

**REVUE DES
SCIENCES
SOCIALES**

UNIVERSITÉ MARC BLOCH STRASBOURG

LE RISQUE

ENTRE FASCINATION ET PRÉCAUTION



2007 n°38



Le risque

Entre fascination et précaution

N° **38**
2007



Couverture:

Aline Mathy

Photographies:

Vincent Hans

Montage photos intérieures:

Ersie Leria

PRÉSENTATION



8
D. LE BRETON
& **P. HINTERMEYER**

Le risque : entre fascination et précaution

LA CONSTRUCTION DU RISQUE

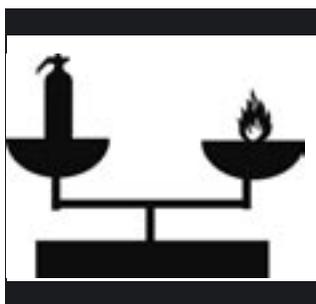


12
P. HINTERMEYER
Cultures du risque

20
J. RAUDE
La perception du risque : théories et données empiriques

30
F. RUDOLF
Émergence d'une sociologie du risque en France. Analyse des séminaires du programme « Risques collectifs et situations de crise » (CNRS, 1995-2000)

LES RISQUES QUE L'ON COURT



40
M. SIMON
Le risque d'être brûlée vive. Peut-on échapper à une condamnation de sorcellerie dans l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles ?

50
M.-N. DENIS
Les risques du métier : la mortalité des agriculteurs en France depuis 1954

58
K. HOFFMANN & E. NAVET
Le coût du risque : les peuples autochtones et le « meilleur des mondes »

66
L. BITEAUD
Perception des risques et choix du lieu de résidence

76
M. ORY
La vidéosurveillance : une technologie inédite de gestion des risques urbains ?

84
D. BOUTILLIER, P. COLIN, M. FLECK, F. FONDS-MONTMAUR, C. GISSINGER, E. ITOFO, E. TROMBIK
Le risque, les victimes et la justice : le procès « Pourtalès »

LES RISQUES QUE L'ON PREND



96
S. HÉAS, F. LEBRETON, S. FREZZA, D. BODIN, L. ROBÈNE
Des sports extrêmes aux professions risquées

102
J. LACHANCE
Les temporalités de la prise de risque : l'exemple du théâtre d'improvisation

108
D. MEDICO, J. J. LÉVY, J. OTIS
La transmission du VIH / sida : Risques et sentiments parmi des bisexuelles de Montréal

Le risque

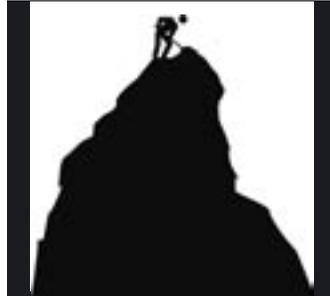
Entre fascination et précaution

CONDUITES À RISQUES

CHANTIERS DE RECHERCHE

DOSSIER : LA LAÏCITÉ EN DÉBAT

LU – À LIRE



116

T. GOGUEL D'ALLONDANS

Politiques de la jeunesse
et sexualités adolescentes

120

D. LE BRETON

L'anorexie ou le risque
du corps sexué

128

M. SELLAMI

Du risque de devenir femme
en Tunisie : scarifications
et statut du corps chez
les adolescentes tunisiennes

134

**V. BÉGUET, D. HEIDEYER
& J. LACHANCE**

Raconter
les « conduites à risques »

140

Y. LE BIHAN

La « femme noire »
dans *l'Écho des Savanes*

152

P. HAYAT

Laïcité, fait religieux
et société : quel retour
à Durkheim ?

158

R. PFEFFERKORN

Alsace-Moselle :
un statut scolaire non laïque

172

P. TÉNOUDJI

Laïcités européennes
et transcendance politique

182

P. SCHMOLL

L'invention du risque
nanotechnologique

188

RECENSIONS

194

THÈSES

196

RÉSUMÉS DES ARTICLES

Revue des Sciences Sociales

Appel à contributions pour les prochains numéros

Désirs de famille, désirs d'enfants

Numéro à paraître en 2009
Coordonné par Didier Breton
et Nicoletta Diasio
Date limite de dépôt des manuscrits :
31 mai 2008

La famille tient une place centrale dans les recherches en sciences sociales. Elle demeure un lieu privilégié d'appartenance, de transmission, d'apprentissage, de socialisation et de cristallisation qui agit comme une chambre d'écho formidable de tous les grands changements de société. Elle constitue un dispositif temporel qui participe à la création d'individus par leur inscription dans un passé et leur projection dans le futur, par le travail intergénérationnel et le désir de prolongement de soi et du groupe par la « fabrication » de descendants. La famille s'érige, enfin, en objet paradoxal : au moment où les formes d'alliances paraissent le plus fragiles, les unions instables, les recompositions multiples, le désir de famille n'a jamais été aussi intense et les revendications autour de la filiation se placent au cœur des grandes controverses de la société contemporaine (cf. homoparentalité, évolution des technologies du vivant, droit à connaître ses parents biologiques dans le cas des accouchements sous X ou d'adoption, choix du nom, etc.).

Mais comment se manifeste le désir de famille aujourd'hui ? Dans quelles temporalités s'inscrit-il ? Quelle place

a l'enfant dans la mise en œuvre de nouvelles configurations familiales ? C'est ce que ce numéro de la Revue des Sciences Sociales se propose d'explorer.

Le désir de famille se configure d'abord comme désir d'enfant et devoir de procréation : peut-on lire les nouvelles configurations familiales du point de vue des pratiques de filiation, des demandes et des controverses qu'elles suscitent, des négociations, des conflits et des accommodements qu'elles entraînent ? Comment le désir ou le refus d'enfant remettent-ils en question les rapports sociaux de sexe et les relations générées de parenté (ex. les « nouvelles paternités ») ? Quelles sont les formes de « circulation des enfants » (adoption, fosterage, garde) et quelle est leur contribution dans la mise en place des liens familiaux ? Comment l'enfant *fait-il* la famille aujourd'hui ? À quel moment entre-t-il dans l'histoire du couple ?

Nous sollicitons aussi les auteurs à s'exprimer sur les désirs des enfants en tant qu'acteurs sociaux : quelles idées se font-ils de la famille, de ses conflits et de ses recompositions ? Quel est leur rôle dans le processus de transmission et dans les relations intergénérationnelles ? Quelle place ont-ils dans l'histoire familiale ? Qu'est-ce qui change si les chercheurs en sciences sociales déplacent leur point de vue, en prenant comme unité d'observation non plus, ou non seulement, les parents mais aussi les enfants ? Et enfin qu'est-ce qu'un enfant dans la société contemporaine ?

Étrange étranger

Numéro à paraître en 2009
Coordonné par Brigitte Fichet,
Juan Matas et Freddy Raphaël
Date limite de dépôt des manuscrits :
31 mai 2008

On doit à Georg Simmel d'avoir le premier souligné l'ambivalence de la figure de l'étranger. Dans un excursus de sa *Soziologie* de 1908, il introduit la dialectique du proche et du lointain, comme pierre angulaire de notre compréhension du rapport à autrui. L'étranger n'est pas un nomade, un voyageur de passage. Il est attaché à un groupe, dans lequel sa caractéristique est de ne pas en faire partie depuis le début. Son lien à l'entourage est fait de proximité et de distance. Comme il n'a pas de racines dans le groupe, il doit vivre des relations d'échange qu'il permet avec l'extérieur, et apparaît ainsi dans l'histoire économique d'abord sous les traits du commerçant. Il se distingue aussi par une certaine objectivité du regard qu'il pose sur la société où il vit, assez distant pour être critique, mais assez proche pour être concerné : c'est pourquoi il a occupé dans certaines sociétés des positions de médiateur. Enfin, la relation que nous entretenons à l'étranger est plus abstraite : parce que l'étranger est différent de nous, il nous paraît peu différent d'un autre étranger, et sa figure prête aux généralisations.

Cette fonction sociale particulière de l'étranger sociologique, à la charnière de deux mondes dont il assure

la communication, se joue dans un cadre mouvant à une époque où les frontières politiques se modifient. L'Union européenne crée-t-elle une gradation dans l'étranger autant que dans l'étrangeté, selon que l'autre est allemand, turc ou chinois? Elle permet de poser la question de la place que peuvent prendre la nationalité, que Simmel évoque comme trait de similitude, et cette nouvelle citoyenneté parmi l'ensemble des registres de proximité potentielle. Les autres Européens nous sont-ils pour autant moins étrangers? Les étrangers extra-européens ne deviennent-ils pas deux fois plus étrangers, voire éventuellement hostiles, menaçants? Ne sont-ils pas même parfois placés au-delà de l'humain, ceux à qui on ne reconnaît pas, selon Simmel, « les attributs généraux, ceux que l'on prête à l'espèce ou à l'humanité, que l'on refuse aux autres ». C'est à cette frontière là que se situe le déni de l'accès aux droits de l'homme qui est imposé aux déboutés, refoulés, reconduits en grande violence, symbolique et physique. Ce sont les étrangers avec lesquels on ne veut plus avoir de rapports, même si c'en est un encore. Nous sommes loin de la conjecture de Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*, qui envisageait un droit de visite reconnu à tout étranger, une hospitalité universelle fondée sur un « droit de commune possession de la surface de la terre ».

La mondialisation pose le problème d'un univers humain qui n'a plus d'extérieur. Les œuvres de fiction inventent alors la figure de celui qui

pourrait être étranger pour tout être humain : l'extra-terrestre, le robot, les démons, les races des mondes fantastiques. Par ailleurs, notre monde a par bien des aspects une tendance à s'homogénéiser : références culturelles, modes de vie, généralisation de l'économie de marché brouillent les différences nationales, et favorisent les replis sur des références plus locales. En même temps, l'individualisation multiplie les possibilités d'appartenance à des groupes différents, affaiblissant la consistance et les frontières des collectifs. Si l'étranger simmelien est défini par son appartenance à un groupe où il n'a pas vécu depuis le début, alors la condition d'étranger, jusque là associée à l'idée que ce dernier est minoritaire, se généralise : en tout cas, chacun en a forcément fait l'expérience à un moment de sa vie, rendant l'étranger moins étranger, mais peut-être pas moins étrange

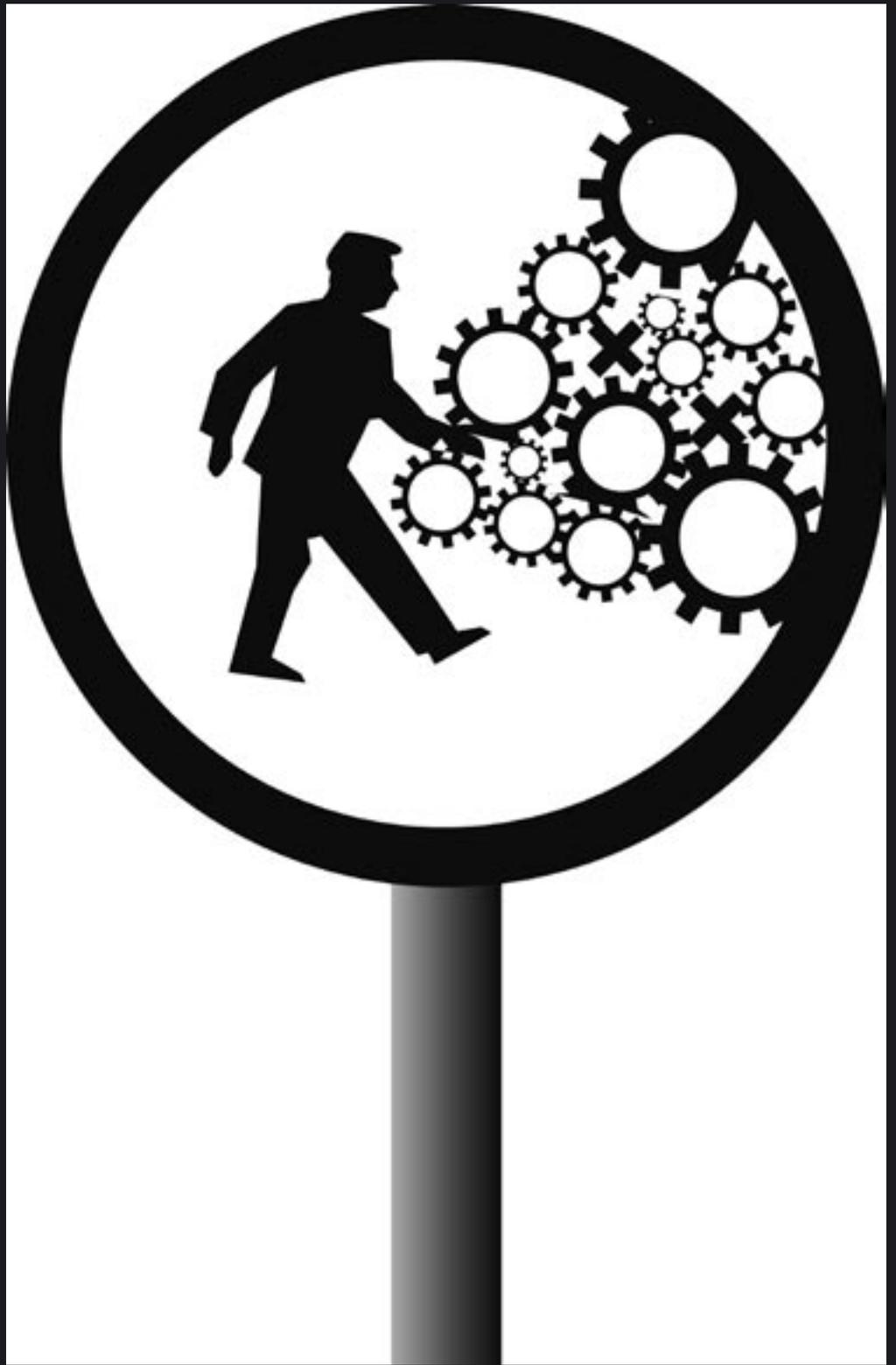
Les nouvelles techniques de communication font entrer l'étranger dans la vie quotidienne des gens. Internet permet de rencontrer n'importe qui à l'autre bout du monde, de dialoguer avec lui, de tisser des liens qui ignorent les frontières et les distances ou qui jouent avec elles. Autrefois, le lointain était peut-être moins l'étranger que « l'habitant de Sirius », au-delà de la relation. Aujourd'hui, le lointain se rapproche. Ces liens sans doute ténus, mais à une échelle généralisée, ils s'opposent peut-être à la formation d'une image stéréotypée des nationalités, des religions ou des ethnies, auxquelles appartiennent des gens avec qui on discute quotidien-

nement. Est-ce que les stéréotypes de l'étranger ne sont pas bousculés par la quantité d'informations qui circulent, et par le niveau d'éducation accru qui permet de les interroger, de les mettre en doute, de les comparer? A l'inverse, cette pléthore d'informations parvient-elle à modifier les projections, les désirs ou les craintes, auxquels se livrent les groupes les uns face aux autres?

L'étrangeté ne se manifeste-t-elle pas aussi au plus proche, en soi? Freud nous alerte sur cette « inquiétante étrangeté », *das Unheimliche*, terme allemand qui recouvre à la fois le familier comme le caché, le secret, l'occulte, qui surgit là où on ne l'attend pas.

La figure de l'étranger ne finit-elle pas par se dissoudre dans le paradoxe, car dans un monde planétaire, sans extérieur mais cosmopolite, tout le monde n'est-il pas un étranger pour tout le monde et pour soi-même?

Présentation



**PASCAL HINTERMEYER
& DAVID LE BRETON**

Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<hinterm@umb.u-strasbg.fr>
<davidlebreton@evc.net>

Le risque : entre fascination et précaution

Les significations du risque foisonnent dans le monde contemporain. Elles apparaissent d'abord comme des conséquences non intentionnelles des progrès scientifiques et techniques. Les disciplines qui s'y intéressent connaissent différentes modulations qui ouvrent autant de perspectives de recherche. Il s'agit d'étudier les dangers recelés par les technologies modernes, leur concentration en certains lieux, de repérer les conséquences de ces activités sur l'environnement et sur les hommes, par exemple du point de vue de la pollution, de la santé, du stress, de faire l'inventaire des ruptures possibles de l'écosystème et de leurs conséquences (inondations, avalanches, tremblements de terre, etc.), d'envisager les incidences climatiques induites par les pollutions. Il s'agit aussi d'examiner les risques liés à l'usage d'industries dangereuses en puissance (OGM, Nucléaire, etc.), de recenser les problèmes de santé publique encourus par les populations à cause de leur mode de vie, de leurs habitudes (alimentaires, sexuelles, etc.) ou d'effets inattendus de la productivité industrielle (vache

folle, etc.), d'évaluer les probabilités d'être victime d'une agression, d'une bavure ou d'un dysfonctionnement. Ces démarches s'attachent à l'identification de points de vulnérabilité sociale. Elles s'emploient à analyser les comportements, à décliner les conditions d'application du principe de précaution, à élaborer des systèmes de prévention, d'information, etc. L'étude de la manière dont les populations concernées se sentent ou non en danger, leur perception propre du risque, la manière dont elles modifient ou non leur comportement, est devenue un domaine privilégié de l'abord des sciences sociales.

Une autre approche du risque se soucie plutôt de la signification des activités engagées par les individus dans leur vie personnelle ou professionnelle, leurs loisirs, pour aller à la rencontre du risque. Depuis la fin des années soixante-dix, les activités à risque connaissent un étonnant succès, de même les entreprises des « nouveaux aventuriers », des sportifs de l'« extrême ». Poussés par le désir de vivre intensément, la recherche du vertige ou de la performance, l'attrait pour la vitesse, nos contemporains

mettent en jeu leur intégrité, voire leur existence, de multiples manières. Ivresses, addictions, imprudences, accidents représentent quelques-unes des modalités selon lesquelles on interpelle la mort pour trouver davantage de sens et de sel à la vie. Les conduites à risque des jeunes générations se développent et suscitent l'inquiétude.

Les articles que nous avons réunis mettent l'accent, chacun à sa manière, sur les risques que l'on court ou sur ceux que l'on prend. Ils contribuent aussi à poser une question fondamentale : quels rapports entretiennent ces deux faces du risque ? D'une part, les causes de dangers et d'insécurités se diversifient tandis que les risques sont traqués et que se multiplient les programmes de prévention, de prise en charge, les opérations de contrôle, les mesures de précautions, les couvertures assurantielles. D'autre part, les pratiques individuelles sont souvent vouées à l'exposition volontaire de soi, sous des formes variées, notamment dans le domaine des activités physiques et sportives. Elles suscitent aussi une certaine indifférence comme dans le domaine de l'éducation pour la santé où les campagnes d'information atteignent rarement leurs objectifs initiaux. La rationalité côtoie l'excès, elles s'opposent et se renforcent mutuellement. De leurs relations tumultueuses résultent oscillations, tensions et conflits. La visée de ce numéro de la *Revue des sciences sociales* est de mieux comprendre comment coexistent les aspirations paradoxales à une existence prévisible et aventureuse, comment se conjuguent et se contrarient l'attraction et la répulsion pour les risques de notre temps.

La construction du risque



PASCAL HINTERMEYER

Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<hinterm@umb.u-strasbg.fr>

Cultures du risque

Il fait partie de ceux pour qui risquer toujours quelque chose est un délice, même une nécessité (...). L'épanouissement et l'affirmation de soi, voilà ce qu'il cherche.

Robert Walser¹

Le monde dans lequel nous vivons, tout comme celui de nos ancêtres, recèle bien des embûches. Pour en rendre compte, les sciences sociales contemporaines, ainsi que nombre d'hommes politiques, d'expert, de commentateurs et de citoyens, privilégient le terme de risque. Pourquoi retenir cette appellation, plutôt que d'autres, comme danger, menace ou péril ? Pour Niklas Luhmann, ce dernier terme se réfère à des conditions extérieures sur lesquelles l'homme n'a pas de prise alors que le risque renvoie à une responsabilité². Comme nos choix et comportements ont une incidence sur nos modes de vie, le domaine du risque s'est étendu avec le développement de l'agir humain. De nombreux auteurs soulignent qu'il s'est accru avec la modernité. François Ewald, Ulrich Beck et Anthony Giddens rappellent que celle-ci a systématisé et diversifié ses activités, produisant par là même de nouveaux risques d'accidents et de catastrophes. De nos jours, les effets des interventions humaines se conjuguent aux forces de la nature pour induire une inquiétude qui s'exprime en terme de risque lorsque trois éléments se trouvent réunis : l'incertitude, la responsabilité et l'anticipation. Les attitudes par rapport au risque sont contrastées et ambivalentes

parce qu'il condense des significations opposées. D'une part, il échappe à la volonté et met en relief l'impuissance à le maîtriser. D'autre part, il implique des choix et restaure une certaine maîtrise par la capacité à évaluer la probabilité de son occurrence et à prévoir des réactions appropriées.

Les réflexions sur le risque sont en plein essor car les sources d'incertitude sont nombreuses dans le monde contemporain. Elles l'étaient aussi dans le passé, mais elles se sont profondément transformées³. Nous vivons dans des sociétés complexes aux régulations fragiles et aux interdépendances multiples, si bien que nous sommes conscients que des événements même très éloignés peuvent avoir des répercussions importantes sur notre vie quotidienne⁴. Les risques ont de plus changé parce que beaucoup d'entre eux dérivent d'activités humaines sujettes à ratés, dysfonctionnements, défauts de coordination et aussi parce qu'ils sont aujourd'hui susceptibles de provoquer des perturbations majeures de l'environnement et des ruptures dans les équilibres nécessaires à la vie⁵. Le visage humain du risque s'est ainsi accusé et sa prégnance s'accroît encore par l'élévation de notre conscience de l'incertitude. Notre propension à la réflexivité nous conduit à soupeser les impondérables.

Nous nous efforçons de tenir compte même de probabilités faibles⁶. Nous nous préoccupons aussi des conséquences à long terme des processus en cours. Nous nous tournons résolument vers l'avenir et conférons à l'éthique de responsabilité une portée accrue. En élaborant sans relâche de nouveaux projets, en prolongeant les logiques repérables, en anticipant les évolutions possibles, nous développons et approfondissons les significations culturelles du risque.

L'omniprésence des risques contraste avec leurs prises en compte scientifiques, techniques et politiques, qui restent de nos jours souvent partielles et limitées. Ils sont encore volontiers l'objet d'une approche négative dominée par les craintes qu'ils inspirent et les manières de les réduire. On sait les marchés financiers paradoxaux à cet égard : fondés sur l'acceptation du risque, ils sanctionnent l'élévation de son niveau. Plus généralement, l'aversion pour le risque conduit à exagérer certaines menaces et à réagir par des craintes amplifiées, selon une logique qu'avait déjà discernée Tocqueville : plus un phénomène désagréable diminue, plus ce qu'il en reste est ressenti comme insupportable⁷. Ces tendances présentent de multiples conséquences sociales, idéologiques et politiques qui convergent pour dessiner une conception cohérente et répandue.

Dans le schéma alors élaboré, les risques sont gérés par des systèmes experts, des spécialistes et des responsables politiques auxquels les citoyens font plus ou moins confiance. Les autorités mènent des politiques de réduction des risques, dont l'efficacité serait altérée par un ensemble de résistances individuelles qui dériveraient d'habitudes ou d'insouciances, voire d'une irrationalité incrustée ou d'intérêts particuliers. Il s'agirait de lever ces obstacles par des campagnes d'information et d'éducation jouant sur différents registres, de l'incitation à la menace. Un tel schéma est appliqué à la gestion de risques très divers, de la prévention routière à la protection de la santé publique. L'approche négative du risque aboutit à des mises en garde multipliées et donc banalisées. Les exemples de contradictions

abondent : les cigarettes sont en vente libre dans des emballages signalant obligatoirement leur danger mortel. Les médicaments sont accompagnés de notices susceptibles d'induire un contre-effet placebo, tant elles alertent sur tout éventuel effet indésirable. La lutte contre le sida fait la promotion systématique du préservatif, présenté comme le moyen technique autorisant une sexualité sans risque. Ces messages visent en particulier les jeunes, mais sans s'intéresser aux usages contraceptifs qu'ils peuvent faire du préservatif ni aux perturbations qu'il instaure dans une relation amoureuse valorisée par la plupart d'entre eux⁸. Les politiques de prévention, de gestion et de réduction des risques n'appréhendent que certains aspects de ces derniers, en se préoccupant peu de les situer dans leur contexte, de comprendre la subtilité des interactions ou d'établir les raisons qui peuvent conduire à adopter des comportements jugés irrationnels d'un point de vue extérieur.

Dans ces cultures politiques placées sous le signe de la gestion, le risque n'est saisi qu'à travers certaines de ses significations. Bien sûr il suscite la crainte et l'angoisse ainsi qu'une tendance à s'en écarter et à s'en remettre à des spécialistes du soin d'assurer la sécurité à leurs contemporains. Ceux-ci expriment en même temps un goût du risque qui se trouve aussi paré de tonalités positives : il peut représenter un divertissement, une intensification de l'existence, il peut être source de prestige et de légitimité. C'est pour quoi, loin d'être simplement évité, il attire, séduit et fascine également. Ces ambivalences ne sont pas étonnantes car le risque est chevillé à la condition humaine. Vouloir l'en extirper, c'est aussi restreindre celle-ci, comme en témoignent ces êtres surprotégés, par exemple à l'adolescence ou à la vieillesse, qui se trouvent ainsi infantilisés et qui finissent par perdre le goût de vivre ou par commettre toutes sortes d'imprudences délibérées pour retrouver l'impression d'avoir quelque prise sur leur destin. Par « cultures du risque », nous entendons d'abord, en un sens anthropologique, des ensembles de représentations et d'attitudes par lesquelles nous appréhendons les incer-

titudes de notre rapport au monde. La deuxième acception de cette expression renvoie aux manières de cultiver le risque et aux avantages qui en sont attendus. Et nous employons le pluriel afin de souligner la multiplicité des activités, des existences et des milieux qui sont confrontés au risque et qui cherchent à en tirer parti.

Pour comprendre l'engouement pour les cultures du risque, nous allons nous intéresser à des expériences extrêmes qui se produisent parfois là où on ne les attendait pas et qui révèlent quelque peu la fascination qu'elles exercent. Nous commencerons par considérer les logiques politiques, volontiers appréhendées à partir d'analyses sur la reproduction du personnel dirigeant ou sur la domination rationnelle-légale. Celle-ci reste importante, mais non exclusive d'autres vecteurs de légitimité et manières d'établir un ascendant sur les autres et sur soi-même. Dans cette perspective, nous verrons que le risque peut présenter une ressource symbolique en vue de marquer les esprits et d'imposer une autorité. Un tel usage du charisme, loin de se limiter à la sphère politique, est affecté par un processus de démocratisation repérable dans divers milieux. Ceux dans lesquels évoluent les jeunes générations sont souvent envisagés à partir du point de vue des adultes qui se sont empressés d'oublier les incertitudes de cet âge de la vie et de les recouvrir sous la progressivité rassurante des apprentissages, des cursus et des projets. Or beaucoup de jeunes cherchent à se réapproprier un rapport personnel au risque, notamment en combinant les plaisirs du jeu à ceux des émotions fortes. Certains poussent cette culture du risque jusqu'à la possibilité de mettre en danger leur existence. D'autres au contraire choisissent de se retirer d'un monde perçu comme menaçant en s'enfermant, sous les auspices des techniques de la communication, dans un univers virtuel, apparemment débarrassé de tous les risques. Cette démarche montre combien la fuite devant certains risques peut précipiter vers d'autres. Ces divers exemples illustrent quelques-unes des voies par lesquelles se constituent les cultures du risque.

La relation entre risque et culture a été posée dès le milieu des années 1980 par Mary Douglas et ses collaborateurs⁹. Ces travaux ont mis en relief la relation étroite entre risques et valeurs et les bénéfices politiques liés à la gestion des risques. Ils insistent aussi sur la relativité culturelle des risques. Chaque époque en sélectionne certains pour constituer des « portefeuilles de risques » sur lesquels elle focalise son attention. Ainsi, « chaque forme de vie sociale a son propre portefeuille de risque. »¹⁰ Cette approche positive confère à la problématique du risque une envergure anthropologique, mais elle nous semble limitée, d'une part par la tentative d'élaborer une théorie systématique envisageant les attitudes individuelles à partir des propriétés structurelles du groupe dont elles relèvent, d'autre part par la tendance à associer l'attrait pour le risque au groupe des entrepreneurs et des créateurs. Or ceux-ci ne sont pas les seuls à prendre des risques. Dans *Risk and Culture*, le pouvoir est appréhendé principalement à partir de la domination rationnelle légale exercée par des institutions bureaucratiques réticentes aux risques. Nous voudrions montrer qu'il est aussi fondé, historiquement et actuellement, sur la capacité à relever des défis et à affronter l'adversité.

Risque et charisme

La domination charismatique résulte de l'aura que diffuse une personnalité exceptionnelle. Celle-ci doit son ascendant non seulement à ses qualités éminentes mais surtout à sa dimension surnaturelle. Elle est en effet réputée entretenir une relation privilégiée, étroite et constante avec une puissance transcendante, invisible et mystérieuse qui demeure d'ordinaire inaccessible pour les autres hommes et que certains anthropologues, à la suite de Rudolf Otto, appellent le numineux¹¹. L'individu qui occupe cette position hors du commun en tire une capacité à effectuer des prouesses et des prodiges qui suscitent l'étonnement, l'admiration, le respect, la ferveur. Il est sollicité pour des conseils, suivi dans ses avis et même dans ses ordres, en somme

considéré comme une autorité. Nombreux sont ceux qui sont disposés à s'en remettre à lui dans les décisions les plus importantes de leur existence, à lui confier la direction des affaires individuelles et collectives, à l'accepter pour chef. Une telle confiance exige en retour de celui auquel elle est accordée la manifestation de ses dons extraordinaires lors d'épreuves effectives ou rituelles. Les premiers pharaons déjà devaient accomplir à Saqqarah lors de leur jubilé des performances qui témoignaient de la perpétuation de leurs facultés. Dans ces formes très anciennes du pouvoir, le principe charismatique est avéré.

Le charisme a notamment présenté dans le passé deux modalités caractéristiques, la prophétique et la guerrière. Leur importance sociale a été prépondérante dans les périodes où les formes traditionnelles de l'autorité étaient profondément remises en cause, de même que les institutions qui les incarnaient. Ainsi la fin de l'Antiquité représente une période de transition marquée par des bouleversements fondamentaux. Là où les élites en place n'assument plus leurs fonctions sociales antérieures, celles-ci en viennent à être prises en charge par de nouvelles personnalités. Dans certaines parties de l'empire romain le saint homme prend alors une importance déterminante¹². Dans le monde antique, une autre modalité charismatique était essentielle, celle liée à la fortune des armes. L'imperator était le général en chef victorieux, celui qui avait accepté le risque de la défaite et de la mort et qui en avait triomphé. Ce succès témoignait qu'il était choisi par le destin, favorisé par les dieux et qu'il avait lui-même quelque chose de divin qui le plaçait au-dessus des autres hommes et justifiait son pouvoir sur eux. Ce caractère transcendant était un gage de puissance qui devait aussi profiter aux subordonnés et favoriser la prospérité générale. Ici encore l'acceptation de ce risque suprême que représente l'épreuve de la mort pour un homme d'exception doit tourner au profit de la collectivité toute entière.

La domination charismatique n'a pas disparu avec la rationalisation moderne de la société. Au contraire,

l'un de ceux qui a le plus efficacement œuvré à celle-ci est en général tenu, à juste titre, pour une incarnation typique de celle-là. Napoléon a notamment fondé son pouvoir sur l'intrépidité avec laquelle il prenait des risques extrêmes. Cet exemple montre que le ressort charismatique conserve de l'importance dans la modernité et qu'il y revêt des traits spécifiques. D'abord, il est susceptible d'être associé à d'autres et notamment à la domination rationnelle légale. Un dirigeant peut œuvrer à l'élaboration de codes de lois et à la mise en place d'une administration centralisée tout en cherchant à entretenir ou à raviver son prestige grâce à la mise en jeu de son existence. L'efficacité symbolique de ce procédé est utilisée jusque dans la défaite et l'exil, comme un moyen de rebondir, voire, lorsque c'est devenu décidément impossible, de marquer encore les esprits et de les préparer à un retournement post mortem en façonnant une légende épique. Dans la culture politique moderne, l'épreuve du feu présente un sens différent de celui qu'il revêtait pour les Anciens. Il n'est plus tant la preuve d'être favorisé par la fortune ou de pouvoir compter sur des forces surnaturelles qu'un gage de cohérence et de fermeté. L'issue du combat importe moins que la détermination à le livrer. On assiste ainsi à une psychologisation du charisme. Cette évolution accorde à l'acceptation du risque et à la confrontation avec la mort une place considérable qui révèle la véritable trempe d'une personnalité. Dans un contexte où la présence de la mort est devenue peu familière, le seul fait d'en assumer le risque contribue déjà à distinguer un individu de ses semblables et à lui prêter des qualités qui sortent de l'ordinaire. Cette mise en évidence de personnalités éminentes dérive d'une fascination récurrente pour l'héroïsme ainsi que d'associations enracinées entre prise de risque, rapport à la mort, liberté et maîtrise.

Fascination pour l'héroïsme

Celui qui est prêt à mourir devient difficile à contrôler. N'ayant plus rien à

perdre, il offre moins de prise aux pressions, aux injonctions et aux menaces. Telle une bête aux abois, il s'avère dangereux et imprévisible, en actes et en paroles¹³. Le monde antique a déjà été traversé par des récits dans lesquels la liberté se conquiert par la mort. Refus de se soumettre à des ordres ou à des lois dénoncés comme attentatoires aux valeurs suprêmes, quitte à ce qu'une telle rébellion soit châtiée par la mort, choix du suicide lorsque les conditions imposées à l'existence sont ressenties comme insupportables et avilissantes, conjuration en vue d'éliminer le despote et tyrannicide, affirmation de ses convictions et de ses croyances jusque dans les persécutions et le martyr, ces tragédies ont laissé une trace indélébile dans la conscience universelle et continuent à marquer la modernité. En effet, la résistance à l'oppression ou à l'invasion étrangère y revêt une place qui croît avec la référence aux droits de l'homme et à ceux des peuples à disposer d'eux-mêmes, avec le rejet de l'arbitraire et les revendications nationales et sociales. Dans les luttes qui en résultent, lorsque les forces en présence sont inégales, la plus faible augmente ses chances d'obtenir gain de cause en compensant l'insuffisance de ses moyens par l'intensité de son engagement, par sa résolution à aller jusqu'au bout, par sa détermination à vaincre ou à périr. Même là où la cause défendue est désespérée et où la prise de risque confine à la certitude de l'échec, la fascination pour l'héroïsme peut entraîner dans une logique du défi et du sacrifice¹⁴.

Le risque de mort est aussi associé à la maîtrise, à la fois maîtrise de soi et maîtrise sur autrui. Elle place le sujet face à la possibilité de sa propre disparition et modifie ainsi son point de vue et ses attitudes par rapport à lui-même et par rapport au monde. En regardant la mort en face, il se hisse au-dessus de sa propre personne et s'affranchit des limitations qui affectent le commun des mortels. Il transcende la faiblesse de son corps, lui impose la force de sa volonté et ne se soumet même pas à l'instinct le plus puissant, celui de sa propre conservation. Il se rend ainsi apte à tenir les rênes de tous les désirs humains, à les brider et à les

orienter dans la direction opportune. Il peut aussi opposer à l'adversité une inébranlable fermeté et conserver en toute circonstance courage, sang-froid et contrôle de soi. Il est même réputé savoir relativiser ses propres intérêts. L'acceptation du risque de mort le rend ainsi supérieur à ce qu'il était et à ceux qui en sont restés éloignés. À l'apogée de la gloire napoléonienne, Frédéric Ancillon écrit un *Essai sur les grands caractères*. Il y fait l'apologie de l'héroïsme qui suppose de « mépriser ce que la plupart des hommes cherchent, braver ce que tous les hommes craignent »¹⁵. Cette condition se retrouve selon lui chez ceux qui excellent dans l'administration des États, la politique et la conduite des opérations militaires. En favorisant le détachement par rapport à soi-même et le dévouement pour une cause, le risque de mort élève l'individu au-dessus de la masse de ses semblables et le rend apte à l'exercice de fonctions éminentes.

