce qui est faux et hypocrite pour garder ce qu'il y a de bon.

—Vous avez dit tout à l'heure que vous êtes sorti avec une fille d'ouvrier. D'ouvrier vraiment ?

—Ah oui. Le père était communiste et travaillait aux P et T. Elle était mignonne et je l'aimais bien. C'était parfait, mais elle savait très bien que cela ne pouvait être que temporaire. Et dès le début, je ne voulais pas être

salaud, je l'ai prévenue : «On peut sortir ensemble, mais sois sûre que cela n'aboutira jamais. On peut sortir tout le temps qu'on veut, mais on ne se mariera jamais».

—Donc le mariage pour vous, c'était quelque chose d'assez spécial.

—C'est un engagement pour toute la vie.

—Y a-t-il quelque chose qui est lié à la continuité de votre nom ?

—Oui, je crois que, même si je m'en défends, parce que j'essaie de me défendre de ce que vous me dites, mais en réalité oui, il me reste quelque chose que je n'arrive pas à saisir, qui est au fond de moi-même, mais il est certain que le nom pour moi a encore de l'importance, c'est exact. Je suis assez fier, malgré tous les inconvénients qu'on a à porter ce nom, j'en suis fier. Et je dois dire que dans la vie, actuellement, cela apporte plus d'avantages que d'inconvénients.

—Et si à votre femme on posait la question : «Est-ce que vous vous seriez mariée avec quelqu'un en dehors de votre milieu ?»...

—Oui sûrement, je sais qu'elle l'aurait fait. Sa sœur se marie l'an prochain avec un type qui n'est pas du tout de son milieu. Elle vit avec son fiancé déjà depuis deux ans.

—Qu'est-ce qu'il fait ?

—Lui est étudiant en architecture. Il a encore trois ans à faire.

—C'est quand même un bon milieu ?
—C'est de la bonne bourgeoisie quand même si vous voulez. Son père travaille dans les services secrets, milieu flic.

Un mariage «sans problème»

—Quelle a été la réaction de vos parents respectifs à votre mariage ?

—Ils ont été ravis des deux côtés, parce que cela correspondait, pour l'un comme pour l'autre, à un mariage idéal. Des gens de même milieu, de fortune à peu près égale, le mariage sans problème, idéal.

—Est-ce que cela a été le cas pour tous vos frères et sœurs ?

—Non, loin de là. Car il y en a quatre qui se sont mariés dans le même milieu, et deux dans un milieu proche mais différent quand même. Il est certain que les parents ont toujours été impeccables à l'égard des enfants. Mais ils n'ont jamais déconseillé le mariage de ceux qui ont épousé un garçon et une fille d'un milieu différent ; on sentait très bien qu'ils n'étaient pas d'accord, mais ils n'ont jamais été à l'encontre, jamais. Tandis que pour moi ils ont nettement exprimé leur accord et leur consentement.

—Vous leur avez demandé leur avis ?
—Ah non ! Pas du tout !

—Avez-vous demandé à vos copains, vos frères et sœurs ?

—Plus des copains que des parents. D'ailleurs avant de prendre ma déci-

sion, c'est auprès de mon frère que je me suis retourné. Mes parents étaient devant le fait accompli. Je savais de toute façon très bien qu'avec cette fille-là il n'y aurait aucun problème.

—Vous ne vous êtes pas marié sur un coup de tête !

—Pas du tout ! Parce qu'on s'est vus longtemps. Du jour où on s'est connus, elle est venue, et je suis allé à Paris, tous les week-ends, absolument et les quatre derniers mois, on était ensemble. Elle a quitté Paris et on est venus ici. C'était un mariage qui convenait vraiment à tout le monde, et ce n'est pas du tout dans ce sens là qu'on l'a fait, absolument pas. Mais on est ravis quand même de voir qu'on avait la même optique, l'un comme l'autre. Bien que ma femme aurait épousé... elle était sortie d'ailleurs avec un type qui n'était pas tout à fait de notre milieu, un peu quand même de bonne bourgeoisie, mais qui n'était pas un aristocrate. Et elle l'aurait bien épousé, il n'y a pas de doute, si lui ne l'avait pas renvoyée.

—Est-ce que vous avez l'impression que les jeunes filles aujourd'hui se gardent jusqu'à leur mariage ?

—Il n'y en a plus que 10 %, si vous voulez, même dans notre milieu. Enfin 10 %, je suis un peu dur. Il y en a peut-être plus dans notre milieu à se garder que dans les autres milieux... Mais je trouve qu'avant le mariage, il faut absolument que les futurs époux vivent ensemble deux ou trois mois. C'est le minimum. Il faut qu'ils se connaissent, sans cela ils risquent de faire des conneries.

—Combien de personnes estimez-vous avoir rencontrées avec lesquelles un mariage aurait été possible ?

—Des milliers. Quand je pense à tout ce que j'ai vu comme filles avec lesquelles un mariage aurait été possible ! J'ai connu énormément de gens.

—Etes-vous d'accord avec votre femme sur le nombre d'enfants que vous désirez avoir ?

—A peu près. On en veut trois, deux ou trois, et on est d'accord. Si le second est une fille, on arrête. Si c'est encore un garçon, on tente un troisième coup. Maintenant, cela se programme !

—Pensez-vous qu'une femme devrait travailler ?

—Oui. Je pense que c'est indispensable. Ma femme ne travaille pas actuellement, c'est un peu une catastrophe. C'est ce qui nous sépare en ce moment. Elle a envie de travailler, mais comme je l'ai arrêtée dans ses études, elle a du mal à trouver du boulot et en fait, elle ne cherche pas trop non plus parce qu'elle est très attachée à son bébé. Elle sait très bien que si elle trouve du travail, elle devra le mettre en garderie, ce qu'elle ne veut pas. Moi je voudrais qu'elle travaille; elle a travaillé au bureau avec nous, mais cela a fait des histoires; elle se plaisait beaucoup à travailler au bureau, elle travaillait fort bien d'ailleurs, mais comme on avait déjà du personnel qualifié ici, ce personnel m'a bien fait comprendre qu'on prenait une place, qu'elle prenait du boulot que d'autres aimaient bien. Et donc il a fallu que je lui dise de ne pas rester au bureau.

Pour appréhender les faits sociaux de façon objective, la sociologie ne peut se passer de la méthode statistique. Il ne s'agit pas seulement d'un lien pratique mais d'une dépendance théorique. Durkheim reconnaissait qu'il était plus économique pour la sociologie de reprendre les catégories déjà instituées par l'appareil statistique. Or celles-ci sont à leur tour tributaires de définitions juridiques, comme celles de l'état civil, elles-mêmes produites par un long travail social. La crise du mariage au profit de l'union libre ou l'inadéquation de nos catégories matrimoniales dans les sociétés sans droit écrit sont des situations expérimentales qui viennent opportunément rappeler la nécessité d'accordements entre formes instituées, statistique et sociologie.

Il s'avère à l'examen de tels exemples qu'on ne peut

opposer simplement au formalisme ou au juridisme statistiques les vertus plus compréhensives de la sociologie.

Certes, la sociologie joue son rôle quand elle analyse les procédures statistiques de définition, d'abstraction et de sélection, car les agents ou les objets du monde social ne s'y prêtent pas tous au même degré. Mais la méthode statistique fournit elle-même de précieux instruments à ses critiques, avec par exemple les notions d'« effets de sélection » ou de « degrés d'objectivation ». En exhortant le spécialiste de la mesure à bien mesurer l'écart qui sépare ses codes et ses catégories des réalités multiformes du monde social, le sociologue ne récuse pas le principe même de la mesure. Ce n'est pas de l'extérieur, mais de l'intérieur qu'il peut agir en incitant la statistique à diversifier les procédures d'enregistrement et d'enquête.

A la suite de Durkheim, les sociologues définissent volontiers leur discipline comme une approche du monde social qui s'efforce de rompre avec les notions communes et de construire son objet. C'est à ce prix qu'elle réussit à mettre au jour les régularités ou les systèmes de différences qui structurent le monde social. L'ensemble de ce processus peut se résumer sous le terme d'*objectivation* : il évoque à la fois la rupture avec une vision subjective des réalités sociales, la capacité à manifester une structure latente et le travail d'élaboration des données (sur tous ces points, voir le *Métier de sociologue* [4]).

La statistique, première pierre de la sociologie

Une lecture attentive des textes méthodologiques de Durkheim (~~de p. 24~~) incite cependant à se garder d'une vision simpliste de la « rupture » objectivante. Il n'y a pas de dualisme tout fait entre l'appréhension objective et scientifique du monde social et sa perception subjective par le sens commun. En effet, rappelle Durkheim, la société n'est pas faite que d'individus. Elle comprend déjà une multiplicité de formes plus ou moins stables, plus ou moins instituées. Certaines, telles les formules orales, sont faiblement objectivées et disparaîtraient si elles n'étaient périodi-

quement ranimées par les individus. A l'autre extrémité du spectre, en revanche, les formes juridiques ou étatiques sont tout à fait « détachées des personnes ». Ce sont, pourrait-on dire, des ruptures instituées. Progressivement mises en place au cours de l'histoire, les institutions officielles se sont déjà chargées de heurter le sens psychologique commun, offrant ainsi un solide point d'appui à l'objectivation sociologique.

De là, cette sorte de complicité originaires que reconnaît Durkheim entre sociologie et statistique, celle-ci étant en effet un cas particulier de rupture instituée. Comme toute institution officielle, l'appareil statistique répond aux objectifs de « rationalisation administrative » décrits et analysés par Max Weber [2]. Il soumet les divers agents

sociaux à un traitement formellement identique, en faisant abstraction des personnes. Proust exprimait cela en disant que le statisticien opérait « à vol d'oiseau » : face aux événements les plus chargés de sentiment, tels que décès, suicide, mariage ou déclassement social, il « néglige les raisons sentimentales » et se contente de compter (~~texte cité in~~ [17]). Sa profession le tient à l'abri du psychologisme spontané. A l'instar d'une machine-outil, la statistique s'identifie à un pouvoir d'objectivation lui-même objectivé. Tout se passe comme si elle était pour Durkheim une sociologie solidifiée qui s'ignore et dont le pouvoir de rupture ne demande qu'à être réactivé.

Mais, alors que la théorie durkheimienne de la sociologie comme « science des institutions » contenait, plus qu'aucune autre théorie sociologique, les éléments qui auraient permis d'analyser sociologiquement l'institution statistique, Durkheim et ses disciples firent l'impasse sur ce point. Comme le note A. Desrosières, ils laissèrent de côté l'interrogation sur les conditions sociales de prélèvement et d'établissement des données statistiques [10; 14]. (---). De fait, la statistique entre en scène dans le *Suicide* comme un instrument qui va de soi, sans qu'apparaisse aucune critique sur la confection des données, ni aucune interrogation sur l'institution des catégories statistiques et, en particulier, les effets de sélection qu'elles impliquent. Ce n'est que depuis une vingtaine d'années que les sociologues français intéressés à la statistique, bientôt suivis par des statisticiens, se sont employés à examiner de près les méthodes d'objec-

tivation, donnant ainsi une base solide aux réflexions sur les rapports entre statistique et sociologie¹.

(...)