Des hommes politiques, des écrivains, des philosophes ont attiré l'attention sur la relation entre le risque de mort et la maîtrise. Au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, François de Neufchâteau, qui fut l'un des détenteurs du pouvoir exécutif sous le Directoire, proclame : « Ceux qui bravent la mort sont les maîtres du monde »¹⁶. Au même moment en Allemagne, Hegel en vient à faire de la mort la cause de la dynamique de l'évolution, notamment culturelle et historique. Il considère en effet la mort comme ce qui projette l'homme au-delà de son existence empirique immédiate (son *Dasein*). Cette spécificité humaine est plus délibérément assumée par certaines personnes et c'est précisément cette disposition qui fonde leur supériorité. Dans la dialectique du maître et de l'esclave, la lutte entre les consciences conduit celles qui ne veulent pas courir le risque de perdre la vie à accepter d'être asservies à celles qui, n'ayant pas reculé devant la mort, vont s'imposer aux autres et disposer de la force et du loisir¹⁷. Une telle interprétation établit une corrélation entre risque, mort et maîtrise. Elle développe l'idée qu'affronter la mort donne à celui qui s'en montre capable un pouvoir accru sur les autres, sur lui-

même et sur les événements qui se produisent. Certes il ne contrôle pas tout ce qui est susceptible d'advenir mais, ayant tenu bon face au plus grand risque, il ne saurait être démonté, quelles que soient les circonstances. En ne reculant pas face au risque de mourir, l'homme parvient à transcender quelque peu sa condition mortelle et à se rapprocher des êtres qui ne sont pas soumis à une telle limitation. « Dieu lui-même a peur de celui qui ne craint pas la mort »¹⁸. Cette intrépidité lui confère une stature qui le hisse au-dessus du commun des mortels.

Parmi les figures qui ont laissé une trace profonde et durable dans la conscience des hommes, beaucoup ont renoncé à la sécurité pour prendre des risques, mettre leur existence en danger et devenir des héros. Certes, notre époque compte avant tout sur la science et la technique pour gérer les difficultés collectives, sélectionner les experts appropriés et gouverner les hommes. Mais elle se rend aussi compte que ces méthodes, compétences et assurances ne suffisent pas à établir une autorité reconnue et que les choix décisifs restent des questions de vie ou de mort. D'où l'importance encore accordée à ce que les dirigeants aient côtoyé le risque de mort de suffisamment près pour ne pas être désarçonnés à son approche. Le combat politique, dans sa dureté même, forme et prépare à la culture du risque requise par l'exercice du pouvoir. Il est rempli de défis, de règlements de compte et de paris périlleux. Il comporte une dimension irrationnelle qui subsiste même dans les périodes de consensus et celles qui ont tendance à se conformer à la pensée unique. On l'a souvent remarqué, il ressemble à une arène où les protagonistes ne cessent de se porter des coups pour tuer symboliquement leurs adversaires.

La promotion culturelle du risque ne se limite pas aux cercles politiques où nous venons d'en identifier de puissants ressorts. Elle se diffuse à partir d'eux à divers pans de la société. Elle concerne notamment les entrepreneurs et les créateurs¹⁹, mais la place essentielle et toujours croissante que l'entreprise et la création, sous toutes leurs formes, occupent dans l'imagi-

naire contemporain fait que ces termes sont aussi des valeurs, largement partagées. Loin de borner leur influence aux milieux sociaux qui s'en réclamaient traditionnellement, elles irradient le monde contemporain, saturé de créateurs autoproclamés et d'apprentis entrepreneurs prêts à miser sur des formules et « concepts » diversifiés. Aussi les significations positives du risque précédemment dégagées se retrouvent-elles de nos jours dans des expériences diversifiées qui par ailleurs les associent, les mêlent ou les font alterner avec d'autres ressources culturelles du risque.

Cultures juvéniles du risque

Les risques que l'on prend renvoient à la personne et aux différentes dimensions de son existence. Dès la fin des années 1980, David Le Breton attire l'attention sur les passions du risque animant nos contemporains²⁰. Paradoxalement, les conduites à risque prolifèrent dans une société obnubilée par le risque zéro. La recherche du risque, directement liée à la subjectivité, et à ce qu'elle a de mal assuré, est moins étudiée que son refus ou son évitement et elle suscite un certain embarras : les prises de risque sont présentées à la fois emphatiquement et péjorativement. Elles sont valorisées parce que la dynamique sociale requiert le renouvellement, l'invention, qui supposent la prise de risque, laquelle se trouve en même temps dévalorisée parce qu'elle contrevient à l'idéal sécuritaire. Les risques que l'on prend sont à la fois honteux et glorieux. Honteux car ils contredisent une tendance de la modernité à rendre l'existence prévisible, à la protéger des aléas, à maîtriser ce qui advient. Glorieux car celui qui prend un risque est un audacieux à qui la fortune sourit volontiers. À la manière du chef, il fait preuve de force de caractère en se soumettant à une épreuve qui lui procure des raisons de vivre et aussi un prestige et un ascendant sur les autres. Cette faculté d'affirmation, reconnue aux héros, ne l'est pas au *vulgum pecus* qui néanmoins revendique une possibilité d'accès aux

avantages que l'héroïsme est susceptible d'apporter. Une telle aspiration se heurte généralement à une certaine désapprobation de la part de ceux qui veulent limiter à quelques-uns l'accès aux ressources de l'héroïsme.

Les jeunes générations constituent une classe d'âge où s'élaborent aujourd'hui des cultures du risque particulièrement déroutantes pour les attitudes protectrices volontiers adoptées par leurs aînés à leur égard. Une approche positive du risque est requise pour découvrir l'attrait qu'il exerce, mais elle soulève des réticences dans un contexte sécuritaire. Elle se révèle essentielle pour comprendre certains comportements juvéniles parce qu'il y a une relation entre prendre des risques et être autonome. Pouvoir prendre des risques signifie mettre en jeu son destin, ce qui suppose d'être responsable de soi, voire d'autrui. Être soi, c'est pouvoir agir sur ce que l'on devient, c'est assumer des risques. On ne reconnaît pas à celui qui est dépendant le droit de prendre des risques. L'enfant est un être humain que les adultes responsables de lui cherchent à protéger des multiples risques de l'existence. La prise de risque implique que la vie n'est pas d'emblée posée comme une valeur, mais que celle-ci doit être conquise par le sujet lui-même, y compris aux dépens de sa sécurité et parfois en mettant en jeu son existence. D'une certaine manière, accéder à la subjectivité suppose de renoncer à se comporter en simple héritier, en gestionnaire prudent d'un acquis. En s'attendant à ce que les jeunes se transforment en bons pères de famille et en projetant sur eux leurs propres normes, les adultes n'essaient-ils pas de les priver d'une part de leur jeunesse ? La jeunesse se voit souvent reprocher son irresponsabilité. Ainsi Parsons considère que c'est là une caractéristique de la culture jeune. N'est-ce pas aussi une conséquence de la condition de minorité sociale où sont maintenus les jeunes ?

La jeunesse n'est ni l'âge de la plénitude, ni celui de l'accomplissement, mais celui de l'instabilité : tout change autour de soi et en soi, tout échappe. D'où un fréquent sentiment de perte de contrôle. La démarche du jeune

(sujet) consiste alors à se réapproprier ce qui est imposé, se livrer à des expériences, procéder par essai/erreur. En particulier, le rapport aux autres est soumis à des hiérarchies et à des règles. La transgression des règles permet d'en éprouver la part de solidité et la part d'arbitraire. Le conflit est fréquemment recherché parce qu'il bouscule le *statu quo ante* (Freud, 1983). Il impose sa propre logique, il modifie les hiérarchies et s'affranchit des règles ordinaires. Dans les contextes sociaux où il est impossible, ce qui est de plus en plus fréquent dans une société qui se voudrait pacifiée, il peut être intériorisé. Quand la confrontation avec autrui est prohibée, reste celle avec soi-même et d'abord avec son propre corps. Comme il est donné au départ et s'est profondément transformé à la puberté, l'adolescent s'exerce à se l'approprier, à l'éprouver, à le modifier, à en tirer de multiples émotions.

Les prises de risque juvéniles sont diverses. On peut faire la différence entre celles qui visent à se surpasser et à accomplir des prouesses, celles qui peuvent aller jusqu'à la tentative de suicide ou au suicide lui-même²¹, celles qui sont liées à la violence du côté de celui qui l'exerce, de celui qui en est victime ou des deux à la fois²², celles découlant de la consommation de substances psychoactives, etc. On peut aussi opposer des risques plus intériorisés pris plutôt par des filles pour attirer l'attention sur ce qu'elles sont et des risques que prennent plus souvent des garçons, avides de conquérir le respect pour ce qu'ils font.

En deçà des distinctions mentionnées, les prises de risque présentent des significations récurrentes. Elles visent à relever des défis, à accéder à une dimension héroïque, à s'imposer aux yeux des autres. Elles tentent d'échapper à l'ennui, de rompre avec la monotonie qui dégrade la vie en mort lente, de sortir de l'ordinaire et du convenu. Elles expriment l'attrait pour une autre réalité, un monde à part, une vie intense. Elles sont aussi un jeu. Ces diverses raisons de prendre des risques apparaissent dans les entretiens menés sur ce thème par des étudiants en sociologie, rendus attentifs au respect de l'anonymat et de la

personnalité de leurs interlocuteurs dont ils cherchent à recueillir les expériences et à stimuler la réflexivité. De ces enquêtes, nous allons tirer deux exemples de jeunes, issus de milieux sociaux très différents, qui projettent, à travers leurs comportements extrêmes, deux éclairages sur les cultures du risque qui se développent dans certaines parties de la jeunesse.

Clément, 20 ans, est fils de parents nés tous les deux en Alsace, son père est médecin, sa mère sans profession, il est étudiant à Strasbourg et dit à l'enquêteur qui est parvenu à établir une relation de confiance avec lui : « Tu joues avec tout, tout le temps (...) Des exemples, je sais pas, squatter sur les rails de la SNCF complètement saoul (...) Y avait aussi faire des sauts de ouf, sauter des barrières (...) Sauter des marches avec des mobylettes, des trucs comme ça, quoi. Avec les flics aussi : se faire tracer pour pouvoir les semer ». Le risque ici conjugue attitude ludique, états de conscience modifiés, tentatives pour s'arracher à la pesanteur, provocations délibérées. Il dérive aussi de la volonté de repousser les limites ordinaires, des inspirations de l'imagination et d'une tendance à annuler la distance entre le dire et le faire. « Dès que y'en avait un qui avait une idée : – Ouais, que de la gueule, t'es pas cap ! – Attends, attends, je vais te le faire ce truc, mec. Je vais me péter les dents, mais je vais te le faire ! ».

Et Clément poursuit, en essayant de s'expliquer pourquoi il a pris tant de risques : « Aujourd'hui c'est bizarre parce que quand j'y réfléchis, je me dis que y'avait aucun fondement, tu vois, c'était vraiment : « t'es pas cap » et « eh si je suis cap, mec ! ». La seule nécessité de tels comportements est d'ordre symbolique. À l'énoncé d'une limite impossible à franchir répond instantanément la volonté de relever le défi et, par cette surenchère, d'acquiescer une position prépondérante dans l'ordre viril. La performance révèle une autre dimension de l'existence : « À ce moment-là, t'as une montée d'adrénaline et c'est le seul moment où je me sentais vraiment libre (...) c'était vraiment devenir quelqu'un d'autre, tu vois, et à ce moment là c'était un peu une manière de se faire

respecter (...) tu te crois un peu dans un autre monde, tu te sens un peu invincible, donc capable de tout ou presque ». La manière dont ce jeune cultive le risque exprime l'exaltation du dépassement de soi, la griserie de la liberté à enfreindre les conventions, la soif de puissance et de prestige. La dimension ludique est présente dans ce témoignage et dans beaucoup d'autres, où se retrouvent les différentes facettes du jeu, analysées par Roger Caillois, notamment l'imitation, le vertige, l'ivresse, la compétition, le hasard²³. Peut-être est-ce une angoisse diffuse devant le vide intérieur qui pousse à aller systématiquement à la recherche de sensations, de stimulations nouvelles, d'émotions prenantes, de mises en scènes spectaculaires.

Voici un autre récit, issu d'un contexte social très différent. Denys, 17 ans, termine un B.E.P. « Vente Activités marchandes ». Il est le dernier d'une famille de 6 enfants originaire du sud de la Turquie qui habite une petite ville du vignoble alsacien où il est né. Son père, au chômage, a subi une opération du dos et touche une indemnité liée à son handicap. Sa mère ne sait pas lire, elle est femme de ménage chez des particuliers, payée au SMIC. Le crédit pour payer la maison est supérieur à ce salaire. « Quand il n'y a pas d'argent, dit-il, il ne peut pas y avoir une bonne entente entre nous, entre personne ». Le frère aîné a fait de la prison, les autres garçons ont des démêlés avec la justice. Le père les a abondamment corrigés, « ça servait à rien ». À la sortie de l'école, Denys se souvient qu'il devait courir jusqu'à la maison parce que les autres enfants lui jetaient des cailloux. De ces actes d'hostilité, il a tiré une leçon qui marque son rapport aux autres et aux risques : « Si je veux que personne ne me tape dessus, il faut que cette personne ait peur de moi, c'est tout simple ». Pour subvenir à ses besoins, Denys a très tôt eu recours au « business » et il ne voit pas comment il aurait pu faire autrement. « Il faudrait rester dans la légalité pour gagner correctement sa vie, mais on dirait que la loi, elle ne comprend pas quelque chose, que les jeunes mineurs, ils ne peuvent pas travailler, ils ne peuvent pas gagner de l'argent, et si les parents

ne peuvent pas leur donner de l'argent, mais tu veux qu'ils le trouvent où cet argent ? ». Les difficultés financières et les relations conflictuelles avec le voisinage entretiennent une culture du risque qui procure d'appréciables satisfactions : « l'argent facile, c'est dix fois plus de plaisir à la (*sic*) gagner qu'en travaillant ». Denys s'est donc lancé dans le trafic de drogues, à la fois pour en consommer et pour se faire de l'argent. Cette activité l'amène à assumer des risques qu'il cherche à limiter par le calcul rationnel. « Tu peux faire ce que tu veux, si t'es malin tu peux t'en sortir toujours, mais faut bien calculer ses coups ». Celui qui sait y faire, explique-t-il, se fait prendre une fois sur dix et même cette fois-là il arrive à échapper au flagrant délit. Cependant il sait que cette façon de gagner de l'argent implique le risque et appelle la violence. « Je suis sur un coup, il y a de l'argent, faut prendre des risques, si la somme est importante, je crois que ça vaut les coups ». Le risque d'« embrouilles » et de bagarres est élevé. « Les règlements de compte font partie du quotidien ». Il faut donc toujours se tenir sur ses gardes, être à même d'utiliser les mêmes armes que celles employées contre soi. « On est toujours prêts à riposter à quoi que ce soit ». Poussée à ce degré, la culture du risque suppose d'être sans cesse sur le qui-vive. Les combats rebondissent en vengeance, en expéditions punitives qui peuvent mal tourner, en raison du nombre des assaillants, de l'escalade des armes utilisées, des plaintes déposées. Et comme « la police n'est pas de notre côté », Denys se retrouve avec des poursuites judiciaires. Il a peur d'aller en prison, mais le principal risque qu'il encourt est la honte qui en résulterait et le regard que lui lancerait son père dont il brave les interdits mais qui reste la personne qu'il respecte le plus au monde. « Si ton honneur est piétiné une fois c'est même pas la peine que tu vives ». De toute façon la vie, l'avenir, pour Denys, sont peu assurés. « Prendre un risque pour moi, c'est de perdre la vie ». Et « vu la situation dans laquelle je suis, il peut m'arriver n'importe quoi (...) ». Je me dis que peut-être dans 10 ans je serai plus là, peut-être dans 3 ans

je serai plus là (...). J'attends rien de la vie». Alors «ce qui compte c'est le moment présent». À 17 ans, Denys parle comme s'il avait sa vie derrière lui, il évoque le temps où il était jeune. Les risques qu'il a déjà courus contribuent sans doute au décalage qu'il ressent avec les adolescents côtoyés au lycée. Il n'y en a qu'un auquel il serre la main. Il s'intéresse davantage aux filles, mais «de toute façon ça dure pas très longtemps, c'est passer tu vois, tu baisses et ciao». À l'enquêteur qui lui demande s'il a des passions dans la vie, Denys répond qu'il aime la musique, notamment des rappeurs qui «disent la vérité», mais il s'empresse de rectifier : «Des passions ! Mais j'attends rien de la vie, comment veux-tu que je me passionne pour quelque chose ? Si, j'aime la musique, mais de là à me passionner pour quelque chose, laisse tomber ! ». Le risque est ici cultivé jusqu'à une limite où il consume l'existence et dévore toute autre passion.

Les récits de Denys et Clément ont des accents paroxystiques, mais, dans leurs excès mêmes, ils mettent en relief certains traits, ordinairement plus dilués, des cultures juvéniles du risque aujourd'hui. Insatisfaction relationnelle, recherche de sensations fortes, concentration sur le présent, sentiment de toute puissance en sont des dimensions récurrentes stimulées par le dépassement des limites, les logiques du défi et de la transgression, l'emprise de stupéfiants. L'exaltation héroïque se mêle à d'autres modes d'intensification de l'existence et à tous les types de jeux pour dessiner les contours de cultures du risque appréciées comme autant de moyens de chasser l'ennui, la vacuité et l'indifférence. Les risques sont particulièrement appréciés dans ces contextes caractérisés par l'impression de ne pas avoir prise sur le monde.

Tout en cultivant, sous une forme délibérée ou atténuée, certaines de ces ressources, les jeunes peuvent développer, à des degrés divers, des attitudes averses au risque. Certains d'entre eux vont loin dans cette direction, voire s'enfoncent dans un isolement croissant et se complaisent aujourd'hui dans des bulles virtuelles qui masquent la vacuité de l'existence en donnant accès à des pans d'infor-

mations, d'aventure et de rencontre par le truchement informatique. Au cours des années 1990 est apparu au Japon un phénomène qui radicalise cette tendance et qui prend depuis de l'ampleur : les *hikikomori* sont des jeunes, le plus souvent de sexe masculin, qui se cloîtent délibérément dans une chambre où ils passent une grande partie de leur temps devant un écran d'ordinateur. Ces jeunes adultes, qui limitent le plus possible leurs contacts avec le monde extérieur, sont entretenus par leur famille qui pourvoit à leur entretien et s'efforce souvent de cacher la situation. Leur nombre est évalué à près d'un million au Japon et ce mode de vie est en train de se répandre dans d'autres pays développés. Il échappe à certains risques inhérents aux relations sociales, mais en cultive d'autres puisque beaucoup de jeux informatiques permettent de vivre par procuration une existence aventureuse et que ces investissements virtuels exclusifs se traduisent par un isolement relationnel accru. En ce sens, les attitudes averses au risque se définissent encore par rapport à lui et représentent une autre manière de le cultiver. Sans atteindre les extrémités auxquelles se livrent les *hikikomori*, beaucoup de jeunes éprouvent des difficultés à se situer et à s'orienter dans le monde qui les entoure, ce qui risque de les conduire à différentes formes de repli sur eux-mêmes et à un retrait de la sphère publique. Comme certains de leurs aînés, ils peuvent avoir du mal à se retrouver dans le labyrinthe de notre époque et être tentés par le repli sur une microsociété moins différenciée, déroutante et anxiogène. Le groupe de pairs offre le cadre rassurant de ses codes, de ses épreuves et de ses rites. L'affiliation à une bande permet d'éprouver la fidélité mutuelle, de connaître l'exaltation du risque partagé, de mettre en scène la rivalité avec d'autres groupes. Les facilités de l'entre-soi contribuent aussi à l'attachement exclusif à une famille, à un quartier, à une communauté. La priorité est alors accordée à tout ce qui permet au jeune de se faire reconnaître une place dans le groupe de pairs.

Les cultures juvéniles du risque sont ainsi composées d'aspects multiples et divers. Loin d'être étanches les uns par rapport aux autres, ils se répondent et s'exaltent mutuellement, la diminution de certains en favorisant d'autres par compensation. C'est pourquoi les prendre en compte requiert de ne pas s'en tenir aux dissociations usuelles qui conduisent à traiter chaque symptôme isolément. Cette prise de conscience est à l'origine d'initiatives récentes comme celle de la création à Strasbourg d'un pôle de ressources sur les conduites à risques des jeunes, où l'écoute et l'orientation proposées concernent des problèmes de sexualité, de drogue, de violence, et bien d'autres sujets encore (cf. conduites-a-risque@cg67.fr). Dans les questions posées par les jeunes et les entretiens menés avec eux, on peut fréquemment relever leur difficulté à évaluer et mesurer les risques qu'ils prennent. La perception subjective du risque est souvent différente du risque effectivement couru, en raison du manque d'information, de l'inexpérience ou d'un sentiment d'invulnérabilité. Le risque débouche aussi fréquemment sur des conséquences non envisagées au départ. Une autre difficulté à apprécier les risques tient à ce que leurs effets, notamment sur la santé, peuvent apparaître à long terme. Ils présentent quelque chose d'imprévisible et de dilué dans une société où les risques prolifèrent. Certains d'entre eux ne sont pas envisagés d'emblée, d'où l'opportunité de développer une pédagogie des risques qui ne se réduise pas à une communication sur des mesures en vue de leur réduction. Cela suppose la possibilité de porter un regard réflexif sur les pratiques. Il apparaît en effet souvent au cours des entretiens que, dans un premier mouvement, les jeunes ne pensent pas courir de risque particulier alors qu'ils évoquent un peu plus tard des épisodes dont ils réalisent alors les potentialités dangereuses.

Les rapports aux risques sont devenus de nos jours variés, complexes et essentiels. Ils entrent en tension avec des valeurs cardinales de notre époque : la rationalité, la volonté, la maîtrise. La reconnaissance de l'aléa suppose l'acceptation de limites à la

rationalité même si celle-ci investit le risque par la probabilité. Chaque décision génère des risques qui en même temps lui échappent. Leur contrôle s'avère parfois illusoire tout en donnant aujourd'hui lieu à diverses propositions d'expériences hors des sentiers battus, dans les activités professionnelles, sportives ou de loisir. Une pédagogie du risque pourrait contribuer à faire face à ces contradictions, à condition de prendre en compte les significations contrastées du risque, celles qui provoquent l'inquiétude, mais aussi celles qui divertissent et fascinent. Les cultures du risque en font un moyen d'épanouissement personnel et de communication avec autrui. Ces potentialités dérivent de ce que le risque, étroitement lié à l'existence et à la relation, est aussi susceptible de les renforcer et de les intensifier. En dépit des phantasmes d'éternité et de sécurité, l'existence n'est jamais assurée de sa stabilité et de sa pérennité. Elle ne repousse ce qui la compromet et la menace qu'en se projetant hors d'elle-même, en allant au devant des autres et de son environnement. Cette rencontre comporte de nombreux obstacles. En cultiver le risque aide à survivre et à y trouver goût.

Orientation bibliographique

- Assailly J.P., *Les jeunes et le risque, une approche psychologique de l'accident*, Paris, Vigot, 1997.
- Baudry, P., Blaya, C., Choquet, M., Debarbieux, É., Pommereau, X., *Souffrances et violences à l'adolescence*, Paris, E.S.F., 2000.
- Beck U., *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1986.
- Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958.
- Castel R., *La gestion des risques: de l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Paris, Minuit, 1981.
- Douglas M., « Risk as a Forensic Ressource », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1990, vol. 119, n° 4, pp. 1-16.
- Douglas M., *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, London and New York, Routledge, 1992.
- Douglas M., Widavsky A., *Risk and Culture, An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Duclos D., « Puissance et faiblesse du concept de risque », *L'année sociologique*, 1996, vol. 46, n°2, pp. 309-337.
- Duvignaud J., *Le jeu du jeu*, Paris, Baland, 1980.
- Ewald F., *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.
- Freund J., *Sociologie du conflit*, Paris, P.U.F., 1983.
- Giddens A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- Jeffrey D. et al. (dir.), *Jeunesse à risque. Rite et passage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- Lautman J., « Risque et rationalité », *L'année sociologique*, 1996, vol. 46, n°2, pp. 273-285.
- Le Breton D., *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1989.
- Le Breton D. (dir.), *L'adolescence à risque*, Paris, Autrement, 2002.
- Peretti-Watel P., *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Pommereau X., *L'adolescent suicidaire*, Paris, Dunod, 1996.
- Teuber A., « Justifying Risk », *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1990, vol. 119, n° 4, p. 237-251.
- Yonnet P., *Jeux, modes, masses*, Paris, Gallimard, 1986.

Notes

1. Robert Walser, *Retour dans la neige*, trad. fr. Paris, Zoé, 1999.
2. Peretti-Watel P., *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000.
3. Ewald F., *L'État providence*, Paris, Grasset, 1986.
4. Giddens A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1991.
5. Beck U., *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, 1986.
6. Lascoumes P., « La précaution comme anticipation des risques résiduels et hybridation de la responsabilité », *L'année sociologique*, 1996, vol. 46, N°2, pp. 359-382.
7. Tocqueville (de) A., *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, 1953.
8. Hintermeyer P., Igersheim J., Raphaël F., Herberich G., *Un voile sur l'amour. Enquête sur les attitudes des jeunes face au sida*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1994.
9. Douglas M., Widavsky A., *Risk and Culture, An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley, University of California Press, 1984.
10. *Id.*, p. 8.
11. Otto Rudolf, *Das Heilige*, Berlin, Trendt & Garnier, 1917.
12. Brown P., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985.
13. Kazantzaki N., *La liberté ou la mort*, Paris, Plon, 1956.
14. Hintermeyer P., « Entre guerre et paix: le terrorisme », *Revue des sciences sociales*, Strasbourg, 2006, N° 35, pp. 46-53.
15. Ancillon F., *Essai sur les grands caractères*, Berlin, F. Grönn, 1806.
16. Neufchateau (de) F., *Discours en vers sur la mort*, Paris, H. Agasse, 1799.
17. Hegel G., *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1947.
18. Kazantzaki N., op. cit.
19. Douglas M., Widavsky A., op. cit.
20. Le Breton D., *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1989.
21. Pommereau X., *L'adolescent suicidaire*, Paris, Dunod, 1996.
22. Baudry, P., Blaya, C., Choquet, M., Debarbieux, É., Pommereau, X., *Souffrances et violences à l'adolescence*, Paris, E.S.F., 2000.
23. Caillois R., *Les jeux et les hommes*, Paris, Gallimard, 1958.

JOCELYN RAUDE

IIAC (UMR du CNRS n° 8177)
École des Hautes Études en Sciences Sociales,
Paris
<raude@ehess.fr>

La perception du risque

Théories et données empiriques

Dans les situations de classes sociales, c'est l'être qui détermine la conscience, tandis que dans les situations de menace, c'est la conscience qui détermine l'être.

La société du risque,
Ulrich Beck

Les Français – comme la plupart des habitants des pays développés – ont été confrontés au cours des dernières décennies à une succession impressionnante de crises sanitaires plus ou moins graves. L'exposition répétée des populations à des risques sanitaires mise en évidence à l'occasion de contaminations bactériennes (salmonellose, listérioses, mycotoxines), de pollutions chimiques (dioxines, pesticides, hydrocarbures), d'épidémies infectieuses (SRAS, encéphalopathie spongiforme bovine, influenza aviaire) ou de catastrophes naturelles (tempêtes, canicules, inondations) a fait l'objet d'une médiatisation et d'une attention croissante dans les sociétés postindustrielles avancées. Ces alertes sanitaires aux répercussions économiques et sociologiques multiples ont donné lieu à des controverses durables et à des inquiétudes manifestes sur les questions de risques – et notamment sur la question de des risques naturels et technologiques émergents. Dans un contexte d'amélioration continue et manifeste de la sécurité et de la santé des populations occidentales, la multiplication des crises sanitaires a souvent été interprétée par des observateurs plus ou moins avisés – journalistes, politiques ou experts

scientifiques – comme une démonstration magistrale de l'irrationalité des citoyens ou des consommateurs. Ainsi, dans un article paru dans Le Figaro, Véronique Grousset propose une analyse qui résume parfaitement ce point de vue: *Il ne paraît donc guère douteux que nous vivons dans un monde infiniment moins dangereux qu'autrefois et que c'est bien la perception que nous en avons qui nous donne la certitude du contraire.*¹ À l'instar de l'auteur, le principal argument développé par les partisans de la thèse de la déraison populaire est que les peurs collectives ne sont pas proportionnelles aux risques objectifs. La perception des risques pour la santé ou l'environnement n'aurait aucun rapport avec la réalité statistique des menaces auxquels ils sont confrontés. Dans cette perspective, le rétablissement des « faits » qui repose sur l'évaluation objective et rationnelle des risques contre l'appréciation subjective et profane constituerait l'objectif prioritaire de toute politique de gestion des risques et des crises. On cherchera notamment par de coûteuses campagnes d'information ou d'éducation à lever le « voile d'ignorance » qui – comme dans la théorie marxiste – déforme la perception de l'homme aliéné.

Cette approche réductionniste et probabiliste des phénomènes de «peurs collectives» fait toutefois l'objet de nombreuses critiques au sein des sciences sociales. La principale objection issue de la réflexion sociologique est que les menaces qui pèsent sur nos civilisations ne sont pas de même nature que celles qui affectaient les sociétés précédentes. Pour de nombreux auteurs, comme Ulrich Beck ou Jean-Pierre Dupuy, les méthodes et les catégories cognitives hérités des sciences et de la philosophie classique ne seraient plus adaptés pour penser les risques actuels. Au cours du XX^e siècle, les théoriciens du risque ont opéré une distinction remarquable entre le risque et l'incertitude. Le risque se distinguerait essentiellement de l'incertitude en ce qu'il est une incertitude mesurable et probabilisable dont l'évaluation repose sur l'observation rétrospective des événements passés (pour une analyse approfondie des ces questions, nous renvoyons le lecteur aux travaux de Lucien Abenhaïm² et de Peter Bernstein³). Les menaces auxquelles nous sommes confrontés ne constituent donc pas des risques à proprement parler, mais des incertitudes radicales qui échappent par nature aux calculs probabilistes les plus complexes. Aussi, le critère de proportionnalité ne saurait être opposé aux situations de «risques» émergents qui retiennent l'attention de nos contemporains. Loin d'être irrationnelle, la multiplication contemporaine des crises sanitaires peut être interprétée – dans une certaine mesure – comme le résultat de la soustraction progressive des risques à la perception immédiate au profit des «organes sensoriels» de la science. Comme le remarque Ulrich Beck, *les risques qui sont actuellement au centre des préoccupations sont de plus en plus fréquemment des risques qui ne sont ni tangibles ni visibles pour les personnes qui y sont exposés*⁴. L'auteur souligne à raison que l'identification et l'estimation des risques sont de plus en plus soumises aux limites et aux approximations des instruments de mesure et des modèles théoriques qui sont mobilisés par les experts scientifiques. L'univers du risque est un univers fondamentalement controversé : l'absence

de données observables qui participe de l'émergence de nouveaux dangers et les demandes sociales de protection qui émanent des populations tendent à imposer à l'action individuelle et collective un rythme en décalage avec celui de la production de connaissances.

Dans ce contexte d'incertitude, les réactions des populations concernées se traduisent, soit par des comportements d'adaptation pour se protéger, soit par des jugements ou des croyances qui interpellent les pouvoirs publics. En d'autres termes, l'absence de connaissance pour qualifier un phénomène menaçant n'empêche en rien qu'il soit considéré comme un risque pour soi ou pour la société. A partir des années 50, de nombreux travaux en sciences sociales ont cherché à comprendre et à modéliser les comportements et les attitudes des individus et des communautés en situation de risque ou d'incertitude. Constituées en objet interdisciplinaire au milieu des années 70, les recherches sur l'évaluation et l'acceptabilité sociale des risques sanitaires et environnementaux ont émergé en Amérique du Nord et en Europe occidentale à la suite de l'échec de nombreuses politiques de prévention des risques⁵. L'expression convenue pour désigner ce domaine de recherche est celui de «perception du risque». Certains auteurs ont pourtant tenté de montrer qu'elle était fort mal choisie. Ainsi, Berndt Brehmer a suggéré le premier que le concept «risque perçu» était inapproprié dans la mesure où le risque est un objet qui ne peut être saisi par les sens⁶. Pratiquement, le risque pourrait être considéré comme un produit de l'imagination ou de la réflexion mais il ne serait en aucun cas être une affaire de sensation. Aussi, un certain nombre d'auteurs ont proposé, dans les années 80, de lui substituer les notions de «cognition», de «représentation» ou de «construction sociale». Dans la littérature internationale, il semble toutefois qu'un certain consensus scientifique se soit dégagé autour de la proposition de la Royal Society qui consiste à maintenir la notion de «perception du risque», cette dernière étant entendue comme *l'ensemble des croyances, des attitudes,*

des jugements et des sentiments, mais aussi des valeurs socioculturelles et des dispositions que les individus adoptent à l'égard des dangers et de leurs bénéfices éventuels.⁷ Historiquement, la recherche empirique sur la perception sociale du risque s'est organisée autour de quatre paradigmes dominants issus de la théorie micro-économique, de la psychologie cognitive et expérimentale, ainsi que de l'anthropologie sociale. Comme nous allons le voir, ce serait faire preuve d'une grande ignorance que de penser qu'on sait encore peu de chose en la matière. De nombreux travaux en sciences humaines et sociales ont permis d'isoler des déterminants psychologiques, sociaux et culturels qui tendent à structurer de manière systématique la perception du risque pour la santé. Ils confirment par ailleurs que le risque perçu a une influence considérable non seulement sur les comportements individuels face aux risques mais aussi plus largement sur l'action des organisations privées et publiques.

L'approche axiomatique : de l'économie à la psychologie expérimentale

Parmi les sciences sociales, la théorie économique est sans aucun doute l'une des disciplines les plus anciennes et les plus avancées dans le domaine du risque. On considère généralement que l'étude de la perception du risque commence dans les années 50 dans la tentative de vérification expérimentale des axiomes de la théorie de l'utilité espérée – qui a longtemps dominé la théorie de la décision – développée par les fondateurs de l'école néo-classique. L'approche axiomatique propose une théorie du comportement d'individus autonomes et calculateurs qui se caractérisent par un ensemble de préférences et qui cherchent à maximiser certaines valeurs d'utilité ou de satisfaction.

Les origines de l'approche axiomatique

La théorie de l'utilité espérée a été introduite pour la première fois par Daniel Bernoulli (1700-1782) dans une tentative de résolution d'un paradoxe célèbre dans l'histoire des sciences – le paradoxe de Saint-Pétersbourg. Pour comprendre ce paradoxe classique, imaginez qu'on vous propose de choisir parmi les deux options suivantes⁸. D'un côté, vous avez la certitude de gagner 80 euros, de l'autre la possibilité de gagner 100 euros avec une probabilité de 90 %. La plupart des individus soumis expérimentalement à ce dilemme préfèrent la certitude au pari, même si ce dernier a une espérance mathématique de gain plus élevée. Le paradoxe de Saint-Pétersbourg constitue une transgression manifeste d'un principe normatif dégagé par les mathématiciens philosophes des Lumières selon lequel le comportement le plus rationnel face au risque consiste à choisir l'option qui maximise le gain espéré, c'est-à-dire la somme des gains multipliés par leur probabilité d'occurrence. Ainsi, le paradoxe de Saint-Pétersbourg permet de mettre en évidence dès le début du XVIII^e siècle les limites d'un modèle de décision face au risque fondé sur le critère de la rationalité probabiliste et maximisatrice. Pour résoudre ce paradoxe, Daniel Bernoulli présenta en 1738 un concept majeur mais encore mal défini à cette époque : l'utilité. Le mathématicien suisse estime en effet que dans le contexte des loteries et des paris monétaires :

*«La détermination de la valeur d'un objet ne doit pas être basée sur ses avantages, mais seulement sur l'utilité qu'il procure. Les avantages de l'objet dépendent seulement de lui-même et sont les mêmes pour tout le monde; l'utilité, par contre, dépend des caractéristiques propres de la personne qui fait l'évaluation».*⁹

Pour expliquer nos comportements, Bernoulli proposait en effet de remplacer le critère objectif de l'espérance mathématique du gain par un critère subjectif : l'espérance « morale » d'utilité. En pratique, l'espérance d'utilité d'une loterie ou d'un pari est égale à la somme de l'utilité des gains ou des pertes multipliée par leur probabilité d'oc-

currence. L'idée centrale de la théorie bernoullienne de la décision est que l'utilité n'est pas une fonction linéaire du gain. Pour chaque unité monétaire supplémentaire, l'utilité tend à augmenter mais de moins en moins vite : l'utilité marginale est décroissante. Ainsi, un gain de 10 euros est certainement plus « utile » pour un individu qui possède 100 euros que pour un individu qui possède 1000 euros. L'un des principaux apports de la théorie bernoullienne est sans doute d'avoir dépassé le critère de l'espérance mathématique pour montrer que les individus ne s'intéressent pas seulement aux résultats d'une loterie, mais transforment ceux-ci dans une échelle subjective qui détermine l'utilité des résultats. C'est pourquoi – selon Bernoulli – un grand nombre d'individus soumis à une loterie qui présente une même probabilité de gains ou de pertes seraient prêts à payer pour ne pas participer. Les individus révèlent ainsi leur aversion pour le risque. Aujourd'hui, l'hypothèse selon laquelle nos choix se caractérisent par l'aversion pour le risque est généralement acceptée par les économistes qui considèrent que les « agents économiques » ne préfèrent le risque à la certitude que lorsque l'espoir de gain supplémentaire est suffisamment important pour compenser les risques encourus.

La formalisation de l'approche axiomatique

Au milieu du XX^e siècle, les progrès considérables réalisés au cours des décennies précédentes dans le domaine de la théorie statistique et des probabilités vont permettre la formalisation progressive du comportement « rationnel » des agents économiques en situation de risque ou d'incertitude. La théorie de l'utilité espérée est au cœur de l'approche axiomatique qui a dominé la modélisation des comportements individuels face au risque jusque dans les années 80¹⁰. Même si elle était implicite au raisonnement d'un auteur comme Bernoulli, cette théorie fut présentée de manière rigoureuse pour la première fois en 1944 par Von Neumann et Morgens-

tern. A la différence de l'approche bernoullienne, qui résulte d'une réflexion pragmatique pour expliquer le choix des joueurs face au risque, le modèle développé par ces deux auteurs repose sur un ensemble d'hypothèses préalables – les axiomes – qui permettent de construire une représentation mathématique de l'utilité et d'assurer les conditions de sa maximisation. Ainsi, les préférences individuelles sont réputées être transitives, cohérentes, ordonnées, continues et indépendantes de leurs probabilités d'occurrence respectives. Dans le modèle de Von Neumann et Morgenstern, il est généralement admis que les différents états de nature – c'est-à-dire l'ensemble des événements possibles et leur probabilités d'occurrence – sont connus des agents. On considère également que les agents ont recensé les différentes actions ou décisions envisageables parmi lesquelles ils doivent choisir la meilleure en fonction de leurs préférences qui résultent elles-mêmes de leur plus ou moins grande aversion pour le risque. Il convient de noter ici que la théorie de l'utilité espérée a été développée dans le cadre de situations de « risque », c'est à dire dans lesquelles les probabilités des événements constituent une donnée objective et connue *a priori* des décideurs. La subjectivité des acteurs ne joue donc aucun rôle dans leur détermination.

Dans les années 50, le champ d'application de l'approche axiomatique est progressivement étendu à des situations dans lesquelles la fréquence des événements constitue une donnée éminemment subjective. La généralisation la plus importante de la théorie de l'utilité espérée a été introduite en 1954 par Savage. Comme nous l'avons rappelé, la théorie de l'utilité espérée a été initialement conçue pour les situations de « risque », c'est à dire de situations dans lesquelles il existe une distribution objective des probabilités. Toutefois, en pratique, peu de décisions sont prises en situation de « risque ». Dès les années 30, plusieurs auteurs avancèrent l'idée que les probabilités ne résultaient pas d'une connaissance objective et impersonnelle mais d'une représentation de la confiance que les individus accordent à la

réalisation d'événements. La question qui se posa fut de savoir si l'on pouvait construire une théorie axiomatique dans laquelle les probabilités constituent – à l'instar de l'utilité – non pas une donnée exogène mais une donnée endogène au problème. La solution de Savage consista à poser l'hypothèse que – lorsque la distribution des probabilités ne constitue pas une donnée objective – les individus vont attribuer des probabilités subjectives aux événements. Ainsi, même s'il n'existe pas de probabilités objectives sur les états de nature, il est possible de représenter mathématiquement – lorsque la structure des préférences satisfait un certain nombre de propriétés – les comportements des agents par une fonction qui distingue les préférences sur les événements, représentées par une fonction d'utilité, des croyances sur les états du monde, représentées par la probabilité subjective. Ainsi, bien que la théorie de l'utilité espérée n'ait été initialement proposée que dans le cadre de situations de risque, ses principes fondamentaux ont pu être progressivement appliqués dans des situations d'incertitude radicale.

La réfutation expérimentale de l'approche axiomatique

La théorie de l'utilité limitée et son extension aux situations d'incertitude non probabilisable ont largement dominé la théorie sociale du risque jusqu'aux années 80. Dès leur introduction, elles ont toutefois fait l'objet de sévères remises en question. La relative simplicité de leurs axiomatiques respectives a en effet permis de tester empiriquement les principaux axiomes et hypothèses de cette théorie dominante. D'une manière générale, la plupart des études empiriques sur la prise de décision en situation de risque ne confirment pas les hypothèses de l'approche axiomatique. Dès les années 70, de nombreux travaux en psychologie expérimentale confirment que les individus – lorsqu'ils sont confrontés à l'incertitude – transgressent systématiquement l'ensemble des principes normatifs retenus par les économistes néo-classiques. Néanmoins, les manquements aux règles

les plus élémentaires de la logique et des probabilités semblent présenter une certaine régularité statistique. Ainsi, dans une série de publications célèbres, Tversky et Kahneman ont notamment mis en évidence une dizaine de « biais cognitifs » ou « heuristiques » qui tendent à structurer le traitement subjectif de l'information statistique dans la prise de décision. Les « heuristiques » mises en évidence par ces chercheurs consistent en un ensemble d'outils intellectuels simplificateurs qui permettent aux individus de réduire la complexité de l'environnement dans lequel ils évoluent. Au cours des dernières années, les avancées des disciplines expérimentales ont suscité un certain intérêt auprès des chercheurs en sciences sociales. Ainsi, pour Boudon, *ces travaux permettent – par leur côté artificiel – toute implication affective du sujet et rendent invraisemblables les exploitations par les intérêts, les passions ou la mauvaise foi.*¹¹ La généralisation des phénomènes observés dans le cadre des jeux de hasard au domaine des risques sanitaires et environnementaux constitue aujourd'hui un axe de recherche privilégiée pour certains économistes. Cette approche essentiellement cognitive et instrumentale du risque fait toutefois l'objet de nombreuses critiques dans les autres champs disciplinaires.¹²

L'approche psychométrique : psychologie cognitive et psychologie sociale

Le paradigme psychométrique repose sur une série de travaux remarquables sur la perception des risques effectués en psychologie cognitive et sociale à partir de la fin des années 70. Les plus connus sont sans aucun doute ceux réalisés autour de Paul Slovic à l'université d'Oregon. Le principal apport de cette approche est d'avoir pu montrer que les individus apprécient moins le risque sur des critères quantitatifs que sur des critères qualitatifs. Historiquement, les travaux psychométriques s'inscrivent dans la continuité des études expérimentales

de la théorie axiomatique. Toutefois, même si elle présente une certaine proximité méthodologique avec l'approche axiomatique, la problématique que commence à traiter Slovic dans un article publié en 1978¹³ est très différente de celle d'auteurs comme Tversky et Kahneman. En effet, un important changement théorique s'est opéré : il se traduit notamment par l'abandon des expériences en laboratoire sur la prise de décisions – le plus souvent monétaires – en situation d'incertitude au profit de l'étude empirique de l'attitude des populations face aux risques sanitaires ou écologiques.

Militantes féministes et groupes d'experts

Le groupe de l'Oregon cherchait à comprendre pourquoi certaines activités à risque auxquelles on ne pouvait objectivement attribuer que peu ou pas de victimes – comme la production d'énergie nucléaire – étaient pourtant très anxiogènes, tandis que d'autres, qui pouvaient être considérées comme des problèmes majeurs de santé publique, comme l'alcoolisme ou le tabagisme, ne retenaient guère l'attention du public. Les premiers travaux permirent également de mettre en évidence une dimension sociopolitique importante. Ainsi, bien que la technologie en question soit identique dans les deux cas, il est apparu que l'opinion publique américaine s'inquiétait paradoxalement davantage des risques liés au nucléaire civil que des risques liés au nucléaire militaire. L'un des premières enquêtes du groupe de l'Oregon fut réalisée auprès de militantes d'une association féministe, d'étudiants de l'université d'Oregon, d'entrepreneurs régionaux puis d'un groupe d'experts en analyse du risque.¹⁴ Les résultats obtenus par ces chercheurs tendent à montrer que la perception et l'acceptabilité du risque apparaissent significativement associées à un nombre limité de déterminants statistiques. Il s'agit notamment des bénéfices que l'activité ou le produit à risque procure à la collectivité, du nombre de victimes lié en moyenne chaque année à cette activité ou ce produit à risque, du nombre de victimes en cas de catastrophes liées à

cette activité ou ce produit à risque et, enfin, d'un ensemble de critères qualitatifs dont la dimension volontaire du risque n'est que l'un des aspects. Pour Slovic et ses collègues, ces critères tendent à structurer de manière systématique la manière dont les individus perçoivent et réagissent au risque. Plus généralement, ces déterminants permettraient d'expliquer la résistance plus ou moins latente dont certains développements technologiques font l'objet au sein de la société américaine. La comparaison des données collectées au sein des différents échantillons permettait par ailleurs de mettre en lumière une série de phénomènes tout à fait remarquables en matière de perception du risque – le plus intéressant tient probablement aux divergences radicales entre l'échantillon d'experts et les échantillons profanes. Ainsi, par exemple, si le nucléaire semble présenter le plus de risque pour les étudiants et les militantes féministes, celui-ci n'arrive qu'en vingtième position pour le groupe d'experts. Comment expliquer de telles distorsions entre experts et profanes dans l'estimation du risque? Dans un article publié dans *Science*, Slovic propose l'explication selon laquelle les jugements des experts en matière de risque reposeraient avant tout sur des critères objectifs, tels que la mortalité moyenne, tandis que le jugement des profanes serait davantage lié à des critères spéculatifs et/ou qualitatifs, comme le potentiel catastrophique pour les générations futures. Au-delà du caractère volontaire versus involontaire du risque, les études psychométriques du groupe de l'Oregon ont permis d'identifier un certain nombre de facteurs implicites qui seraient associés à la perception du risque. Par exemple, il s'agit de savoir si le risque en question est connu ou mystérieux, ancien ou nouveau, individuel ou collectif, naturel ou technologique, équitable ou inéquitable, contrôlable ou incontrôlable? Ces conséquences sont-elles diffuses ou catastrophiques, immédiates ou différées, banales ou effroyables? Ainsi, *tout étant égal par ailleurs*, la perception des risques semble être structurée par une quinzaine de critères qualitatifs. Ces caractéristiques

constituent des dimensions implicites du risque perçu dans le sens où elles ne sont pas utilisées consciemment par les individus.

Ces dernières permettent cependant de définir un profil psychométrique spécifique pour chaque risque. En effet, la plupart de ces caractères qualitatifs sont apparus étroitement corrélés les uns aux autres. Le recours à la technique de l'analyse factorielle permet alors de dégager les principales dimensions (ou composantes) qui tendent à structurer la perception du risque. L'analyse factorielle a été reconnue dès l'origine comme un outil statistique particulièrement adapté à l'analyse de données psychométriques. En regroupant les différentes variables retenues dans leurs enquêtes par la technique analyse factorielle, Slovic et ses collaborateurs ont formellement mis en évidence deux principales dimensions dans la perception du risque. La première constitue une sorte de coefficient d'effroyabilité (*perceived Dread*) qui repose notamment sur le caractère potentiellement incontrôlable, catastrophique, fatal, différé et involontaire des risques. La seconde est liée à la connaissance du risque (*unknown hazard*), qui tient entre autres à l'observabilité, la nouveauté, la familiarité et la compréhension du risque. Parfois, une troisième dimension est ajoutée : c'est le nombre de personnes exposées au risque. Ces deux types de facteurs permettaient de dégager une « carte cognitive » des risques qui permettrait notamment d'expliquer l'aversion particulière des individus pour certains risques, leur indifférence à d'autres, ainsi que les contradictions entre ces réactions et l'opinion des experts. Ainsi, les risques considérés à la fois comme effrayants et incompréhensibles par le public seraient moins bien tolérés par la société et susciteraient une forte demande de réglementation. La mise au point de cette carte cognitive permettrait de mieux comprendre et de prédire les réactions du public face aux activités et aux produits à risque. Ainsi, on aurait tort de considérer ces critères psychométriques comme totalement irrationnels, dans la mesure où ils expriment en fait la nature du contrôle que les gens

exercent ou croient exercer lorsqu'ils sont confrontés à des situations de risque.

Un paradigme influant mais dépassé?

En établissant un rapport direct entre les perceptions individuelles et certaines caractéristiques du risque, les travaux psychométriques ont largement contribué à l'objectivation scientifique de la perception du risque. Il convient également de noter que le paradigme psychométrique a été testé dans de nombreux pays occidentaux, mais aussi en Amérique latine et en Asie¹⁵. Les résultats des études réalisées auprès d'individus de cultures différentes sont apparus relativement cohérents avec ceux obtenus par Slovic et ses collègues aux Etats-Unis. La stabilité remarquable de ces résultats, le fait que la répétition de ces études n'introduise pas de divergences importantes dans la caractérisation des risques, tend à démontrer que l'on est en présence d'une véritable structure cognitive. Selon Sjöberg (2000), le paradigme psychométrique constituerait aujourd'hui l'approche dominante en matière d'explication de la variabilité des comportements face au risque. Le paradigme psychométrique fait néanmoins l'objet d'un grand nombre de critiques plus ou moins pertinentes. Les sociologues et les anthropologues ont notamment souligné que les dimensions implicites qui tendent à structurer la perception du risque constituaient moins des caractéristiques qualitatives que des caractéristiques socialement construites¹⁶. L'opposition entre les risques effroyables aux risques non effroyables constitue, par exemple, une donnée éminemment subjective. De même, la distinction entre risques subis et risque choisis est probablement moins une donnée objective qu'une donnée construite.

Pour certains auteurs, les limites du paradigme psychométrique viennent par ailleurs du fait que le contexte sociologique et la compréhension des phénomènes échappent, par définition, aux instruments de mesure. L'opération consistant à considérer les situations de risque comme homogène

nes manifeste une vision du monde caractéristique des experts. Or, la perception du risque s'inscrit toujours dans un temps et un espace socioculturel spécifique. Ainsi, Slovic et ses collègues se demandent dans une grande enquête canadienne *pourquoi la perception des risques liés aux centrales nucléaires et aux déchets radioactifs est-elle beaucoup plus élevée chez les Québécois que chez les Ontariens, alors qu'un seul des vingt-deux réacteurs du pays est localisé au Québec et qu'il y en a dix en Ontario*¹⁷. Pour Richard Larue et Jacques Grondin¹⁸, cet exemple illustre les limites caractéristiques de toute approche quantitative des phénomènes sociaux quand elle néglige la dimension sociopolitique et culturelle du risque perçu. Dans un article remarquable, Slovic apparaît lui-même très critique vis-à-vis de cette approche dont il fut pourtant l'un des principaux contributeurs¹⁹. Pour cet auteur, le paradigme psychométrique constituerait une approche essentiellement descriptive qui manque de profondeur et laisse un grand nombre de questions sans réponse. Il est vrai que cette approche comporte une dimension fondamentalement tautologique : un risque sera considéré comme d'autant moins acceptable que son potentiel catastrophique est perçu comme important. Ainsi, le paradigme psychométrique pose un véritable problème de circularité dans la mesure où il permet d'expliquer pourquoi certains types de risques sont généralement moins bien acceptés que d'autres, mais pas d'expliquer ni de comprendre la variabilité individuelle dans la perception d'un risque particulier.

L'approche socio-anthropologique : de l'ethnologie à la sociologie politique ■

La plupart des recherches actuelles sur la variabilité socioculturelle de la perception du risque résultent plus ou moins directement des travaux de l'anthropologue Mary Douglas sur les

notions de « pureté » et de « danger » dans les sociétés tribales, travaux dont Wildavsky et Dake précisent qu'ils furent *immensément influents* au sein des sciences sociales²⁰. L'origine de la réflexion de Mary Douglas sur le risque est qu'il existe dans toutes les communautés humaines une propension à utiliser les dangers qui menacent les personnes et la nature comme une ressource socio-politique essentielle dans la lutte pour la domination idéologique qui oppose les différentes composantes culturelles de toute société²¹.

La théorie des « portefeuilles » du risque

La principale thèse développée par Douglas et Wildavsky est qu'il existe par ailleurs pour chaque type d'organisation sociale un « portefeuille de risques » spécifique correspondant aux valeurs dominantes de la communauté²². Pour Mary Douglas, les nombreux paradoxes et « points aveugles », mis en évidence dans le cadre des recherches en économie ou en psychologie sur les comportements et les attitudes face au risque, résultent pour l'essentiel de la posture épistémologique que constitue – selon elle – l'adhésion à l'individualisme méthodologique. Mary Douglas apparaît particulièrement critique vis à vis des protocoles de recherche sur la perception du risque mis en œuvre par la plupart de ses collègues psychologues. Comme elle le souligne dans un ouvrage récent, *Le sujet de leurs expérimentations doit laisser son expérience personnelle à la porte du laboratoire et démontrer ses capacités cognitives en calculant le nombre de boules contenues dans une urne ou en soumettant à des questionnaires soigneusement élaborés qui ne risquent pas de stimuler ses partis pris émotionnels ou politiques. L'absence de toute motivation concrète de la part des sujets n'offre aucune véritable garantie d'objectivité*.²³ Pour Mary Douglas, les études psychologiques ne mettent pas suffisamment l'accent sur l'intersubjectivité, la concertation ou les influences sociales sur les décisions individuelles. Elle exprime toutefois une certaine sympathie pour les travaux d'Herbert Simon sur la rationalité limitée, dans la mesure où l'auteur traite non seulement des fac-

teurs cognitifs individuels, mais aussi de l'influence du contexte environnemental sur les agents économiques. Pour Mary Douglas, il convient toutefois de dépasser le modèle de Simon en supposant que l'environnement social dans lequel les individus évoluent traite une partie de l'information à leur place. Ainsi, le fait que certains risques sont considérés comme plus ou moins importants selon les cultures peut être envisagé sous l'angle du traitement d'informations sélectionnées par l'environnement social ou organisationnel.

L'autre idée développée par Douglas et Wildavsky est que la perception du risque procède fondamentalement du système social : les individus utilisent les risques sanitaires et environnementaux pour renforcer les institutions auxquelles ils appartiennent en stigmatisant ou en valorisant leurs homologues d'avoir pris ou, au contraire, de ne pas avoir pris un risque donné. Ainsi, selon Mary Douglas, *les individus faisant partie d'un système définissent leurs risques, réagissent violemment à certains, en ignorant d'autres, d'une manière compatible avec le maintien de ce système*.²⁴ Pour les promoteurs de l'approche socioculturelle, les risques qui menacent la santé et l'environnement constitueraient ainsi – dans toutes les sociétés humaines – une importante ressource politico-légale dans les luttes pour la domination idéologique qui opposent ses différentes composantes culturelles. Au début des années 80, Mary Douglas et Aaron Wildavsky se sont attachés à développer un cadre théorique permettant d'analyser les préférences communautaires et les attitudes vis à vis du risque à partir d'une série d'hypothèses sur les rapports existant entre la forme d'une société et ses valeurs culturelles. Comme le souligne Mary Douglas, *chaque type de communauté est un monde de pensée, qui s'exprime dans son propre style de pensée, pénètre la pensée de ses membres, définit leur expérience et met en place les repères de leur conscience morale*.²⁵ Selon les promoteurs de l'approche socioculturelle, les organisations sont dotées de systèmes de valeurs et de croyances qui déterminent la manière dont leurs

membres perçoivent l'univers qui les entourent, sélectionnent et interprètent les informations qu'ils reçoivent, mais aussi réagissent aux risques qui les menacent. La thèse développée par ces auteurs est qu'il existe pour chaque type d'organisation sociale un *portefeuille de risques* spécifique, conforme aux valeurs spécifiques du groupe. Ainsi, pour Douglas et Wildavsky, *En choisissant un mode de vie, nous choisissons également de courir certains risques. Chaque forme de vie sociale a son propre portefeuille de risques. Partager les mêmes valeurs, c'est aussi partager les mêmes craintes, et inversement les mêmes certitudes.*²⁶ Ce cadre théorique permettrait d'expliquer la diversité des comportements face au risque en fonction de la structure institutionnelle dont les individus dépendent.

Les quatre cultures du risque

Dans *Risk and Culture*, Douglas et Wildavsky introduisent également la thèse selon laquelle la variabilité culturelle tend à être structurée sur la base de deux variables d'inspiration durkheimienne que sont 1) le degré d'ouverture / fermeture du groupe par rapport au reste de la société (*group*) et 2) le degré d'autonomie dont disposent les membres à l'intérieur du groupe (*grid*). Le croisement de ces deux variables permettrait de dégager quatre principaux modèles organisationnels, qui peuvent être identifiés dans toutes les sociétés humaines (la communauté centrale, les communautés dissidentes, les individualistes et les exclus) et qui correspondent à quatre cultures idéal-typiques. Ainsi, selon Mary Douglas, toutes les sociétés humaines semblent être structurées par un ou plusieurs groupes dominants – par exemple, l'Église et l'État – qui forment la charnière de la communauté centrale. Les membres de la communauté centrale se caractérisent, d'une part, par une forte distinction identitaire entre eux et le reste de la société et, d'autre part, par une forte hiérarchisation à l'intérieur de la communauté, qui se traduit par une forte différenciation des statuts et des rôles. Les membres de la communauté centrale possèdent généralement

une culture hiérarchique qui tend à s'imposer comme la culture légitime. D'une manière générale, la culture hiérarchique et bureaucratique apparaît de nature plutôt « risquophobe », bien qu'elle manifeste souvent une confiance excessive dans la capacité des institutions à maîtriser les risques sanitaires et environnementaux. La communauté centrale présenterait par ailleurs une forte aversion pour les risques liés à l'ordre public (délinquance, toxicomanie, etc.), mais aussi une forte propension à utiliser les risques sanitaires pour renforcer son contrôle sur les communautés périphériques.

Toutes les sociétés ont également leurs propres communautés dissidentes. Ces dernières correspondent généralement à différents groupes sociaux autonomes qui se caractérisent, d'une part, par une forte distinction identitaire entre leurs membres et le reste de la société et, d'autre part, par des relations relativement égalitaires au sein de la communauté. Dans les sociétés modernes, les mouvements marginaux et les groupes écologiques sont considérés comme l'archétype de la communauté dissidente. Ces groupes – que Douglas et Wildavsky qualifient de modèle « sectaire » – rassemblent des individus motivés et développent en général une forte culture égalitaire et un fort sentiment d'appartenance. Comme elles reposent sur l'engagement volontaire, les communautés dissidentes doivent notamment affirmer leurs différences pour maintenir la cohésion et la motivation de leurs membres. Pour préserver leur unité et leur identité, les communautés dissidentes sont par ailleurs dans l'obligation de cultiver leur opposition au reste de la société. C'est pourquoi – selon les culturalistes – les membres des communautés dissidentes s'opposent aux actions et aux valeurs des groupes dominants qu'elles accusent de comploter contre elles et de mener le monde à sa perte. Douglas et Wildavsky notent ainsi que les groupes dissidents ont une tendance remarquable à mettre en avant les risques technologiques et écologiques dont la probabilité est faible mais dont les conséquences sont potentiellement catastrophiques

et qui sont généralement gérés par les institutions officielles.

De leur côté, les individualistes peuvent être définis comme des agents volontaristes et autonomes qui appartiennent à une communauté d'iconoclastes. Ils constituent un groupe social peu hiérarchisé dont les échanges avec le reste de la société sont peu formalisés. Dans les sociétés occidentales, les entrepreneurs et les créateurs constituent les figures types de la culture individualiste. En général, ils valorisent la liberté individuelle, l'esprit de compétition et les lois du marché. En situation de concurrence permanente, les individualistes se caractérisent surtout par la faible structuration de leur communauté : les relations interpersonnelles se jouent sur un mode plus ou moins égalitaires et les critères qui différencient les individualistes des membres des autres groupes socioculturels ne sont pas bien identifiés. Cette forme de structure sociale, la plus instable, favorise une attitude opportuniste et positive face au risque qui est généralement considéré comme une source de bénéfices potentiellement élevés. Comme ils ne sont pas soumis au conformisme qui caractérise les autres groupes, la culture médicale des individualistes se distingue avant tout par son idiosyncrasie. Pour Mary Douglas, les individualistes constituent sans aucun doute le groupe social le plus « risquophile », dans le domaine de l'économie comme dans celui de la santé. La communauté individualiste présenterait néanmoins une aversion particulière pour les risques politiques et économiques.

Enfin, les exclus constituent un groupe social qui se caractérise essentiellement par son assujettissement aux communautés dominantes et son incapacité à se structurer institutionnellement, c'est à dire à organiser la communauté, à développer un sentiment d'appartenance et à établir une distinction entre les membres du groupe et le reste de la société. Dans les sociétés modernes, les chômeurs de longue durée et les bénéficiaires des aides sociales – par exemple du RMI en France – constituent l'archétype de l'exclu. La culture développée par les exclus se caractérise essentiellement

par une déstructuration des valeurs, une forte méfiance vis à vis des membres des communautés dominantes et une attitude fataliste par rapport aux événements extérieurs à leur communauté. Dans la mesure où ils ne peuvent être considérés ni comme « risquophiles », ni comme « risquophobes », les exclus se distinguent avant tout par leur inertie et leur fatalisme manifeste face aux risques épidémiques ou écologiques. La typologie développée par Douglas et Wildavsky est censée être applicable à la plupart des communautés humaines, quelles que soient leur taille et leur nature. Comme nous l'avons indiqué plus haut, les quatre types d'organisations proposés ci-dessus correspondent à une culture spécifique dont on retrouve les grands traits d'une société à l'autre. Chaque groupe socioculturel tend à posséder sa propre forme de vie sociale, ses propres valeurs et son propre « portefeuille » de risques. Au sein de toute société, on doit donc s'attendre à ce que la connaissance légitime produite et diffusée par la communauté dominante provoque des phénomènes de résistance et de contestations de la part des minorités culturelles et des communautés périphériques.

Une vérification empirique décevante mais stimulante

Les conjectures théoriques développées par Douglas et Wildavsky se veulent des explications complètes de phénomènes bien connus comme, par exemple, les conflits récurrents entre les experts et les profanes, la permanence des comportements à risque dans certains segments de la population ou la résistance aux campagnes d'information et de prévention. Mary Douglas n'a jamais tenté elle-même de confirmer l'influence des types culturels sur la perception du risque sur la base d'enquêtes quantitatives. Par contre, Dake et Wildavsky se sont en effet attachés à construire un questionnaire permettant de mesurer l'attachement aux principales valeurs culturelles mises en évidence par la théorie socioculturelle (individualisme, hiérarchisme, fatalisme, égalitarisme)²⁰. Ce choix méthodologique permet à

Wildavsky et Dake de contourner le problème de la structure institutionnelle des groupes sociaux qui constitue sans aucun doute l'hypothèse la plus contestable. Comme le relève Peretti-Watel, la vérification empirique des hypothèses de l'approche socioculturelle du risque se trouve facilitée : *le profil culturel des enquêtés peut être déterminé à partir d'échelles de valeur sans qu'il soit nécessaire d'identifier leur appartenance à des communautés idéal-typiques*²⁷. Ces échelles de valeur permettent d'identifier et de mesurer ce que ses promoteurs ont parfois qualifié de « biais culturels » ou de « visions du monde ». Pratiquement, Wildavsky et Dake ont pu mettre en évidence dans leur étude un certain nombre de corrélations significatives entre l'adhésion relative aux différentes échelles de valeurs et certaines préoccupations sociales (chômage, terrorisme, nucléaire, etc.). La structure des données apparaît *grosso modo* plutôt conforme aux prédictions de la théorie socioculturelle, même si le lien statistique observé n'est pas aussi étroit qu'ils pouvaient l'espérer. Pour ces deux auteurs, l'approche socioculturelle du risque perçu permettrait donc bien d'expliquer pourquoi certaines personnes craignent davantage certains risques que d'autres. Au-delà des travaux précurseurs de Wildavsky et Dake, l'application de la théorie socioculturelle au risque perçu a fait l'objet – au cours des années 80 – d'une dizaine d'études quantitatives en Amérique du Nord et en Europe. D'une manière générale, les résultats de ces enquêtes ne permettent pas de confirmer l'existence d'une relation systématique entre profil culturel et perception des risques.

Dans une récente revue de la littérature internationale, Sjöberg constate en effet que les corrélations mises en évidence dans les études quantitatives de la théorie culturelle sont généralement faibles ou modérées. L'un des arguments avancés pour expliquer la faiblesse prédictive de la théorie culturelle est que les échelles développées par Wildavsky et Dake ne sont pas adaptées aux Européens. Toutefois, il semblerait que l'amélioration des échelles de valeurs ne permette pas

d'augmenter sensiblement la capacité prédictive de la théorie socioculturelle. La question épistémologique qui se pose est de savoir quel statut donner à une approche théorique qui a permis de mettre en évidence une structure répétée de corrélations significatives mais faibles entre deux groupes de variables. Pour Sjöberg, *le succès de la théorie culturelle constitue un exemple caractéristique du pouvoir d'influence de la pensée spéculative*.²⁸ Cependant, même si sa capacité prédictive et explicative est relativement faible, la théorie socioculturelle de Douglas et Wildavsky ne mérite sans doute pas de telles critiques. Comme le soulignent Claire Marris et ses collègues, les facteurs explicatifs mis en avant dans l'approche socioculturelle sont parfaitement distincts des variables expliquées²⁹. Contrairement à d'autres approches, l'analyse socioculturelle du risque perçu ne peut pas être accusée de tautologisme. Par ailleurs, l'analyse critique de la théorie socioculturelle du risque développée par Douglas et Wildavsky a permis l'émergence d'approches alternatives moins sophistiquées, mais sans doute plus robustes pour rendre compte des phénomènes observés. Au milieu des années 90, Flynn et ses collègues ont en particulier proposé une approche plus pragmatique qui reprend cependant en partie les intuitions initiales de Mary Douglas sur les usages socio-politiques du danger³⁰. En utilisant les outils de la sociologie sur des échantillons représentatifs de la population américaine, ces psychologues ont mis en évidence pour la première fois un phénomène tout à fait remarquable en matière de sociologie du risque : l'effet « white male »³¹.

La principale découverte de ces auteurs est qu'il existe bien au sein de la société nord-américaine une aversion générale pour les risques pour la santé et l'environnement, mais que celle-ci est particulièrement moins marquée chez les hommes de race blanche. Comment expliquer une telle différence dans la perception du risque entre les « hommes blancs » et les autres groupes ethniques ? En examinant ces résultats de manière plus approfondie, les auteurs ont observé

une grande variabilité dans les réponses des hommes d'origine « caucasienne ». Selon ces auteurs, les différences observées dans cette enquête proviendraient de l'attitude d'une minorité d'hommes « blancs » qui sous-estimerait systématiquement les différents risques, la majorité manifestant plutôt une perception des risques assez similaire à celle des autres enquêtés. L'effet *White male* résulterait plus précisément de l'attitude des plus riches, des plus diplômés et des plus conservateurs d'entre eux. La proximité avec les milieux d'affaire et les centres de pouvoir, la confiance dans les institutions et la connaissance des mécanismes institutionnels c'est-à-dire, selon l'heureuse expression d'Edgar Morin, le degré de « policisation », pourraient donc constituer une variable essentielle dans la structuration sociale de la perception du risque. Conformément à l'intuition initiale de Mary Douglas, il existe donc bien un lien entre la structure sociopolitique et les attitudes face aux risques sanitaires et environnementaux. Toutefois, s'il apparaît désormais difficile d'envisager la variabilité des perceptions individuelles du risque en dehors de leur dimension sociopolitique, l'analyse de la structure formelle des groupes sociaux auxquels ces individus appartiennent l'est beaucoup moins. Les résultats des études sociologiques les plus récentes sur la perception des risques sont particulièrement intéressants dans la mesure où ils peuvent nous aider à comprendre pourquoi la conception du risque des experts – qui sont généralement des hommes blancs – est souvent différente de celle des profanes.³²

Conclusion : vers un décloisonnement de la recherche sur la perception du risque? ■

À travers cette rapide revue de la littérature, nous avons tenté de montrer la richesse et la diversité des recherches menées au cours des dernières décennies dans le domaine de la perception du risque. Un des traits les plus remarquables des ces

travaux est sans doute l'existence de biais disciplinaires manifestes. À l'exception de quelques auteurs « héroïques », il apparaît encore que peu de chercheurs s'interrogent sur les interactions possibles entre les multiples niveaux d'explication. Du point de vue épistémologique, les différentes contributions théoriques s'inscrivent en effet – à des degrés divers – dans les deux grandes traditions des sciences sociales que sont l'individualisme et le holisme méthodologiques. Pour simplifier, la première tend à privilégier les processus internes (calculs, stratégies, préférences) dans leur étude du risque et leur autonomie relative par rapport aux normes sociales, tandis que la seconde met davantage l'accent sur les structures ou les institutions socioculturelles qui influencent organisent l'activité cognitive dans les situations de menace. Ainsi, la théorie des choix rationnels envisage la perception et la réaction aux risques en termes strictement individuels. Par contre, la théorie psychométrique s'est distinguée au cours des dernières années par son ouverture significative à des variables socioculturelles, comme les systèmes de valeurs ou les visions du monde. De leur côté, les approches sociologiques du risque portent généralement sur les fondements sociaux de la cognition. Ainsi, Douglas et Wildavsky ont avancé dans leur théorie des « portefeuilles de risques », le principe selon lequel la structure interne et externe des communautés humaines tend à modérer leur sélection et leur hiérarchisation des risques. Comme nous l'avons indiqué, les travaux les plus récents dans le monde anglo-saxon tendent toutefois à modérer l'influence de la structure sociale et à mettre davantage en avant les facteurs sociodémographiques qui interviennent dans la définition et la réponse aux risques pour la santé ou l'environnement. Malgré un cloisonnement disciplinaire encore relativement rigide, on observe dans les publications anglo-saxonnes récentes une évolution transdisciplinaire et dialectique de plus en plus sensible³³. Cette tendance à l'ouverture disciplinaire est particulièrement sensible dans certains travaux sociologiques et psychologiques qui intègre de plus en

plus systématiquement les apports des autres disciplines dans leurs analyses. Ceci est plutôt de bon augure pour les années qui viennent.