Les degrés de l'objectivation

La diversité des degrés d'objectivation se manifeste clairement dans les enquêtes auprès des ménages. Pour reprendre les formules de Thévenot [13], on peut esquisser une typologie des variables allant des plus établies aux moins éta-

blies. Les études statistiques tendent à privilégier les premières, qui sont des « variables d'État », tributaires de l'état civil ou certifiées sur l'ensemble du territoire national : âge, état matrimonial, résidence, diplômes. Ce sont elles que l'on retrouve dans les tableaux de composition du ménage qui ouvrent la plupart des questionnaires de l'INSEE. Les catégories socioprofessionnelles se distinguent de l'âge ou de l'état matrimonial par un degré de solidité juridique moindre. Moins bien établies dans le monde social, elles ont requis du statisticien un travail d'« établissement » ou de mise en forme plus important [11]. La refonte récente de la nomenclature des catégories socioprofessionnelles par les chercheurs de l'INSEE en témoigne de façon éloquent. En même temps, une nomenclature de ce genre, une fois constituée, peut être reprise telle quelle par une foule d'utilisateurs (à commencer par les statisticiens eux-mêmes). Cela dispense ces derniers de renouveler personnellement, à chaque utilisation de la nomenclature, tous les investissements intellectuels nécessaires à sa première élaboration, investissements évidemment fort coûteux. Une bonne nomenclature statistique est un outil consistant, c'est-à-dire un instrument d'objectivation lui-même solidement objectivé. Routine indispensable au travail d'un office statistique : on ne pourrait plus marcher s'il fallait réinventer la marche à chaque pas.

Les enquêtes de l'INSEE ou de l'INED comportent dans le corps du questionnaire, après le tableau de composition du ménage, toute une série de variables spécifiques. Elles sont fonction du thème propre à chaque enquête. Depuis longtemps, certaines ont fait l'objet de tentatives de codification plus ou moins laborieuses et toujours sujettes à controverse. Ainsi le cas, bien connu, de la nomenclature des causes de décès, mise au point dans des congrès internationaux de statisticiens sous l'égide des gouvernements ou de l'Organisation mondiale de la santé, mais qui ne parvient pas à recueillir un consensus définitif [30]. Il en est de même pour le codage des maladies, des produits alimentaires, des pratiques culturelles ou des postes budgétaires. Dans ces domaines, les nomenclatures font l'objet de remaniements périodiques, parce qu'aucune loi juridique ne vient les fixer une fois pour toutes. De plus, s'ils ne sont pas redressés par une vigilance sociologique particulière, les découpages suivront une logique quasi inconsciente, préformée par des habitudes linguistiques, des expériences sociales limitées (qui incitent par exemple à surreprésenter dans les nomenclatures de loisirs les pratiques les plus cultivées) ou des préoccupations propres aux « décideurs » (comme celles qui poussent à classer les maladies en respectant les divisions instituées par les facultés de médecine ou les programmes d'action sanitaire).

Si l'on descend de quelques crans sur l'axe des degrés d'objectivité, on atteint alors la région des formes d'objectivation minimales que sont les « classements incorporés », c'est-à-dire déposés dans le corps et réactivés sur un mode à peine conscient par les individus lors des interactions personnelles (domaine étudié par Pierre Bourdieu [8; 9]). Les phénomènes de cooptation ou d'embauche par relations personnelles supposent la mise en œuvre de tels classements. On peut prendre ici un cas particulier des relations « d'homme à homme », c'est celui des relations...

d'homme à femme, c'est-à-dire de la cooptation plus ou moins réciproque des conjoints. De nombreux « tableaux de mariage » issus de diverses enquêtes de l'INSEE ou de l'INED ont régulièrement attesté la persistance d'une forte homogamie, mesurée grâce à des variables établies. La statistique permet certes d'objectiver les régularités produites par le marché matrimonial, parce qu'elle dresse un bilan des transactions effectuées (qui a épousé qui). Mais il reste encore à savoir comment s'opèrent les transactions elles-mêmes (quel a été le processus du choix). Pour reprendre le langage de Durkheim, il faut saisir le phénomène du dehors, mais dans l'intention d'« atteindre le dedans ». Une enquête sur le mécanisme des appariements conjugués doit donc être spécialement attentive à toute la gamme des classements intermédiaires déposés dans les corps ou les « manières », qui relient les goûts ou les aversions les plus spécifiques aux propriétés sociales les plus instituées.

Les individus, en effet, passent leur temps à se classer les uns les autres, à se « situer », à travers des perceptions et des attitudes corporelles qui vont souvent sans dire. Ils attachent du prix à certaines apparences (taille, silhouette, tenue vestimentaire, manières de langage, accent, assurance ou embarras, goûts, etc.) qui sont autant d'indicateurs des trajectoires familiales et sociales. C'est donc une sorte de statistique spontanée [17] qui rend possible dans la pratique l'ajustement tendanciellement homogame des futurs conjoints et qui, dans le même temps, fonde l'objectivité des résultats obtenus par la statistique formelle. Pour étudier ce phénomène de manière plus approfondie, l'INED a lancé une enquête sur la formation des couples qui rassemble un éventail de techniques s'adaptant aux divers degrés d'objectivation ou d'incorporation des pratiques : questions fermées et questions ouvertes, variables établies et variables à construire, questionnaires standardisés et entretiens semi-directifs, etc. Dans cet exemple, l'intervention sociologique consiste à resituer l'enquête statistique dans le cadre d'une enquête multiforme plus vaste.

Les coûts d'accommodation

Un phénomène social se laisse d'autant mieux objectiver qu'il est déjà dans le monde social. La propension du statisticien à mesurer ce qu'il y a de plus mesurable n'est qu'un cas particulier de cette *loi d'accommodation* qu'implique toute perception nouvelle. On observe chez tout agent social, chez toute institution, un ajustement tendanciel entre les formes de perception et les formes perceptibles. C'est ce qui fait que les perceptions les plus immédiates en apparence, les plus spontanées, sont en fait médiatisées par des catégories toutes faites dont on ne soupçonne même pas l'existence. La clarification des rapports entre statistique et sociologie passe par une « archéologie » attentive des catégories de perception qui tendent à les structurer l'une et l'autre. On s'attardera donc sur un certain nombre d'exemples, parfois inattendus, mais qui correspondent à des catégories à la fois communes et centrales par le rôle qu'elles jouent en statistique et notamment en démographie.

Une objectivation toute faite : le marché

Une première traduction de la loi d'accommodation consiste, pour le chercheur en sciences sociales, à objectiver de préférence ce qui est déjà monétarisé. Dans le marché économique tel qu'il fonctionne en permanence sous nos yeux, toutes les valeurs sont objectivées ou immédiatement objectivables et la monnaie s'impose d'elle-même au statisticien comme un outil statistique cristallisé, toujours disponible. Forme maximale d'objectivation, l'économie monétarisée a secrété une discipline à sa mesure, qui est sans doute la plus solidement instituée de toutes les sciences humaines, et qui ne cesse de fournir à la science sociale des modèles d'objectivation. Il est significatif de voir que le capital économique a été objectivé bien plus tôt que le capital culturel, dont l'objectivation par les diplômes est de type juridique, c'est-à-dire largement immatérielle. Il est plus facile pour un sociologue de décrire de façon apparemment objective les comportements des catégories sociales dont les moyens d'existence ont une forme tangible : les boulangers se laissent mieux appréhender que les intellectuels.

Une accommodation du même ordre explique que, face à des sujets d'enquête identiques et soumis aux mêmes contraintes de calendrier ou de budget, un statisticien éprouvera, beaucoup plus qu'un sociologue, la tentation de faire une enquête de consommation. Par exemple, une enquête sur les loisirs se convertira pour lui en une enquête sur les dépenses de loisirs, les pratiques n'étant appréhendées qu'au travers des achats. Il pourra de ce fait les raccorder sans peine à un dispositif d'objectivation hautement objectif : la comptabilité nationale. Nul doute qu'à ce raccord l'habitus sociologique du responsable d'enquête en préférera un autre : il s'agira pour lui de replacer les niveaux de consommation dans l'éventail des formes et des modes de consommation.

Le problème du coût d'accommodation à la réalité observée se pose de façon singulière dans le cas des enquêtes de budget-temps. Dans le rôle de l'équivalent universel le temps s'y substitue à l'argent. Mais au lieu d'être matérialisée en dehors des personnes, la mesure du temps exige pour être établie que les sujets interrogés assument eux-mêmes les coûts de pré-objectivation. Pour cette raison, le relevé ne saurait excéder une certaine durée, surtout s'il s'agit d'enregistrer des pratiques éloignées du champ économique. En effet, plus une activité est objectivée et, notamment, monétarisée, plus elle a de chances, toutes choses égales par ailleurs, d'être perçue comme quelque chose d'utile et digne d'intérêt, quand ce n'est pas d'intérêt public. Les enquêteurs le disent eux-mêmes : quand ils déposent un carnet de relevé chez un ménage, le travail de persuasion qu'ils doivent accomplir est plus aisé s'il concerne des dépenses (dépenses de santé, de transport, de consommation alimentaire...) que s'il concerne des pratiques et des emplois du temps. L'écart de légitimité qui sépare ces deux types de mesure a été bien souligné en ce qui concerne le travail domestique [15] : des deux méthodes de valorisation des tâches domestiques, celle par la mesure monétaire des services rendus et celle par le décompte des heures, c'est la première qui semble elle-même la plus valorisée.

La statistique tributaire du droit

Si le marché offre un séduisant modèle aux entreprises d'objectivation, c'est aussi le cas du droit, quoique d'une façon plus discrète et sans doute aussi plus prégnante. La statistique, on l'a vu, a permis à la sociologie d'économiser une large part de ses frais de construction, mais elle-même n'aurait pu s'instituer si le droit, y compris le droit religieux, ne lui avait pas préparé le terrain. Habités que nous sommes aux catégories juridiques de notre société, nous ne soupçonnons plus l'ampleur du travail collectif qui les a constituées au cours du temps. Des notions comme la paternité, le mariage, la fécondité ou l'individu nous paraissent aller de soi. Seules l'histoire et l'ethnologie nous rappellent qu'elles ne valaient pas encore en d'autres temps et ne valent toujours pas en d'autres lieux. Statisticiens et démographes présupposent l'existence de ces catégories sans trop y songer, alors qu'elles sont le produit d'une sélection très particulière, qui a peu de chances d'être perçue comme telle. Elles sont prélevées sur un spectre de pratiques sociales aux limites indéfinies². Tout l'effort du droit revient à fixer des seuils dans le continuum social, à créer de brusques dénivellements, à tailler des gradins dans des pentes trop glissantes. Cette nécessité pratique répond à des impératifs de gestion collective, comme le montre l'exemple, cher à P. Bourdieu, de la ligne magique que trace le concours entre le dernier reçu et le premier recalé. En prenant à sa charge tout l'arbitraire des coupures, le droit dispense dans bien des cas le statisticien ou le démographe de devoir justifier l'arbitraire. Ils opèrent de préférence sur des catégories prédécoupées, sur du prêt à compter, ils peuvent donc se permettre d'oublier la genèse; leurs tableaux n'en seront guère affectés.

Mais tout se complique quand ils ont affaire à des choses qui se défont, comme c'est le cas de l'institution matrimoniale, ou qu'ils s'attaquent à des choses qui assurent elles-mêmes être plus que des choses, telles ces personnes qui s'indignent d'être comptées « comme du bétail » ou qui s'étonnent que l'on puisse fractionner les enfants dans des décimales... Ces phénomènes de crise ou de rejet, parfois qualifiés d'« humeur anti-institutionnelle », font remonter à la surface l'interrogation sur les conditions de possibilité de l'objectivation statistique. Chaque difficulté, chaque résistance contribue à rappeler les origines refoulées.