Notes

1. Véronique Grousset, « Peurs : gare à la psychose! », Le Figaro Magazine du 18 août 2006.
2. Lucien Abenham (1999) Nouveaux enjeux en santé publique: en revenir au paradigme du risque, *Revue française des affaires sociales*, vol. 53(1), p. 45-53.
3. Peter Bernstein (1998) *La remarquable histoire du risque*. Flammarion: Paris.
4. Ulrich Beck (2001), *La société du risque*, Flammarion: Paris, p. 49.
5. OMS (2002) *Rapport sur la Santé dans le monde : Réduire les risques et promouvoir une vie saine*. OMS: Genève.
6. Berndt Brehmer (1987) The psychology of risk, in W. T. Singleton (dir.), *Risk and Decisions*. New York: Wiley, p. 25-39.
7. Royal Society (1992) *Risk analysis, perception and management*. Royal Society: Londres.
8. Amos Tversky et Daniel Kahneman (1999) La peur et le goût du risque. *Pour la science*, N° 24, p. 74-81.
9. Daniel Bernoulli (1738/1954), Exposition of a New Theory on the Measurement of Risk, *Econometrica*, vol.22(1), p. 24.
10. Robert Kast (2001) *La théorie de la décision*, Repères, La Découverte: Paris.
11. Raymond Boudon (2003), *Raison, bonnes raisons*. PUF: Paris, p. 84.
12. Lennart Sjöberg (2000) Factors in Risk Perception, *Risk Analysis*, vol. 20(1), p. 1-9.
13. Fischhoff, B., Slovic, P., Read, S., et Combs, B. (1978) How Safe is Safe Enough? A Psychometric Study of Attitudes Toward Technological Risks and Benefits. *Policy Sciences*, vol. 9, p. 127-151.
14. Paul Slovic, Baruch Fischhoff et Sarah Lichtenstein (1979) Rating the risks. *Environment*, vol. 2(3), p. 14-20.
15. Ortwin Renn et Bernd Rohrman (2000) *Cross-cultural Risk Perception: A Survey of Empirical Studies*, Dordrecht: Kluwer.
16. Steve Rayner (1992) Cultural Theory and Risk Analysis, in Krinsky et Golding, (dir.), *Social Theories of Risk*, Westport CT: Praeger, p. 83-114.
17. Paul Slovic et al. (1993) *La perception des risques pour la santé au Canada*, Ottawa, rapport au ministre de la santé.
18. Richard Larue et Jacques Grondin (1998) La construction d'une mesure de la représentation sociale du risque, in Malenfant (dir.), *La mesure du danger: le risque*

- entre la science et le sentiment*. Montréal: Liber.
19. Paul Slovic (1992) Perception of risk: Reflections on the psychometric paradigm, in Krimsky et Golding (dir.), *Social Theories of Risk*. Westport CT: Praeger, p. 117-152.
 20. Aaron Wildavsky et Karl Dake (1990) Theories of Risk Perception: Who Fears What and Why? *Daedalus*, vol. 119(4), p. 41-60.
 21. Mary Douglas (1992) *Risk and blame: essays in cultural theory*. Londres et New York : Routledge.
 22. Mary Douglas et Aaron Wildavsky (1984) *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*. University of California Press: Berkeley.
 23. Mary Douglas (2001) *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*. La découverte: Paris, p. 200.
 24. Mary Douglas (1987) La perception du risque : un état de l'art, in Fabiani et Theys (dir.), *La société vulnérable: évaluer et maîtriser les risques*. Presses de l'Ecole Normale Supérieure: Paris, p. 56.
 25. Mary Douglas (1999) *Comment pensent les institutions*. La découverte: Paris, p. 142.
 26. Mary Douglas et Aaron Wildavsky, *Risk and Culture*, *op. cit.* , p. 8.
 27. Patrick Peretti-Watel (2000) *La sociologie du risque*, Armand Colin : Paris.
 28. Lennart Sjöberg, Factors in Risk Perception, *op. cit.*, p. 6.
 29. Claire Marris et col. (1998) A Quantitative Test of the Cultural Theory of Risk Perceptions: Comparison with the Psychometric Paradigm, *Risk Analysis*, vol. 18(5), p. 635-648.
 30. Mary Douglas (1990) Risk as a forensic resource. *Daedalus*, vol. 119, p. 1- 16.
 31. James Flynn, Paul Slovic et C. K. Mertz (1994) Gender, race, and perception of environmental health risks. *Risk Analysis*, vol. 14(6), p. 1101-1108.
 32. Christina Palmer (2003) Risk perception: another look at the 'white male' effect, *Health, risk & society*, vol. 5(1), p. 71-83.
 33. Taylor-Gooby, P. et Zinn, J.O. (2006) Current Directions in Risk Research: New Developments in Psychology and Sociology, *Risk Analysis*, vol. 26(2), p. 397-411.

FLORENCE RUDOLF

Laboratoire Cultures et Sociétés en Europe (UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<rudolf@umb.u-strasbg.fr>

Émergence d'une sociologie du risque en France

Analyse des séminaires du Programme *Risques collectifs et situations de crise* (CNRS, 1995-2000)

La notion de risque connaît des contenus différents en fonction des époques et des aléas auxquels elle est associée. Volontiers définis comme aventure et chance de gain lorsqu'ils correspondent à des entreprises commerciales, les risques ne sont plus guère employés dans un sens positif aujourd'hui. Ils désignent, selon un moindre mal, des pannes classiques, mais sont plus généralement associés à des catastrophes aux conséquences écologiques et sociales irréversibles. Cette translation des contenus est indissociable de l'irruption d'accidents dits majeurs qui n'ont cessé de marquer les consciences à compter de 1976 (Theys, 1987, 3-36). La généralisation de ce type de menace sur le développement a relancé la recherche en matière de risques dans l'ensemble des pays industrialisés. Elle a conduit à des efforts de typologie et à des réflexions générales sur notre époque. C'est ainsi que les sciences sociales distinguent les risques réels des risques inconnus ou potentiels, selon qu'il s'agit d'aléas par rapport auxquels on dispose d'informations suffisantes pour mettre au point des

politiques de prévention ou non (Godard, Henry, Lagadec, Michel-Kerjan, 2002). Aux observations centrées sur la connaissance des aléas se superposent des recherches consacrées à la connaissance des contextes de déploiement de ces derniers. Ainsi, l'étude des accidents majeurs conduit à s'interroger sur les conditions de l'irruption de la démesure ainsi que sur les raisons des ruptures. L'accroissement de la puissance, qui a centuplé en quelques décennies, en raison de l'appropriation des énergies fossiles et de l'atome, ainsi qu'en raison de nos supports d'action, figurent parmi les facteurs qui retiennent l'attention. Les nouvelles technologies, qu'elles soient qualifiées de systèmes experts (Giddens, 1994) ou de macrosystèmes (Gras, 1979), auxquelles nous lions notre destinée, se caractérisent par une aptitude inédite à lier l'espace et le temps, de sorte qu'en cas de rupture, les dégâts occasionnés atteignent des amplitudes sans précédent. Il s'ensuit que l'ensemble des territoires engagés dans les nouvelles technologies est susceptible d'être touché en cas de déficience en un endroit du réseau.

Selon cette perspective, la capacité à lier l'espace et le temps est indissociable de l'essor de nouveaux risques. L'interdépendance des fonctions et des territoires est un facteur explicatif et aggravant des situations de crise auxquelles notre époque est confrontée.

Ce constat incite à l'analyse globale des situations afin de respecter leur complexité. Si l'ensemble des chercheurs en sciences sociales s'accorde globalement sur la pertinence de procéder à des analyses enchevêtrées des risques, les chercheurs divergent, dans les faits, sur les entrées à privilégier. Il s'ensuit des points de vue et éclairages multiples, dont la richesse incontestable ne doit pas brouiller la lecture globale. Seul un effort de synthèse est susceptible de restituer à l'ensemble de ces travaux toute leur force d'un point de vue de l'existence d'un domaine particulier, que l'on pourrait qualifier, pour la cause, de sociologie du risque.

C'est dans cet esprit que je propose une synthèse du séminaire du programme de recherche du CNRS, «Situations de crise et risques collec-

tifs», qui s'est tenu, sous la responsabilité de Claude Gilbert¹, entre 1994 et 2000. Ce séminaire a fonctionné à partir de la contribution de personnalités, non spécialistes du risque, auxquelles il a été demandé de réfléchir à la notion de risque à partir de leurs disciplines respectives et de leurs travaux. Outre son originalité, la démarche témoigne du caractère peu institutionnalisé de la question du risque à cette époque. S'il y avait eu des interlocuteurs reconnus sur ces questions, c'est vraisemblablement à eux qu'on aurait fait appel plutôt qu'à des «profanes». La perspective adoptée présente, par ailleurs, l'avantage de réserver une place importante aux retours d'expériences. Elle permet d'observer autour de quels traumatismes une conscience du risque s'est forgée en France. Contrairement à l'impact qu'a eu Tchernobyl en Allemagne, le contexte français semble avoir été davantage secoué par des affaires sanitaires, comme celle du «sang contaminé», s'inscrivant dans l'épidémie du Sida. L'attention n'est cependant pas exclusivement focalisée sur le risque sanitaire : les risques technologiques trouvent également un écho dans ces rencontres, en raison notamment des travaux fondateurs de Patrick Lagadec et de Jacques Theys dans ce domaine.

Si les risques dits «naturels» – inondations, tempêtes, glissements de terrains, avalanches, ... –, sont abordés, on s'étonne du silence à l'égard de la pression écologique exercée par différents aléas. Ce constat est congruent avec l'absence de référence aux travaux d'Ulrich Beck ou d'Anthony Giddens. Il témoigne de la faible diffusion de la conscience environnementale dans le contexte français, ainsi que d'un certain éclatement des travaux consacrés à l'irruption des nouveaux risques et de sa signification du point de vue d'un changement de régime de la modernité en France. Le séminaire de Claude Gilbert est particulièrement stimulant, parce qu'il permet de repérer les potentialités des sciences sociales en France par rapport à cette question ainsi qu'en témoigne la présentation ci-dessous. Mon propos s'appuie sur un certain nombre de conférences qu'il organise en cinq thèmes :

- le premier défend l'hypothèse selon laquelle le risque est un révélateur des limites de la confiance des modernes ;
- le deuxième a trait au caractère à double tranchant des dispositifs de protection institutionnels et techniques contre les risques ;
- le troisième a trait à la perte de transcendance de la science et à ses conséquences du point de vue de l'action ;
- le quatrième rend compte de la montée du risque de judiciarisation dans un contexte de différenciation croissant des modes de légitimation ;
- et le cinquième atteste de l'affirmation d'un nouveau régime de l'action et de la décision à partir des réflexions de la sociologie des organisations.

La banalisation de la notion de risque ■

Cette tentative est initiée par Bruno Latour, a qui est donné d'ouvrir cette série de séminaires. Son propos débute par un étonnement par rapport à l'immunisation des modernes contre le risque. Cette disposition est un révélateur, selon l'auteur, de la confiance que les modernes nourrissent à l'égard de leurs institutions, en particulier à l'égard de la science. Fidèle à ses travaux consacrés à la modernité et aux modernes, Bruno Latour en déduit que l'irruption des risques correspond à la fin d'un état d'exception (Latour, 1991). Contrairement à ce que les modernes défendent, l'enchevêtrement des humains et des non humains, ainsi que des faits et des valeurs, est un invariant anthropologique en vertu duquel tout arrangement entre les humains et les non humains est risqué. Les risques sont inhérents à la notion de projet, voire de vie, dont on ne peut prédire a priori le succès. Aucune entreprise humaine ne peut se vanter d'être viable ou durable a priori, c'est au fur et à mesure que les projets s'avèrent ou non fiables². «Le risque est en quelque sorte par nature dans un projet et non pas "par faiblesse"». Dans un monde en perpétuelles trans-

formations et stabilisations précaires, le risque est un compagnon quotidien. Du point de vue des politiques publiques, des aménageurs, des gestionnaires, des planificateurs, et de l'ensemble des acteurs qui participent à la production et à la circulation de produits et de services, le risque est une catégorie pertinente. Dès lors qu'il s'agit de faire des paris sur des héritages, des alliances au présent et des configurations futures, le raisonnement par le risque est possible.

«Ce que nous étudions ce sont des carrières d'objets, des trajectoires d'objets. Si l'on considère non pas des essences mais des trajectoires, la notion de risque devient un understatement. Autrement dit, le risque – et la notion de risque prend une dimension métaphysique – devient la caractéristique normale d'une trajectoire. Pour qu'un objet, que ce soit un corps, une usine, un missile de croisière, un microbe ou un programme arrive à durer, à rester, il faut continuellement rajouter de l'existence, rajouter du risque» (Latour, 1994, 11).

Cette définition du risque, qui se confond avec une banalisation du risque, suscite des objections dans l'auditoire du séminaire autour desquelles se structure une discussion à rebondissements.

Pour illustrer cet aspect du séminaire, je reprends les propositions de Michel Dobry, professeur de sociologie politique à Paris I. Michel Dobry propose de replacer les notions de crise et de risque par rapport à différentes situations et contextes d'action. Il invite à réfléchir à la contribution de la différenciation sociale dans le développement d'une culture de l'anticipation et de la prospective. Si le risque est un *understatement* de la vie et des projets, toutes les sociétés ne s'arrangent pas de la même manière avec cet invariant. L'instauration de frontières institutionnelles, celles qui appartiennent à la «première modernité» selon Ulrich Beck, a doté nos sociétés de la capacité de faire des paris sur l'avenir des agencements socio-techniques. Je rappelle, au passage, que Niklas Luhmann avait également insisté sur cette dimension du risque : l'exposition à l'incertitude et aux risques est une réa-

lité sociologique universelle, toutes les sociétés n'en disposent pas de la même manière, en revanche. Cette réflexion porte un éclairage enrichissant sur des observations érigées en généralités dans le contexte des diagnostics de la modernité avancée et de la modernité réflexive. La crise, selon cette lecture, équivaut à un moment de dissolution des frontières : le rétablissement de l'ordre étant indissociable de la restauration de frontières.

La complication : une protection à double tranchant contre le risque ?

La dialectique de la crise et du retour à la normale questionne le rapport du désordre à l'ordre. Ce dernier, encore qualifié de situation « normale » ou de routine, est indissociable, dans nos sociétés fonctionnellement différenciées, de l'autonomisation des institutions. Nous savons d'expérience qu'il existe des cadres stabilisés dans lesquels nous pouvons inscrire nos actions et nos projets. Nous pouvons nous reposer sur ces structures et dispositifs. Cette organisation veille à l'engagement de la dynamique sociale selon des orientations inscrites dans cet ordre institutionnel : elle assure une autonomie relative à un certain mode d'établissement humain et social. La société dans son ensemble est prise dans des arrangements qui encadrent les possibles et conditionnent l'avenir.

Ces arrangements, encore qualifiés de processus d'institutionnalisation, sont investis de sentiments contradictoires : ils se présentent comme une condition nécessaire à l'établissement d'une société qui peut se retourner en entrave au renouvellement de cette dernière. Les sociologues s'accordent pour attribuer à l'institutionnalisation des cadres d'action un certain pouvoir de stabilisation de la vie sociale et de sécurité ontologique sans lequel la construction de projets serait difficile, mais ils reconnaissent aussi les inconvénients de ces emprises sur l'expression de nouvelles orientations de la

société. La structuration de la société produit des effets de capture qui peuvent nuire au changement, pourtant érigé en valeur des sociétés modernes. La notion de complication correspond à ces effets de capture qui pèsent sur les potentialités du présent.

Selon cet éclairage, les situations de crise correspondent à l'effondrement des configurations qui tenaient la société dans son ensemble. Elles s'accompagnent d'un effacement, voie d'un effondrement des frontières institutionnelles. L'effacement des frontières engendre des situations de confusion et de désorientation. Plus personne ne sait comment agir, comment se comporter, selon quelles règles normatives et pragmatiques s'orienter.

Selon cette lecture, enfin, la sortie de crise ou le rétablissement de la situation « normale » passe par une « re-sectorisation ». Cette description converge avec l'analyse de Beck qui insiste sur l'importance de la remise en question des frontières sociales dans la société dite du risque (Beck, 1986, 2001), ainsi que sur le travail de redéfinition de ces dernières. Cette approche entre en correspondance avec les travaux qui interprètent les situations de conflits ou de controverse du point de vue de l'ouverture qu'elles réalisent. Cette dernière équivaut à la formation d'arènes à partir desquelles des remaniements et des redéfinitions éventuelles sont possibles. Selon cette lecture, la fin des différends correspond à une clôture de la brèche dans l'ordre social : elle signifie l'affirmation d'un arrangement qui prend le dessus sur d'autres.

De ce point de vue et pour peu qu'on sache se tirer d'affaire, les crises offrent des terrains d'exploration fantastiques du « brassage des humains et des non humains », selon le langage de la théorie de l'acteur réseau. Elles sont susceptibles d'ouvrir des perspectives nouvelles et inespérées par rapport à des ordres poussiéreux et figés. Selon cette lecture, la crise est une situation qui correspond à un accroissement de la complexité, d'une part, et le retour aux situations « normales » à une réduction de la complexité, d'autre part.

« Comme le laissait entendre Bruno Latour – mais il n'est pas le seul – la situation de crise correspond en fait à l'échec momentané de ce travail de simplification. Autrement dit, la crise n'est pas le fruit d'une "complexité" déjà là, cause première et latente donc, mais se comprend comme l'émergence même de la complexité, notamment au plan cognitif. Ainsi, à l'idée assez commune selon laquelle nos sociétés sont "complexes" et donc vulnérables aux crises, s'en substitue une autre : celle d'un effort continu, d'un acharnement même, dans ces sociétés, pour réduire la menace de la complexité, notamment par la mise en place de divers dispositifs, procédures et instruments. À noter que cette mise en place se fait non pas de "l'extérieur", par le biais d'instances ou d'acteurs se trouvant en position de surplomb, mais de "l'intérieur" dans le cadre de multiples "réseaux", "projets", "collectifs". (...) La multiplicité des organisations, des acteurs et des logiques peut, selon les cas, selon les configurations, être tout aussi bien un facteur de risque que constituer le fondement même d'une "sûreté" acquise sans visibilité, sans centralité – sans grand bruit social pourrait-on dire » (Dobry, 1995, 7).

Ce long passage réhabilite l'incertitude jusqu'au sein de la pensée. Si on peut s'accorder pour dire que les complications ressemblent à des stratégies de contention du futur, elles ne sont pas toujours efficaces, et le retour de la complexité, par conséquent, peut également servir la contention de certains risques. L'idée d'un retour de la complexité, par lequel le désordre et la crise s'engouffrent, renvoie à l'effet *boomerang* dont parle Beck dans son livre sur la société du risque. Les crises ne sont que l'expression de la contingence des ordres institués et des constitutions sociales, auxquelles aucune société ne peut prétendre échapper. Cette instabilité des situations et des énoncés, contre laquelle les sociétés ne cessent de lutter, est un des grands enseignements des ruptures propres à notre temps. Ainsi Michel Dobry se refuse à des énonciations fermées selon lesquelles un phénomène comme la simplification – ce que Bruno Latour appelle la complication par opposition

à la complexité –, serait irrémédiablement lié à la notion de risque. Il défend le principe de la réversibilité : la complication est autant un facteur de risque que de sécurité. Elle peut encadrer les contextes et assurer une certaine stabilité en vertu de laquelle il sera plus aisé de se situer et d'agir, comme elle peut, par excès de contrainte et de conformisme, aller à l'encontre d'une capacité à déceler des signaux et à détecter des impasses. La complexité, à son tour, n'est pas irrémédiablement synonymes de chaos : elle peut ouvrir un espace de recherche tout comme elle peut se confondre avec l'expérience de la confusion et de l'anomie.

Cette lecture éclaire utilement les débats actuels sur la dérégulation, encore qualifiée de gouvernance. De manière générale, elle met en garde contre la formation d'associations figées du type de celle qui associe un nouveau mode d'organisation à une bonne ou mauvaise chose en soi. Les processus de dérégulation ne sont ni bons ni mauvais, ils doivent être soumis à des observations aux cas par cas.

Nouvelles articulations entre savoirs et actions

Le paragraphe ci-dessus met l'accent sur un processus de relocalisation des connaissances et des systèmes experts. À une époque qui s'accommodait de montées en généralité, notre temps semble plus circonspect à l'encontre des énoncés qui prétendent à une validité à toute épreuve. La prétention à la validité de nos savoirs est plus modeste : elle porte sur des espaces-temps plus circonscrits que par le passé.

Cette nouvelle conception de l'élaboration des connaissances est indissociable d'une imbrication croissante entre différentes inscriptions institutionnelles. Dans l'accomplissement de son travail de chercheur, un scientifique a plus de chance d'être confronté au travail d'autres praticiens qu'en d'autres époques. Cette probabilité est indissociable de ce processus d'implication des scènes locales de la vie sociale dans la construction des savoirs. Selon cette nouvelle concep-

tion de la construction des connaissances et de la transformation sociale, les retours d'expérience ne se limitent pas à illustrer la théorie : ils sont impliqués dans le processus d'élaboration des savoirs.

Par ailleurs, cette nouvelle condition de l'élaboration des connaissances a des impacts sur la construction de la preuve. L'ensemble de ces transformations est favorable au développement de la recherche-action et des sciences de terrain. C'est à une nouvelle conception des relations entre science et action qu'on a affaire, par conséquent. Cette dernière renvoie à la thèse du déconfinement de la science que développent notamment Callon, Lascoumes et Barthe (2001). Cette reconnaissance de la spécificité des contextes sur l'élaboration des connaissances n'est pas sans conséquences sur l'institution scientifique, mais elle a également des impacts sur le monde de l'action, en général. Lorsque Bruno Latour insiste sur la précarité des énoncés, ainsi que sur leur interdépendance accrue avec les milieux qu'ils traversent, il attire l'attention sur le fait qu'un énoncé ne peut plus être valide intrinsèquement, mais en fonction d'une configuration. Il en va de même de nos actions et des modes de justification de nos actes qui dépendent des contextes dans lesquels ils s'inscrivent.

Mais c'est peut-être à Michel Dobry, que l'on doit d'avoir attiré l'attention, dans cette discussion, sur les conséquences de la perte de transcendance de la connaissance sur la conduite des affaires humaines. Si les énoncés scientifiques ne peuvent plus aussi facilement prétendre que par le passé à une validité surplombante et transversale, il s'ensuit une différenciation accrue des univers sociaux ainsi qu'une pression à la production locale des savoirs. Il s'ensuit une prime supplémentaire à la différenciation et à un affaiblissement de la cohérence sociale et de l'intégration des territoires. Cette tendance peut, selon les orientations qu'elle prend, déboucher sur des constats différents. Selon qu'on a affaire à un mode qui contribue à la multiplication des contenus de la connaissance, sans toucher aux modes d'investigation propre à la science, on

est dans un cadre qui protège l'institution scientifique, de sorte qu'on peut même aller jusqu'à dire que ce processus participe à une diffusion de l'institution dans tous les territoires de la société. Selon qu'on a affaire, au contraire, à une dynamique qui conduit à une remise en question des canons scientifiques par un processus d'élaboration locale des règles d'enquête et des modes de justification, on est dans un contexte plus déstabilisant du point de vue de l'institution. Cette dynamique peut aller jusqu'à conduire à une remise en question des canons de la connaissance scientifique et à destituer les sciences de leur vocation. Il s'ensuit qu'il peut y avoir un éclatement des modes de justification de l'action et des conduites qui affecte considérablement l'idée de société.

Tous ces aspects interfèrent avec notre rapport au monde et appuient la thèse d'un changement de régime de la modernité. Pour en témoigner, on peut dire qu'il n'est peut-être plus aussi aisé, que par le passé, de s'en remettre à des automatismes : la vie devient plus réflexive. Cette situation est problématique du point de vue de ces arrangements et configurations qui semblaient tenir la société ensemble, l'inscrire dans des orientations stabilisées. À la limite de ce raisonnement, on peut dire que l'ensemble des risques, dont nous parlons tant à notre époque, sont l'expression d'une dissolution de la notion de société.

«Je crois qu'il nous faut renoncer, si on a en tête une telle image de nos espaces sociaux, à l'idée qu'il existe des principes de légitimation supérieurs, communs à l'ensemble de la société, ayant l'importance analytique qu'on leur prête habituellement : importance soit en matière d'intégration de la société, soit en matière de légitimation de nos actes quotidiens, de nos dénonciations quotidiennes, de nos justifications quotidiennes. Il faut accepter l'idée que l'on a affaire à des processus beaucoup plus éclatés, beaucoup plus locaux. Les légitimités ordinaires sont d'abord locales : sont légitimes les actes, les dénonciations, les justifications qui font d'abord référence à des logiques sociales spécifiques à chaque secteur différencié, autonome, à cha-

que champ, chaque sphère sociale, et qui usent des matériaux propres à ces logiques. Tout cela se chevauche. (...) Une des formes du chevauchement, c'est que le même individu dans le même lieu physique peut appartenir à deux secteurs ou deux sphères sociales différenciées autonomes. (...) Il nous faut donc accepter l'idée de processus de légitimation beaucoup plus éclatés. Les individus tendent à légitimer leurs actes, leurs revendications, leurs dénonciations en regard des logiques sectorielles spécifiques. Je profite de la présence de Luc Boltanski dans la salle pour suggérer que la "montée en généralité", (...), est probablement beaucoup moins fréquente que la légitimation locale (...) La question qui se pose est de savoir si ces différentes grammaires de justifications, de modes de justifications, sont également efficaces dans l'ensemble de l'espace social; de savoir si on peut les utiliser partout indifféremment avec la même efficacité lorsqu'il s'agit de se justifier ou de dénoncer quelqu'un, de dénoncer la responsabilité de quelqu'un notamment (Dobry, 1995, 28-30).

La solution de continuité entre différents territoires, dont atteste le recours récurrent à la distinction entre local et global, imprègne l'ensemble des discours et des pratiques, des scientifiques aux praticiens de tout bord. Les observations mentionnées ci-dessus valent, par conséquent, pour la construction de connaissances et de projets. Les effets de cette solution de continuité se font ressentir dans l'ensemble des sphères de la société, du domaine des sciences qui se voient redéfinies comme des pratiques de terrain au domaine du politique qui se saisit de plus en plus comme une entreprise cognitive.

Ces requalifications signalent des modifications consistantes. Cette réorganisation générale, qui se traduit de différentes façons selon les contextes et les domaines d'application, affecte notamment le gouvernement des humains et des non humains³. Comment parvenir à des arrangements viables et justes, pour paraphraser Jürgen Habermas, dans une société dont le monde commun se réduit à une portion congrue? Cette question est redoutable, car elle revient à s'interro-

ger sur les possibilités de montées en généralité dans un monde qui semble s'organiser en territoires, définis par des obligations et des exigences locales. On pourrait rétorquer que cette préoccupation est toute théorique et qu'elle n'a pas de raison d'être si ce n'est dans une vision intégrée de la société. S'il n'est pas indispensable de procéder constamment à des montées en généralité, il existe cependant des situations qui y poussent et ce sont notamment les situations de crise et de rupture. Dans toutes les situations qui, comme dans le cas de l'affaire du "sang contaminé" notamment, impliquent des victimes qui réclament réparation, les montées en généralité sont indispensables. Ces réflexions créent une passerelle avec une autre thématique importante de la réception du risque en France, qui a trait à l'attribution des responsabilités en contextes controversés et incertains, d'une part, et aux aménagements institutionnels et administratifs susceptibles d'accompagner cette nouvelle conscience de l'instabilité des positions, d'autre part.

La contribution du droit à l'élaboration d'une culture commune

L'analyse de l'affaire du "sang contaminé" par Marie-Angèle Hermitte permet de rendre compte que le droit, comme la science et d'autres sphères fonctionnellement différenciées, opère des simplifications ou des complications, pour reprendre le terme de Bruno Latour. Ces complications ou boîtes noires contribuent à certaines interprétations plutôt que d'autres, dont l'imputation de la responsabilité dans des contextes incertains. Ce n'est pas parce que nous sommes confrontés à un monde de plus en plus imprévisible que nous sommes dispensés de rendre compte localement et globalement de nos actes. Les régimes de responsabilité qui s'imposent à travers des situations de crise, c'est-à-dire avec le concours de la jurisprudence, servent, in fine, de cadres de référence susceptibles d'exercer des pressions et

des incitations sur la culture commune d'une société, notamment en matière de construction de projets. Bien que le concept de société soit une réalité fuyante et en raison de cela, le droit et la jurisprudence travaillent à l'instauration d'une culture commune, ne serait-ce que sous la forme d'incitations à certains comportements plutôt que d'autres, dont le comportement de précaution. À force, l'imputation d'un certain type de responsabilité peut avoir des effets sur le droit des agencements socio-techniques et sur le droit au développement.

En suivant l'affaire du "sang contaminé" du point de vue de la jurisprudence et des différents régimes de la responsabilité, Marie-Angèle Hermitte montre comment un certain régime de responsabilité pousse à l'institutionnalisation d'une forme d'irresponsabilité généralisée. Ce constat rappelle les travaux de l'équipe de CSEC⁴, ainsi que la formule d'Ulrich Beck selon laquelle la première modernité a conduit à une forme d'"irresponsabilité organisée". Il conduit Marie-Angèle Hermitte à préconiser un élargissement de la responsabilité pour faute. Cette réforme aurait pour conséquence un encadrement plus précis du développement. La proposition s'appuie sur l'affaire du "sang contaminé" qui permet d'illustrer l'intérêt des «retours d'expérience». L'enseignement de ce type d'affaires, en particulier les analyses des conclusions de la justice, est de servir la cause du principe de précaution, ou a minima, de stratégies de prudence et de vigilance dans des univers incertains. Marie-Angèle Hermitte observe que le Conseil d'État a été très innovant, dans cette affaire: il a posé, en effet, un certain nombre de jalons pour une application du principe de précaution, dont la stipulation qu'on n'a pas besoin «d'avoir toutes les certitudes scientifiques pour commencer à agir». L'intérêt d'une telle crise est de pointer les insuffisances de certains dispositifs, comme le fait que l'imputation de la responsabilité sans faute n'a pas le pouvoir incitatif qu'on lui attribue généralement. Des affaires comme celle du "sang contaminé" montre que les interprétations défendues jusqu'ici à propos de cette législation sont erro-

nées. L'observation montre qu'en situation de nouveaux marchés, les industriels s'engagent toujours dans des voies risquées, dont ils ignorent les issues en termes de répercussion sur la santé et l'environnement. L'actuelle juridiction n'incite pas, par conséquent, à l'instauration de pratiques de vigilance, comme la généralisation des études d'impact en amont de la commercialisation de nouveaux produits par exemple.

« Je constate simplement que, depuis le temps que cette jurisprudence est mise en œuvre, le progrès ne semble pas se ralentir et que les industriels gardent au contraire pour objectif de développer les voies technologiques les plus innovantes, c'est-à-dire celles qui présentent potentiellement le plus de risques. (...) Il me semble, en effet, que la culture classique du risque, soutenue par un principe fort de liberté d'entreprise, conduit à acquérir les seules connaissances nécessaires à la fabrication d'un produit » (Hermitte, 1996, 17-19).

Marie-Angèle Hermitte plaide en faveur d'un durcissement de la législation qui passe par la reconnaissance de la responsabilité pour faute. Cette dernière aurait l'avantage d'encadrer davantage les innovations scientifiques et techniques et de favoriser l'articulation entre la connaissance d'un produit ou d'un service et les trajectoires qu'il est susceptible de connaître à l'air libre. Elle présenterait, en d'autres termes, l'avantage de pousser au décloisonnement et à une meilleure articulation de ces différentes étapes. Elle répond, dans sa logique, à l'ensemble des nouveaux principes vertueux énoncés précédemment, dont l'imbrication entre science et action. Dans le régime de la responsabilité sans faute, on a affaire à « une sorte de construction décalée dans le temps entre la connaissance du produit, qui intervient en premier, et la connaissance du risque induit par ce produit, qui intervient en second. Il me semble que ce qu'il faut rechercher pour améliorer la sécurité des produits, c'est une construction simultanée ». Cette approche incite à des allers et retours constants entre la mise au point de la production d'un produit et l'exploration de son comportement éventuel.

La responsabilité pour faute introduirait l'obligation de réaliser un certain nombre d'évaluations en amont de la commercialisation.

Le retour d'expérience permet de mentionner un autre avantage de la responsabilité pour faute, celui de pousser à la reconstitution des faits. La reconstitution des faits est instructive de tous les points de vue. Elle débouche sur l'analyse de la temporalité de l'épidémie et des décisions. Elle a valeur d'enseignement et est susceptible d'être préventive. De plus, du point de vue de la création de liens sociaux, l'intérêt de ce type de reconstruction est de pousser à la construction d'une cause collective, de catégories de population concernées par une atteinte à leur vie, à leurs droits, à leur dignité, etc. Enfin, cette approche a contribué à la reconnaissance d'un nouvel outil démocratique : le recours au procès.

Ce regard rétrospectif annonce un nouveau chantier d'investigation consacré au rôle du droit, voire à l'émergence d'un nouveau risque susceptible de venir compléter la liste des risques qui confèrent à notre époque son qualificatif de civilisation du risque : le risque de judiciarisation de la société par le recours systématique au droit pour régler des conflits qui naissent de la publicisation des controverses scientifiques et de visions du monde inconciliables entre elles. Par son analyse minutieuse d'une affaire, Marie-Angèle Hermitte illustre les vertus d'un retour d'expérience en termes de savoirs et de prévention. Les réflexions qui se dégagent de ce type de travail contribuent à la construction d'outils plus adaptés, susceptibles d'éviter de nouvelles crises ou de permettre un meilleur accompagnement des situations de crise. En bref, les retours d'expériences permettent d'explorer de nouvelles modalités de clôture des situations complexes. Les travaux de Philippe Urfalino ou de Philippe Hubert sur la mise en place de nouveaux dispositifs légaux pour faire face aux risques sanitaires, dont l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Produits de Santé, illustrent également la vertu des retours d'expérience. Dans l'ensemble, toutes ces réflexions ont

vocation à accompagner les politiques publiques.

La gouvernance : une nouvelle norme en matière de politiques publiques?

À la suite de Michel Dobry, qui incite à la précaution quant à l'engouement actuel pour la gouvernance comme nouvelle norme de fonctionnement et d'organisation des politiques publiques, les réflexions de Jean-Claude Thoenig et Michel Setbon viennent préciser comment ce domaine de recherche a été stimulé par la question des risques. Leur analyse montre comment la recherche de réponses de sortie de crise a contribué à des réflexions générales et a profité à la « montée en généralité » en matière de sociologie des organisations.

La question qui se pose pour un sociologue des organisations, comme Jean-Claude Thoenig, c'est la capacité d'un système à faire face à des situations nouvelles. Il procède à une approche rétrospective qui lui permet de montrer comment la sociologie des organisations en est venue à favoriser une position normative selon laquelle l'organisation multipolaire est un facteur d'évitement de l'erreur.

« La fiabilité ne naît pas de l'invariance organisationnelle. Elle suppose de l'élasticité pour répondre à un fait universel : la surprise. Une théorie sociologique doit ainsi être construite à partir de cette exigence. (...) Un tel programme confirme l'hypothèse de départ énoncée par Landau, à savoir que la fiabilité est d'autant plus élevée que la redondance est acceptée, sinon favorisée, à l'intérieur de l'organisation. (...) L'évitement de l'erreur découle des pratiques de négociation, de communication et de concertation que l'organisation voit éclore en son sein » (Thoenig, 1995, 22-24).

L'analyse systémique, qui se développe à partir des années 70, contribuera à asseoir cette vision du monde en attribuant davantage de vertu, dans un monde incertain, à la flexibilité et

à la souplesse au nom de l'ouverture à l'apprentissage qui en découle.

« Par opposition à l'analyse institutionnelle, l'analyse systémique part d'un problème d'action concrètement repérable et dont elle reconstitue le cercle d'acteurs qui prennent part à sa gestion. Les interdépendances ne sont pas décrétées par des structures formalisées d'ordre, elles s'identifient à partir des rapports que négocient entre eux les acteurs. » (Thoenig, 1996, 26-27).

Différentes études, des retours d'expérience également, attestent de la supériorité d'un système faiblement couplé, c'est-à-dire lorsque la coordination pour l'action est assurée par différentes unités. « Bref, un système formé de multiples acteurs peut s'avérer aussi, sinon plus, fiable qu'une institution unique » (Thoenig, 1996, 28).

Cette observation contribue à légitimer de nouvelles formes d'organisation ainsi que des discours sur la flexibilité.

« L'hypothèse, (...), conduit à souligner la relative supériorité qu'offrent des systèmes capables de construire et de favoriser du lien social avec des partenaires tiers. Le lien est un élément de réduction de l'incertitude: il en faut. Ceci dit, en même temps, ce lien doit être gérable: s'il en faut, il n'en faut cependant pas trop non plus. (...) Clore le système tout en l'ouvrant quelque peu, coopter des partenaires extérieurs sans diluer à l'infini le tour de table, institutionnaliser des propriétaires extérieurs du problème en même temps que l'on exclut du jeu et de la scène de l'action d'autres enjeux et d'autres groupes, représentent des compétences essentielles pour la conduite des politiques publiques dans nos sociétés, en particulier lorsque augmentent l'incertitude et l'imprévisibilité des problèmes qu'elles traitent » (Thoenig, 1996, 33-34).

Cette rétrospective confirme l'importance des modélisations en sciences sociales sur la structuration de la réalité quotidienne. L'amalgame entre des modèles de sociologie des organisations et des discours sur la flexibilité, notamment de l'emploi, est fréquent dans d'autres domaines également.

L'éclairage apporté par Jean-Claude Thoenig est complété par le travail

de Michel Setbon qui s'intéresse au « risque comme cible de l'action organisée ». « C'est-à-dire: le risque pris comme référence d'un programme ou d'une politique publique, d'une action des pouvoirs publics; ou, comment, face à un problème, est identifié et pris en compte le risque individuel caractérisant un public particulier qui devient ainsi l'objet de l'action organisée. (...) Centrer l'action organisée sur le risque, c'est chercher à réduire ce risque » (Setbon, 1995, 62-63). Pour qu'une telle redéfinition de l'action publique ait lieu, encore faut-il, insiste l'auteur, qu'il y ait une reconnaissance publique du problème. Cet aspect est confirmé par l'ensemble des travaux consacrés à l'éclatement des affaires et, de façon plus générale, au phénomène de mobilisation pour la publicisation d'une cause collective.

Le deuxième aspect important de cette appropriation publique a trait à l'élaboration de connaissances pertinentes du point de vue du risque. Comment cerner cette notion? Quelles stratégies de connaissance convient-il de développer pour encadrer la problématique du risque? Cet investissement cognitif pose le problème des connaissances utiles pour rendre compte d'un contexte incertain. Convient-il de se centrer sur l'aléa plus spécifiquement ou sur son contexte? Cette question est constitutive des tensions que l'on peut constater à propos des innovations scientifiques et techniques et de leurs controverses (Rudolf, 2003).

Le dernier aspect qui retient l'attention de l'auteur est l'aptitude d'un système d'action à se réformer en fonction de nouvelles orientations.

« Troisième point important qui entre dans le cadre de l'action organisée centrée sur le risque: comment traduire sur un plan opérationnel cette connaissance statistiquement élaborée? (...) Il s'agit ici de modifier des comportements humains, responsable du problème qui nous intéresse. Il ne s'agit plus de répondre à un état objectivement constitué, identifié par exemple par la maladie ou l'infection, mais d'agir sur les facteurs qui déterminent la transmission » (Setbon, 1995, 65).

La réorganisation de l'action publique autour du risque mobilise, par

conséquent, un grand nombre de sphères d'action et de connaissance. La réflexion qu'il préconise s'inscrit, par ailleurs, dans la perspective de relocalisation des savoirs et de la recherche que nous avons identifiée à plusieurs reprises déjà. Cette perspective, que l'on peut qualifier de « montée en singularité », attire l'attention sur la nécessité d'occuper les différentes scènes locales du risque, sans pour autant abandonner l'idée de construire de proche en proche des connaissances plus globales. L'occupation des scènes locales sert, en effet, à la mise en place de dispositifs de veille, à l'accompagnement des situations de crise et le cas échéant au rétablissement des situations « normales » et à la mise à l'épreuve de « pratiques de montée en généralité ».

Conclusion

La relecture du cycle de séminaires consacré aux risques collectifs et aux situations de crise permet de faire émerger les qualités insoupçonnées d'une sociologie des risques qui ne s'affiche pas comme telle en France. S'il n'est pas nécessaire de se plier au codage par les risques qui demeure trop abstrait, selon Michel Callon, il demeure que l'exercice qui consistait à convier des personnalités sur les phénomènes de ruptures et de crises et des nouveaux risques qui pèsent sur notre époque est riche de réflexions et de ramifications. À l'émulation produite, un effort de synthèse s'imposait afin de permettre à des travaux éparpillés de converger, de faire sens globalement et de s'inscrire dans les diagnostics de la modernité avancée. Ce constat confirme l'intérêt de procéder de temps à autre à des montées en généralité.

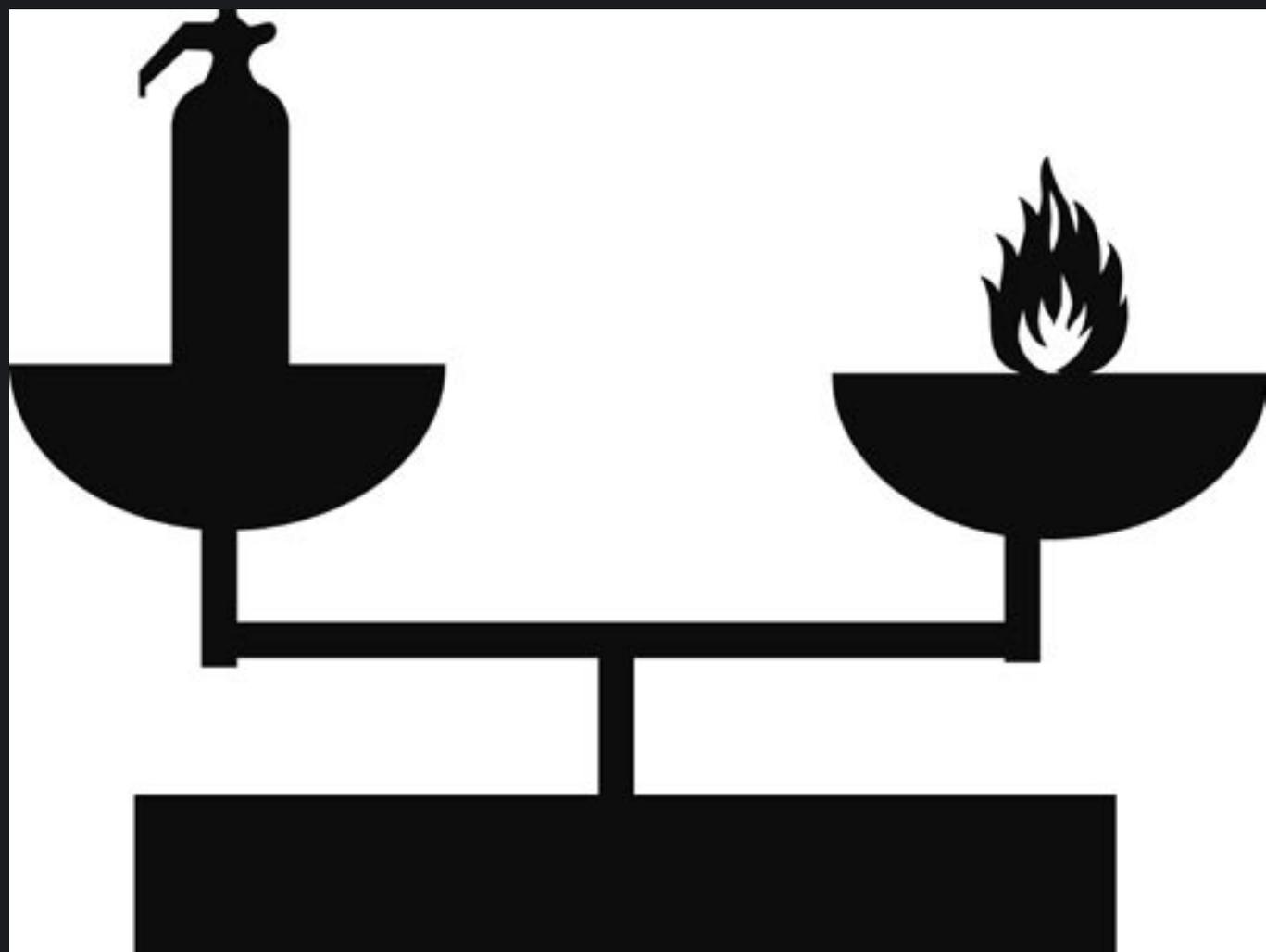
Bibliographie

- Beck, U., *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris: Aubier, 2001.
- Boltanski, L., Chateauraynaud, F., Derouet, J.-L., Lemieux, C., Torny, D., « Alertes, affaires et catastrophes. Logique de l'accusation et pragmatique de la vigilance », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1996.
- Callon, M., Lascoumes, P., Barthe, Y., *Agir dans un monde incertain*, Paris: Seuil, 2001.
- Champagne, P., « Les médias et les risques », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1999.
- Dobry, M., « Réflexions à partir d'une analyse sociologique des crises politiques », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1995.
- Gaurier ? D., Hermon, C., « Responsabilité, exercice de compétences et démocratie », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1998.
- Giddens, A., *Les conséquences de la modernité*, Paris: L'Harmattan, 1994.
- Godard, O., Henry, C., Lagadec, P., Michel-Kerjan, E., *Traité des nouveaux risques*, Paris: Gallimard, 2002.
- Gras, A., *La sociologie des ruptures*, Paris: PUF, 1979.
- Hermitte, M.-A., « Le rôle du droit dans les phénomènes de crise. L'expérience de la transfusion sanguine », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1996.
- Hubert, P., « Approche comparée de quelques évolutions de la gestion des risques en France à travers l'organisation des Agences », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 2000.
- Lagadec, P., « Les médias en situations de crise. Constats et questionnements à partir de couvertures d'actes de terrorisme », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1999.
- , « Retour d'expérience: théorie et pratique. Le rapport de la Commission d'enquête britannique sur l'Encéphalopathie Spongiforme Bovine (ESB) au Royaume-Uni entre 1986 et 1996 », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 2001.
- Latour, B., « Sociologie des sciences, analyse des risques collectifs et des situations de crise », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1995.
- , *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris: La découverte, 1991.
- Laroche, H., « Risques, crises et problématique de la décision dans les organisations », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1995.
- Mann, P., « Théories de la mobilisation, risques et crises », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1996.
- Muller, P., « Politiques publiques et risques collectifs », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1998.
- Perrow, C., « Organisations à hauts-risques et 'normal accidents' », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1999.
- Sinclair-Desgagné, B., « Le retour d'expérience. Illustration et analyse du cas québécois de la Commission scientifique et technique chargée d'analyser les événements relatifs à la tempête de verglas survenue du 5 au 9 janvier 1998 », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 2000.
- Theys, J., « La société vulnérable », *La société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1987, 3-36.
- Urfalino, P., « L'apport de la sociologie des décisions à l'analyse de l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Produits de Santé », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 2000.
- Vaughan, D., « Technologies à hauts risques, organisations et culture: le cas de Challenger », *Séminaire du Programme Risques Collectifs et Situations de Crise*, Grenoble: MRASH, 1999.
- Dominique Gaurier et Carole Hermon, « Responsabilité, exercice de compétences et démocratie », 23 avril 1998;
- Pierre Muller, « Politiques publiques et risques collectifs », 12 novembre 1998;
- Patrick Champagne, « Les médias et les risques »; Patrick Lagadec, « Les médias en situations de crise. Constats et questionnements à partir de couvertures d'actes de terrorisme », 1^{er} avril 1999;
- Charles Perrow, « Organisations à hauts-risques et normal accidents », 2 juin 1999;
- Diane Vaughan, « Technologies à hauts risques, organisations et culture: le cas de Challenger », 11 octobre 1999;
- Bernard Sinclair-Desgagné, « Le retour d'expérience. Illustration et analyse du cas québécois de la Commission scientifique et technique chargée d'analyser les événements relatifs à la tempête de verglas survenue du 5 au 9 janvier 1998 », 16 mars 2000;
- Philippe Urfalino, « L'apport de la sociologie des décisions à l'analyse de l'Agence Française de Sécurité Sanitaire des Produits de Santé »; Philippe Hubert, « Approche comparée de quelques évolutions de la gestion des risques en France à travers l'organisation des Agences », 27 avril 2000;
- Patrick Lagadec, « Retour d'expérience: théorie et pratique. Le rapport de la Commission d'enquête britannique sur l'Encéphalopathie Spongiforme Bovine (ESB) au Royaume-Uni entre 1986 et 1996 », juillet 2001.

Notes

1. Bruno Latour, « Sociologie des sciences, analyse des risques collectifs et des situations de crise »; 15 novembre 1994; Jean-Claude Thoenig, Michel Setbon, « L'action collective organisée face au risque: d'un cadre conceptuel au cas du risque-sida », 9 février 1995; Michel Dobry, « Réflexions à partir d'une analyse sociologique des crises politiques », 22 juin 1995; Hervé Laroche, « Risques, crises et problématique de la décision dans les organisations », 15 novembre 1995; Luc Boltanski, Francis Chateauraynaud, Jean-louis Derouet, Cyril Lemieux, Didier Torny, « Alertes, affaires et catastrophes. Logique de l'accusation et pragmatique de la vigilance », 15 février 1996; Marie-Ange Hermitte, « Le rôle du droit dans les phénomènes de crise. L'expérience de la transfusion sanguine », 6 juin 1996; Patrice Mann, « Théories de la mobilisation, risques et crises », 12 décembre 1996;
2. On notera au passage, la pertinence de cet éclairage pour d'autres contextes de recherche et de réflexions, dont notamment, le développement durable.
3. À une certaine époque, où notamment Serge Moscovici signalait l'importance de la question naturelle (Moscovici, 1977), on ne parlait que du gouvernement des hommes, et il aurait ajouté qu'il était temps d'y associer le gouvernement des choses.
4. On pourrait, à partir de cette approche, convoquer un autre thème de réflexion, auquel je me suis intéressé dans le cadre d'une comparaison sur la sociologie du risque entre différents centres de recherche en sciences sociales en Europe, qui est celui de l'expertise en matière de risques (Rudolf, 2003). Au sein de la controverse entre l'école de l'expertise limitée et cloisonnée (WZB) et celle de l'expertise élargie (CSEC), l'argumentaire de Marie-Ange Hermitte apporte des éléments en faveur de la deuxième école.

Les risques que l'on court



MARYSE SIMON

Université d'Oxford

Lauréate du Programme Marie-Curie
de la Commission Européenne

<maryse.simon@history.oxford.ac.uk>

Le risque d'être brûlée vive

Peut-on échapper à une condamnation de sorcellerie dans l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles ?

Dans une Europe où les risques de mourir avant l'âge adulte sont considérables, quels sont les risques de finir sur le bûcher pour une accusation de sorcellerie ? Quelles sont les chances de s'en sortir quand on est pris dans les mailles du filet de l'appareil judiciaire au seizième ou dix-septième siècle ? Pour quantifier ce risque, il faut se baser sur les chiffres disponibles de la persécution de la sorcellerie. Or, il s'avère que les données sont floues de façon générale et qu'aucune statistique précise n'existe. Les chercheurs ont établi que la chasse aux sorcières aurait fait entre 30 000 et 50 000 victimes en Europe sur toute la période concernée. Mais il n'y a pas de chiffre global concernant le nombre de procédures aboutissant au bûcher par rapport au nombre de procédures engagées. Cependant, les études régionales ou locales peuvent constituer un échantillonnage qui donne une idée précise de la situation dans une aire géographique et une période données. Ce travail a pu être fait pour de nombreuses régions, et en particulier pour le val de Lièpvre qui constitue un laboratoire d'étude

exceptionnel par sa situation unique et représentative d'une persécution intense.

Cette vallée vosgienne se situe au cœur du phénomène qui a bouleversé l'époque moderne, le long de l'axe rhénan, foyer de diffusion de cette persécution légale. Le val de Lièpvre ou Val d'Argent, comme il est appelé de nos jours, a pour ville principale Sainte Marie-aux-Mines et est tourné, comme son nom l'indique, vers l'exploitation minière, et en particulier de l'argent. Mais l'intérêt principal de cette vallée est qu'elle est située sur une frontière multiple : tout d'abord à la limite entre la plaine alsacienne et le massif vosgien, et surtout partagée politiquement entre les seigneurs souverains de l'époque, le duc de Lorraine et le Sire de Ribeaupierre. La fracture se situe également au niveau de la langue car la partie lorraine est francophone alors que la partie alsacienne est germanophone. La religion sépare aussi cette communauté car les Lorrains sont principalement catholiques et les Alsaciens protestants, comme le Sire de Ribeaupierre, pourtant vassal des très catholiques Habsbourg,

sans compter les communautés anabaptistes. Dans ce contexte de frontière multiple, le val de Lièpvre a été le siège d'une cinquantaine d'affaires de sorcellerie entre 1570 et 1620. Même si le nombre de ces affaires n'est pas suffisant pour établir des statistiques très précises, ces cas sont de très bons indicateurs d'une tendance générale au cœur de la chasse aux sorcières.

La sentence

Qu'en est-il donc des risques d'être brûlée à la suite d'une accusation de sorcellerie ? Sur les cas répertoriés de façon certaine dans le val de Lièpvre, 66% des accusées sont exécutées dont

56% brûlées vives. Les chiffres du val de Lièpvre peuvent être comparés à ceux d'autres villes de la région alsacienne: par exemple à Haguenau, sur les 85 femmes accusées de sorcellerie dont le sort est connu, 47% ont été exécutées, 46% ont été libérées et 7% se sont suicidées. Les chiffres diffèrent donc largement dans une même région. La comparaison avec des aires d'études plus larges fait état d'une tout aussi grande diversité. Pour la Lorraine, 75 à 80% des sorcières accusées sont exécutées¹. Mais ce ratio peut tomber radicalement si on considère l'ensemble du phénomène dans toute l'Europe pendant toute la période de persécution: la moitié seulement des accusés de sorcellerie semble avoir été condamnée à mort². Pour expliquer

cette situation disparate, il faut se plonger dans le cœur des procédures.

L'exécution, le bûcher pour la plupart du temps, fait suite à une procédure judiciaire implacable. Comment les rouages de la justice aboutissent-ils à un tel verdict ? Dans le val de Lièpvre, au terme du procès, les juges annoncent la sentence à l'accusée et prononcent *d'un commun accord* la sentence définitive pour la plupart de ces femmes car *leur fait est assez clair*, malgré les arguments de leur *procureur*, leur avocat. Ils votent en huis clos pour établir la culpabilité de l'accusée. Ils ne sont pas obligés de rendre leur verdict à l'unanimité. Généralement, l'exécution suit immédiatement la proclamation de la sentence dans la même journée. La préparation du bûcher avant le verdict final ne fait parfois aucun doute sur l'issue du procès.

Les accusées condamnées à la peine capitale ne sont pas au bout de leur peine. Elles devront parfois subir encore une fois la question avant de mourir, soit parce qu'elles sont revenues sur leurs confessions, soit parce qu'elles n'ont pas voulu dénoncer d'autres sorcières. C'est pourquoi les juges les envoient avant leur exécution chez le bourreau pour tenter une dernière fois de les faire parler. Avant l'exécution, la condamnée doit être mise au *carcant*³, collier de fer qui sert à attacher le criminel au poteau d'exposition. Elle est ensuite remise en prison et prend son dernier repas⁴. Les condamnées sont conduites *au lieu accoutumé* du supplice pour y être exécutées, en dehors de l'enceinte de la ville. Le rituel de l'exécution est parfois détaillé grâce aux frais qu'il occasionne. La sentence prononcée par les échevins de Nancy à l'encontre d'un blasphémateur, Colas Cesar, fournit plusieurs renseignements. Le condamné est conduit *nud en chemise* et la corde au cou devant l'église paroissiale où il doit *mettre les deux genoux en terre, tenant en mains une torche ardante du poids de deux livres, dire et déclarer hautement et à voix intelligible que tres faulcement et tres meschamment il a proféré lesdicts propos, en crie mercy a Dieu, a son Altesse et justice*. Puis, il doit être conduit sur le lieu du supplice habituel, la place du marché, pour y être pendu et

Du solt kein falschezeugnis reden wi
der demen nehisten.



Le faux témoignage.

Gravure de Hans Baldung Grien. Source : Leien Bibel, Strasbourg, Wendel Rihel, 1540.

étranglé sur une potence érigée pour l'occasion.

Pour une accusation de sorcellerie, la mise à mort se fait par le feu. Dans chaque cas du val de Lièpvre où l'accusée est condamnée à mort et où la mise à mort est précisée, il s'agit du bûcher. La sorcière est brûlée *le tout haultement et a la veue du peuple, a l'exemple d'autres*⁵. Elle est invariablement jetée

toute vive en un feu ardent dressé à cet effet, pour y être *arse et bruslée, son corps redigé en cendre*⁶. C.-E. Dumont donne une description très précise du bûcher⁷ : un poteau de sept à huit pieds de haut est fiché dans la terre. Tout autour, en carré, sont superposés en alternance des rangs de fagots et des rangs de bûches, en laissant à partir de la deuxième couche un intervalle

suffisant pour passer. La sorcière est attachée aux pieds et au cou par des cordes et au milieu du corps par une chaîne en fer, et porte seulement une chemise, parfois enduite de souffre pour abrégier ses souffrances et la faire mourir plus vite par asphyxie. Une sorcière est exécutée par l'épée avant que son corps ne soit brûlé⁸, ce qui est un adoucissement incontesté de la peine, car la mise à mort par feu est une souffrance atroce qui effraie la plupart des accusés.

Ce n'est pas sans raison que, dans chaque procès, la sentence insiste sur le fait que le corps de la sorcière doit être brûlé jusqu'à ce qu'il soit réduit en cendres et en poudre. Le rôle purificateur du feu est ici prépondérant. Il faut détruire le mal qui se loge dans chaque parcelle du corps des sorcières. Tout doit disparaître et partir en fumée, tout ce qui est organique et donc porteur de vie est cassé dans sa structure. Seule reste la composante minérale et donc inerte du corps. Les démonologues imaginent une sorte de contamination du monde entier par le diable qu'il faut donc stopper par les méthodes les plus radicales. Cependant, certains juges notifient que la sorcière doit être attachée à un poteau et être étranglée, après lui avoir fait sentir l'ardeur du feu⁹. Cette méthode consiste à passer une corde autour du cou de la sorcière, en plaçant un bâton à l'extrémité du nœud, et à tourner le bâton comme un tourniquet pour resserrer le nœud et étrangler rapidement la sorcière. Une peine de mort par strangulation ne suffit d'ordinaire pas puisqu'elle laisse le corps dans son intégrité. Le diable pourrait encore tromper les hommes en feignant la mort. Avec le feu, il n'y a aucun doute sur la destruction du suppôt de Satan. D'autre part, le corps de la sorcière ne pourra pas retrouver son intégrité le jour du jugement dernier. Les flammes étaient d'abord réservées aux hérétiques, puis appliquées aux sorcières. Jean Bodin déclare que *la peine de mort ordonnée contre les sorciers n'est pas pour les faire souffrir davantage qu'ils souffrent en les punissant, ains pour faire cesser l'ire de Dieu sur tout un peuple*¹⁰. Nicolas Rémy justifie la torture : *Pour ceux qui ont souillé leur vie de tels crimes,*



Les modes de torture.

Source : Ulrich Tenngler, *Laienspiegel*, Strasbourg, 1530.

*je ne doute pas qu'il soit de droit de les tourmenter par toutes sortes de torture, et de les faire périr par le feu*¹¹.

La peine capitale n'est pas requise dans tous les cas. Quatre accusées du val de Lièpvre, c'est-à-dire 10 % d'entre elles, sont condamnées au bannissement. Le bûcher n'est pas réclamé dans le cas d'une certaine Jacquotte la Devineresse, femme de Claude Chappier (ou Chappuis), car elle n'a tué personne. Sa peine est le bannissement pour cent un ans. Cette durée symbolique du bannissement est spécifiée dans tous les cas. Une autre femme, Marguerite, femme d'Allexander Martin, est soupçonnée de sorcellerie une première fois. Après avoir été appréhendée, elle est chassée de la vallée avec le commandement de ne pas y revenir. Mais, comme elle n'a pas quitté la vallée, elle est à nouveau appréhendée et condamnée au bannissement pour cent et un ans, ses biens étant, bien sûr, confisqués¹². Cet adoucissement de la peine est réclamé par certains avocats des sorcières, mais souvent sans succès¹³.

Quand le cas d'une accusée n'est pas assez clair, et qu'il est impossible de la condamner parce qu'elle n'a pas avoué son crime, les juges doivent théoriquement la relâcher. Toutefois, elles ne sont jamais innocentes, mais *renvoyées jusques a rappel*. Tout nouvel élément pouvant éclairer leur affaire doit être présenté à la justice et suivant le cas, elles peuvent être immédiatement emprisonnées à nouveau et réexaminées sur le cas de sorcellerie. La suspicion reste forte. Il n'y a qu'en Angleterre que l'acquiescement existe bel et bien dans la *Common Law*, alors que partout ailleurs en Europe, le système judiciaire hérité du droit romain ne blanchit jamais une accusée.

Dans le val de Lièpvre, six accusées sur quarante sont ainsi renvoyées chez elles après enquête, ce qui représente 15 % des cas connus. Ce chiffre ne tient compte que des sentences finales concernant ces femmes. Un cas, celui de Catherine Feumrich, est bien documenté. A l'issue de son procès en 1597, elle est finalement relâchée et renvoyée à rappel parce qu'elle ne veut pas avouer son adhésion au diable. L'accusée est condamnée d'une

certaine manière pour son « mauvais » comportement (elle a eu quatre maris) et a l'obligation d'en changer selon les injonctions de la justice. L'accusée doit faire en sorte que personne n'ait à se plaindre de ses *déportements*. Les juges introduisent alors une clause les concernant spécialement. L'accusée doit soutenir par serment solennel qu'elle ne portera aucune haine aux officiers de justice, aux jurés et aux témoins qui ont déposé contre elle, ni à qui que ce soit, craignant des représailles potentielles.

Les risques de périr sur le bûcher ne sont pas pour autant écartés dans ce cas. Les preuves ne manquent pas de la mise en pratique de la réouverture d'un dossier. Deux procès sont rouverts avec des éléments nouveaux venus à la connaissance de la justice. Nicole, femme de Demenge Vuillaume, est accusée une première fois en 1595 et seulement renvoyée jusqu'à rappel¹⁴. Son cas y apparaît sous la rubrique des confiscations des biens des condamnés. Pour elle, la confiscation est nulle puisqu'elle n'a pas été condamnée. Son cas est réexaminé en 1605, et cette fois, elle est finalement condamnée et brûlée¹⁵. Il ne reste que la mention de la confiscation de ses biens. Son histoire avec la sorcellerie commence en fait plus tôt, dès 1592, quand elle apparaît comme témoin au procès d'une femme qu'elle accuse d'avoir rendu malade un de ses enfants¹⁶. C'est la seule occasion où ses mots sont retranscrits par la justice. Cette femme a connu toutes les places possibles dans un procès: accusatrice, accusée relâchée et condamnée. Une autre femme a subi deux poursuites pour crime de sorcellerie. Barbelline a été emprisonnée une première fois à la suite d'une vague d'arrestation en 1595¹⁷, mais a été apparemment relâchée puisqu'elle est à nouveau présentée à la justice en 1604. Sa deuxième arrestation se solde par une condamnation au terme du procès qui est conservé.

Les affaires de sorcellerie peuvent trouver une issue dans un système extrajudiciaire. Dans ce cas, les sorcières sont lynchées par la population. Alfred Soman a trouvé de nombreux cas de lynchages dans les Ardennes.

Robert Muchembled mentionne dans cette région cinquante-deux exécutions sommaires entre 1587 et 1588, d'autres entre 1593 et 1601, et dix-neuf entre 1623 et 1624¹⁸. Ces condamnés en première instance ont été lynchés, lapidés ou noyés par la foule, pendant que leur cas était présenté en appel au parlement de Paris. Le val de Lièpvre n'a conservé aucune trace d'exécution sommaire, ce qui ne veut pas dire qu'il en était exempt. Aucun dépouillement de l'ensemble des documents relatifs à la justice dans cette vallée n'a encore été fait pour trouver la trace d'exécutions sommaires.

Une procédure judiciaire performante

Les procès de sorcellerie sont organisés de telle manière qu'ils induisent une logique de culpabilité. Ce résultat est dû aux juges qui transforment les éléments contenus dans les témoignages des villageois en aveux des accusées. Les faits extraordinaires qu'ils relatent sont nettement différents des dépositions initiales. Les villageois racontent bien souvent des histoires réelles qui leur sont arrivées, alors que les aveux prennent une dimension surnaturelle avec l'intervention du diable en personne, sous différents aspects. Les querelles de voisinage sont transformées en crimes prémédités assouvissant la vengeance de ces voisines devenues des sorcières. Cette transformation est le résultat du travail des juges. Ce sont eux qui orientent les questions pour, en fait, diriger les aveux et mettre au jour ce qu'ils veulent. Non seulement ils introduisent les termes spécifiques caractérisant la sorcellerie, mais ils orientent aussi les croyances qui en résultent. Les mots des témoins sont ceux qu'ils emploient pour qualifier leur vie quotidienne. Les mots employés par les juges sont d'un tout autre ressort. En fait, il s'agit plutôt de ce que les démonologues veulent entendre. Les aveux des sorcières, par leurs traits communs et leurs similitudes partielles, dévoilent les conclusions auxquelles sont arrivés ceux qui ont étudié d'une manière théorique le diable. Il leur faut des preuves pour

corroborer leur théorie. Les juges vont dans ce sens et confirment les traits de démonologie en faisant avouer des choses bien précises aux sorcières. Pour ce faire, il existe une manière très codifiée d'opérer. La justice, avec l'aide des démonologues, a établi un schéma à suivre pour soutirer les aveux de ces femmes suspectées d'actes de sorcellerie. Les juges du val de Lièpvre suivent ce schéma en grande partie, ce qui confirme que les objectifs de la justice centrale étaient bien diffusés.

Il s'agit tout d'abord de connaître les personnes suspectes. Pour cela, il suffit de mener une information auprès des villageois pour désigner nommément une personne contre qui les villageois ont retenu un certain nombre de griefs. Toute personne suspectée est *retenue prisonnière pour accusation sur elle faite pour cas de sorcellerie*. Toute cette partie de la procédure n'est pas encore mise par écrit, mais la personne déjà emprisonnée a peu de chance de retrouver sa liberté dès ce stade du procès. Le tabellion commence alors l'information écrite et demande à l'accusée de se présenter, de donner son nom, son âge et son lieu de naissance, pour s'assurer de l'identité de la personne qui fait l'objet des accusations. Les juges lui demandent si elle reconnaît être telle que les gens le prétendent. Comme elle répond évidemment par la négative, elle est remise en prison. C'est à ce moment que les juges convoquent toutes les personnes qui ont quelque chose à dire contre la suspecte. Ils invitent les villageois à révéler tous les éléments de la vie et de la réputation de cette personne qui pourraient éclairer l'enquête. Les témoins sont convoqués, dûment *adjourné*, et priés de prêter le *serment solennel*.

Les témoins défilent ensuite l'un à la suite de l'autre pour raconter toutes les situations qu'ils connaissent pouvant instruire le procès. Les faits relatés ne leur sont pas forcément arrivés à eux personnellement. Ils peuvent seulement en avoir été le témoin, voire simplement avoir entendu d'une tierce personne les faits incriminés, sans y avoir assisté eux-mêmes. C'est ainsi qu'un témoin se trompe en accusant Mengeotte, la prenant pour sa belle-

mère, qui, elle, avait eu affaire avec le père du témoin¹⁹. De tels cas sont possibles et ils sont retenus tels quels par les juges, sans vérification des faits.

Les juges interviennent parfois dans le déroulement des dépositions pour demander si le témoin n'a pas eu de querelle avec l'accusée avant le procès, ce qui pourrait être gênant dans la suite du procès, remettant en cause cette déposition. La question formelle est de savoir si le témoin porte haine ou s'il a eu *question avec* l'accusée. Cette question est également posée à la partie adverse, la sorcière. Ce point est important pour la suite de la procédure. Les juges du val de Lièpvre ne manquent pas de souligner que l'accusée a affirmé à la première journée d'audition qu'elle n'a jamais eu aucune querelle avec ses voisins et voisines. Or, elle confesse plus tard les avoir souvent menacés, ce qui prouve, pour les juges, qu'elle n'a aucune stabilité dans ses propos et qu'elle n'accorde aucune valeur au serment qu'elle avait fait alors. Ce point précis sert à mettre en défaut l'accusée, ajoutant un nouvel élément à la construction de sa culpabilité obligatoire.

Des moyens de défense limités

Tous ces témoignages sont recueillis et consignés dans le procès, et ensuite lus à l'accusée lors de la confrontation ou récolement entre l'accusée et les témoins. Tous les témoins sont tenus d'affronter le regard de l'accusée. L'accusée peut alors *reprocher* un témoin, le réfuter. Or, cette possibilité est dangereuse car, selon la coutume en vigueur, *sy on veut reprocher tesmoing, faut le prouver digne de reproche ou leur faire réparation*²⁰. Il est donc difficile et compliqué de prouver la mauvaise foi d'un témoin, d'autant que l'accusée doit réfuter un témoin avant même d'avoir entendu sa déposition. Une femme accusée de sorcellerie qui risque fortement d'être condamnée à mort utilise tous les moyens à sa disposition pour étayer sa défense. Or, un témoin n'est écarté que de façon exceptionnelle dans les affaires criminelles courantes. Les accusées de

sorcellerie font de même, même si le risque de devoir faire réparation pour la réfutation à tort d'un témoin est bien plus léger que la peine encourue pour sorcellerie. Ce point montre l'absence fréquente de construction d'une défense de la part des accusées prises de court, souvent sans aucun conseil en matière judiciaire. Il ne faut pas non plus oublier que l'accusée tente souvent de se concilier les juges par une bonne attitude lors du procès. Au début du procès, l'accusée espère peut-être encore échapper à la condamnation. Elle ne veut pas froisser les juges en entravant le cours du procès par des mises en cause inhabituelles.

Plus tard dans le déroulement du procès, les accusées ont moins de scrupules à attaquer les témoins. Quand elles prennent conscience de la gravité de leur cas et de l'issue bien souvent fatale du procès, elles accusent les témoins de faux témoignages, usant de mensonges pour les faire soupçonner. Parfois, certains témoins manquent de stabilité dans leurs propos et *tournent à tous les vents*²¹. Une accusée constate amèrement qu'elle ne peut rien faire si tous les témoins ont menti à son encontre par haine²². Une autre est très pragmatique : elle veut bien considérer un témoin comme une femme de bien à condition qu'elle ne la charge pas à tort²³. Certaines vont jusqu'à menacer ces témoins d'avoir *leur salaire du tort qu'on lui faisait*²⁴. D'autres menacent le témoin de s'en repentir *cent et cent fois*²⁵, ou de *pourrir comme une planche* avant deux ans²⁶. D'autres accusées préfèrent laisser Dieu se charger de la punition. Une accusée promet à un témoin qui a usé de méchanceté à son endroit que *Dieu lui rendrait aussi chaud que le feu de l'enfer*²⁷, une autre que le *bon Dieu* la vengera²⁸. Une autre femme renverse complètement la situation puisqu'elle dit que la femme qui a déposé contre elle a menti *comme une genoux, une ribaulde & un faux tesmoings*²⁹. Elle traite un autre témoin de menteur, disant aux juges qui lui demandent si elle le tient pour un homme de bien, qu'elle *le laisse pour le prix qu'il peut valoir, c'est-à-dire pas grand chose*³⁰.

Comme l'accusée ne réfute généralement pas les témoins, une lecture

haute et intelligible lui est faite de leurs dépositions³¹. A ce stade de l'enquête, l'accusée nie fermement avoir commis quelque méfait ayant trait à la sorcellerie, se disant *être femme de bien*. Certaines accusées tentent à ce stade de désamorcer les accusations de sorcellerie ou de magie. C'est ainsi qu'une certaine Marguerite avoue avoir tué le coq d'un voisin, mais au moyen d'un jet de pierre et non pas par un moyen démoniaque³². Un coq tué «naturellement» se règle par une amende, le même coq tué par sorcellerie entraîne la mort de la sorcière.

Toutes les accusées ne sont pas passives devant leurs juges. L'une d'elle essaie de se défendre en employant des arguments tels que l'absurde et l'exagération. Elle lance à l'assemblée qu'elle ne peut être responsable de tous les maux commis depuis quarante ans avant sa naissance³³! Une autre accusée va beaucoup plus loin en lançant que les témoins ont ramassé sur elle tous les maux commis depuis 500 ans³⁴. Mais il est difficile de parler de véritable construction de la défense.