Un test pour la statistique : la fixation de l'état matrimonial

Prenons pour premier exemple le mariage. Avec les naissances, les décès et les migrations, c'est un des objets essentiels de la statistique des populations et de la démographie. La « crise » actuelle de l'institution matrimoniale rappelle ce qu'on avait fini par oublier, à savoir qu'elle n'est précisément qu'une institution. Le démographe ne peut plus ignorer

désormais qu'il doit cet « événement » fondamental à une objectivation préalable par le droit civil. Voilà en effet un événement qui, contrairement à ce qui se passe pour les naissances et les décès, cesse d'avoir une existence démographique quand les intéressés s'abstiennent de le faire enregistrer. N'existant pas pour l'état civil, le couple non marié échappe *ipso facto* à l'observation démographique classique, puisque celle-ci reste tributaire de définitions juridiques toutes faites. Par contre-coup, c'est l'analyse de la fécondité qui se trouve affectée, et donc le noyau constitutif de la discipline. Une des bases de l'analyse démographique est, en effet, la notion d'« événement-origine » [29] : la naissance pour la

génération, le mariage pour la cohorte de mariage, etc., notion que formalise parfaitement le point-origine du « diagramme de Lexis », bien connu des démographes.

Faute d'une date de départ bien arrêtée, la fécondité des mariages devient impossible à calculer en toute rigueur. On pourrait songer à lui substituer la date de formation du couple, qui vaudrait également pour les couples mariés ayant pratiqué la cohabitation pré-nuptiale, mais rien n'est plus incertain qu'une telle date. L'enquête en cours de l'INED sur la formation des couples révèle déjà l'importance des phénomènes de cohabitation partielle ou intermittente : ils ménagent souvent des transitions complexes entre la phase initiale des fréquentations et la phase ultérieure de co-résidence, ce qui retire aux démographes les repères institués dont ils ont actuellement besoin pour procéder à leurs calculs.

Une situation expérimentale pleine d'enseignements présente avec celle que l'on vient de décrire une certaine analogie : c'est celle des démographes européens qui travaillent en Afrique Noire et qui ont notamment été associés à l'« Enquête mondiale de fécondité » [23]. L'usage des catégories démographiques pose aux spécialistes de ces sociétés un problème d'accommodation quasiment insoluble dans le cas du mariage. Les alliances n'y revêtent pas de façon homogène la forme institutionnelle qui en ferait sans conteste l'« événement-origine » dont l'analyse démographique a besoin. Les démographes ont donc été contraints, notamment dans le cadre des Nations unies, d'arrêter les critères qui contribuent à définir un « vrai » mariage. Ils ont abouti à une liste du type : 1. Existence d'une sanction sociale; 2. Permanence de l'union; 3. Résidence commune des conjoints; 4. Fécondité du couple. Mais de nombreux exemples, bien attestés par l'ethnographie, montrent que ces quatre éléments peuvent être disjoints : dans certaines ethnies, l'union conjugale sera reconnue socialement mais n'aboutira pas à une résidence commune (résidence « bilocale »); une sanction sociale comme le versement de la dot pourra intervenir bien avant la réunion des conjoints ou, tout au contraire, après la naissance de plusieurs enfants; et ainsi de suite. On mesure ainsi, par contrecoup, la somme considérable des « investissements de mise en forme » qui ont abouti dans notre société à codifier le statut matrimonial et à l'homogénéiser sur tout le territoire, pour le plus grand profit... du démographe.

Le mariage occidental ne pourrait constituer un « événement-origine » si le droit civil ou religieux n'avait resserré son déroulement sur quelques journées seulement. Il en va tout autrement pour la forme africaine de l'alliance : « dans beaucoup de populations, le « mariage » n'a aucun caractère

d'instantanéité, c'est un état transitionnel, plus ou moins long, un processus continu qui, d'étape en étape, implique tous les acteurs sur une période de temps fluctuante... » [23]. Par exemple, les échanges de prestations entre les familles pourront parfois s'étaler sur des années, tandis que le couple s'installera progressivement dans l'union. Symétriquement, les divorces n'ont pas non plus de date tranchée. En somme, le démographe ne peut recourir à une analyse spectrale des processus d'alliance; toute son approche est nécessairement binaire : « il a le souci constant de définir les limites entre lesquelles il peut valablement calculer la fécondité [...]. Où placer le clivage célibataire-marié, ou établir celui entre marié et divorcé? ». Ce problème de la fixation des états matrimoniaux, de leur « régularisation », ne se pose pas en situation normale, quand l'institution juridique et l'institution statistique sont historiquement accordées. Il surgit lorsque ces deux institutions sont dissociées. Et c'est bien ce qui se passe en Afrique avec l'importation de catégories juridico-démographiques dans des sociétés de droit coutumier, et inversement en Europe avec l'apparition d'une pratique coutumière, l'union libre, dans une société de droit.

La réduction juridique

Mais l'établissement de seuils chronologiques n'est pas la seule forme de « passage à la limite » opérée par la statistique. La transformation des liens de filiation en un binôme mère-enfant ou père-enfant en fournit un exemple d'une grande portée. On sait qu'en démographie l'analyse est centrée sur l'individu plutôt que sur le ménage ou même la famille. On le voit à la façon dont sont calculés les taux de fécondité : le nombre des naissances est rapporté aux effectifs des personnes susceptibles de les avoir produites, soit ceux des femmes (solution la plus générale), soit ceux des hommes (solution rarement retenue, mais possible [21]), jamais ceux des deux sexes à la fois. Comme le montre bien l'inévitable diagramme de Lexis, la logique analytique réduit la fécondité à une suite d'événements jalonnant une « ligne de vie » et une seule. Il est tout à fait exclu qu'elle puisse croiser deux lignes.

Cette opération d'abstraction n'est pas sans analogie avec celle que réalise la statistique dans les tableaux de mobilité sociale. Là aussi, le rapport d'un enfant à ses parents fait l'objet d'une réduction radicale : le tableau ne peut retenir qu'une seule origine sociale, généralement celle du père (solution symétrique de celle que retient le démographe pour la fécondité du couple). Certes, il existe des techniques d'analyse multivariée qui offrent la possibilité d'étudier les effets de la double origine sociale, paternelle et maternelle, mais c'est au prix d'un net accroissement des coûts d'exploitation.

Pourquoi le statisticien et le démographe ont-ils opéré cette réduction méthodologique des attaches familiales à une ligne unique de filiation? Elle n'aurait pu paraître à ce point naturelle si le droit civil n'avait préparé le terrain à travers une lente et patiente élaboration. L'ethnologie permet de le vérifier *a contrario*. Loin d'être une donnée naturelle, la prééminence du lien individuel entre père et fils est le

résultat d'une sélection juridique opérée dans le champ de la parenté, voire dans le champ des relations sociales en général (la force de l'adoption chez les Romains, celle du parrainage en Amérique latine le montrent bien). Cette sélection s'opère diversement d'une société à l'autre. Un cas intéressant pour le statisticien est celui des terminologies de parenté dites « classificatoires », dont l'apprentissage par les autochtones pose des problèmes pratiques d'assimilation qui évoquent ceux que suscite le codage de certaines variables dans le traitement d'une enquête. Suzanne LALLEMAND [25] décrit par exemple la façon dont un jeune garçon apprend à coder la catégorie des pères, dans une société — les Mossi de Haute-Volta — où chacun dispose d'une douzaine de « pères » : le père biologique, ses frères, demi-frères, cousins, oncles paternels. Tous sont hiérarchisés selon l'âge et le rang de naissance : certains sont plus pères que d'autres; quelques-uns sont à peine des pères, étant plus jeunes que les grands frères de l'enfant, voire plus jeunes que lui-même. « En fait, il existe un continuum entre les notions de fraternité et de paternité » [25, p. 182]. On voit qu'au lieu d'être réduite à un binôme, la paternité constitue un véritable *champ*, avec ses noyaux et ses marges, et une certaine difficulté à faire le départ entre les « cas limites inclus » et les « cas limites exclus » (comme l'a montré H. LE BRAS [26], dans la France ancienne aussi, cette indécision des limites entre générations dont les âges se chevauchent était particulièrement marquée).

D'où ce paradoxe propre à toute classification : le nombre accru des classes n'enferme pas l'individu dans plus de contraintes, il assure au contraire une grande souplesse (parmi tous ses pères, l'enfant mossi a ses préférés, et à la mort du père biologique il dispose toujours de « pères de réserve »).

« Chez beaucoup de populations africaines, note S. Lallemand, avoir un seul père, c'est être presque un orphelin. Monogéniture et monopaternité constituent des cas limites, jamais volontaires... » [25, p. 180]. En ne prévoyant que deux classes, père et non-père, sans dégradés intermédiaires, notre système simplifié à l'extrême la gestion collective écrite des statuts individuels en même temps qu'il donne ses bases à l'analyse de type démographique. Mais il ne simplifie pas pour autant la tâche de l'individu, tenu de prendre à sa charge les coûts d'accommodation accrus qui résultent d'un classement aussi tranché; en cas de mésentente entre père et enfant ou de décès, les solutions de rechange ne sont pas prévues.

Les deux systèmes s'opposent donc exactement comme les questions dichotomiques d'une enquête (oui/non) s'opposent aux questions polytomiques (n réponses possibles). Il y a là plus qu'une analogie : c'est bien un travail de précodage que le système de parenté accumule avec le temps. La statistique prolonge spontanément pour la durcir une sorte de pré-statistique sociale. Par contraste, les nomenclatures orales et locales sont moins objectivées et donc moins portées aux solutions extrêmes.

Le formel et l'informel

État matrimonial, fécondité, parternité : on aurait pu citer d'autres catégories, migration, chômage, etc. Ces exemples attirent l'attention sur la connivence qui relie le

langage des variables aux formes juridiques « dures ». Ainsi, dans le dernier cas étudié, la multiplicité des attachés individuelles dans un réseau de parenté tend à se résoudre en une unique liaison entre deux individus et, parallèlement, l'action multiforme du milieu sur la trajectoire sociale est volontiers ramenée à un « effet » de la position du père sur la position du fils. Ce que le langage des variables n'a pas retenu devient un résidu inexplicé, qu'il est parfois tentant d'imputer à la « liberté d'action » du sujet. En sur-objectivant en quelque sorte une partie de la réalité sociale, on est conduit à présenter tout le reste comme le produit d'une irréductible subjectivité (de la même façon qu'une surévaluation de la règle ou de la forme juridique porte à ne voir dans ce qui la déborde que des comportements « informels » ou « dérégés »).

En privilégiant les formes les plus instituées, les plus visiblement contraignantes, la sociologie durkheimienne ne faisait que mettre en œuvre une stratégie de méthode. Elle accomplissait la rupture en faisant fond sur les ruptures déjà établies par la statistique et le droit, mais sans perdre de vue qu'il s'agissait là de formes extrêmes, prélevées pour des raisons pratiques sur un éventail de formes sociales très inégalement objectivées. Loin d'être érigés en absolu, les chiffres et les codés étaient choisis sur fond de polymorphisme comme des traces ou des indicateurs d'autre chose. Durkheim présentait tout ce que la sociologie doit à la statistique, tout ce que la statistique doit au droit (notamment à l'état civil), tout ce que le droit à son tour doit aux multiples formes de pré-droit, telles que les arrangements coutumiers, les traditions orales, les déclarations sur l'honneur, etc. Mais si sa théorie donne les moyens de lutter contre un juridisme étroit, elle permet aussi de comprendre pourquoi la tentation du juridisme est si puissante et pourquoi, loin d'être le seul fait de la technique statistique, elle hante en permanence la sociologie elle-même — y compris celle de Durkheim.