Il s'agit plutôt de fuite éperdue pour rejeter la responsabilité de ses actes sur autrui.

La méthode implacable de la Question Extraordinaire

L'accusation se poursuit. Si la sorcière persiste à nier toutes les accusations, les juges font alors appel à celui qui pourra leur arracher tous les aveux nécessaires, le maître des hautes œuvres, appelé aussi maître exécuteur de haute justice, autrement dit le bourreau. Les accusées sont soumises à la Question Extraordinaire, la méthode de torture légale applicable pour les crimes les plus odieux. Le crime de sorcellerie est un *crimen exceptum*, si grave et si difficile à prouver qu'il est exempté des procédures légales habituelles. La tactique des gens de justice pour faire avouer l'accusée est simple: l'accusée, après avoir été soumise à la question une ou plusieurs fois selon sa résistance, avoue une partie des faits

qui lui sont reprochés. Après, les juges se servent de ces aveux pour en faire découler tous les autres, moyennant une ou deux séances de torture si l'accusée ne veut pas aller plus loin dans ses confessions. Leur tactique est de former un véritable piège qui ne laisse aucune chance à l'accusée et la force à avouer.

Le chantage à la question est un des éléments majeurs de cette manœuvre habile. Un des exemples les plus flagrants se trouve dans un procès où les juges menacent l'accusée de *lui faire sentir les plus grands tourments qu'il soit possible par la Question extraordinaire*. La tactique de l'intimidation avec menace de torture est payante pour les juges. Ils ajoutent aux mots la vision de ce qui attend l'accusée. Ainsi, ils lui montrent le lieu de torture et lui présentent les instruments, accompagnés de nouvelles remontrances et exhortations aux aveux³⁵. Ils exhibent *l'homme vil et les engins à luy mettre* pour la torturer³⁶. Les juges qualifient pourtant de «libre confession» les aveux qui s'ensuivent. Cette



Un bûcher à Derenburg en 1555. Source: feuille volante anonyme.

tactique est également employée pour faire persister dans ses aveux l'accusée qui veut revenir sur ses dires³⁷.

Les juges, ne se contentant pas de ses aveux dits « spontanés », menacent l'accusée *qu'au cas où elle ne le voudrait dire par douceur, que l'on lui ferait dire par rigueur*. Une accusée a *senti quelque peu la Question*, et a demandé à être libérée pour avouer tout ce que les juges veulent entendre. Le chantage à la douleur s'accompagne généralement de son pendant positif: *Si elle se confesse de sa volonté, qu'on lui pourrait faire grâce*³⁸. Cette manœuvre est courante chez les juges.

La promesse hypocrite d'un traitement plus doux est faite à plusieurs accusées³⁹, bien que ce soit interdit par les coutumes générales de Lorraine⁴⁰.

Les gens de justice ont encore une autre arme à leur disposition: le regard de Dieu qu'ils disent être pointé sur l'accusée. Ils rappellent régulièrement à l'accusée que le parjure est un crime contre Dieu et l'incitent à penser au salut de son âme⁴¹. Si elle cache la vérité que les juges veulent entendre, elle se damne assurément. Cet argument a une valeur suprême pour un bon chrétien. Or, si l'accusée est bien une fidèle de Satan, elle n'a que faire de

Dieu et de la justice qui est faite en son nom, dont elle ne voit que la torture. C'est pourquoi les juges emploient le stratagème de la possibilité de grâce qui peut tenter l'accusée en la faisant revenir dans le droit chemin. Ils lui promettent miséricorde, merci, grâce d'une part, et d'autre part, les plus grands tourments de la question si elle ne veut pas avouer. Ils profitent parfois du fait que l'accusée implore l'aide de Dieu pour lui rappeler de penser au salut de son âme, à l'occasion de cette bonne disposition d'esprit⁴².

L'invocation de Dieu comme témoin des paroles n'est pas l'apanage



Sorcières allant au sabbat. Gravure anonyme.

Source: Reinhard Lutz, *Warhafftige Zeittung, von gottlosen Hexen, auch Ketzzerischen vnd Teuffels Weibern*, Francfort, Nicolaum Basseum, 1586.

des juges. Les sorcières aussi disposent de ce moyen pour tenter de se défendre. Les moyens de défense des accusées sont extrêmement réduits. C'est pourquoi elles prennent souvent Dieu à témoin pour prouver leur innocence : *Dieu qui estoit la hault est témoin du tort que les villageois font à une accusée*⁴³. Une autre met en jeu sa place au paradis⁴⁴. Elles essaient d'éclairer leur témoignage avec leur version des faits, en expliquant le bien-fondé de leurs paroles ou de leurs gestes, qu'elles affirment être *en l'honneur de Dieu*. Dieu revient souvent à ce moment dans la bouche des accusées car il peut leur servir de caution pour réfuter tous les arguments des témoins. Les problèmes interviennent quand l'accusée est prise en flagrant délit de mensonge, ayant pris Dieu à témoin. Les juges mettent le doigt sur ce point en démontrant qu'une accusée a trompé de façon éhontée les juges au sujet de la somme d'argent qu'elle disait détenir chez elle. Etant capable d'une telle duplicité, elle est complètement discréditée auprès de tous. Mais rares sont celles qui peuvent être mises en défaut aussi facilement. Les autres usent d'images évocatrices pour illustrer leur bonne foi. Une accusée se dit aussi innocente que *l'enfant au berceau*⁴⁵, ou que *l'enfant qui tourne au ventre de la mère*⁴⁶. Or, cette manœuvre n'obtient pas de succès. En effet, pour les juges, ce renvoi à l'innocence enfantine ou cet appel à Dieu ne peut être que le fruit du mensonge si elles sont effectivement des sorcières. Il n'est donc pas valable.

Les sorcières prennent également le diable à témoin de leurs paroles. Il semble incongru que le diable ait l'âme d'une sorcière si elle ment, étant donné qu'elle a déjà avoué avoir renié Dieu et en conséquence avoir déjà donné son âme au diable⁴⁷. Parfois, l'accusée prend paradoxalement le diable à témoin, lançant aux juges que le diable la puisse emporter *devant toute la compagnie* si ce que les juges ont dit est vrai⁴⁸. Nicolas Rémy fait état d'une mésaventure, racontée par son farouche opposant Jean Wier⁴⁹, qui illustre parfaitement cette croyance. Un homme qui faisait un faux serment dans son intérêt au cours d'une

affaire de justice ajoute pour rendre sa parole plus crédible qu'il souhaite aller lui-même au diable s'il ne dit pas la vérité. Aussitôt le diable l'enlève et le fait disparaître aux yeux de l'assistance. Personne ne l'a plus jamais revu. Cette anecdote, même si elle n'est pas exactement conforme à celle décrite par Jean Wier⁵⁰, la rejoint dans cette croyance partagée par tous que le diable peut venir prendre un homme au beau milieu d'un tribunal. Si malgré toutes ces exhortations, l'accusée refuse toujours d'avouer, les juges ont parfois un dernier moyen d'arracher les aveux : la confrontation avec la sorcière qui l'a dénoncée.

La question d'un modèle qui tiendrait peu compte des aveux des sorcières est soulevée par les juges lorrains. Ils ont une attitude exceptionnelle envers une certaine Barbelline. Ils lui disent qu'ils n'ont pas l'intention de l'interroger plus avant, et que si elle veut dire quelque chose, elle peut le déclarer elle-même puisqu'elle sait mieux que personne les maux qu'elle a commis. Sur ce, l'accusée demande à être questionnée à propos de ses fautes, sans quoi elle ne pourra pas répondre. Les juges font mine de ne pas vouloir la questionner cette fois-ci et veulent la renvoyer en prison. Elle promet alors de confirmer tous ses aveux de la veille. Ils la renvoient néanmoins en prison. Barbelline réclame alors de sa cellule à être entendue par les juges. Elle ne sera finalement présentée à nouveau devant eux que cinq jours plus tard, après un nouvel avis des échevins de Nancy⁵¹.

Les juges du côté alsacien du Val de Lièpvrefont état d'une véritable grille de questions à poser à une accusée⁵². Cette liste de dix questions a été établie par le conseil du sire de Ribeaupierre Eberhardt après avoir lu les dépositions des témoins et les déclarations de l'accusée, qui refuse d'avouer une quelconque participation à des rites de sorcellerie. Leur objet est de connaître en détail les méthodes utilisées et l'origine de ces pratiques, en d'autres termes qui les lui a apprises. L'article 52 de la loi *Carolina* établie en 1532 par Charles Quint, qui régit la procédure judiciaire, stipule que l'accusé doit, après avoir avoué ses maléfices, indi-

quer le détail des circonstances, les moyens utilisés, où, quand et comment l'accusé a commis le forfait, qui lui a appris son art et dans quelles circonstances. Le conseil du sire de Ribeaupierre reprend presque telle quelle cette grille de questions dans le cas du val de Lièpvre. Il s'agit d'un modèle prédéterminé de questions, mais de questions portant sur le cas spécifique de l'accusée en cause.

Une logique de culpabilité

Les juges, en fait, par toutes ces pressions morales et physiques, veulent faire reconnaître à l'accusée qu'il est impossible qu'elle ne soit pas une sorcière, au vu des témoignages et des dénégations de ses compagnes. Mais certaines sorcières ne se laissent pas abuser. Les juges proposent bel et bien des circonstances atténuantes au crime, pour inciter à avouer en faisant croire qu'ils comprennent tout à fait pourquoi la sorcière a succombé au diable, qu'elle ne pouvait pas y échapper en de telles conditions. Certaines accusées ne sont pas dupes de ces méthodes pour les contraindre à avouer. Certaines ont compris le processus et jouent sur leurs aveux et dénégations successifs pour échapper à la question. Si les juges n'accordent guère d'importance aux soucis de cohérence, ils se montrent néanmoins très vigilants sur la constance des aveux. Ils demandent sans ambages à une accusée si elle maintiendra ses aveux sans vaciller par la suite⁵³.

Il n'y a pas de gradation dans le crime de sorcellerie selon les juges : on est sorcière ou on ne l'est pas. Dans l'esprit de certaines accusées, la limite n'est pas aussi claire. Une accusée met en avant le fait qu'elle n'a que très peu utilisé la graisse magique diabolique pour faire du mal. Finalement, elle concède qu'elle en a encore trop fait et implore la grâce de Dieu⁵⁴. Les scènes poignantes ne manquent pas dans les comptes-rendus d'interrogatoires. Les accusées tentent désespérément d'implorer la clémence de leurs juges. La jeune Elizabeth dit s'être prosternée à genoux devant eux. Elle tente

de se disculper en affirmant qu'elle a été vendue à son insu par d'autres femmes qu'elle maudit et tient pour entièrement responsables⁵⁵. Elle met en avant par deux fois son jeune âge et son irresponsabilité relative, les juges devant faire preuve de clémence, eu égard à son âge. L'accusée la plus vieille, Denisatte, âgée de soixante-dix ans, n'essaie pourtant pas de mettre en avant son grand âge pour infléchir les juges.

Les gens de justice, avec l'aide du bourreau, arrivent dans presque tous les cas à faire avouer les accusées. Quand la douleur devient insoutenable, ces femmes ont deux possibilités. Soit elles admettent tout ce que les juges veulent, soit elles prétendent vouloir le faire dès qu'elles seront mises *en bas*, c'est-à-dire relâchées et conduites dans la salle du tribunal, et en fait, une fois relâchées, elles ne veulent plus rien avouer. Cette feinte leur donne quelques instants de répit. Mais la torture se poursuit jusqu'à ce qu'elles finissent par avouer. La résistance à la souffrance est souvent perçue comme surnaturelle et démoniaque.

Ayant ainsi des aveux complets, les gens de justice mènent les accusées devant les jurés des justices, suivant la coutume, où est établie la sentence. A ce stade du procès, apparaît quelquefois un personnage nouveau. Il s'agit du *procureur* de l'accusée, celui qui parle en son nom. Il est le seul homme à prendre partie pour l'accusée et à tenter de la défendre. Son rôle de porteparole, d'avocat du diable en quelque sorte, est très important. Le procureur n'apparaît qu'une fois que l'accusée est présentée devant la justice, et non dès l'arrestation des accusées, pendant les enquêtes et dépositions des témoins. Il essaie de défendre les accusées au mieux en faisant valoir leur bon droit et les circonstances atténuantes qui peuvent jouer en leur faveur⁵⁶. Le procureur de l'accusée est payé par la justice, commis d'office, et donc ne peut se dérober à cette tâche. C'est cette fonction que Friedrich Spee⁵⁷, le défenseur des sorcières, rêve de voir en application partout en Europe, et pas seulement dans certaines régions. Souvent, les procureurs des accusées mettent en avant le fait que les aveux

et les dénonciations sont faits sous la contrainte de la question, et, du coup, sont sujets à caution. Seulement, pour les juges, les aveux extorqués par la contrainte de la question restent des aveux. Si l'accusée n'était pas une sorcière, elle n'aurait jamais avoué, préférant être une martyre plutôt que d'avouer avoir renié sa foi. Le rôle du procureur n'est donc pas assez déterminant pour influencer sur la peine infligée. Il présente toutefois une alternative à la peine de mort, le bannissement, et tente d'infléchir les juges par les sentiments.

En conclusion, les procès pour sorcellerie qui ont enflammé l'Europe à l'époque moderne veulent conduire à la culpabilité de l'accusée, comme une impasse qui la mène au bûcher. L'étau se resserre autour d'elle, au sens propre comme au figuré. Elle n'a, en fait, que peu de chance d'échapper aux rouages de la justice quand elle est arrêtée car le simple fait d'être soupçonnée entraîne une procédure implacable qui, la plupart du temps, scelle son sort et qui, même en cas de relâche, laisse des traces indélébiles par l'usage légal de la torture. L'attitude des accusées de sorcellerie face à l'assurance d'une souffrance physique et psychologique varie d'un extrême à l'autre, de l'acharnement à tout nier malgré les séances de torture aux aveux les plus complets dès le début de la procédure pour tenter d'éviter des souffrances inutiles, quand l'accusée est persuadée d'être exécutée de toute façon.

Le crime de sorcellerie, crime de lèse-majesté divine, est si abject et si terrible qu'il nécessite une procédure extraordinaire qui entraîne inmanquablement la déchéance sociale de l'accusée, voire sa perte. La procédure inquisitoriale est la clé d'un si grand nombre de procès et de condamnations. Les pays européens qui ne l'ont pas adoptée ont subi une chasse aux sorcières moins intense. Cependant, cette procédure n'atteint sa terrible efficacité que si elle n'est pas contrecarrée par des institutions fortes qui minimisent son impact par la procédure d'appel, tel le Parlement de Paris, le tribunal civil le plus prestigieux d'Europe qui ait employé la

procédure inquisitoriale. Les cours de justice évitent de traîner devant les tribunaux ceux qu'elles ne sont pas sûres de pouvoir condamner. Quand un doute persiste ou qu'une protection est active au niveau local, le procès n'a pas lieu. Mais quand il a lieu, il est d'autant plus difficile d'en sortir indemne. Dans les territoires où la justice est rendue localement et où les possibilités d'appel sont moins efficaces, le risque de finir brûlée vive quand on est accusée de sorcellerie est plus qu'une possibilité, en fait, une forte probabilité.

Notes

1. Briggs R., *Witches & neighbours, the social and cultural context of european witchcraft*, Londres : Fontana Press, 1996.
2. Durrant J., « Executions », dans *Encyclopedia of witchcraft. The western tradition*, Oxford : ABC-Clío, 2006.
3. Archives Départementales de Meurthe-et-Moselle (A.D.M.M.), B 9565, 1594.
4. A.D.M.M., B 9565, 1594.
5. A.D.M.M., B 9546, 1571.
6. A.D.M.M., B 9554, 1580.
7. DUMONT (Charles-Emmanuel), *La justice criminelle des duchés de Lorraine et de Barr*, 2 vol, Nancy : Imp. Dard, 1848, t. 2, p. 327.
8. BAPST (Edmont), *Les sorcières de Berghheim*, Paris : Lahure, 1929, p. 67 et 119.
9. A.D.M.M., B 9565, 1594.
10. BODIN (Jean), *De la Démonomanie des sorciers*, Paris : Gutenberg Reprints, 1979 (éd. orig. : Paris, 1587).
11. REMY (Nicolas), *La démonolâtrie*, trad. Jean BOËS, Nancy : Presses Universitaires de Nancy, 1998, (éd. orig. : Lyon 1595).
12. A.D.M.M., B 9555, 1582.
13. A.D.M.M., B 9546, 1571.
14. A.D.M.M., B 9564, 1595, f° 116.
15. A.D.M.M., B 9572, 1605.
16. A.D.M.M., B 9560, 1592.
17. A.D.M.M., B 9565, 1595.
18. MUCHEMBLED (Robert), *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours*, Paris : A. Colin, 1994, p. 118.
19. A.D.M.M., B 9555, 1582.
20. Archives Municipales de Sainte Marie-aux-Mines, 3530 bis, p. 13.
21. A.D.M.M., B 9573, 1597.
22. A.D.M.M., B 9560, 1592.
23. A.D.M.M., B 9565, 1594.

24. A.D.M.M., B 9560, 1592.
25. A.D.M.M., B 9573, 1604.
26. A.D.M.M., B 9565, 1594.
27. A.D.M.M., B 9560, 1592.
28. A.D.M.M., B 9573, 1597.
29. *Ibid.*
30. A.D.M.M., B 9565, 1594.
31. A.D.M.M., B 9573, 1597.
32. A.D.M.M., B 9560, 1592.
33. A.D.M.M., B 9565, 1594.
34. A.D.M.M., B 9572, 1599.
35. A.D.M.M., B 9560, 1592.
36. A.D.M.M., B 9565, 1595.
37. A.D.M.M., B 9560, 1592.
38. A.D.M.M., B 9565, 1594.
39. A.D.M.M., B 9555, 1582, et A.D.M.M., B 9565, 1594.
40. BOURGEOIS, f° 41.
41. A.D.M.M., B 9565, 1594.
42. A.D.M.M., B 9565, 1594.
43. A.D.M.M., B 9573, 1597.
44. A.D.M.M., B 9565, 1594.
45. A.D.M.M., B 9560, 1592.
46. A.D.M.M., B 9560, 1592.
47. A.D.M.M., B 9560, 1592.
48. A.D.M.M., B 9565, 1594, et B 9565, 1595.
49. WIER (Jean), *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables. Des enchantements et sorcelleries*, Paris: J. Du Puys, 1567.
50. FOULIGNY (Mary-Nelly), *Les sources antiques dans la «Démonolâtrie» de Nicolas Rémy*, Thèse Lett. dactyl., Nancy, 1998, p. 844.
51. A.D.M.M., B 9573, 1604.
52. Archives Départementales du Haut-Rhin, E 623, 1615.
53. A.D.M.M., B 9573, 1604.
54. A.D.M.M., B 9555, 1582.
55. A.D.M.M., B 9565, 1594.
56. A.D.M.M., B 9546, 1571.
57. SPEE (Friedrich von), *Advis aux criminalistes sur les abus qui se glissent dans les procès de sorcellerie*, trad. F. B. de Velledor, Lyon: C. Prost, 1660.

Les risques du métier

La mortalité des agriculteurs en France depuis 1954

La mortalité a fortement baissé en France depuis une quarantaine d'années et bien que tous les groupes sociaux en aient bénéficié, à des degrés divers, l'inégalité sociale devant la mort n'a pas été modifiée et les disparités se sont légèrement accrues. Néanmoins la mortalité des agriculteurs a reculé plus rapidement que celle de la moyenne des actifs et il en résulte une distorsion par rapport à la place qu'ils occupent dans la hiérarchie sociale. Proches des ouvriers, ils ont une mortalité comparable à celle des classes moyennes : techniciens, cadres moyens de la fonction publique et catégories supérieures des professions intermédiaires¹. Il faut néanmoins faire la distinction entre les agriculteurs exploitants, les salariés agricoles (assimilables aux manoeuvres) et les agricultrices, moins favorisées que leurs homologues masculins. Par ailleurs, les professions agricoles sont victimes de maux spécifiques tels que l'alcoolisme, la cirrhose du foie et les accidents, alors qu'elles sont relativement épargnées par les maladies infectieuses et les tumeurs des voies digestives et respiratoires.

En termes de déterminants, plus que le revenu ce sont le niveau socio-culturel et le mode de vie qui doivent être pris en compte : les conditions de

travail tout d'abord qui, avec la pénibilité des tâches, la dangerosité des produits utilisés, les accidents, impliquent certaines formes de mortalité; le cadre de vie ensuite, réputé plus sain à la campagne, mais qui rend plus difficile l'accès aux soins; le niveau d'instruction qui s'est élevé pour les agriculteurs exploitants mais reste très faible pour les ouvriers agricoles; le mode de vie enfin, qui se caractérise par des conditions d'hygiène et des pratiques alimentaires défectueuses, dont une forte consommation d'alcool chez les ouvriers agricoles.

L'ensemble de ces considérations justifie une étude approfondie de la mortalité dans les professions agricoles et de son évolution depuis une cinquantaine d'années.

1. Un fichier de la population

La méthode paraît simple au premier abord puisqu'il s'agit, pour cette catégorie socioprofessionnelle et pour une période donnée, de rapporter le nombre des décès à l'ensemble de sa population, en y associant éventuellement une répartition par groupe d'âge et par sexe.

1.1. L'enquête de 1954

Une première enquête réalisée en 1954 a utilisé les bulletins de décès fournis par *l'état civil* et les bulletins individuels remplis lors du *recensement*. Il s'agissait de rapporter les décès au cours de l'année 1955, dans une catégorie socioprofessionnelle et à un âge donné, au nombre de survivants dans cette même catégorie à la date du recensement (10 mai 1954). Outre qu'il n'y a pas coïncidence parfaite entre les deux populations prises en compte, les renseignements professionnels fournis par les bulletins de décès sont peu fiables et peu précis. Il s'agit en effet de l'activité « habituelle » qui inclut souvent des inactifs et des retraités. Conscients de ces insuffisances, les auteurs annoncent d'ailleurs une nouvelle méthode en cours d'élaboration.

1.2. Le fichier de la population

Il s'agit en effet pour l'INSEE de mettre en place le suivi longitudinal d'un échantillon de un million de personnes, constitué à partir du recensement. Pour chaque individu, on relève un certain nombre de caractéristiques : nom, prénom, sexe, date de naissance, niveau de diplômes,

profession, activité économique. Cet échantillon est rapproché du « répertoire national d'identification des personnes physiques » (RNIPP) qui comporte, pour chaque individu né en France métropolitaine, les nom, prénom, date et lieu de naissance, date et lieu de décès. Ce répertoire, informatisé depuis 1972, permet, par couplage avec les données de l'échantillon, de suivre chaque situation individuelle. La mortalité de l'ensemble peut alors être mesurée comme la résultante de situations individuelles.

La méthode garantit la cohérence et l'homogénéité, dans les calculs des quotients de mortalité, entre les numérateurs (décès) et les dénominateurs (ensemble des individus vivants). Les décès pris en compte concernent bien les personnes qui font partie de l'ensemble des individus concernés, et rien n'empêche d'étudier la mortalité de ceux qui appartiennent, au moment du recensement, à une catégorie socio-professionnelle particulière et d'en constituer un échantillon stratifié par âge et par sexe. Différents échantillons ont été réalisés à partir des recensements de 1954, 1962 et 1975. En 1982 on y a ajouté les données de l'enquête famille et celles de l'échantillon démographique permanent mis en place en 1968.

1.3. Les critiques

Cette opération comporte néanmoins un certain nombre de défauts. Le répertoire d'identification ne contient que les personnes nées en France. De ce fait les étrangers échappent à l'étude alors qu'ils constituent un pourcentage important de la population dans certaines catégories socio-professionnelles. On peut se demander aussi si ces catégories constituent un bon instrument pour mesurer les différences de mortalité entre milieux sociaux. Ce n'est le cas que si l'on suppose qu'elles recouvrent des milieux et des genres de vie spécifiques. Dans le cas particulier qui nous occupe, 15 % des ouvriers agricoles sont des fils ou des parents d'agriculteurs exploitants, ce qui relativise les comparaisons entre ces deux catégories.

De plus, ces catégories socio-professionnelles ne recouvrent pas des caractères individuels invariables et il sera prudent de ne pas débiter l'étude avant 30 ans, âge auquel elles peuvent être considérées comme stabilisées. Les situations prises en compte sont celles déduites du recensement et ne peuvent être mises à jour, ce qui est particulièrement préjudiciable pour les femmes, au parcours professionnel chaotique.

2. Les indices calculés

Les études et comparaisons se fondent sur le calcul d'un certain nombre d'indices classiques en terme de mortalité : taux moyens annuels de mortalité, quotients de mortalité ajustés (calculés sur la base des quotients annuels de mortalité par âge de 35 à 75 ans), probabilité de décès entre un âge x et un âge y (en général espacés de 5 ans), espérance de vie à un âge x , c'est à dire le nombre moyen d'années restant à vivre après cet âge pour une population de personnes survivantes à cet âge et soumises aux conditions de mortalité de l'année, indicateurs standardisés de mortalité (SMR), indices comparatifs qui, compte tenu de la structure par âge, pour une catégorie socio-professionnelle, calcule le nombre de décès qui aurait lieu si cette catégorie était soumise à la mortalité de l'ensemble de la population. Si le rapport entre le nombre effectif de décès et ce nombre fictif fourni par le SMR est supérieur à 1, il signifie que la mortalité de la catégorie considérée est plus forte que celle de l'ensemble ; inférieur à 1, la mortalité est plus faible.

Nous étudierons aussi la mortalité par cause de décès. À partir des déclarations mentionnées sur les bulletins, les décès seront répartis par cause pour une catégorie socio-professionnelle donnée, d'où la possibilité d'évaluer la part de chaque cause. Connaissant, grâce aux études longitudinales, le taux de mortalité pour une catégorie socio-professionnelle à un âge donné, on pourra en déduire le quotient de mortalité par cause à cet âge et dans cette catégorie. Il ne faudra pas oublier que certaines situations, telles que le chômage, l'absence de diplômes, l'inactivité, sont liées, à l'inverse, à un état de santé déficient.

3. Évolution de la mortalité dans les professions agricoles depuis 50 ans

La diversité des périodes considérées, des définitions des catégories socio-professionnelles dans les recensements, des catégories d'âges prises en compte dans les différentes études, excluent toute possibilité de synthèse et nous contraignent à un exposé fragmenté.

3.1. Un point de départ : 1954-1960

Dès la période 1954-1960, les agriculteurs exploitants apparaissent plus favorisés que les salariés agricoles. Ces derniers affichent toujours des taux de mortalité supérieurs à la moyenne française et l'écart se creuse au fur et à mesure que les deux catégories avancent en âge. Les agriculteurs exploitants ont des quotients de mortalité

1- Quotients ajustés de mortalité – professions agricoles – 1954-1960.
(moyenne de la population entre 1954 et 1960, en ‰)

catégories socio-professionnelles	âge		
	35 ans	50 ans	70 ans
agriculteurs exploitants	1,8	6,9	41,7
salariés agricoles	2,6	9,4	53,7
ensemble de la population	2,6	9,1	48,8

Source: Calot, Febvay, p. 102.

ajustés inférieurs à la moyenne française, aussi bien à 35 qu'à 50 et 70 ans (tableau 1), avec plus de 10% de survivants en plus à 70 ans. Pour les salariés agricoles, la mortalité est égale à la moyenne française à 35 ans, puis l'écart se creuse à leurs dépens : peu sensible à 50 ans, il devient très important à 70 ans pour aboutir à un déficit de survivants de presque 5%.

3.2. La situation se confirme dans la période 1975-1980

Pendant leur période d'activité (35-60 ans), les agriculteurs exploitants sont de plus en plus favorisés. Cette tendance se traduit, d'un côté par un gain conséquent d'espérance de vie par rapport à l'ensemble des actifs, et de l'autre par un déficit. Le quotient de mortalité ajusté des agriculteurs exploitants est inférieur à celui de l'ensemble des actifs à 35 et à 60 ans (tableau 2) et s'en écarte à son avantage entre ces deux âges. Leur espérance de vie à 35 ans est supérieure d'un an et demi à celle de l'ensemble des actifs de cet âge. Pour les salariés agricoles, le quotient de mortalité ajusté est supé-

rieur à celui de l'ensemble des actifs à 35 et à 60 ans, et l'écart a plus que doublé entre ces deux âges. Le déficit d'espérance de vie à 35 ans est déjà de plus d'un an par rapport à la population active masculine.

L'évolution de la mortalité entre 1955-1959 et 1975-1980 (tableau 3) révèle néanmoins que la situation s'est améliorée pour l'ensemble de la population concernée et que la probabilité de décès a diminué aussi bien pour les salariés agricoles que pour les agriculteurs exploitants, en fin de vie active, mais surtout pour ces derniers. Pour les agriculteurs exploitants la probabilité de décès a régressé dans toutes les tranches d'âge, et de manière plus importante entre 45-55 ans qu'entre 35-45 ans. Au final, de 35 à 60 ans la baisse est de plus du double pour les agriculteurs exploitants que pour les salariés agricoles. Pour ces derniers, la probabilité de décès a aussi baissé entre 1955-1959 et 1975-1980 et de manière plus importante pour la tranche d'âge 45-55 ans. Mais sur l'ensemble de la période active (35-60 ans) elle a beaucoup moins diminué que celle des agriculteurs exploitants. Malgré

ces progrès certains en terme de mortalité, les inégalités se sont accentuées entre les deux catégories de 1955-1959 à 1975-1980.

3.3. Mêmes résultats pour la période 1980-1989

Pendant la période suivante, et selon tous les indices, les agriculteurs exploitants apparaissent toujours favorisés vis à vis de la mortalité par rapport à l'ensemble de la population alors que les salariés agricoles se situent au bas de l'échelle, juste avant les manœuvres. Selon l'indicateur standardisé de mortalité par tranche d'âge (tableau 4), l'indice des agriculteurs exploitants est toujours inférieur à 1, et l'écart est le plus important entre 60 et 75 ans, supposant une moindre mortalité en fin de carrière que pour l'ensemble de la population active. Par contre, celui des salariés agricoles est toujours supérieur à 1 et l'écart le plus important se situe entre 35 et 50 ans, en pleine activité.

Le calcul de l'espérance de vie donne des résultats encore plus significatifs. Les différences entre agriculteurs exploitants et salariés agricoles s'accroissent avec l'âge. Les premiers ont une espérance de vie supérieure de 2 ans à celle de l'ensemble de la population à 35 ans et de presque 2 ans à 60 ans. Pour les seconds, au contraire, l'espérance de vie est inférieure à celle de l'ensemble de la population à 35 ans, mais l'écart diminue entre 35 et 60 ans. Si l'on compare ces résultats à ceux de la période 1960-1969 (tableau 5) on constate que le gain d'espérance de vie est le même pour les deux catégories (agriculteurs exploitants et salariés agricoles) : 3 ans à 35 ans et 2 ans et 1/2 à 60 ans, mais l'écart entre eux se maintient à 2 ans à 60 ans.

3.4. Accentuation des différences au cours de la période 1982-1996

Pendant la période suivante tous les indices montrent que les différences entre les deux catégories s'accroissent, de même qu'avec la population active (tableau 6). La probabilité de décéder entre 35 et 65 ans est largement inférieure à l'ensemble de la population et

2- Mortalité dans les professions agricoles. 1975-1980.

catégories socioprofessionnelles	probabilité de décès entre 35 et 60 ans (en %)	quotients de mortalité ajustés ‰		espérance de vie à 35 ans (en années)
		à 35 ans	à 60 ans	
agriculteurs exploitants	12,0	1,57	8,3	40,8
salariés agricoles	20,2	3,87	13,5	37,5
ensemble des actifs	14,9	2,20		10,3

Source : Desplanques, 1984, p. 34.

3- Évolution de la mortalité entre les périodes 1955-1959 et 1975-1980 pour les professions agricoles, par tranche d'âge et en %.

catégories socioprofes.	35-45 ans	45-55 ans	35-60 ans	35-45 ans	45-55 ans	35-60 ans
agriculteurs exploitants	2,83	6,7	15,3	2,16	5,4	12,0
salariés agricoles	4,28	11,0	21,8	5,05	9,2	20,2

Source : Desplanques, 1984, p. 34.

à l'ensemble des actifs pour les agriculteurs exploitants et, au contraire, largement supérieure pour les salariés agricoles. L'espérance de vie à 35 ans est, pour les uns, supérieure de 2 ans et 1/2 à celle de l'ensemble de la population et de la population active. Pour les autres elle est inférieure de 3 ans. Entre les deux la différence d'espérance de vie à 35 ans est de 5 ans et 1/2 alors qu'elle n'était que de 2 ans en 1980-1989. Il y a eu un gain de 2 ans et 1/2 pour les agriculteurs exploitants et une perte de presque 1 an pour les salariés agricoles, accentuant ainsi les disparités de destin.

3.5. Des résultats peu utilisables pour la période 1982-2001

L'étude menée pour la période 1982-2001 ne distingue pas les deux

catégories, et ses résultats ne peuvent être exploités à titre comparatif. Les tendances restent favorables du fait du poids numérique des agriculteurs exploitants par rapport aux salariés agricoles. L'indicateur standardisé de mortalité pour l'ensemble est inférieur à 1, et la profession est privilégiée par rapport à l'ensemble des actifs et à l'ensemble de la population (tableau 7). De même, l'espérance de vie à 30 ans est supérieure de deux ans à celle des actifs et de 2 ans et 1/2 à celle de la population (tableau 8). A 45 ans l'écart a un peu diminué. Il est d'un peu plus d'1 an et 1/2 par rapport aux actifs et de presque 2 ans par rapport à la population totale, mais l'avantage reste aux professions agricoles.

4. Les causes de décès

4.1. Une première étude sur la période 1954-1960

Les quotients moyens annuels de mortalité selon les causes de décès ont été calculés pour les groupes d'âge 36-45 ans et 46-55 ans dans la population des agriculteurs exploitants et des salariés agricoles (tableau 9). Ils sont plus élevés pour chaque cause pour les seconds que pour les premiers. Les deux groupes sont épargnés par la tuberculose mais certaines maladies touchent plus particulièrement les salariés : les lésions vasculaires cérébrales, l'alcoolisme et la cirrhose et les accidents. Par ailleurs le suicide apparaît comme la cause de décès spécifique des professions agricoles : les deux catégories réunies occupent la pre-

4- Mortalité des professions agricoles. 1980-1989.

catégories socioprofessionnelles	indicateur standardisé de mortalité				espérance de vie	
	35-50 ans	50-60 ans	60-75 ans	35-75 ans	à 35 ans	à 60 ans
agriculteurs exploitants	0,74	0,71	0,78	0,75	41,5	20,2
salariés agricoles	1,51	1,34	1,17	1,26	38,6	18,3
ensemble pop (y compris les inactifs)	1,00	1,00	1,00	1,00	39,3	18,4

Source: Desplanques, 1991.

5- Espérance de vie à 35 et 60 ans pour les professions agricoles. 1960-1969 et 1980-1989.

catégories socioprofessionnelles	espérance de vie à 35 ans		gain sur la période	espérance de vie à 60 ans		gain sur la période
	1960-1969	1980-1989		1960-1969	1980-1989	
agriculteurs exploitants	38,4	41,5	3,1	17,7	20,2	2,6
salariés agricoles	35,7	38,6	3,0	15,8	18,3	2,6

Source: Desplanques, 1999, p. 254.

6- Mortalité pour les professions agricoles. 1982-1996.

catégories socioprofessionnelles	SMR de 30 à 75 ans	probabilité de décès entre 35 et 65 ans (en %)	espérance de vie à 35 ans (en années)
agriculteurs exploitants	0,72	15,5	43,0
salariés agricoles	1,16	27,0	37,5
ensemble des actifs	0,93	21,5	40,5
ensemble de la population	1,00	22,0	40,5

Source: Mesrine, 1993, p. 229.

mière place dans l'ensemble des catégories socioprofessionnelles, surtout si l'on considère que dans ce domaine les déclarations, souvent défectueuses, doivent être majorées de 20%.

Dans ce cas, le suicide apparaît comme révélateur d'un mal-être social, synonyme d'exclusion. Alors qu'à la fin du XIX^e siècle il s'agissait d'un phénomène urbain, il touche maintenant les éléments les plus fragiles du monde rural où se trouve le plus de célibataires (24,4% à 59 ans en 1982), à faibles revenus. Les modes opératoires correspondent à une réalité spécifique : les suicides ruraux ont lieu en été et emploient des moyens violents et radicaux, à portée de la main (la pendaison et les armes à feu).

4.2. La période 1980-1989

Si l'on considère, 20 ans après, les taux moyens annuels de mortalité suivant la catégorie socioprofessionnelle et la cause de décès (tableau 10) on constate que, par rapport à l'ensemble de la population, y compris les inactifs, les professions agricoles se distinguent par un très faible taux de mortalité par maladies infectieuses et de l'appareil respiratoire. (Nous retrouvons là les résultats relevés en 1954-1960 pour la tuberculose) qui peuvent être attribués à une vie saine, à la campagne. Par contre, les différences en

faveur des agriculteurs exploitants, et au détriment des salariés agricoles, se confirment pour toutes les causes. Les uns et les autres meurent surtout (comme l'ensemble de la population) de tumeurs, de maladies de l'appareil circulatoire, mais plus particulièrement de suicides (cette dernière cause n'étant plus corrélée depuis 1970 avec l'alcoolisme qui est en baisse). Il faut y ajouter, pour les salariés agricoles, les accidents de la circulation dûs à leurs nombreux trajets sur des routes secondaires.

4.3. Les suicides en 1989-1994

Une étude plus récente sur les taux de suicide des 25-49 ans montre que les professions agraires ne se trouvent plus en tête (tableau 11). Les ouvriers agricoles viennent après les employés administratifs d'entreprise et les agriculteurs exploitants sont précédés par de nombreuses catégories : commerçants, instituteurs et assimilés, membres du clergé, policiers et militaires, employés administratifs d'entreprise, personnel de service aux particuliers, ouvriers qualifiés et non qualifiés de l'industrie et de l'artisanat, chauffeurs. Avec la crise, la situation sociale des agriculteurs exploitants s'est améliorée par rapport à d'autres catégories aux activités plus menacées.

5. Et les femmes

5.1. La mortalité des agricultrices en 1975-1980

Dès cette première étude, la situation des agricultrices par rapport à la mortalité, apparaît plus mauvaise que celle de l'ensemble des femmes actives, surtout aux âges élevés. De même que pour leurs homologues masculins, une différence subsiste entre les agricultrices exploitantes et les ouvrières agricoles, mais leur position à toutes deux est nettement plus favorable que celle des hommes. Les quotients de mortalité ajustés à 35 et à 55 ans sont inférieurs à ceux de l'ensemble des femmes, mais plus élevés que pour les femmes actives (tableau 12), traduisant ainsi la pénibilité de leur travail. Néanmoins les quotients restent nettement inférieurs à ceux des hommes, agriculteurs exploitants et salariés agricoles (tableau 2). Parallèlement, leurs probabilités de décès entre 35 et 60 ans sont de moitié inférieures à celles des agriculteurs exploitants et au 1/4 de celles des salariés agricoles.

5.2. La situation se précise entre 1980 et 1989

Entre ces deux dates, la situation des agricultrices paraît s'être améliorée par rapport à la période précédente. Les indicateurs standardisés de mortalité révèlent une position meilleure par rapport à l'ensemble des actives entre 35-50 ans et 50-60 ans, mais moins favorable entre 60 et 75 ans (tableau 13), suggérant un report des décès aux âges élevés ou l'absence de pause à l'âge de la retraite. Néanmoins le bilan entre 35 et 75 ans apparaît le même, comparé à l'ensemble de la population féminine active. Un calcul de probabilité des décès entre 35-50 ans, 50-60 ans et 60-75 ans aboutit au même constat.

5.3. Une étude par catégorie entre 1982 et 1996

La distinction entre les agricultrices exploitantes et les ouvrières agricoles, pour la période 1982-1996, se fait au détriment de ces dernières. Leur indi-

7- Indicateur standardisé de mortalité pour les professions agricoles entre 1982 et 2001 (hommes et femmes de 30 à 64 ans en 1982).

catégories socioprofessionnelles	hommes	femmes
agriculteurs	0,78	0,89
ensemble des actifs	0,96	0,87
ensemble de la population	1,00	1,00

Source : Meyer, 2004, p. 23.

8- Espérance de vie et probabilité de décès pour les agriculteurs. 1982 à 2001. (hommes de 30-64 ans en 1982).

catégories socioprofessionnelles	espérance de vie		probabilité de décès entre	
	à 30 ans	à 45 ans	30 et 64 ans	50 et 64 ans
agriculteurs	47,6	33,5	15,4	1,9
actifs	45,5	31,8	19,5	15,0
population totale	45,0	31,4	20,5	15,8

icateur standardisé de mortalité de 30 à 75 ans est supérieur à 1 (tableau 14), leur probabilité de décès entre 35 et 65 ans supérieure à celle des agricultrices exploitantes et de l'ensemble des femmes, avec une espérance de vie à 35 ans égale pour les trois catégories.

Si l'on compare ces résultats à ceux obtenus pour les hommes (tableaux 6-14), l'avantage est largement pour les femmes. On constate une espérance de vie à 35 ans supérieure de 4 ans et 1/2 pour les agricultrices et de 10 ans pour les ouvrières agricoles, par rapport à leurs homologues masculins.

5.4. Dernier bilan pour la période 1982-2001

Cette dernière période ne distingue pas les deux catégories d'agricultrices. Il en ressort que leur indicateur standardisé de mortalité est moins favorable que celui des autres femmes actives (tableau 15). Leur espérance de vie à 30 ans est à peine plus élevée que celle des femmes actives et de l'ensemble des femmes, pour les rejoindre à 45 ans. Mais elle reste supérieure de plus de 6 ans à celle des agriculteurs à 30 ans et de 5 ans à 45 ans.

Conclusion

En conclusion on peut considérer que la mortalité des agriculteurs a évolué favorablement depuis un demi siècle, en relation avec une amélioration de leurs conditions économiques et sociales. Néanmoins la différence entre exploitants et ouvriers agricoles s'est accentuée. S'ils sont épargnés par les affections infectieuses et respiratoires, ils meurent des mêmes maladies que les autres catégories socioprofessionnelles : tumeurs, maladies de l'appareil circulatoire; et de pathologies spécifiques pour les ouvriers agricoles : suicide, alcoolisme, accidents. Là encore, l'écart se creuse entre agriculteurs exploitants et salariés agricoles. La situation est nettement plus favorable pour les femmes, mais leur mortalité reste plus forte que celle des autres femmes actives.

9- Quotients moyens annuels de mortalité suivant la cause de décès (p. 100 000), 1954-1960.

Groupe d'âge 36-45 ans

	toutes causes	tuberculose	tumeurs malignes	lésions vasculaires cérébrales	coronarites, affections cardiaques	cirrhose alcoolisme	accident	suicides	autres et non décl.
agriculteurs exploitants	30,1	2,5	3,7	1,5	2,6	3,8	5,1	3,4	7,5
salariés agricoles	42,6	2,8	3,5	1,8	2,6	5,5	11,5	5,0	9,9
ensemble Fr.	42,3	4,3	4,9	1,6	3,8	4,4	8,8	2,9	11,6

Groupe d'âge 46-55 ans

agriculteurs exploitants	74,1	4,2	14,7	5,8	9,4	8,9	3,4	5,9	17,8
salariés agricoles	101,6	5,3	17,3	6,7	10,1	12,7	17,8	8,8	22,9
ensemble Fr.	97,8	7,1	19,8	6,3	13,2	11,4	10,2	4,6	25,2

Source: Calot, Febvay, p. 101-103.

10- Taux moyen annuel de mortalité pour la population masculine entre 45 et 54 ans suivant la catégorie socio-professionnelle et la cause du décès (%), 1980-1989.

	accidents de la circulation	suicides	maladies infectieuses	maladies de l'appareil circulatoire	maladies de l'appareil respiratoire	maladies de l'appareil digestif	tumeurs
agriculteurs exploitants	16	83	5	109	16	43	172
salariés agricoles	60	85	6	233	20	102	425
ensemble des catégories socioprofessionnelles (y compris inactifs).	25	52	10	135	20	71	320

Source: Desplanques, Données Sociales, 1999, p. 255.

11- Taux de suicide des 25-49 ans selon la catégorie socio-professionnelle, 1989-1994, p. 100 000.

catégorie socioprofessionnelles	hommes	femmes	total
<i>agriculteurs exploitants</i>	34,0	10,2	25,8
artisans	27,2	2,5	20,8
commerçants	38,7	10,5	26,7
chefs d'entreprise	23,8	6,9	21,4
professions libérales	29,5	22,4	27,1
cadres fonction publique	14,0	5,5	11,8
professions intellectuelles	10,3	4,6	7,5
prof.artistiques	27,4	10,9	20,0
cadres d'entreprise	11,9	4,7	10,3
instituteurs et assimilés	39,1	11,9	21,5
professions intermédiaires santé et social	33,4	14,1	18,6
clergé	34,7	10,0	29,6
professions intermédiaires fonction publique	13,4	5,3	9,4
professions intermédiaires entreprises	23,8	5,5	15,5
techniciens	16,9	5,0	15,4
contremaîtres, agents de maîtrise	12,3	6,2	11,9
employés civils de la fonction publique	50,8	9,1	18,2
policiers et mil.	36,5	11,0	35,0
employés adm. d'entreprise	86,6	10,7	23,8
employés de commerce	27,0	6,3	11,0
pers. des services aux particuliers	42,6	7,9	12,3
ouvriers qualifiés (ind. et artisanat)	34,3	6,4	31,0
chauffeurs	35,0	13,9	29,6
ouvriers qualifiés (manutention, magasinage, transport)	27,5	5,6	25,8
ouvriers non qualifiés (ind. et artisanat)	43,9	7,0	28,3
<i>ouvriers agricoles</i>	61,3	8,6	50,6
retraités	36,2	14,4	24,5
inactifs divers	179,3	20,2	39,7
mil. du contingent	2,5		2,5
élèves, étudiants	19,2	8,1	13,8
total	36,7	11,8	25,1

Source: Bourgon, 1999 p. 8

12- Mortalité féminine dans les professions agricoles. 1975-1980.

catégories socioprofessionnelles	quotient de mortalité à 35 ans	ajusté p. 1000 à 55 ans	probabilité de décès entre 35 et 60 ans (%)
agricultrices	0,90	3,68	5,78
ensemble des actives	0,79	3,54	5,41
ensemble de la population féminine	1,04	4,79	7,27

Source: Desplanques, 1984, p. 37.

13- Mortalité féminine dans les professions agricoles. 1980-1989.

catégories socioprofessionnelles	indicateur standardisé de mortalité			probabilité de décès en %			
	35-50 ans	50-60 ans	60-75 ans	35-75 ans	35-50 ans	50-60 ans	60-75 ans
agricultrices	0,66	0,75	0,93	0,86	2,1	3,5	18,6
ensemble des actives	0,84	0,87	0,88	0,87	2,4	3,9	17,1

Source : Desplanques, 1991, s. p.

14- Mortalité féminine dans les professions agricoles. 1982-1996.

catégories socioprofessionnelles	indicateur de mortalité de 30 à 75 ans.	probabilité de décès entre 35 et 65 ans (en %)	espérance de vie à 35 ans (en années)
agricultrices exploitantes	0,92	8,0	47,5
ouvrières agricoles	1,36	11,5	47,5
ensembles des femmes (dont inactives)	1,00	9,0	47,5

Source : Mesrine, 1993, p. 233.

15- Mortalité féminine dans les professions agricoles. 1952-2001. (30-64 ans en 1982).

catégories socioprofessionnelles	SMR	espérance de vie		espérance de vie des hommes	
		à 30 ans	à 45 ans	à 30 ans	à 45 ans
agricultrices exploitantes	0,89	53,2	38,5	47,6	33,5
ouvrières agricoles	0,87	52,8	38,4	45,5	31,8
ensemble de la population féminine	1,00	52,6	38,3	45,0	31,4

Source : Meyer, 2004, p. 23-25.

Bibliographie

Baudelot Ch. et Establet R., « Suicides et rythmes sociaux », *Économie et statistiques*, n° 168, 1984, p. 71-76.

Bourgoin N., « Suicide et activité professionnelle », *Population*, n° 1, janvier-mars 1999.

Calot G. et Febvay M., « La mortalité différentielle suivant le milieu social », *Études et conjoncture*, n° 11, novembre 1965.

Desplanques G., « L'inégalité sociale devant la mort », *Économie et statistiques*, n° 162, janvier 1984.

Desplanques G., « les cadres vivent plus vieux », *INSEE Première*, n° 158, août 1991.

Desplanques G., « L'inégalité sociale devant la mort », *Données sociales*, La société française, Paris, INSEE, 1993.

Durkheim E., *Le suicide*, Paris, PUF, 1967.

Febvay N. et Aubenque N., « La mortalité par catégorie socioprofessionnelle », *Études statistiques*, n° 3, 1957.

Femmes et hommes, regards sur la parité, Paris, INSEE, 2004.

Halbwachs M., *Les causes du suicide*, Paris, PUF, Le lien social, 2002.

Mesrine A., « Les différences de mortalité par milieu social », *Données sociales*, La société française, Paris, INSEE, 1999.

Meyer L., « Differential mortality in France », Document de travail, Département de démographie, INSEE, janvier 2004.

Nizard A., « Suicide et mal-être social », *Population et Société*, n° 334, avril 1998.

Notes

1. Il s'agit des nomenclatures officielles de l'INSEE.

Le coût du risque

Les peuples autochtones et le “meilleur des mondes”

De la Terre sans mal à un monde à risque.

Dans les traditions amérindiennes, les mythes constituent l'essentiel du programme d'éducation intellectuelle et morale des enfants. Complétés par une formation pratique (apprentissage du langage et des techniques de vie), ils définissent un cadre et un mode de vie qui précisent la nature et l'étendue des relations que les êtres humains constituant chaque communauté doivent développer et entretenir entre eux – au sein du groupe local, mais aussi entre les groupes –, et entre eux et les autres créatures visibles et invisibles. Cette formation permet aussi à chaque individu de construire sa personnalité et de définir son identité.

Toute pensée, toute action existe par référence à un idéal que les Tupi Guarani d'Amérique du Sud appellent la «Terre sans mal». Au Nord, Les Ojibwé de la région des Grands Lacs américains disent, eux, que le Créateur, *Kitche Manitu*, rêva d'un monde qu'il créa, conformément à sa

vision, «beau, ordonné et harmonique» (Johnston, 1976: 13). Dans ce premier état du monde, les animaux vivent dans les mêmes villages que les êtres humains; ils ont entre eux des relations et des échanges de toutes natures (sexuels, alimentaires, ludiques, festifs...). On ne travaille pas, pas d'«efforts contraints» donc; il n'existe pas de maladie et l'on est immortel; la fête est permanente et le plaisir sans limites.

Il est clair que cette «terre sans mal» est aussi une «terre sans risque». Car où peut être le risque quand le danger, le mal n'existent pas, quand tout est prévisible? Le risque n'est-il pas défini, dans le *Dictionnaire Robert*, précisément comme: 1. un danger éventuel plus ou moins prévisible; 2. l'éventualité d'un événement ne dépendant pas exclusivement de la volonté des parties et pouvant causer la perte d'un objet ou tout autre dommage; 3. le fait de s'exposer à un danger (dans l'espoir d'obtenir un avantage).

À bien y réfléchir, la «Terre sans mal», analogon du jardin d'Eden de la tradition chrétienne, n'est pas un

espace de liberté, car la liberté, alternative à l'existence dans un monde parfait, n'est que liberté de rendre celui-ci imparfait, d'introduire le désordre dans l'ordre, la laideur dans la beauté et la zizanie dans l'harmonie? C'est précisément la leçon des mythes amérindiens: en ne suivant pas les «Grandes Lois de la Nature» (*Ibid.*), en n'obéissant pas au Créateur, en s'aliénant les autres créatures, les êtres humains acquièrent une liberté mais une liberté trompeuse puisqu'elle n'est que déchéance, chute et perte de l'état de grâce. Ils opèrent un passage fatal du rêve d'un monde parfait, sans risque, au monde «réel» qui est, lui, essentiellement conflit, où toute action est une prise de risque entre un retour au chaos originel et l'infortune d'exister dans un monde désuni.

Les mythes amérindiens nous font comprendre aussi que la vraie «terre sans mal», si elle est au delà de toute contradiction – à cause même de cela –, est sans saveur, froide et lisse, anesthésiée, sans passion, au-delà d'un ici-bas, lui, bouillonnant et rugueux, agité de sentiments extrê-

mes, vivant pour tout dire. L'être humain, c'est sa condition, est tiraillé, en tension, entre deux séries de désirs, les uns qui l'attachent à ce monde, certes imparfait, cet « envers du Paradis » où s'affrontent nécessairement un « bien » et un « mal », mais riche d'émotions, de sentiments, de sensations, et cet au-delà où sont résolues toutes les contradictions, où tous les conflits trouvent solution, où il n'y a plus de questions, plus de risque... Entre les deux, l'espace-temps – hors de toute temporalité et de toute spatialité – du rêve et de la vision qui ne sont pas abolition mais réalisation du désir, expérience d'une intense émotion, et l'espace rituel où se joue le drame de l'entre-deux, espace anomique d'un déchaînement nécessairement limité dans son déploiement à un lieu et à un temps définis. Il n'y a pas de vie dans le comblement de l'espace du désir, pas de vie sans risque de se perdre à ce monde pour se retrouver dans la plénitude du vide de l'au-delà...

La beauté est souvent fatale (lorsqu'elle est celle du diable), comme le sont l'ordre (lorsqu'il cesse d'être constructeur et qu'il devient destructeur, totalitaire) et l'harmonie (lorsqu'elle abolit la différence), mais les trois termes définis par la tradition ojibwé tracent l'horizon du vivant vers lequel il faut tendre sans jamais l'atteindre, sauf peut-être aux moments cruciaux des changements d'état, souvent sanctionnés par les classiques « rites de passages » : naissance, puberté, mort...

La prise de risque, l'incertitude du choix, le pari sur les effets bénéfiques ou maléfiques de son engagement dans l'action, et l'angoisse qui en surgit nécessairement, c'est précisément ce qui fait de nous des êtres vivants, en sursis certes, mais vivants. Et c'est bien ainsi que les Amérindiens le conçoivent : les Ojibwé disent, par exemple, que le nouveau-né n'aspire qu'à réintégrer le « monde des esprits », à échapper à cette angoisse et à retrouver – via le corps de la mère dont la figuration culturelle est la maison, la place cérémonielle ou festive – l'état édenique, un contraire de la vie qui n'est de mort qu'à ce monde. La première éducation consistera donc à l'intéresser, à l'attacher à ce monde, par les sens d'abord.

Autant qu'il est possible, à l'abri de tout risque, dans son berceau, jamais loin de sa mère, « l'enfant affûtait ses facultés de voir en observant les oiseaux, les feuilles qui bougent et les nuages qui s'enfuient; et sa faculté d'entendre, en écoutant les murmures des oiseaux, le bruissement des feuilles, et les voix des hommes et des femmes. » (Johnston, 1976: 122). Dans le même temps, on suspend au berceau un « capteur de rêves »² qui filtrera les rêves du bébé en retenant les cauchemars pour ne laisser passer que les bons rêves. Plus tard, tout en poursuivant l'apprentissage de sa vie pratique aux prises avec le réel, l'enfant sera même encouragé à rêver afin de trouver dans ses songes les réponses à ses questions, et de puiser aux sources « imaginaires » – mythiques si l'on veut – du monde, les forces nécessaires pour affronter un monde « réel » de plus en plus conflictuel³.

Car l'entrée progressive dans une vie active, celle du monde adulte, est aussi une entrée dans le risque. La confrontation des besoins et des désirs de toutes les créatures, humaines ou non-humaines, visibles ou invisibles, même si elle n'est pas fondée sur un antagonisme mais sur une complémentarité⁴, impose un savant jeu d'équilibres entre prestation et dette, don et contre-don, afin de préserver une homéostasie généralisée. Ce jeu est basé sur un principe de communication et d'échanges équitables, ce qui implique, d'abord, le respect de toutes les autres créatures et exclut l'idée d'une quelconque supériorité, domination ou privilège, de l'être humain⁵. Les Ojibwé comparent le déroulement de la vie à l'ascension d'une montagne dont on n'est jamais sûr d'atteindre le sommet : « La vie est trop difficile. Il y a trop de dangers, de désastres et de périls le long du chemin de la vie. » (Johnston, 1976: 112)

Les cultures amérindiennes assument pleinement la contradiction dont nous sommes, comme tout être créé, tissés. « Pieds nus sur la terre sacrée »⁶, solidement intégré dans son environnement, pragmatique et rêveur, le « primitif », le « naturel » (qui existe hors de nous, dans les forêts et les déserts, mais aussi en nous, dans notre

fort intérieur) craint par-dessus tout l'errance – bien différente en cela du nomadisme qui est son antonyme – qui ne mène nulle part et sa plus grande angoisse est l'absence de repères. Chez les Indiens subarctiques (Déné, Cri, Ojibwé, Innuat), comme chez ceux d'Amazonie, l'un des premiers actes éducatifs pour l'enfant consiste à lui faire parcourir ce que seront ses espaces de vie ordinaires et extraordinaires; ces espaces sont balisés par des sites géographiques remarquables où se sont déroulés des événements importants (la mort d'un grand chef, un accident, la pétrification d'un esprit cannibale, un affrontement guerrier avec une ethnie ennemie, etc.), repérage dans l'espace « réel » (il vaudrait mieux dire « matériel »), autant que dans l'univers imaginaire et onirique.

Ce repérage dans le temps et dans l'espace définit un cadre de vie dans lequel l'enfant puis l'adulte pourront mettre en pratique les règles d'un savoir-vivre basé sur l'harmonisation des relations entre toutes les créatures. L'activité prédatrice, dont le mythe montre le caractère de nécessité – différencier les herbivores et les carnivores est moins les opposer que les rendre complémentaires –, n'est pas seulement un danger pour l'animal chassé, elle l'est aussi pour le chasseur qui doit, en quelque sorte, compenser, par des rites appropriés, le déséquilibre résultant de la suppression d'une vie.

Le risque est donc aux deux extrêmes : par rapport au monde tel qu'il est et par rapport au monde tel qu'on le rêve. Il est, par exemple, nécessaire de rêver, nous l'avons vu, mais le risque est grand que l'âme, qui s'évade pendant le sommeil vers l'au-delà (qu'on l'appelle « monde des esprits », « terre des âmes », ou encore « pays de Dieu »), ne réintègre pas, au réveil, le corps physique. La conséquence en est la mort ou la folie, une condition que les Indiens Teko (Emérillon) de Guyane considèrent comme bien pire que la mort⁸. Les Ojibwé, de leur côté, racontent cette histoire : « Une autre fois, ce vieil homme rêva qu'il allait dans le lointain Sud à une place connue des Ojibwé comme l'endroit où les Indiens partaient après leur mort. En arrivant là, il vit des Indiens, morts

depuis longtemps, qui étaient en train de faire un festin de champignons, et on lui en offrit. Mais il n'accepta pas cette offre. L'Indien croyait que s'il en mangeait, il ne retrouverait pas sa forme humaine et l'endroit où il s'était endormi.» (Morrisseau, 1965: 113)

Si chaque voyage vers de nouveaux horizons nous fait courir le risque de perdre nos repères et nos repaires, quels risques présente un voyage vers un au-delà inconnu ! Comme praticien et spécialiste du rêve et de la vision, le chaman est particulièrement vulnérable et exposé au risque que son voyage, le « voyage chamanique », soit sans retour, tant l'attraction, la fascination de l'au-delà est grande. S'il est, chez les peuples traditionnels, un métier à risque, c'est bien celui de chaman et ce n'est pas sans réticence que l' élu répond à l'appel.

Le chaman est avant tout un réparateur du désordre, chargé d'assurer la préservation de l'ordre, de l'harmonie et de la beauté du monde, pour reprendre les termes de la tradition ojibwé, mais, pour ce faire, il doit constamment naviguer entre les lieux du sens et ce monde peu sensé où nous vivons, multipliant les risques de se trouver bloqué dans un entre-deux, ce qui constitue, nous venons de le voir, la pire des situations. Toute transgression aux règles – et le chaman est un transgresseur, si l'on ose dire, professionnel –, multiplie les risques de se retrouver entre vie et mort, dans un pays de nulle part, dans une utopie⁹. Les Ojibwé racontent l'histoire de Pauguk, un homme qui, pour avoir tué son frère par jalousie, se retrouve sous la forme d'un squelette au milieu d'un lac, enchassé dans un rocher battu par la tempête...

Le chaman erre toujours aux confins de la folie, un état que les sociétés traditionnelles considèrent comme proche de la mort, c'est-à-dire aussi proche du sacré, là où toute règle est abolie, où le temps et l'espace n'existent plus. Cela veut dire aussi qu'il est, dans ce monde, entre le bien absolu et le mal absolu; un grand nombre de sociétés, les Mongols par exemple, distinguent des chamans noirs (tournés vers le mal) et des chamans blancs (tournés vers le bien). « Réparateur

du désordre » – capable de rétablir l'ordonnement perturbé d'une constellation, de faire cesser la pluie ou de la provoquer, de ramener la paix sociale, de guérir les maladies du corps et de l'esprit, etc. –, le chaman (que les Teko appellent *padze*, les Ojibwé *djiskiu*, *wabeno* et d'autres noms, les Innuat *kakushapatak*, les Same *noaide*, etc.) peut aussi causer un désordre extrême; qu'une personne meurt mystérieusement, qu'une épidémie se déclare, que la malchance (le *panem* des Tupi Guarani¹⁰) touche un chasseur, c'est toujours un chaman qui sera soupçonné. Chez les Teko, en Guyane, ces dernières années encore, plusieurs chamans, accusés de crimes divers, ont été poussés au suicide.

En choisissant de se dresser contre la nature (en l'homme et hors de lui), certaines civilisations ont multiplié les risques de se perdre. Préoccupés par le désir de vaincre une nature déclarée hostile (l'« enfer vert »), les occidentaux, colons par devoir et répondant à une injonction biblique¹¹, vont développer une entreprise hégémonique connue sous le nom de colonisation. Après la « civilisation des moeurs »¹² qui est le processus constitutif de tout Etat-nation, l'impérialisme s'exporte vers des terres inconnues que l'on va d'abord se rendre faussement familières (en les appelant « Nouvelle-France », « Nouvelle-Angleterre », etc.), comme pour se rassurer, avant d'asseoir une domination qui n'est pas maîtrise mais démantèlement et déconstruction. La civilisation du risque, que L.-V. Thomas (1975) qualifie de « mortifère », se déploie tout azimut, emportant dans son flot les repères, faisant des nomades des sédentaires (dans de nombreux lieux carcéraux: villes, usines, prisons, hôpitaux psychiatriques, maisons de retraite, etc.) ou des vagabonds, des « exilés de nulle part »¹³...

La colonisation, première forme d'une mondialisation de la valeur « argent », va mettre en oeuvre une machinerie (la « mégamachine » de S. Latouche, 2004) conçue pour éradiquer le naturel, hors de l'être humain (écocide), entre les êtres humains (ethnocide) et en l'être humain (égocide). Mais il existe un risque plus grave,

c'est la perte des amers, un attentat contre l'imaginaire – qu'on pourrait appeler noocide, l'impossibilité de projeter et de donner figure à nos angoisses, à nos désirs sous la forme de ces « esprits » (fées, lutins, farfadets, poltergeists, loups-garous, etc.) dont nous peuplons le monde partout où c'est encore possible¹⁴. Et la technique, les fausses-valeurs tuent cette faculté imaginative, l'aptitude à rêver dont le créateur, Kitche Manitu pour les Ojibwé, fit don aux êtres humains pour qu'ils ne se retrouvent pas perdus dans un monde inconnu. Et lorsque nous ne pouvons plus nous projeter dans le monde, faire vivre hors de nous nos démons, la nature devient une zone à risques...¹⁵

En effet, la civilisation occidentale chrétienne est d'abord fondée sur une culpabilité originelle – forcément source d'angoisse –, mais surtout sur un impossible retour au paradis (sinon à des paradis artificiels) puisqu'après la faute et l'exil d'Adam et Eve, l'accès au jardin d'Eden est fermé par de hautes flammes¹⁶: « Le monde extérieur perçu auparavant comme une source de satisfactions devient hostile et doit être dominé pour assurer la survie de l'individu et de l'espèce. Ce qui était un grand parc zoologique est devenu une jungle. » (Baunschweig, Fain, 1971: 102)

La « civilisation des moeurs » est donc une amputation de quelque chose d'essentiel, un lien ombilical (l'« échelle chamanique », l'arbre sacré et autres *axis mundi*, etc.) qui nous permet encore de communiquer avec un au-delà qui est dernier repaire du sens, lieu-source du monde, de la vie et des conflits qui lui donnent sa substance. S'engager dans cette voie est le risque majeur car désorientés, dans l'incompréhension du monde et des êtres, sans autre référence qu'à nous-mêmes, nous sommes condamnés tels les *pauguk* ojibwé ou les fantômes des traditions anglo-saxonnes, à n'être ni ici ni ailleurs, prisonniers d'une angoisse insoluble. Qui pis est, le monde devient une jungle – au sens fantasmagorique occidental – lieu de tous les dangers où l'être humain s'installe dans une position agressive / défensive.

sive¹⁷ plutôt que dans une attitude de reconnaissance¹⁸ et de conciliation.

L'Occident a donc exporté outre Atlantique, et au-delà des mers en général, ses propres angoisses et ses propres désirs inassouvis en prétendant les imposer aux autres comme pour les refouler, par l'action coloniale mais aussi au sens psychanalytique de l'expression. Ethnocide, écocide et égocide, les trois voies de la civilisation, représentent donc des risques majeurs, sans doute même des paris stupides, pour ce qu'ils mettent en péril, rien moins que la vie elle-même, un jeu où les perdants ne sont pas seulement ceux qu'on qualifie encore couramment (dans la logique d'un évolutionnisme social complètement dépassé lui-même) de « peuples » ou de « sociétés en voie de disparition ».

Le passage en force de la civilisation du risque est une formidable amputation de l'être, mais les Amérindiens, et les peuples traditionnels dans leur ensemble, sont convaincus qu'ils survivront à l'Apocalypse qui n'est la fin que du monde blanc, persuadés aussi que la prophétie du païte Wowoka, à la fin du 19^{ème} siècle, pourrait bien se réaliser. Cette prophétie disait que le monde blanc avec ses villes, ses barbelés, ses troupeaux de bovins, ses chemins de fer, etc., seraient remplacés, – comme dans une inversion de l'histoire –, par la prairie, les bisons, les tipis, etc., ce qui permettrait aussi le retour des cultures et des valeurs amérindiennes.

Pourtant, les menaces restent bien présentes et la civilisation ethno-écocidaire n'a pas dit son dernier mot: les jeunes amérindiens, à l'école des blancs, ont désappris leurs cultures et leurs langues (souvent par la contrainte) et ils n'ont rien acquis en compensation puisqu'il n'a jamais été vraiment question que de faire des « primitifs », même convertis (aux vertus chrétiennes, aux idéaux de profit et de développement, etc.), une sous-catégorie d'hommes blancs. Les Blancs ont trop besoin de l'Indien (comme image standard et archétypale de tout ce que secrètement ils aspirent à être ou à redevenir), pour ne pas le condamner à demeurer dans les marges, dans un inconfortable « entre-deux »,

déboussolé, dans une errance mentale source de grande angoisse.

La fascination des paradis artificiels

Les 16.000 Innuat, autrefois appelés Montagnais, de la Côte Nord, au Québec, les 50.000 Ojibwé de l'Ontario, comme tous les Amérindiens du Canada et des Etats-Unis, ont subi l'action évangélicatrice des missionnaires avant de perdre, en conséquence ou non de traités frauduleux qu'ils ont signés avec les gouvernements, la plupart de leurs droits sur ce qui était autrefois leurs territoires de chasse, leurs espaces de vie. Confinés dans des « réserves », privés de leurs repères traditionnels, il leur est devenu bien difficile de mettre en pratique les principes de « beauté, d'ordre et d'harmonie » qui structurent leur idéal de vie. Le système législatif qui régleme leur vie dans ces réserves, en particulier la Loi sur les Indiens promulguée à la fin du XIX^e siècle, reste le cadre juridique d'une entreprise de déculturation systématique et programmée. Les maisons carrées, alignées en patés le long des axes routiers, ne s'inscrivent pas *dans* mais *contre* l'harmonie des paysages; leur disposition ne favorise guère la communication, et l'intrusion de la civilisation du déchet (d'aucuns ont parlé d'une « ère du poubellien ») accentue encore une impression de pauvreté générale... C'est le modèle blanc, accoucheur de dangers multiples, qui, souvent, s'impose au premier regard. Il faut remonter un peu le cours de l'histoire pour comprendre comment on en est arrivé là, comment une « civilisation du risque » continue de vouloir s'imposer sur des cultures de la sécurité.

En Amérique du Nord où l'usage des psychotropes par les populations autochtones était très limité, c'est selon leurs intérêts que les colons ont encouragé ou condamné l'introduction de l'alcool; s'il était certes, dans les premiers temps de la colonisation, un moyen d'acquérir des fourrures à un bon prix, il opposait aussi un frein au processus civilisationnel susceptible de faire des « sauvages » la main d'œuvre

de l'entreprise capitaliste. En 1633, Champlain interdit toute vente ou troc d'alcool avec les « sauvages » et l'Eglise catholique appuiera cet interdit en rangeant dans la catégorie des péchés mortels le commerce de l'alcool avec les Indiens. A la même période, l'Eglise protestante interdit toute consommation d'alcool, incantation de *joik*¹⁹ et de chants ou encore l'utilisation du tambour chez les Sâmes, éleveurs de rennes du nord de la Scandinavie.

En 1874, le gouvernement canadien adopte une loi qui interdit à tout Autochtone de s'enivrer, à l'intérieur ou à l'extérieur de la réserve. La peine encourue par un Autochtone pour ce délit était de trois mois d'emprisonnement. Si celui-ci refusait de fournir le nom de la personne qui lui avait vendu l'alcool, une peine supplémentaire de quinze jours s'additionnait à celle de trois mois. En 1876, ces dispositions seront intégrées à la Loi sur les Sauvages (qui deviendra Loi sur les Indiens), et la simple possession d'alcool sera considérée comme un délit: « Les Blancs pouvaient boire autant qu'ils le désiraient, à table mais également en dehors des repas. Nous autres n'avions aucunement le droit de posséder de l'alcool. Nous ne pouvions même pas toucher une bouteille pour la regarder sous peine d'être enfermés pendant des mois, sans avoir à manger. Puis, du jour au lendemain, les Blancs nous ont ramené des caisses entières de bières, de whisky, et voilà, où nous en sommes maintenant. Nous buvons comme les Blancs mais nous ne savons pas déguster, nous ne savons pas boire, nous ne savons que nous souler... » (propos d'un Innu d'une cinquantaine d'années, de la communauté de Mingan, été 2006).

En 1951, une révision sur la Loi sur les Indiens créa une exception et dès lors, conformément à la loi provinciale, un Autochtone pourra être en possession d'alcool dans un lieu public. Mais l'ivresse demeure une infraction pouvant entraîner une condamnation. Dans la version contemporaine de la Loi sur les Indiens, et conformément aux prescriptions de la Déclaration canadienne des droits, l'ivresse d'un Autochtone n'est plus considérée comme une infraction et le contrôle

des spiritueux relève entièrement de la bande et de son Conseil de bande²⁰.

Les jeunes n'ont plus de lieux de ressourcement, mais, pire encore, on a tué en eux cette envie de vivre et on a introduit la désespérance. « Les enfants ne savent plus rêver », nous dit G. Pilot, membre de la communauté innu de Mani-Utenam. Il nous dit encore que dans cette communauté il n'y a pas une famille sur cinq qui puisse se dire heureuse... Il nous parle de la violence dans les maisons, violence domestique, contre les épouses, contre les enfants, de la violence dans les pensionnats qui, plus que toute autre chose, ont attenté en profondeur à l'intégrité des cultures et aux identités individuelles, à la fierté de soi...