Que faire quand l'objectivation statistique ou juridique semble mal adaptée à la réalité et paraît arbitraire? La recherche d'une solution est généralement vouée à l'alternative du juridisme et du spontanéisme. Le juridisme consiste à imposer la forme instituée à tout prix (c'est Mustapha Kemal imposant le Code civil suisse à la Turquie, ce sont les parents intimant aux jeunes cohabitants de régulariser leur situation, c'est le responsable d'une enquête sur la vie associative qui ne retiendrait que les associations de la loi de 1901, etc.). Le spontanéisme correspond à la tentation inverse et pourtant complémentaire : pour échapper à l'« artefact » des formes statistiques et des définitions juridiques, il suffirait de laisser aux enquêtés la liberté de définir eux-mêmes leurs pratiques. Solution adoptée « de guerre lasse » par certains démographes africanistes, qui préfèrent « laisser les sujets eux-mêmes décider de leur état matrimonial » [23, p. 64].

Mais comme le notent Gruenais et Lacombe, les réponses spontanées des personnes interrogées reflètent surtout l'inégal intérêt des sujets à se mettre en règle avec les formes établies. Pour prendre un autre exemple, la prégnance des définitions juridiques dans les esprits continuera d'exercer en sous-main une influence inégale sur les réponses à une question apparemment aussi simple que « faites-vous partie d'une association? ». Une part des groupements non

légalisés (amicales, classes de conscrits, bandes organisées) risque alors de ne pas être nommée. Ce point est essentiel : il ne suffit pas de s'en remettre à la libre appréciation individuelle pour neutraliser à jamais les effets du juridisme. Le mot « association » cristallise des représentations diversement présentes selon les milieux, qu'il est impossible d'égaliser ou de contrôler. Il en est de même pour les mots de « chômage », « union » ou toute autre catégorie... De façon générale, les représentations et le vocabulaire — y compris les mots du statisticien — ne sont jamais « informels ». L'absence de formes juridiques visibles ne suffit pas à les lâcher dans un univers sans pesanteur et sans structure. Il ne faudrait jamais écrire les mots « informel », « libre », « spontané », etc., sans garder présent à l'esprit qu'ils désignent en fait l'effacement d'une forme très instituée au profit d'une autre forme, moins instituée mais tout aussi agissante. Ainsi les « marchés informels », les « contacts informels », l'« union libre », les « terminologies spontanées » ou les « dépenses irrationnelles ».

Une forme extrême du spontanéisme consisterait à voir dans les situations « informelles » une réalité irréductible à toute approche externe, statistique ou démographique. Elles ne relèveraient que d'une approche ethnographique, de la sociologie « qualitative », voire de la psychologie. Stricte division des rôles par conséquent. Cette attitude s'ajoutant au juridisme et au spontanéisme, on a donc affaire à trois positions, suivant lesquelles la définition formaliste des phénomènes sociaux se trouve, respectivement, prise comme unique référence, jugée non pertinente, réservée à un type d'analyse particulier. A chacune d'elles correspond une représentation distincte de la statistique ou de la démographie; elle sera perçue comme une activité plutôt positive dans le premier cas, neutre et transparente dans le second, strictement spécialisée dans le troisième...

Agnès Gramain et Florence Wolton
L'ethnographie et l'économie : pour
une coopération empirique.
Genève, 2014, 2007

chaque discipline. Encore faut-il admettre que les disciplines ne se définissent pas par leur territoire mais par les questions qu'elles posent et les outils conceptuels dont elles disposent, que spécialisation disciplinaire ne signifie pas méconnaissance réciproque, et que la critique extérieure peut être stimulante. Peut-on aller plus loin que ce dialogue respectueux ? Peut-on définir ensemble des questions communes et coordonner toutes les étapes de la démarche scientifique, depuis l'observation ethnographique des pratiques et des dispositifs institutionnels jusqu'à l'estimation économétrique d'outils de prévision et de simulation, en passant par l'élaboration d'un questionnaire, l'exploitation sociologique des données statistiques et la modélisation microéconomique ?

C'est le pari que nous avons fait, en nous engageant dans une recherche pluridisciplinaire sur l'économie domestique². Nous voudrions simplement restituer ici l'élaboration progressive de cette coopération originale. C'est d'abord la confrontation entre deux recherches autonomes, menées par une ethnographe et par une économètre, qui a permis l'émergence d'une question commune mais aussi, à partir de nos résultats respectifs, la formulation de quelques hypothèses partielles. Nous restituerons rapidement cette étape, qui reprend des travaux déjà publiés, dans la première partie de cet article. Puis il a fallu vaincre nos réticences en examinant de près les incompatibilités théoriques et les complémentarités méthodologiques de nos deux démarches : c'est l'objet de notre deuxième partie. Nous nous contenterons d'évoquer, pour finir, les outils d'analyse que nous proposons de mettre en œuvre à présent, dans le cadre d'une division du travail qui respecte, à chaque étape menée en commun, un double va-et-vient entre empirie et théorie, conceptualisation sociologique des observations ethnographiques et estimation

L'équivoque du terme économie, qui peut être employé pour désigner tantôt la science économique tantôt son objet, comme si sociologie et société n'étaient qu'un seul mot, n'aide pas à la clarification des relations entre la science économique, entrée depuis trente ans dans une phase d'expansion de son territoire, et les autres sciences sociales, anthropologie, histoire, sociologie, qui ont connu pendant la même période une baisse d'intérêt pour les phénomènes économiques. Un premier résultat de la confrontation interdisciplinaire, entamée de façon convergente en plusieurs occasions récentes¹, pourrait bien être la distinction entre des « querelles de méthodes », qui opposent formalisation mathématique et réalisme de la description, et une « guerre de frontières », la science économique conquérant sans cesse de nouveaux objets dans les domaines de prédition de la sociologie et de l'anthropologie - éducation, famille, santé ou criminalité - tandis que ces dernières commentent seulement à réinvestir leurs objets les plus économiques - monnaie, commerce et marché².

La remise en cause du partage fondé sur les objets pourrait représenter une chance pour l'ensemble des sciences sociales : construire et étudier les mêmes phénomènes avec des postulats et des méthodes distincts, voilà qui devrait conduire à un dialogue d'autant plus fructueux qu'il s'effectue sans rien céder sur la rigueur respectue de

Deux approches de l'économie domestique

C'est la confrontation entre une ethnographie des pratiques domestiques, sur l'exemple du jardinage amateur, et une microéconométrie des soins de long terme aux personnes âgées dépendantes qui nous a amenées à poser une question commune : comment et pourquoi certains biens (par exemple des légumes) et services (par exemple la prise en charge des personnes âgées) sont-ils, dans certains cas, produits et échangés dans le cadre d'une économie domestique (ou plus exactement inframarchande), et dans d'autres cas passent dans un cadre marchand ou institutionnel ? Cette question est formulée dans des termes différents par l'économètre - comment expliquer le recours des ménages aux services publics ou privés - et par l'ethnographe - quelles sont les frontières, spatiales et rituelles, de l'économie inframarchande. Mais elle nous a amenées toutes deux à nous intéresser aux relations familiales, dans leurs dimensions juridiques, affectives, monétaires et productives.

Le projet de conjuguer analyses ethnographique et microéconométrique de l'économie domestique s'est construit à partir de points de contact inattendus entre ces deux approches, révélés par la confrontation des méthodes et des résultats de deux recherches dont les objets étaient, en apparence, fort éloignés : le jardinage amateur et l'autoconsommation alimentaire, d'un côté, les choix de prise en charge effectués par les personnes âgées dépendantes et leurs proches, de l'autre. Ces points de contact étaient facilités par un intérêt mutuel pour nos méthodes respectives : l'économètre ne déléguait pas la production de ses données, et effectuait elle-même entretiens et passation d'un questionnaire ; l'ethnographe tentait de formaliser ses résultats, et effectuait elle-même codage et traitements d'un questionnaire. Ils

ont abouti à la formulation de deux questions communes qui portent sur l'économie domestique en général au-delà des deux exemples analysés : comment mettre en évidence que pour certaines personnes, il n'existe pas de substitut à la réalisation personnelle des tâches ? En d'autres termes, que certaines tâches domestiques ne peuvent pas être déléguées à des tiers, parce qu'elles engagent l'estime de soi de celui ou de celle qui les effectue ? Quelle est l'unité d'analyse pertinente de la production domestique : l'individu qui effectue les tâches ; le ménage auquel il appartient ; l'ensemble des bénéficiaires de ces tâches, groupe domestique ou « maisonnée » non nécessairement co-habitante ?

Le jardinage produit donc deux résultats différents, disponibles tous deux sur le marché : des produits alimentaires (marché des légumes frais), l'entretien d'un espace domestique (marché du travail et des services, de l'homme à tout faire au paysagiste). Mais il est également un temps de loisir qui participe à la définition de soi, analysable en termes de dignité, d'estime de soi et de construction du « nous ». Sans la confrontation avec les catégories de calcul des économistes, ces différentes logiques de calcul indigènes, qui correspondent à des significations différentes du jardinage, n'auraient pu être décrites. L'observateur muni de ces trois définitions du jardinage (atelier de production alimentaire, travail ostentatoire, production d'un décor) voit alors apparaître des jardins typiques (se distinguant par les légumes cultivés, les variétés de pommes de terre, l'agencement et le style du jardin), des modes de culture caractéristiques (usage de châssis ou non, quantité d'eau consommée, compétences culturelles orientées vers la quantité, la précocité, le goût, l'aspect...) et des populations de jardiniers socialement différenciées (origine agricole ou non, ouvriers plus ou moins qualifiés, propriétaires de terrains ou non).

Choix de prise en charge des personnes âgées

La seconde recherche évoquée, consacrée à la modélisation des choix de prise en charge des personnes âgées dépendantes⁷, a été conduite dans une démarche symétrique : au recours critique de l'ethnographie aux outils d'analyse économique répond le recours critique de l'économiste à la méthode ethnographique. Au-delà de la confrontation avec une littérature scientifique prise dans d'autres enjeux, il s'agissait de mettre en pratique l'observation et la rencontre directe avec les enquêtés, chères aux ethnographes.

Cette brève expérience ethnographique a tout d'abord influencé le recueil des données, et plus tard l'interprétation des résultats empiriques, en attirant l'attention sur les catégories indigènes, par exemple dans la manière de décrire l'état de dépendance des personnes âgées. La littérature classique sur la dépendance des personnes âgées considère deux dimensions de la dépendance : la dépendance d'origine physique mesurée en niveaux d'incapacité, et celle d'origine psychique mesurée par des scores de détérioration cognitive. Elle s'intéresse à l'impact de chacune de ces dimensions sur les modes de prise en charge. Pourtant, l'attention prêtée aux récits d'aïdants de personnes âgées suggère qu'on ne peut raisonner séparément sur ces deux

dimensions. En effet, alors que les aidants de personnes saines d'esprit évoquent une charge plus lourde à mesure que les incapables (physiques) se développent, les aidants de personnes démentes décrivent combien il est difficile, contraignant et angoissant de surveiller et de protéger une personne démente tant qu'elle est assez « alerte » pour fuger ou avoir des comportements violents : c'est dire que, dans ce cas, l'aggravation des incapacités physiques simplifie leur tâches. À leur manière, certains experts médicaux de la prise en charge de la dépendance développent la même idée lorsqu'ils évoquent, en des termes plus crus, comment les professionnels de soins peuvent avoir la tentation répréhensible, face à une surcharge de travail, de « transformer des déments verticaux en déments horizontaux ». La traduction de cette remarque dans les analyses statistiques – par une interaction entre degré d'incapacité physique et existence de troubles du comportement – apporte des résultats significatifs en termes de trajectoires de prise en charge : l'aggravation de l'incapacité physique augmente la probabilité de finir ses jours à domicile pour les personnes souffrant de détérioration cognitive, alors qu'elle augmente la probabilité d'entrer en institution des personnes sans troubles psychiques. Ce phénomène serait certainement resté inaperçu si la spécification statistique n'avait été guidée par les catégories qu'utilisent les aidants de personnes âgées, professionnels ou non, pour décrire leur situation quotidienne. Ces résultats ne sont pas sans implications sur le ciblage des prestations car les droits à prestation reposent sur des scores de dépendance (à partir de la grille AGGIR⁸ par exemple pour l'attribution de la prestation spécifique dépendance). Considérer séparément le degré de dépendance physique et la présence de troubles du comportement, comme ce fut longtemps le cas, conduisait donc à exclure « les déments alertes et leurs proches » des bénéfices de la solidarité

publique malgré la lourdeur de leur prise en charge.

Par ailleurs, la confrontation avec les méthodes et les résultats ethnographiques a aussi modifié la modélisation des choix de prise en charge. Une première modification concerne les contraintes qui pèsent sur ces choix. Les résultats d'études ethnographiques antérieures montrent en effet que les ressources budgétaires de la personne aidée ne constituent qu'une faible partie des ressources que celle-ci peut mobiliser⁹. Ainsi, l'entourage, qu'il s'agisse de personnes cohabitantes avec la personne prise en charge ou non, participe souvent au financement de la prise en charge¹⁰, soit qu'il paie directement des services professionnels soit qu'il effectue bénévolement certaines tâches (hébergement à titre gratuit, réalisation des tâches domestiques mais aussi de certains soins du corps comme l'habillage ou la toilette). Les analyses ethnographiques soulignent ainsi qu'on ne peut concentrer l'analyse sur l'individu âgé, ou même sur son ménage, et négliger l'apport de l'entourage en termes de budget complémentaire ou de main-d'œuvre gratuite, sans prendre le risque de déformer, voire de faire disparaître les logiques économiques à l'œuvre dans les choix de prise en charge.

Il nous faut donc effectuer un changement d'échelle et d'unité d'analyse, de l'individu au groupe domestique. Nous entendons ici par « groupe domestique » l'ensemble des personnes qui participent à la prise en charge pour des raisons non professionnelles, qu'il s'agisse de financer des aides professionnelles, d'aider directement la personne pour la réalisation des activités quotidiennes, ou même indirectement en déchargeant les aidants informels d'autres tâches domestiques (courses, ménages, etc.). Derrière le terme « groupe domestique » on est tenté d'entendre le terme « ménage » au sens statistique. Cependant, si le ménage constitue souvent une bonne approximation du groupe domestique,

on verra plus loin que des personnes non cohabitantes peuvent appartenir, dans certaines situations, à un même groupe domestique.

Le recours partiel à l'observation ethnographique s'est aussi traduit par des modifications dans la désignation de l'agent décideur. En effet, les travaux les plus aboutis consacrés à la modélisation microéconométrique des choix de prise en charge considèrent en général que l'essentiel voire la totalité du pouvoir de décision appartient à la personne âgée dépendante.¹¹ Or, outre qu'une telle hypothèse est peu adaptée dans le cas des personnes âgées « démentes », l'analyse des récits recueillis montre, même dans le cas de personnes souffrant uniquement d'incapacité physique, l'importance des discussions dans l'entourage (entre les enfants par exemple) et le faible poids de la personne âgée elle-même dans une décision la concernant pourtant au premier chef. Les entretiens réalisés auprès d'aînés de personnes âgées dépendantes suggèrent que, dans bien des cas, la décision d'institutionnalisation ou de recours à des aides professionnelles appartient à l'aîné principal, mais qu'elle est prise en tenant compte du bien-être de la personne aidée (ou de l'idée que l'aîné s'en fait). Les observations et les propos recueillis ont donc conduit à déléguer l'hypothèse d'une décision individuelle de la personne âgée et à focaliser l'analyse sur le processus décisionnel d'un aîné « altruiste », au sens technique du terme.

Convergences de problématique et de résultats

La mise en regard de ces deux recherches montre tout d'abord l'intérêt heuristique d'une articulation entre outils d'analyse économique et méthode ethnographique, tout au moins pour les thèmes étudiés ici. Elle fait aussi apparaître des convergences plus inattendues dans les problématiques construites et les résultats obtenus. Malgré des objets et des approches a priori éloignés, les deux

recherches évoquées ici reposent en effet sur une problématique proche : analyser les activités domestiques (jardinage et aide à la dépendance) en tenant compte des offres alternatives, c'est-à-dire de la possibilité de recourir au marché ou à l'État.

Elles aboutissent aussi aux deux résultats suivants, qui s'avèrent des points fondamentaux pour repenser l'économie domestique en vue d'une modélisation formalisée. Pour modéliser l'économie domestique, il faut tout d'abord bien cerner l'ensemble des solutions effectivement alternatives à la production domestique, alternatives qui ne sont pas données à l'avance, mais doivent être construites par l'observateur en confrontant les catégories du marché (marché des biens ou marché du travail), les catégories de l'action publique (subventions, services sociaux, mesures incitatives, droits et ayants droit) et les diverses catégories à l'œuvre dans les pratiques domestiques (qui varient selon l'histoire sociale des individus concernés). L'ensemble des individus et des institutions auxquels peut être confiée une activité domestique (jardinier rémunéré, paysagiste, maraîchers auxquels on achète des légumes ; voisine bien intentionnée, aide ménagère subventionnée, dame de compagnie rémunérée, maison de retraite) dépend non seulement de la nature technique de l'activité, des conditions objectives de l'offre, mais aussi de la signification que revêt l'activité effectuée pour les individus. Si l'activité concernée participe de la définition de soi ou de l'affirmation de son appartenance au groupe domestique, il est clair qu'aucune solution alternative à la production domestique n'est envisageable : être « un bon jardinier » suppose de s'occuper soi-même de son jardin ; pour certaines personnes, être « une bonne épouse » interdit de laisser des professionnels « prendre soin » de son conjoint.

Ensuite, pour modéliser l'économie domestique, il faut résoudre la question de l'unité d'analyse. Il est clair que l'échelle individuelle

est insuffisante : elle ferait perdre de vue la marge de manœuvre dont disposent certaines personnes pour réajuster la répartition des tâches entre différents membres de leur entourage, marge de manœuvre qui permet d'augmenter l'activité domestique sans recourir au marché ou à l'État ; elle ferait aussi perdre de vue le fait que les activités domestiques sont effectuées au profit d'un ensemble d'individus. Pour le dire en économiste, si les enfants s'occupent de leur parent dépendant, c'est certainement parce que lui assurer un minimum de bien-être fait partie de leurs objectifs, qu'il s'agisse d'un choix affectif, d'une norme sociale ou d'une contrainte institutionnelle. Pour le dire en ethnographe, l'appartenance à un collectif (l'usage du pronom personnel « nous »), à la fois protection et contrainte, entraîne des choix individuels qui s'imposent dans la mesure où se détacher du « nous » transformerait profondément sa propre identité (ou conscience de soi). Quant au ménage, il a montré ses limites¹². Le jardin est l'exemple même d'un espace domestique dont les usagers ne sont pas forcément des cohabitants ; dans le cas des personnes dépendantes, on observe parfois une telle implication quotidienne de proches ayant leur logement propre que ces situations ont pu être qualifiées de « cohabitation à distance ». Faut-il lui préférer la famille ? L'ambiguïté sémantique du terme « famille », qui oblige à préciser famille nucléaire, élargie, monoparentale ou encore recomposée, nous semble le reflet d'une confusion d'une part entre les catégories juridiques et les pratiques et, d'autre part, entre trois dimensions de la parenté qui gagnent à être distinguées : la filiation, l'alliance, la résidence.

De ce point de vue, la comparaison entre la prise en charge des personnes âgées dépendantes et les pratiques de jardinage est instructive. Elle permet en effet d'isoler, d'une part, ce qui relève de l'économie domestique stricto sensu – pratiques quotidiennes de production

Des méthodes complémentaires

À bien y regarder, la différence fondamentale entre nos approches tient plus aux méthodes et surtout à la place respective qu'y occupent l'empirie et la théorie.

— Théoriser des observations empiriques ou vérifier des résultats théoriques

L'ethnologue, comme l'historien aux archives, commence par des observations empiriques, « sur le terrain », puis construit ses interprétations au cours d'un va-et-vient entre théorisations provisoires et surprises de l'enquête. Il sélectionne ses concepts analytiques, puisés dans une sociologie générale plus ou moins explicitée, pour rendre compte de l'observation des pratiques et des interactions. L'économiste procède à l'inverse, partant d'un modèle théorique pour le soumettre ensuite à l'épreuve des faits, grâce au travail de l'économètre. En cas de réfutation du modèle par les données empiriques, un nouveau modèle est construit puis testé à son tour.

Il s'agit en réalité d'une différence dans l'explicitation et dans la valorisation relative de deux versants de la recherche : en règle générale, l'ethnologue comme l'historien passe sous silence une élaboration théorique

nécessaire mais parfois fragile ; l'économiste ne s'étend pas sur le bricolage de ses variables et sur les tâtonnements de ses modèles. C'est que le second se considère aujourd'hui comme un spécialiste de la modélisation, que l'on pourrait comparer à une construction syntaxique, et le premier comme un spécialiste des catégories de perception, que l'on pourrait comparer à un répertoire lexical.

Il n'en a pas toujours été ainsi. L'ethnologue, dont la compétence consiste avant tout, aujourd'hui, à faire émerger les lexiques à l'aide desquels les personnes pensent et agissent, est un orphelin récent des grandes écoles anthropologiques (marxisme, structuralisme) dont l'ambition théorique et modélisatrice était grande. Quant à la tâche de l'économètre, elle porte bien en partie sur le lexique (il lui faut tenter d'harmoniser les variables institutionnelles et les catégories théoriques sur lesquelles reposent les modèles), même si l'essentiel est ailleurs, dans l'appréciation de la pertinence de la syntaxe proposée par l'économiste²⁰.

Devenues aujourd'hui extrêmement nettes, ces divergences fondées sur la place respective de l'observation et des modèles étaient déjà au cœur de la querelle des méthodes qui opposa l'École historique allemande et l'économie marginaliste au début du XX^e siècle²¹. Ces différences de méthode relèvent cependant plus de l'habitude que de l'axiomatique, traduisent plus des savoir-faire que des interdits. Loin de mener à une incompatibilité, elles pourraient donc au contraire devenir la base de la complémentarité entre nos approches.

— La nécessité d'une traduction préalable

Encore faut-il que nous puissions identifier des objets scientifiques et des outils d'analyse communs. Le primat donné à la modélisation ou à l'observation, à la théorie ou à l'empirie entraîne en effet des différences de vocabulaire, sources de malentendus : alors

que les catégories de l'économie sont élaborées a priori, la terminologie des ethnographes repose au moins en partie sur les catégories indigènes²². Identifier des objets et des concepts communs appelle donc une étape de « traduction » préalable (voir encadré 2). Ces efforts de traduction ne sont d'ailleurs pas aujourd'hui propres au dialogue interdisciplinaire : ils sont aussi d'actualité au sein de chaque discipline, entre différents courants, ce qui peut compliquer notre tâche de clarification mais ne la rend pas moins utile.

La présentation métaphorique que nous venons d'esquisser, aussi partielle voire caricaturale qu'elle soit, a le mérite de mettre l'accent sur de possibles complémentarités. À quoi sert le test sophistiqué d'une syntaxe si elle ne s'applique pas aux bons lexiques ? Qu'apporte une description érudite des lexiques sans syntaxe formelle ? Nous faisons le pari que les sciences sociales aujourd'hui sont assez mûres pour dépasser l'opposition traditionnelle entre ce que l'on désigne souvent comme la « démarche inductive » de l'ethnographie et la « démarche hypothético-déductive » de la science économique standard et que les difficultés de traduction ne sont que le premier pas nécessaire d'un dialogue efficace.

Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas « ses indigènes » ? Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe

Martina Avanza

Milan, avril 2001. En visite au siège de la Ligue du Nord, parti sur lequel je fais ma thèse, je bavarde avec Andrea, président d'une association culturelle liée au parti, enseignant de littérature dans le secondaire et mon « interlocuteur privilégié » sur le terrain. Une dame d'une cinquantaine d'années passe dans le bureau lui dire bonjour. Elle est militante léguiste et Andrea, qui semble bien la connaître, lui demande, inquiet, des nouvelles de sa fille. La dame, visiblement gênée de parler devant moi, soupire, esquive le sujet et s'en va. Curieuse, je demande à Andrea ce qui est arrivé à la fille de cette dame (je pensais, vu le ton employé, à une maladie). Andrea me dit, l'air navré : « T'imagines, elle envoyée sa fille en Erasmus en Angleterre et elle se met à sortir avec un musulman, un Pakistanaï et tout ! La pauvre, elle est désespérée ». Je tente de fendre de la compassion et me dis que, vraiment, ce n'est pas la peine de dire à Andrea, avec lequel j'entretiens pourtant des relations très cordiales, que je partage moi-même ma vie avec un Marocain.

Le problème de la « juste distance » est inhérent à toute enquête ethnographique [Bensa, 1995a]. Néanmoins, cette question se pose de manière accrue quand l'ethnologue « part sur le terrain » sachant que les personnes avec lesquelles il va travailler par « observation participante » représentent politiquement tout ce qu'il déteste. Certes, les relations avec les enquêtés peuvent être difficiles même quand l'ethnologue part sans *a priori*, voire avec un *a priori* positif. Mais quand on décide, comme je l'ai fait pour ma thèse [Avanza, 2007], de mener une enquête auprès des militants d'un parti ouvertement xénophobe, la Ligue du Nord (Italie), on sait avant même de commencer le terrain qu'il sera difficile de trouver la « juste distance ».

L'ethnographie, d'ailleurs, ne semble pas avoir été conçue pour ce genre de situations. Certains auteurs considèrent qu'il est tout simplement

improbable « de pratiquer une bonne ethnographie au sein d'un groupe qui ne susciterait qu'antipathie ou angoisse, ou dont les activités n'inspireraient que dédain ou ennui » [Olivier de Sardan, 2000, p. 434]. D'autres se posent la question : « L'empathie du chercheur est-elle gage de qualité ? » [Bizeul, 2007a, p. 76]. Il suffit de voir l'ampleur des polémiques qui ont agité le milieu anthropologique lors de la parution du journal de terrain de Bronislaw Malinowski, débordant de mépris et d'agacement envers les Mélanésiens [1985], ou lors de la sortie de l'ouvrage de Colin Turnbull, décrivant les Iks comme un peuple « sans amour » dépourvu d'humanité [1973]¹, pour se rendre compte que le manque d'empathie envers le groupe étudié est considéré comme une véritable faute professionnelle remettant en cause la qualité de l'enquête elle-même.

Privilégiant les études portant sur les sociétés anciennement colonisées et les groupes dominés, les ethnographies sont souvent animées d'une volonté de réhabilitation des sociétés qu'ils étudient. « D'une certaine manière, faire du terrain revient à rendre justice, à voire réhabiliter des pratiques ignorées, mal comprises ou méprisées » [Beaud et Weber, 1998, p. 9]. Pour certains auteurs post-modernistes, il faut aller jusqu'à bannir le terme d'observation participante et privilégier celui de « dialogue » pour montrer la « nature coopérative et collaborative de la situation ethnographique » [Tyler, 1986, p. 126]. Nous voyons à quel point il est problématique d'appliquer ces propos à mon sujet. En effet, si la Ligue du Nord est certes un parti stigmatisé, peut-on vraiment avoir le désir de le réhabiliter ou de collaborer avec lui ?

Cette apparente antinomie entre les méthodes d'enquête ethnographiques (voire plus largement les méthodes qualitatives) et la distance au groupe étudié explique en grande partie le fait que, concernant des objets politiques, les études existantes tendent à privilégier des mouvements envers lesquels les chercheurs éprouvent de la sympathie, notamment les mobilisations en faveur de groupes dominés. En passant en revue les bibliographies d'ouvrages de synthèse récents, en anglais, sur les mouvements sociaux, Kathleen Blew [2007] a trouvé que 90 % des références concernent des mouvements progressistes (écologistes, défenseurs des droits civiques, féministes, altermondialistes, gay et lesbiens, etc.). Cas emblématique, les études féministes aux États-Unis sont menées par des femmes (dans la très grande majorité des cas) sur des femmes pour aider des femmes. Les féministes invoquent alors une « immersion totale » dans le terrain, une « épistémologie de l'intériorité » qui met en avant l'identification, la confiance, l'empathie dans le

1. Sur le journal de Malinowski voir, entre autres, le compte rendu de lecture de Clifford Geertz [1967]. Sur l'ouvrage de Turnbull, voir la critique de Frederick Barth [1974], suivie d'une réponse de Turnbull [1974].

but d'établir une relation de coopération et collaboration [Reinharz, 1992]. La même démarche est invoquée aux États-Unis par les tenants des *black studies* ou des *gay and lesbian studies*. En France, les travaux d'ethnographie politique portent également, dans leur grande majorité, sur des mouvements dont les chercheurs partagent, au moins en partie, les revendications comme c'est le cas, entre autres, des décolonnisations, de la mobilisation des « sans » (sans papiers, sans logement, chômeurs) ou des malades du sida. Peu d'ethnographies ont choisi d'enquêter sur les groupes de « vétérans » de la guerre d'Algérie, les groupes anti-avortements ou les nationalistes caldoches... L'ethnographie de l'extrême droite française semble susciter plus de vocations, mais ce de manière récente [Bizeul, 2003 et Boumarza, 2001].

Les historiens ont davantage réfléchi aux questions morales et éthiques soulevées par les objets de recherche politiquement « détestables », notamment à propos du nazisme et de la Shoah [Zawadzki, 2002]. Néanmoins, toutes proportions gardées (comparés aux « bourgeois volontaires de Hitler » [Goldhagen, 1997], les légistes ne paraissent pas si détestables...). L'ethnographie est confrontée à une difficulté que l'historien, généralement, ne connaît pas. Si l'historien travaille surtout par archives, l'ethnologue, pour obtenir des informations, doit « payer de sa personne, s'engager dans des relations intellectuelles, affectives et morales avec ses interlocuteurs » [Bensa, 1993]. Or, comment nouer ce genre de relations avec des individus qui représentent tout ce qui politiquement vous révolte ?

Dans le cas de mon terrain, cette question s'est ultérieurement compliquée du fait que mes enquêtés, loin d'être hostiles et suspicieux à mon égard comme je m'y attendais, m'ont accueillie avec bienveillance. C'est que, dès les premiers contacts, quand j'ai déclaré être ethnologue, les militants légistes m'ont identifiée comme une alliée « naturelle ». Se battant pour l'indépendance de l'Italie septentrionale, rebaptisée Padanie, au nom d'une « culture padane » que personne, en dehors du parti, ne revendique, les légistes manquent cruellement de légitimité dans le champ politique et intellectuel. Percevant les ethnologues comme les chantres de la « différence culturelle » et des « traditions », les légistes ont pensé que je comprenais leur cause et pouvais la servir. Bref, les militants complaient me faire assumer un

2. Philippe Bourgois a réfléchi à la question non pas du politiquement, mais du moralement inacceptable lorsque ses interlocuteurs lui ont avoué avoir participé à des viols collectifs ou lorsqu'il s'est aperçu que certains d'entre eux maltraitaient leurs enfants. Son enquête pose de manière aigüe la question de savoir jusqu'où peut-on aller dans la « compréhension » de « l'autre », sans laquelle aucune enquête ethnographique n'est possible [Bourgois, 2001].

Cette population est porteuse d'un certain nombre de stigmates qui, à en juger par un article de Jean-Luc Douin en première page du *Monde* des Livres du 31 mai 2002, déformant Véronique (située en zone d'influence léguiste) comme une « ville bigote, près de ses sous, qui a la réputation d'abriter une population sectaire, grossière, d'une ignorance crasse », ont désormais dépassé les frontières nationales. La Ligue a ouvertement investi ce stigmate pour fidéliser son électoral populaire et préaligner en dénonçant l'oppression culturelle des Padans et le « racisme » dont ils feraient l'objet. Mais, ce faisant, l'image du léguiste et celle de l'homme dit du « Nord profond » ont fini par coïncider. Ces gens considérés comme rudes, ignorants, racistes, parlant le dialecte, fermés au monde et à la diversité sont forcément des léguistes aux yeux des citadins cultivés du Nord et encore plus aux yeux des Italiens du Sud. Bien qu'elle puisse canaliser des frustrations, cette image n'en reste pas moins difficile à assumer et crée au parti des difficultés de recrutement. Le responsable du mouvement de jeunesse du parti (Jeunes Padans) me confiait à quel point il lui était difficile d'attirer des jeunes dans la grande ville de Milan, et attribuait cette difficulté à l'image de la Ligue diffusée par les médias : « Quelques troglodytes alcoolos avec leurs vaches et mal habillés. C'est ça l'image ! » Un article du célèbre journaliste Enzo Biagi, en première page du *Corriere della Sera* du 23 février 2003, illustre bien le stigmate dont les militants du parti sont porteurs. L'auteur se moque de l'initiative des Jeunes Padans de Barlassina (petite localité lombarde) qui organisait une conférence sur la « culture lombarde », les croyants visiblement incapables d'une quelconque initiative culturelle. Il tourne également en dérision les « racines celtiques » dont ces derniers se

réclament. Commentant le fait que l'adjectif à la culture de la Lombardie, le léguiste Ettore Albertoni, voulait distribuer dans les écoles de la région un « vocabulaire et une grammaire des langues et dialectes lombards », Enzo Biagi écrit : « Albertoni devrait avoir plus de sens de la limite : qu'il fasse écrire à ses partisans (les léguistes) *equo, iniquo* et *innocuo* (équitable, inique, inoffensif). Celui qui tombe juste recevra une photo de Bossi le celtique, et en couleur en plus ! » (soulignons que l'on parlait ainsi d'Umberto Bossi alors que ce dernier était ministre et que le parti participait au gouvernement).

Dans un tel contexte politique et scientifique, il n'était pas aisé de prendre position vis-à-vis de mes enquêtes. Considérant qu'il est de toute façon impossible de ne pas choisir son camp, Howard Becker, dans un texte intitulé « *Whose side are we on ?* », appelle à prendre parti pour les dominés. Concernant des objets explicitement politiques, il résume ainsi la question : « Nous prenons le parti des opprimés (*underdog*) ; nous sommes pour les nègres et contre les fascistes » [Becker, 1967, p. 244]. Mais les oppositions ne sont pas toujours si

rôle identique à celui joué par Alban Bensa auprès des Kamaks, à savoir le rôle de caution intellectuelle de la lutte indépendantiste [Bensa, 1995b]. Cette attente n'est d'ailleurs pas totalement incongrue tant l'ethnologie, « savoir justificatif », a souvent été en Europe « mise en jeu pour "naturaliser" la nation, pour établir la continuité entre projet politique et fondement "ethnique" » [Fabre, 1996, p. 99].

Il apparaît alors, qu'on ne peut répondre à la question soulevée ici, comment enquêter sur l'autre politiquement « régnant » [Harding, 1991], en prenant en compte le seul point de vue de l'ethnologue. En effet, les enquêtes, et ce d'autant plus que je travaille sur un mouvement politique, tiennent de donner leur propre définition à la relation ethnographique en la tournant à leur avantage.

DE LA RELATION DE L'ETHNOGRAPHE À « SON » OBJET

La Ligue a conçu et fait voter la loi sur l'immigration en vigueur depuis 2002, l'une des plus restrictives d'Europe, mais sa mobilisation s'effectue surtout au niveau local : le parti organise de nombreuses manifestations pour dénoncer l'immigration comme source de criminalité, prostitution, trafic de drogue, contrebande et violence sexuelle et des rondes nocturnes dans les « quartiers infestés par la délinquance extracommunautaire ». Ses maires s'opposent systématiquement à la construction de mosquées et la radio du parti invite les militants à raconter, en direct, leur expérience de l'immigration : les « coutumes sauvages » de leurs nouveaux voisins, le changement de « leur » quartier, la prostitution en bas de leur appartement. C'est ainsi que, sur mon terrain, j'ai été confrontée à des militants qui se vantaient d'avoir répandu des excréments de porc sur un territoire octroyé par une mairie pour la construction d'une mosquée et au récit d'une « ronde padane » qui s'est « mal terminée » (c'est-à-dire par l'incendie du pont sous lequel dormaient des immigrés roumains). J'ai participé à un « colloque » sur « l'invasion islamique en Europe », à une distribution de tracts « oui à la polenta, non au couscous ». J'ai écouté, incrédule, des maires, des parlementaires et même futurs ministres léguistes, comme Roberto Calderoli, dire dans des manifestations ou meetings des choses comme « ces Talibans, nous, on n'en veut pas, qu'ils rentrent chez eux tabasser leurs femmes et laissent nos filles tranquilles ! ». Ou encore : « Des pauvres types les immigrés ? Mon cul ! Ils veulent nous envahir ces salopards et viennent et on va tous les jeter dans les canaux ! » La xénophobie va tellement de soi que j'ai eu droit lors de chaque entretien à des propos

haineux sur les immigrés et notamment sur les musulmans sans jamais les avoir sollicités. C'était également le cas dans mes conversations informelles avec les militants, à l'instar de la scène rapportée en début d'article, régulièrement ponctuée de propos xénophobes totalement banalisés. Ce racisme « ordinaire » m'était d'ailleurs plus insupportable que la xénophobie organisée mise en scène lors de manifestations officielles du fait que je connaissais et fréquentais les auteurs de ces propos. Il est alors aisé de comprendre les raisons pour lesquelles je trouvais « mes » indigènes détestables.

simples : et si les « fascistes » étaient aussi des dominés ? Dans mon cas, d'un côté, je ne peux que réprover les opinions et actions politiques des léguistes et donc être contre les « fascistes ». De l'autre, me joindre au chœur unanime de dénominations, sachant sur quels arguments elles sont fondées, me met mal à l'aise puisque, en bonne sociologue, je suis, comme Howard Becker, du côté des « dominés ».

Prise entre ces deux exigences, j'ai essayé, en guise de compromis, de déconstruire les stéréotypes sociaux que tout le monde tient pour acquis, non pour réhabiliter le parti, mais, au contraire, pour montrer que les léguistes, qui font rire tout le monde, ont une idéologie et des pratiques qui sont loin d'être droles. Les « bouffons » dont se gaussent certains ont été au gouvernement pendant cinq ans (2001-2006), où ils détenaient le ministère du Travail, de la Justice et des Réformes, et ont conçu la loi sur l'immigration et presque réussi à changer la constitution pour mettre en place un État fédéral dans lequel l'éducation, la police et la santé auraient été des prérogatives des régions (la loi a été approuvée au Parlement mais rejetée par la population qui devait la valider par référendum). Cette voie de compromis que j'ai essayé d'emprunter est très étroite. En effet, la Ligue s'emploie également, à sa manière, à déconstruire les stéréotypes dont est porteur le « Nord profond ». Elle fait même du retournement de ce stigmate un argument électoral et le fondement de l'appartenance partisane de ses militants. Elle utilise le mépris avec lequel on considère le parti et son électoral pour affirmer que les léguistes n'exercent pas le racisme mais le subissent. Trouver la juste distance en tenant à l'écart à la fois la dénomination et la légitimation (même involontaire) n'est donc pas aisé. Surtout quand les « indigènes » ont leur propre point de vue sur la relation qu'ils souhaitent entretenir avec « leur » ethnographe.

LA RELATION DE « L'OBJET » À « SON » ETHNOGRAPHE

Selon Judith Freidenberg [1998], les anthropologues ont été tellement préoccupés par le rôle du chercheur dans la structuration de l'interaction avec les indigènes, que les attentes de ces derniers quant à cette même interaction ont été minimisées. Dans mon cas, il m'était très difficile de minimiser les attentes indigènes qui m'ont été très clairement significatives. Au début de mon enquête, en 1999, je me suis présentée à mon premier interlocuteur (un permanent qui anime une association culturelle affiliée à la Ligue) comme une étudiante en ethnologie. D'habitude, en Italie, je me déclare sociologue, tout

simplement parce que l'ethnologie est une discipline quasi-inconnue (parfois on a compris que je faisais de l'étymologie ou même de l'œnologie...). Mais, avec les léguistes, je craignais qu'étudiante en sociologie ne sonne trop « gauchiste » et j'ai donc préféré ethnologue. J'ai alors été très surprise de voir que mon premier interlocuteur et les suivants savaient ce qu'était l'ethnologie. Certains étaient même véritablement fascinés par la discipline. Pourquoi un tel engouement pour une discipline minoritaire dans le champ académique et méconnue du grand public ?

Par rapport aux autres micro-nationalismes européens, la revendication padaniste est souvent présentée comme un « cas limite » puisqu'on considère que sa « base historique et culturelle » est « inexistante » [Keating, 1998]. Certes, les tenants du *nation building*, tels Ernest Gellner, Eric Hobsbawm et Benedict Anderson, ont montré que la nation est toujours le résultat d'un processus social de construction identitaire ; mais les idéologues de la padanité, ne disposant pas d'un substrat culturel et d'un sentiment d'appartenance facilement mobilisables, doivent les inventer de toutes pièces. C'est pourquoi l'ethnologie peut représenter pour eux une ressource intéressante. D'autres mouvements nationalistes ont utilisé l'ethnologie ou le folklore afin de codifier une « culture nationale » [Thiesse, 1999]. Parfois, les ethnologues ont même été les instruments directs d'opérations politiques fondant la séparation ethnique [Chiva, 1996]. Dans le cas de la Ligue, pas d'ethnologues attirés, mais cette discipline a eu un rôle particulièrement important dans la socialisation politique des fondateurs du parti. De nombreux dirigeants, dont Bossi lui-même et Gilberto Oneto, le principal idéologue de la cause padane, ont participé au comité de rédaction de deux revues à moitié scientifiques et à moitié militantes d'ethnologie, *Etnie* (1981-1992) et *Emica* (1993-1994), centrées sur les revendications des « peuples minoritaires » (des Touaregs aux Occitans). Depuis 1995 paraît *Quaderni Padani*, dirigée par Gilberto Oneto, qui se veut l'héritière d'*Etnie* et d'*Emica*, mais s'occupe exclusivement de la cause padane. Pour l'intelligentsia léguiste, l'ethnologie est donc la science défendant les peuples minoritaires, parmi lesquelles ils placent les Padans, dont « l'identité » et la « culture » sont opprimées et doivent être défendues. En conséquence, une ethnologue venant de France pour étudier le mouvement padaniste ne pouvait être qu'une alliée aux yeux des léguistes. Un autre facteur a accentué cette proximité « allant de soi » : le fait que je sois originaire de Brescia, petite ville du Nord de l'Italie, fait de moi, aux yeux des léguistes, une « Padane ». Pour toutes ces raisons, les militants attendaient de moi que je montre enfin, grâce à mes compétences scientifiques, la légitimité de

concevable. Dans les entretiens, quand j'ai essayé de contredire gentiment mes interlocuteurs, cela a provoqué la plus grande incompréhension. Je ne récoltais dans ce cas ni agressivité, ni provocations. Mes interlocuteurs ne comprenaient tout simplement pas. Pourquoi est-ce que je rompais la solidarité qui règne entre partisans d'une même cause (surtout si minoritaire et illégitime) ? Pourquoi gâcher ce plaisir de « l'entre soi » qui caractérise les échanges partisans ? La communication s'interrompait, les militants commençaient à se sentir mal à l'aise et moi aussi. J'ai donc rapidement abandonné l'idée d'un échange contradictoire et je les ai laissés croire à ma sympathie pour la cause padane, tout en négociant une distance « au nom de la science ». Cette posture, que Jean-Pierre Olivier de Sardan nomme « cynisme méthodologique » [2000, p. 428], n'a pas été un choix, elle s'est imposée à moi, en pleine enquête, comme la seule manière possible de me faire accepter sur le terrain sans pour autant me faire « embrigader » dans le mouvement. Je ne tire aucune fierté de cette duplicité, bien au contraire, et ce n'est donc pas pour mettre en avant ma grande capacité d'intégration, voire d'infiltration, que j'expose ici le récit de mon enquête.

Ce positionnement, s'il a rendu mon terrain possible, a aussi marqué mon enquête en m'imposant des contraintes et des limites. La proximité que je devais faire semblant de partager rendait en effet délicat le maintien de la distance négociée en tant que « scientifique ». Pour échapper à l'empressement des militants, je n'ai donc jamais pu rester plus de deux mois de suite sur le terrain (terrain qui a duré plus de trois ans, mais qui s'est donc fait « en pointillés »). Le temps de renouer les contacts, mener de nouveaux entretiens, faire de l'observation lors d'événements organisés par le parti et repartir avant qu'une trop grande familiarité ne s'installe rendait difficiles mes refus de participer. Une enquête à la fois « par immersion » et de longue durée était alors inenvisageable. Cette proximité idéologique présumée m'empêchait également d'accéder à une plus grande proximité « humaine » avec les militants. J'ai en effet constamment menti quant à ma vie privée, qui ne cadre pas avec ce qu'on peut attendre d'une sympathisante léguiste, et j'ai totalement cloisonné les deux univers. À titre d'exemple, j'ai donné à mes enquêtés un numéro de téléphone portable que j'utilisais uniquement en Italie et qui restait éteint le reste du temps. Si un nombre très restreint de personnes avait mon adresse mail, je n'ai jamais donné le numéro de mon domicile parisien, ni de mon portable français et j'ai éludé la question quand l'un de mes informateurs privilégiés a émis le souhait de me rendre visite à Paris. La seule fois où ce cloisonnement a été remis en cause, lorsque j'ai croisé dans le métro parisien un membre de la droite radicale française connu à une conférence léguiste, j'ai

la cause padane décrite en Italie tant par la presse et l'opinion publique que par les universitaires.

Être perçue comme une alliée a rendu mon enquête non seulement possible, mais également facile : les portes s'ouvraient à moi sans aucune difficulté, j'étais conviée à des événements, je pouvais vagabonder au siège du parti en toute liberté. Je suis également entrée facilement dans un réseau d'interconnaissance, ce qui m'a permis d'enchaîner les entretiens. Pourtant, il était impossible d'accepter ce rôle d'alliée à part entière sans que la fameuse juste distance ne devienne une distance inexistante. Pour Jeanne Favret-Saada, la juste distance en ethnologie est moins le maintien de l'observateur dans une voie moyenne, à mi-chemin de soi et de l'autre, que l'incessant parcours des différentes places que les membres de la société d'accueil vous assignent [1997]. Si on lui a assigné des rôles difficiles à tenir lors de son enquête (de guérisseuse à ensorceleuse), elle a pu néanmoins éthiquement les jouer. Or, il était pour moi impossible d'accepter d'être l'alliée naturelle du mouvement, l'ethnologie attirée du padanisme, sans que cela m'entraîne trop loin. Ainsi, j'ai dû refuser à plusieurs reprises d'écrire pour le quotidien du parti et de parler lors de réunions. Je me suis même enfuie du studio de la radio partisane où, en direct, le plus important idéologue du parti, voulait me forcer à prendre la parole. Mais je ne pouvais pas non plus refuser en bloc cette image d'alliée sans remettre en cause la réussite de mon enquête. Je m'abritais alors derrière la « neutralité » scientifique, en laissant croire que si je ne participais pas c'était par éthique professionnelle et non à cause de mon positionnement politique, sur lequel je restais la plus floue possible. La neutralité scientifique derrière laquelle je m'abritais était crédible uniquement parce que les léguistes ne maîtrisent pas les positionnements idéologiques du champ universitaire français. On n'aurait jamais cru qu'un chercheur italien puisse être neutre, on lui aurait demandé le nom de son directeur de thèse et on l'aurait ainsi facilement étiqueté.

Paradoxalement, les personnes qui m'ont le plus aidée dans mon enquête n'étaient pas dupes quant à mes idées politiques. L'un d'eux (ancien militant d'extrême gauche) m'appelait même « l'espionne de D'Alema » (à l'époque, Massimo D'Alema était le secrétaire du parti des Démocrates de gauche, héritier du Parti communiste italien) et m'a dit, quand de blonde je suis devenue rousse : « Ah non ! Comme ça, on voit vraiment trop que tu es de gauche ! ». Néanmoins, aux yeux de la grande majorité des militants rencontrés, j'étais « une des leurs » et je ne les ai pas démentis. Le « monde padaniste » (comme l'appellent les militants eux-mêmes) est très fermé : il s'agit d'un groupe minoritaire et autoréférentiel dans lequel une position de franche opposition n'était pas

été véritablement prise de panique, j'ai feint de ne pas le reconnaître et je suis descendue au premier arrêt.

Cette duplicité s'est révélée particulièrement pénible à la fin de mon enquête quand je me suis rendue sur le terrain visiblement enceinte. Les militants, que je côtoyais depuis trois ans, étaient sincèrement heureux pour moi et voulaient des détails. Qui était l'heureux papa ? Comment allait s'appeler la « petite Padane » ? Je me suis alors entendue répondre, alors que je ne l'avais pas prémédité, que Maurice (le père de ma fille s'appelle Mostapha) était très content de la venue prochaine d'Elisabeth (ma fille s'appelle Yasmine). Ce mensonge spontanément sorti de ma bouche est intéressant parce qu'il souligne la force des normes régissant la sociabilité militante. Étant en toute fin de terrain, je n'avais pas besoin de mentir. Même si les padanistes n'auraient certainement pas apprécié mon choix de faire un enfant avec, selon leurs catégories, un « Arabe » donc présumé « musulman » et évidemment « intégriste », qu'est-ce que j'avais à perdre ? Ils n'auraient pas pu saboter mon enquête, elle était terminée. Si j'ai menti, c'est pour ne pas rompre la complicité qui régissait mes échanges avec les militants, pour rester dans l'ambiance « d'entre soi » qui caractérise ce milieu, ce qui implique de ne pas fréquenter certaines catégories de personnes. Si j'ai ressenti le poids de la norme partisane, au point de mentir pour ne pas m'exposer au jugement des autres membres du groupe, alors que je n'adhère pas à cette même norme, j'imagine à quel point elle doit influer sur le destin individuel des militants léguistes.

Cette « double vie » me mettait mal à l'aise. Quand je me retrouvais dans une rencontre partisane où se manifestait explicitement la xénophobie, je me sentais coupable envers mes convictions et mes proches que j'avais l'impression de trahir. En revanche, il m'est souvent arrivé, lors d'entretiens ou de dîners avec les militants, moments lors desquels peut se créer une empathie non empreinte d'éléments idéologiques, de me sentir fautive envers mes enquêtés qui me croyaient une alliée et donc, en quelque sorte, que je trompais aussi. Le fait d'abuser mes interlocuteurs, en effet, ne me paraissait pas automatiquement justifié par le fait que la Ligue est un parti xénophobe. Cette posture, qui est celle de la *conflict methodology*, se justifie, selon ses partisans, puisque le but est de démasquer des institutions puissantes (un anthropologue américain a fait semblant d'être un novice pour son travail sur une secte pentecôtiste, un autre s'est fait passer pour un malade dans un hôpital psychiatrique) [Punch, 1994]. Elle ne me semble pourtant pas éthiquement satisfaisante. C'est pourquoi, je me sentais aussi fautive envers ma discipline : alors que je donnais des cours de méthodes d'enquête ethnographiques à l'université et que j'expliquais à mes étudiants l'importance d'établir un

« contrat » clair avec les enquêtés sans leur mentir sur la raison de leur présence sur le terrain, moi je faisais exactement le contraire.

Je n'ai pas trouvé de solution face à ce malaise et, je l'avoue, j'ai été soulagée quand j'ai pu mettre un terme à mon terrain. Néanmoins, j'ai adopté une attitude qui rendait, à mes yeux, ma relation à mes enquêtés sinon sincère, du moins acceptable. J'ai décidé de prendre les militants léguistes, qui sont la risée de tout le monde, au sérieux. Je les ai pris au sérieux quand ils déclamaient en vers leur adhésion à la cause padane [Avanza, 2003a], quand ils débattaient pendant des heures de la « langue padane » (qui ne compte aucun locuteur) [Avanza, 2005], me parlaient avec fierté de leur origine celtique [Avanza, 2003b], ou organisaient des visites touristiques sur les « lieux emblématiques de la padanité ». J'ai pris au sérieux tout ce qui est considéré comme folklorique et grotesque au sein du léguisme. Même si je ne conteste pas le caractère inventé de la revendication identitaire léguiste, j'ai décidé de la prendre au sérieux tout simplement parce qu'elle est sérieuse pour les militants rencontrés sur le terrain. Je me suis donc intéressée à ce que ces militants font (de la défense des dialectes aux rondes nocturnes contre les immigrés) comme s'il s'agissait de membres d'un parti quelconque (donc un parti « sérieux »). En définitive, pour reprendre le *Guide de l'enquête de terrain* cité plus haut, moi aussi je me retrouve, paradoxalement, à « rendre justice » à des « pratiques mal comprises ou méprisées », rien que par le fait de prendre leur existence en considération. Tout cela peut paraître une évidence, d'autant plus que je ne suis pas la première à invoquer la nécessité de prendre les entreprises identitaires au sérieux [Clifford, 2000], ni à considérer qu'il faut prendre en compte le point de vue des indigènes, aussi déviants soient-ils. Comme l'a montré Howard S. Becker [1985, p. 196], « si nous ne parvenons pas à restituer... la réalité dans laquelle sont engagées les personnes que nous avons étudiées, la réalité qu'ils créent en donnant un sens à leur expérience, et par référence à laquelle ils agissent, nous ne produisons pas une analyse sociologique satisfaisante du phénomène que nous cherchons à expliquer ». Pourtant, à en juger par l'état de la littérature sur la Ligue, cette approche, qui permet d'éviter la dérision ou le sarcasme souvent associés à ce type d'objets, est rarement mise en œuvre.

CONCLUSION

Être confrontée à « l'autre » politiquement « répugnant » [Harding, 1991] m'a obligée à désenchanter l'image que je me faisais de la relation ethnographique et à mettre au jour des mécanismes qui restent souvent

sous-jacents dans des enquêtes « par empathie »⁴. Les ethnographes travaillant sur des mouvements avec lesquels ils se sentent en empathie (mobilisations altermondialistes, luttes féministes, entrée en politique de groupes indigènes) ne sont pas contraints de se poser avec la même acuité les questions auxquelles j'ai été confrontée de force : quelle est la nature de mon « alliance » avec mes indigènes ? Qu'attendent-ils de moi ? Pourquoi, en tant qu'ethnologue, ma sympathie leur semble aller de soi ? Quel type d'usages font-ils de mon savoir ? Ces questions sont autant d'interrogations méthodologiques invitant l'ethnologue à objectiver sa position, que de sources de connaissance sur le groupe étudié. Ainsi, je n'aurais jamais soupçonné l'importance qu'a eue l'ethnologie (dans sa version ethniciste) dans la socialisation politique des idéologues du parti si je n'avais été confrontée au rôle « d'ethnologue de service » qu'ils m'ont attribué. La réflexivité ne peut en effet se suffire à elle-même. Elle n'a de sens que si elle nous éclaire davantage sur les « indigènes » que sur l'ethnologue.

Si elle présente des avantages heuristiques certains, l'enquête sur « l'autre » politiquement détestable connaît néanmoins des limites. Il me semble notamment très difficile de mener ce genre d'enquête sur une très longue durée. Il a d'ailleurs été rapidement évident à mes yeux qu'il me serait impossible de continuer à travailler sur la Ligue une fois ma thèse achevée. En effet, je partage le constat d'Alban Bensa lorsqu'il considère que l'ethnographie de longue durée ne peut pas se développer si les intérêts du chercheur et ceux des enquêtés ne convergent pas, au moins en partie. Dans son cas, il s'agit d'un accord politique puisque les Kanaks considèrent qu'il va leur laisser l'histoire du futur pays kanak (voir sa contribution dans ce même ouvrage). Dans mon cas, trouver une convergence était plus difficile. La longue durée est particulièrement inenvisageable si l'on songe à la question de la restitution. De plus en plus d'ethnographes considèrent que les informations recueillies doivent, d'une manière ou d'une autre, retourner aux indigènes. Ce retour est le plus souvent imposé par les codes éthiques que la quasi-totalité des pays anglo-saxons font signer aux chercheurs avant de les autoriser à mener une enquête. Les courants les plus progressistes, comme les études féministes, soutiennent même que la restitution est une obligation éthique du chercheur qui contribuerait ainsi à « l'empowerment » des informateurs et de leur communauté [Patai, 1991, p. 147]. Un tel diktat éthique suppose que les mobilisations auxquelles les chercheurs s'intéressent sont toutes à soutenir. Il

4. L'apport heuristique de ce genre de situation d'enquête est également souligné par Johanna Esseveld et Ron Eyerman [Esseveld, Eyerman, 1992].

est clair que je n'ai nullement envie de participer à « l'empowerment » des militants léguistes, ni de les voir se réapproprier des résultats de mon enquête. Il est alors difficile d'envisager une étude de très longue durée sans que mes enquêtés ne réclament de lire ce que j'ai écrit à leur sujet. Pour l'éviter, j'ai d'ailleurs choisi, pour l'instant, de ne rien publier en Italie (sachant qu'il est difficile que les militants trouvent mes articles publiés dans des revues scientifiques françaises).

Malgré ces limites et contraintes, si l'on veut se donner les moyens de comprendre de l'intérieur des phénomènes importants (fondamentalismes religieux, extrémismes politiques...) et éviter que ces objets ne deviennent le monopole des journalistes et autres essayistes, il faut cesser de considérer l'empathie comme une condition nécessaire pour mener une enquête ou comme un implicite de la relation ethnographique. J'espère avoir contribué à montrer avec mon travail sur la Ligue, après d'autres, qu'une enquête ethnographique sur un objet politiquement détestable est non seulement possible, mais qu'elle se révèle un instrument particulièrement efficace pour rendre compte de points de vue qu'on ne partagera pourtant jamais.