Les Amérindiens ne sont pas les seuls concernés; voici par exemple les propos d'un Sâme de Karasjok d'une cinquantaine d'années: « C'est à cause des missionnaires que l'on boit; ils nous ont interdit de boire, de croire en nos esprits, de chanter, de jouer le tambour. Ils ont brûlé les tambours, les noi'ade et ceux qui continuaient de chanter sur la place publique. De nos jours, on fait ce que l'on a envie de faire: on boit, on chante et on joue du tambour alors l'alcool c'est bon, ça nous a donné de la force et du courage pour nous battre contre ces injustices... C'est l'alcool et, bien sûr, le renne qui ont sauvé notre peuple. » (propos d'un homme de cinquante ans, de Karasjok, avril 2003)

Dans les sociétés traditionnelles, l'alcool, substitut aux psychotropes traditionnels, là où ils existaient, et toujours moyen de transcender les limites étroites du vivant, peut être ainsi positivisé, culturalisé lorsqu'il est considéré comme moyen d'accès à l'au-delà, ou plus simplement de « faire la fête », mais cela implique, comme toujours, des limites. Chez les Sâmes encore: « On n'est pas un peuple d'alcooliques, on est un peuple qui aime l'alcool, c'est-à-dire que l'alcool a une place importante dans nos vies. L'alcool a un temps particulier dans nos vies, on ne boit pas tous les jours, on boit les jours de fête, durant les mariages... On ne boit pas avec n'importe qui, mais avec des amis; on ne boit pas avec le repas car c'est le moment de manger et non de boire. On boit lorsqu'on est

heureux alors que les alcooliques boivent quand ils sont tristes... C'est toute la différence! » (propos d'un Sâme de trente-cinq ans de Mâze, février 2003).

Dans les mythes et les rites sâmes, le partage simultané de l'alcool et de la parole est la condition de tout enseignement de *joik* ou de *leüd*²¹. *Boire de l'aquavit, de la vodka, de la bière ou de tout autre alcool, est une invitation à communiquer mais aussi à chanter. Toute fête largement arrosée (comme, chez ce peuple christianisé, les confirmations, mariages, fêtes d'anniversaire...) se termine par des joik et, inversement, la consommation d'alcool est un préalable indispensable avant d'entonner les joik, que ce soit pour les femmes ou les hommes. Alors que les représentations occidentales associent presque toujours le boire aux vertiges de l'ivresse et à divers risques de la vie de tous les jours (coma, accidents de voiture...), les devises sâmes soulignent les effets bénéfiques de l'alcool sur les facultés intellectuelles et morales du buveur. Sans l'alcool, ce dernier ne pourrait pas être libre et chanter en exprimant ses sentiments comme il le souhaite. Ainsi, « avant de chanter, on boit pour raviver nos mémoires, faire travailler nos sentiments et améliorer nos performances vocales » (propos d'un Sâme d'une cinquantaine d'années, de Karasjok).*

Pour *joiker*, boire ne suffit pas car il faut également se rendre maître de la boisson dont on s'imprègne pour obtenir la protection des esprits. Tout comme chez les Dogons²² ou chez les Inuit, chez les Sâmes, le boire festif est l'occasion de s'affronter en chansons et en danses. La confrontation des buveurs et des buveuses semblent être sans danger tant qu'elle se limite à des « combats de bouche » (de paroles, de *joik*) ou à des « combats de pieds » (de danses et de pirouettes). Un buveur n'est admiré que s'il boit énormément et qu'il arrive à surpasser ses compagnons, en assimilant l'alcool, par son éloquence, ses propos et ses chants. Ce comportement, toujours à la limite de l'ivresse, n'a cependant rien à voir avec l'ivresse dans la mesure où il constitue et crée un lien social; l'alcool consuit et réamorçe le cycle de la vie et

le calendrier des fêtes chez les Sâmes. En ce sens, pour les Sâmes, l'alcool est un élément vital, « sans risque si l'on sait boire et *joiker* comme il se doit! » dans la vie sociale des éleveurs, faisant également revivre leur identité.

Une approche scientifique confirme cette approche: « La consommation d'alcool collective, recherchée non seulement pour ses effets désinhibiteurs et psychotropes, est un moyen d'union sociale mais également, par l'émulation du groupe, un défi au péril permanent résistant, par principe et par définition, aux campagnes de prévention et aux consignes de sécurité. Boire accentue le risque d'accidents du travail, disent les uns, extérieurs; nous buvons, répondent implicitement les autres, car sinon nous ne pourrions pas effectuer ces tâches. » (Castelain, 1989: pp. 11-12).

Les Amérindiens disent aussi que s'ils boivent c'est pour avoir du *fun* (pour s'amuser), mais les soirées trop arrosées se terminent souvent en drames: c'est le vieil homme ou la vieille femme que l'on retrouve mort de froid dans le fossé sur le chemin qui mène du bar à la réserve, c'est l'adolescent qui, après avoir ainsi fêté, se pend à la crémone de la fenêtre, etc. Désormais sans horizon, beaucoup d'Amérindiens connaissent, ou ont connu, l'expérience suicidaire de l'alcool et de la drogue; les paradis artificiels, auxquels on accède par ces voies, se sont substitués au rêve d'un « terre sans mal ».

Il se trouve peu de sociétés qui n'aient exploité les vertus psychotropes des substances surtout végétales (alcool, coca, peyotl, champignons, *kat*, etc.), permettant l'accès à des « états de conscience altérés » ou « non ordinaires »²³. Il s'agit, par la transe qu'elles induisent, de retrouver l'unité des choses, seul point d'ancrage où les « existants »²⁴ prennent sens. Mais ces sociétés savent que le monde est désunion, qu'il est différenciation (les mythes en rendent compte, nous l'avons vu) entre ces « existants » dont les qualités sont complémentaires; que c'est dans l'interstice des différences que se déclenche le mouvement qui caractérise tout système vivant, que ce soit un biotope, une communauté humaine, les constellations, etc. Ces

sociétés connaissent donc les risques que fait courir tout débordement, et, dans leur système éthique, elles condamnent tout excès: de jugement, de comportement, de pouvoir... La vie se déploie, de façon extrêmement aléatoire, entre une réalité physique fluctuante²⁵ et un au-delà qui est en deçà de toute vie, de toute réalisation de la vision...

Lorsque tout ressourcement est impossible, il n'est d'autre issue, pour échapper à l'angoisse de l'inconnu, que de rester dans le débordement, de s'installer dans la marge, et c'est toute la différence qui existe entre un usage culturel – c'est-à-dire social, partagé et limité dans le temps et dans l'espace – des substances psychotropes et un usage effréné, sans retenue, qui met en péril et le corps individuel et le corps social. La consommation d'alcool, licite dans les limites définies par chaque culture qui en fait usage, devient alcoolisme lorsque le but n'est plus d'accéder à une plénitude, mais qu'il est une négation d'un vécu devenu insupportable par la censure, par l'interdit, par la répression de toute humanité. La voie dans laquelle on s'engage alors n'est plus, comme le dit R. Jaulin (1977), qu'un «*chemin du vide*».

Et c'est bien l'insupportable, l'at tentat contre les libertés les plus élémentaires, que l'on observe dans les communautés amérindiennes. Pas étonnant du coup de constater la prégnance, dans le temps et dans l'espace, des problèmes liés à l'abus de psychotropes, à commencer par l'alcool – le plus facile et le plus licite à obtenir – dans les communautés autochtones, particulièrement, mais pas seulement, chez les peuples du Nord. Pourquoi arrêter de vivre dans un état *second* (arrêter de boire) quand l'état *premier* – les circonstances ordinaires d'une vie qu'on n'a pas choisie – n'offre rien de plaisant, rien qui satisfasse les besoins, et les désirs élémentaires de l'être humain? On boit pour avoir du *fun*, on boit pour oublier, comme cette femme innu de la réserve de Mingan âgée de trente-cinq ans qui déclare: «*C'est un cercle vicieux: elles [les femmes de la réserve de Mingan] boivent pour oublier, elles boivent parce qu'elles*

s'ennuient alors les médecins blancs leurs prescrivent des benzodiazépines... il paraît que ça guérit de la dépression, du mal être, mais elles continuent de boire et prennent des médicaments, parfois plus qu'il n'en faut pour que leur mal être s'arrête. Puis elles perdent la mémoire, ont mal à la tête et en ont marre. C'est la fin...»

Bon nombre de jeunes autochtones sont aux prises avec un problème de dépendance, et les substances utilisées sont variées: alcool, cocaïne, héroïne, marijuana, tranquillisants et médicaments divers, colle, vapeurs d'essence, produits ménagers, parfums... Une enquête canadienne menée en 2002 montrait que 88% des communautés autochtones jugeaient que la consommation excessive d'alcool était un problème grave chez eux. Moins grave mais tout de même dommageable pour la santé, est la dépendance à la cigarette. En 1999, le chef de l'Assemblée des Premières Nations²⁶, Phil Fontaine fit faire un sondage qui révéla que 60% des Autochtones fumaient et que chez les 20-25 ans, 72% s'adonnaient au tabagisme. On peut noter enfin que 94% des fumeurs fument au moins vingt-cinq cigarettes par jour.

Outre les effets physiologiques directes de l'abus (diabète, maladies cardio-vasculaires, cirrhose du foie, etc.), l'abus d'alcool est responsable de la plupart des morts violentes dans ces communautés. Récemment dans la réserve ojibwé de Saugeen, au Canada, un jeune homme est mort des suites de blessures reçues lors d'une rixe à la sortie d'un bar; dans les mêmes circonstances, le même week-end, deux jeunes hommes ont eu un accident de voiture sur une route de la réserve et l'un d'eux est mort.

Les risques sont connus mais la «*fureur de vivre*»²⁷ est plus forte que la conscience du danger encouru: «*Les Autochtones sont des gens de l'extrême, ils font tout à l'extrême: ils mangent trop et mal, ils fument trop, ils boivent trop... Beaucoup trop d'entre eux se droguent, beaucoup trop d'entre eux sont alcooliques, beaucoup trop d'entre eux se sentent mal, beaucoup trop d'entre eux se suicident... C'est comme ça ici!*» (propos d'une femme de qua-

rante-cinq ans environ, communauté de Mani-Utenam, été 2006).

Loin de ces jeux dangereux qu'affectionnaient les Amérindiens (comme le jeu de Lacrosse encore pratiqué dans certaines communautés), il y a aujourd'hui les jeux de hasard²⁸, et ces jeux sans règles sans mesure auxquels s'adonnent les adolescents, autochtones en particulier, et qui basculent, plus souvent qu'il ne faudrait, du côté de la mort: les courses de voitures ou de motos, les défis physiques et les bagarres. D. Le Breton nous en parle en ces termes: «*Jouer un instant sa sécurité ou sa vie, au risque de la perdre, pour gagner enfin la légitimité de sa présence au monde ou simplement arracher dans la force de cet instant le sentiment d'exister enfin, de se sentir physiquement contenu, assuré dans son identité.*» (Le Breton, 2000: p. 9).

On le comprend, pour les Amérindiens, la réserve est autant un lieu de vie qu'un lieu de mort, entre la ville-lieu de perdition (où l'abus d'alcool, le racisme, mènent souvent en prison) et la forêt-lieu de renaissance: «*On est ensemble, on parle la même langue, on se drogue ensemble, on boit ensemble et souvent on meurt ensemble. Cela fait huit mois que je ne me pique plus, la cocaïne et l'héroïne c'est grave et ça détruit un homme. J'en suis arrivé à vendre mon chien, que j'aimais très fort, pour avoir ma dose, la dose d'une semaine... Imagine! J'ai été toxicomane dix-huit ans... Peut-être que cela venait de mon enfance au pensionnat où j'ai été abusé sexuellement, peut-être que cela vient aussi du fait que je suis métis, ni indien ni blanc... un bâtard, ni bon ni méchant... Je ne pouvais même pas jouer à l'Indien et au Cow-boy, peut-être que cela vient des copains, des amis... Maintenant, tout ceci est fini, je suis allé me faire soigner et cela va mieux depuis que je prie à nouveau comme nos ancêtres. Par contre, ce n'est pas bon de rester ici, dans la réserve, car les autres – les anciens amis – me proposent de la drogue tout le temps, ils me tentent... j'ai pas envie, mais on ne sait jamais... je préfère partir d'ici, loin d'eux et de toutes ces bêtises*» (propos d'un Innu de 52 ans, communauté de Mingan, été 2006).

La réserve est un lieu où règne à la fois la sécurité et le risque. Pourquoi la sécurité? Parce que les Amérindiens forment une collectivité largement solidaire où l'on partage une langue et les mêmes valeurs humaines, spirituelles et écologiques, quand à l'extérieur, en ville, on se retrouve bien souvent isolé dans une différence marquée négativement, victime du racisme et de l'ostracisme... Pourquoi le risque? Pour ne pas faire comme «dehors» chez les Blancs, on déboucle sa ceinture de sécurité lorsque l'on entre dans la réserve, quand «on arrive chez soi», pour montrer que l'on est libre, et même si les lois au sein de la réserve sont les mêmes qu'à l'extérieur, on choisit de ne pas les respecter jusqu'à risquer sa vie. Il existe une ambiguïté dans la notion même de sécurité chez les Innuat: en ôtant la ceinture, on prend un risque objectif, et pourtant, à un autre niveau, on se sent davantage en sécurité, un sentiment de liberté s'installe, il se crée une osmose avec soi-même et avec la communauté qui partage spontanément les mêmes valeurs... Mais le sentiment d'être, hors du monde blanc, maître de son destin, de n'obéir qu'à ses propres lois (orales), est entravé par de multiples dépendances par rapport au monde extérieur qui continue d'imposer ses lois (écrites). Le risque est ici le domaine d'un entre-deux mondes sans garantie, sans assurance-vie...

Au risque de se perdre

Le risque est, selon la définition du dictionnaire, rappelons-le, entre autres choses: «*le fait de s'exposer à un danger dans l'espoir d'obtenir un avantage*». De quels «avantages» peut-il bien être question? La mise en parallèle des propos d'une femme innu et d'un Sâme nous éclaire sur l'ambiguïté d'une telle notion:

«*L'alcool, c'est dur, mais je me sens vivre quand je bois. Cela me procure plus de plaisir que de regarder la télévision toute la journée... C'est triste pour les enfants, mais au final, je ne les vois pas souvent, ils traînent dehors avec les copains et moi je suis dedans,*

ici [dans la cuisine] avec ma bouteille... C'est ça ma vie; parfois je joue aussi au bingo, mais j'ai plus de licence [permis de conduire], alors c'est dangereux... mais c'est le fun quand même d'avoir un char [voiture] sans licence, non?» (propos d'une Innu de 35 ans, communauté de Mingan, été 2006).

«*C'est bon de boire, ça nous permet d'être nous-mêmes, de ne pas réfléchir... mais juste de sentir et de ressentir les choses... Sans l'alcool, on ne serait pas là où nous sommes aujourd'hui, car l'alcool c'est un risque pour la santé, pour la vie et quand on prend ce risque alors on fonce et on est prêt à tout... à tout affronter, même le stress de la vie moderne avec les inflations du prix de la viande de renne*». (propos d'un Sâme de 35 ans de Mâze, février 2003).

Dans ce monde, quelle que soit l'action engagée, le risque n'est jamais nul, il y a toujours un prix à payer. Dans les sociétés traditionnelles, sociétés de l'équilibre, les avantages de la prise de risque sont multiples et cela vaut la peine d'être vécu, «le jeu en vaut la chandelle»: par le jeu précisément, et le jeu guerrier en particulier, on acquiert de la gloire sur le plan social; dans les activités prédatrices (chasse, pêche) on acquiert un statut; la pratique chamanique, à haut risque nous l'avons vu, est aussi la plus prestigieuse, etc. Mais ces activités, quotidiennes ou liées à des circonstances d'exception, sont aussi l'occasion de vivre intensément, d'éprouver des émotions, un plaisir extrême mais mesuré. Lorsque disparaissent les conditions de ces risques calculés et culturalisés, sous la pression coloniale surtout, les freins lâchent et les barrières se rompent: le risque outrepassé le plaisir et la quête d'émotions, sans retenue, «à tout prix», mène à la destruction du lien social, et souvent à la mort...

Dans un ouvrage consacré à son expérience de vie chez les Amérindiens (1971) J.-M. Le Clézio nous invite à «*Aller au bout de tous les corridors*», à explorer tous les chemins des possibles. On le sait, l'Occident, qui génère la vacuité existentielle, le vide identitaire, n'échappe pas à cette quête éperdue de l'infini. Répondant à un instinct qui n'est certes pas «de mort», comme le pensait Freud trop

engoncé dans ses a priori évolutionnistes et rationalistes, mais correspond à une passion à vivre qui dépasse la vie, la «pulsion de Nirvâna» au-delà de l'angoisse et du doute, les «raveurs» (antonyme ici de «rêveurs»), vont jusqu'au bout de la nuit et au-delà, sans limite, sans accorder de place à une vie sans attrait, sans relief et sans émotion. Mais le risque est la fin de toute vie sociale, de toute vie tout simplement car, les peuples traditionnels le savent bien, la «Terre sans mal», la terre sans risques, n'est pas de ce monde.

Bibliographie

- Braunschweig, D., Fain, M., 1971, *Eros et antéros, Réflexions psychanalytiques sur la sexualité*, Paris, Payot.
- Castaneda, C., 1972 (1968), *L'herbe du diable et la petite fumée, une voie yaqui de la connaissance*, Paris, Editions du Soleil Noir.
- , 1973 (1971), *Voir, Les enseignements d'un sorcier yaqui*, Paris, Gallimard.
- Castelain, J.-P., 1989, *Manières de vivre, manières de boire. Alcool et sociabilité sur le port*, Paris, Editions IMAGO.
- Clastres, P., 1972, *Chronique des Indiens Guayaki, Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon.
- Descola, P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Élias, N., 1976, *La civilisation des moeurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- Fitzgerald, S., 1920, *This side of Paradise*.
- Jaulin, R., 1977, *Les chemins du vide*, Paris, Christian Bourgeois.
- Johnston, B., 1976, *Ojibwa Heritage*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Jolly, E., 2004, *Boire avec esprit: bière de mil et société dogon*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Latouche, S., 2004, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, Ed. La Découverte.
- Le Breton, D., 2000, *Passions du risque*, Paris, Métailié.
- Le Clézio, J.-M. G., 1971, *Haï*, Genève, Ed. Skira.
- McLuhan, T. C., 1971, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Paris, Denoël/Gonthier.
- Morriseau, N., 1965, *Legends of my People the Great Ojibway*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson Ltd.
- Robert, P., 1977, *Petit Robert*, Paris, Ed. du dictionnaire Robert.
- Thomas, L.-V., 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Vilgard, C., 1992, *Peurs et humour dans l'imaginaire lapon*, Paris, Institut d'Ethnologie, Musée de l'homme.

Notes

1. Allusion au roman de S. Fitzgerald (1920) qui porte ce titre.
2. Un capteur de rêves (*Dream Catcher* en anglais) est un petit objet composé d'un cercle en bois ou en métal recouvert de peau dans lequel est tissé, avec du tendon, comme une toile d'araignée. C'est dans cette «toile» que sont retenus les rêves dangereux pour soi-même ou pour la communauté tandis que les bons la traversent. Il est important de noter que, pour les adultes, un cauchemar peut être considéré comme étant un bon rêve dans la mesure où il est susceptible de prévenir d'un risque (suicide, mort, maladie, ...) pour soi-même, sa famille ou la communauté.
3. L'adolescence est d'ailleurs marquée, dans de nombreuses sociétés amérindiennes du Nord, par ce que les Sioux appellent *hanblechia* et les anthropologues «quête de la vision».
4. C'est ce qui différencie essentiellement les sociétés «traditionnelles» des sociétés dites «modernes».
5. Là encore, l'écart est irréductible entre une telle conception et celle des religions dites, de façon arbitraire, «révélées».
6. Expression extraite d'un discours du sioux Standing Bear, et titre d'un ouvrage de T. McLuhan (1971).
7. L'utopie n'est-elle pas «pays de nulle part» ?
8. Les Teko disent : *omanō*, il est mort ; *omananō*, il est fou (qu'on pourrait traduire par «doublement mort»).
9. Voir note 7.
10. Voir : Clastres, 1972.
11. La domination prescrite pour les chrétiens est sur les non chrétiens : «*Allez par le monde entier prêcher la Bonne nouvelle; celui qui croira sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné.*» (Evangile selon saint Marc) et sur la nature : «*Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et de tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains.*» (La Genèse).
12. Allusion à l'ouvrage de Norbert Elias (1973) qui porte ce nom.
13. Selon la formule du poète Hölderlin.
14. Y compris, bien sûr dans la littérature et dans le cinéma de ce qu'on appelle, peut-être à tort, la science-fiction.
15. Il serait intéressant, par exemple, de comparer la façon dont les sociétés sylvicoles et les sociétés urbaines appréhendent les bois et les forêts, en continuité ou non avec les milieux anthropisés (voir, à ce propos, Descola, 2005).
16. Il est écrit dans la Bible : «*Et Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Eden pour cultiver le sol dont il avait été tiré. Il bannit l'homme et posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie.*»
17. Il est significatif que les premiers actes concrétisant la présence de l'occidental en terres inconnues soient l'affirmation d'une souveraineté symbolique et violemment traduite en acte (par le plantage d'un drapeau, des serments allégeance exigés des autochtones [le *Requirimiento*], les nombreux génocides), et par la construction de forts comme celui que les hollandais édifièrent à Manhattan et dont un mur a donné le nom de Wall Street, aujourd'hui grande place boursière internationale.
18. La polysémie de ce mot illustre bien le propos tenu ici.
19. Un *joik* est à la fois un chant, une prière, une incantation et une demande.
20. Les membres de chaque communauté ont été invités, par referendum, à décider s'il acceptait ou non la vente d'alcool dans les réserves. A Mani-Utenam, par exemple, la vente de bière, mais non de vin et d'alcools forts, est autorisée.
21. Tout comme le *joik*, le *leüid* ou *leudd*, désigne une incantation sans paroles.
22. Voir : Jolly 2004.
23. Expressions empruntées à l'anthropologue américain C. Castaneda (1968, 1971).
24. Le concept est de P. Descola (2005).
25. La métamorphose, le passage d'un état à un autre, est une possibilité constante, particulièrement pour l'animal, le rêveur ordinaire, ou ce rêveur «professionnel» qu'est le chaman.
26. La plus haute instance représentative nationale des Autochtones canadiens.
27. Allusion au film de (1955) qui porte ce titre et dont le héros, précurseur d'une génération de «contestataires», est James Dean.
28. Il existe chez beaucoup d'Amérindiens, particulièrement chez les femmes, une véritable passion pour un jeu très populaire au Canada, le bingo. Et depuis quelques années, les casinos se multiplient dans les réserves indiennes...

LAURA BITEAUD

Laboratoire « Cultures et sociétés en Europe »
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<laura_biteaud@yahoo.fr>

Perception des risques et choix du lieu de résidence

Je me propose ici de traiter de la perception subjective de la notion de risque à partir du terrain de recherche qui a servi de base empirique à ma thèse¹ : la Robertsau, un quartier résidentiel de Strasbourg particulièrement prisé. L'aisance financière de ses habitants – qu'elle soit effective ou fantasmée – suggère que la Robertsau est un quartier où les habitants ont *choisi* de résider. Les critères de ce choix sont à la fois objectifs (fonctionnalité, calme, aspect village), mais aussi plus subjectifs : on fait le choix d'un certain environnement spatial, scolaire et social. La Robertsau est en « zone Seveso » en raison de la proximité du Port aux pétroles, mais la perception de ce risque ne remet pas en cause le choix résidentiel. Par contre, la conscience de vivre dans un quartier avec de « bons » voisins et de « bonnes » écoles dessine en creux la figure d'un « risque social » auquel le quartier permet de se soustraire.

Terrain et problématique

La Robertsau, quartier du nord de Strasbourg, est un ancien quartier de maraîchers et de mariniers. Au XIX^e siècle, elle regroupait une popu-

lation d'ouvriers, de gens de la terre, de commerçants, et tous côtoyaient une famille aristocratique : les Renouard de Buisnière et la Comtesse Mélanie qui vivaient au château de Pourtalès. Les familles bourgeoises de Strasbourg venaient à la Robertsau pour y trouver la quiétude de la campagne et l'aspect festif qu'offraient alors les guinguettes du quartier. C'est ainsi que de nombreuses familles strasbourgeoises ont choisi la Robertsau, d'abord pour les week-ends et les vacances comme résidence secondaire, puis comme lieu de résidence principale.

Aujourd'hui, la Robertsau est perçue pour certains comme *le* quartier résidentiel de Strasbourg et, depuis une quinzaine d'années, les promoteurs immobiliers en ont fait leur cheval de bataille. Les prix de l'immobilier ont explosé depuis l'an 2000, faisant de la Robertsau l'un des quartiers les plus chers de la ville. On compte dans la population robertsauvienne beaucoup de cadres et professions libérales, mais aussi des ouvriers, employés et commerçants. Outre la Cité de l'Ill (sous-quartier formé de grands ensembles composés essentiellement de logements sociaux et construite dans les années 70) qui est ex-centrée du reste du quartier, tant géographiquement (elle se situe à l'ex-

trême ouest entre deux bras de l'Ill), que socialement (elle accueille principalement une population modeste), ainsi que dans les représentations sociales des Robertsauviens et autres Strasbourgeois (elle n'appartient pas à la Robertsau dans l'imaginaire collectif), il existe également quelques logements sociaux dans le « vieux » Robertsau.

L'intérêt d'une analyse sur un quartier comme la Robertsau est que l'on peut y observer deux tendances sociales : d'une part les stratégies sociabilisatrices, d'autre part les stratégies que l'on nomme d'évitement. Mais s'agit-il à proprement parler d'évitement social ? Cette désignation prend-elle en compte la situation dans son ensemble ? Ne se limite-t-elle pas à un seul angle de vue, forcément réducteur ? C'est à cette question que je vais tenter de répondre à partir de la notion de risque. Pour cela, je distingue deux types de risque : d'une part le risque industriel, puisqu'une partie de la Robertsau est placée en zone Seveso, risque bien réel – comme l'a montré l'accident d'AZF à Toulouse en septembre 2001 – mais invisible au quotidien ; d'autre part le risque social visible et cristallisé sur une tranche de la population, en l'occurrence celle qui peuple les cités ou banlieues péri-

phériques françaises. Mon propos est basé sur une enquête de terrain alliant observation participante et entretiens avec des Robertsauviens².

Le choix du quartier : une élection significative

L'aisance financière de la population robertsauviennne – qu'elle soit effective ou fantasmée – induit l'idée que les habitants ont eu la possibilité de choisir leur lieu de résidence. Venir vivre à la Robertsau ou y rester n'est pas un choix anodin. Il implique une mûre réflexion, ne serait-ce qu'en raison du coût immobilier. Coût immobilier qui contraint également certains natifs du quartier à le quitter.

J'ai donc interrogé mes interlocuteurs sur les raisons qui ont motivé leur choix pour ce quartier. Deux types de critères apparaissent : des critères concrets, que je désigne comme *objectifs*, mettant en avant les avantages tangibles proposés par le quartier d'une part, et, d'autre part des critères *subjectifs*, dans la mesure où ils sont basés sur des représentations sociales..

Les critères objectifs

Les personnes interrogées expliquent leur choix à partir de trois principaux éléments objectifs qui participent à un cadre de vie qui correspond à leurs attentes.

D'abord, ils soulignent l'aspect *pratique* du quartier, dans le sens où celui-ci offre toute une série de commerces et de services de proximité qui évitent aux habitants des déplacements hors du quartier pour répondre aux nécessités quotidiennes. Sa proximité avec le centre-ville de Strasbourg est également évoquée pour argumenter la fonctionnalité du quartier.

Dans un second temps, c'est l'aspect village qui est mis en avant pour expliquer l'attrait de la Robertsau : c'est-à-dire le *calme* tant sonore et que social, proche de la ruralité, sans toutefois les inconvénients de celle-ci, tels la promiscuité, l'interconnaissance trop rapide, les embouteillages, etc. La proximité de la nature (champs, forêt

rhénane, parc de Pourtalès...) continue, elle aussi, à charmer les habitants potentiels, comme c'était le cas au siècle passé.

Le dernier argument énoncé par les personnes interrogées est que la Robertsau représente un quartier particulièrement bien adapté à la vie de *famille* et ce, tant pour les familles arrivant à Strasbourg avec des enfants ou projetant d'en avoir, que pour celles, originaires de la Robertsau, prêtes à des sacrifices (tant économiques qu'en termes d'espace locatif : certains préférant d'ailleurs un logement plus petit à la Robertsau à la possibilité de jouir d'une pièce supplémentaire dans un autre quartier) pour continuer à vivre sur le territoire familial, qui est aussi celui des souvenirs.

Les critères subjectifs

Au-delà de ces raisons clairement énoncées, d'autres critères sont entrés en jeu dans l'élection du quartier. Des critères plus subtils, moins visibles, qui n'ont pas été cités en tant que tels lorsque je posais la question du choix du quartier, mais qui se sont immiscés au cours des entretiens, souvent comme des évidences pour mes interlocuteurs, et qui sont liés au troisième critère objectif : à savoir la famille. En effet, la famille, et surtout le fait d'avoir des enfants, a pesé dans leur choix pour la Robertsau. Ils expliquent que le quartier est tout à fait approprié à une vie de famille, dans la mesure où il ressemble – pour eux – à un village dans lequel les enfants peuvent encore se déplacer à pied ou à vélo. Notamment, les écoles y sont « sympas » : le terme est employé par les personnes interrogées, et lorsqu'elles sont invitées à l'expliquer, on entre directement dans les fondements de ce qu'on désigne, *a priori*, comme de l'*évitement social*. Pour le dire clairement, les écoles du quartier accueillent une population correspondant aux attentes des personnes interrogées : c'est-à-dire que les problèmes sociaux, fréquents dans les écoles des quartiers périphériques, y sont quasi-inexistants.

De la même façon que le choix du quartier est orienté en vue d'un cadre de vie adapté au mieux à la vie de

famille, le vecteur de sociabilité décisif se cristallise dans ce qui est perçu comme « bon » – ou non – pour les enfants. Ainsi, l'approfondissement éventuel d'un contact est encouragé – ou refusé – par des valeurs qui transpirent au travers des enfants, comme l'explique Emma :

« L'amitié se crée parce que tu, instinctivement y a des choses qui passent et qui font que tu as envie d'aller plus loin dans ta relation ; tu as envie de vivre, de partager des moments ensemble de ta vie, qui sont tant des moments sportifs que des moments de loisirs culturels, que d'échanges d'enfants, d'aides. C'est vrai que ça s'est beaucoup fait en passant aussi par ce biais là, les enfants ayant leurs copains, forcément tu en laisses chez un, après ce sont les autres que tu reçois. Et tu le fais un peu en sélectionnant un peu instinctivement ceux qui ont un peu la même façon de vivre, les mêmes valeurs, et avec qui ça passe tout seul ». (Emma, 41 ans ; mariée, deux enfants)

Repérer des valeurs partagées par autrui est un garant supplémentaire de sécurité ontologique, telle que la définit Anthony Giddens³ dans sa conceptualisation de la routine. Et c'est la sécurité ontologique qui autorise l'approfondissement des liens.

Qui plus est, les rencontres suscitées par le biais de l'école ou d'activités extra-scolaires ayant un caractère répétitif marqué, elles permettent avec le temps de s'habituer à l'autre, de le faire entrer dans le champ du familier. Si, en plus, les valeurs qui transparissent au travers des enfants semblent proches des leurs, l'envie de le connaître davantage pourra suivre un cours classique : invitations, partage d'activités qui ne se limitent plus uniquement aux enfants :

– Et comment elles transparissent alors ces valeurs ?

« – Ben moi je dirais que j'ai suffisamment réfléchi sur mes valeurs et l'essentiel de ce qui me paraissait fondamental pour que j'aie pas besoin maintenant de les raisonner ; c'est le comportement de vie des gens ; c'est l'attitude qu'ils ont vis-à-vis des autres ; c'est leur regard. C'est vrai que ça transparit aussi parfois par l'éducation qu'on voit chez les enfants, y a des petites choses qui sont des signaux ; maintenant il ne faut pas

s'arrêter aux idées reçues et moi j'aime bien aussi côtoyer des gens avec qui au départ, on pourrait dire qu'il n'y a pas de raisons qu'il y ait comme ça des liens, et en fait, si. C'est ça la richesse, c'est aussi justement d'aller vers d'autres, qui nous apportent autre chose, parce qu'ils vivent différemment et parce que ce qui compte c'est eux, au fond d'eux-mêmes, c'est la façon dont ils voient la vie. Bon là on va tomber dans du philosophique pur et dur mais c'est ça : c'est le sens qu'ils donnent à leur vie et aux choses et les valeurs qu'ils leur portent. Et pour moi, elles ont des noms tout simples et qui sont justement concrètement -j'aime pas faire des grands discours là-dessus- c'est des choses toutes bêtes, comme partager, donner, écouter; voilà». (Emma)

À travers les deux extraits d'entretien d'Emma, on mesure à quel point la socialisation moderne est duale, oscillant entre : d'une part une socialisation sociétariaire (au sens webérien du terme) qui repose sur des règles définies de façon rationnelle par des finalités, règles considérées comme l'expression d'intérêts communs mais limitées («partager des moments ensemble», «des moments de loisirs culturels», «d'échanges d'enfants», «d'aides»); d'autre part, une socialisation dite communautaire qui s'appuie sur des attentes de comportements basées sur la coutume ou le respect de valeurs partagées («c'est le comportement de vie des gens», «y a des petites choses qui sont des signaux»). Et ces valeurs peuvent être immédiatement visibles par ce qu'Emma nomme des «signaux», et véhiculés par le corps, comme l'explique Pierre Mayol : «sortir dans la rue, c'est courir en permanence le risque d'être reconnu, donc désigné. La pratique du quartier implique l'adhésion à un système de valeurs et comportements forçant chacun à se tenir derrière un masque pour jouer son rôle. Insister sur le mot "comportement", c'est indiquer que le corps est le support premier, fondamental, du message social proféré, même à son insu, par l'usager. (...) Le corps est le support de tous les messages gestuels qui articulent cette conformité : il est un tableau noir où s'écrivent – et donc se rendent lisibles – le respect

des codes ou l'écart, par rapport au système des comportements»⁴. Et les enfants matérialisent les «messages» de leurs parents.

Si Emma précise qu'il ne faut pas s'arrêter à la première idée que l'on peut se faire des gens, elle souligne tout de même que le partage et la visibilité de certaines valeurs communes permettent l'installation d'un climat de confiance. Si certains comportements d'enfants rassurent les acteurs quant à une éventuelle relation à venir, la «révélation» dont ils sont le reflet peut également produire l'effet inverse et induire l'évitement.

Ressemblance et confiance

À travers la place prise par les enfants dans les modes de sociabilité, les acteurs recherchent chez l'autre une ressemblance à soi, une comparabilité à soi, à ses propres aspirations, qui est vecteur de confiance et de sécurité ontologique, cristallisée en partie dans l'espace local. Et «l'école, la paroisse et dans une moindre mesure les commerces sont, dans le prolongement de la vie familiale, des éléments de repérage et de reconnaissance mutuelle qui peuvent le cas échéant prélude à quelques nouvelles relations soigneusement sélectionnées, plutôt qu'à une véritable "vie de quartier"»⁵. Ainsi, «les couples procèdent à ce que nous pourrions appeler le "tri spontané" de leurs relations non-familiales»⁶, tri qui s'effectue essentiellement à partir de relations issues à la base d'affinités entre enfants :

« – Marianne : Et puis c'est beaucoup quand on a eu les enfants par rapport à l'école, là c'est vraiment

– Pascal : Le début de l'intégration.

– Marianne : Oui, il faut demander «t'habites où?» et alors il faut l'emmenner, le petit copain qui vient, le machin. Et par ce biais là je trouve qu'on s'est ouvert d'avantage au quartier. (...) On a encore des bons contacts. Si et essayez de vous souvenir (s'adresse à la voisine) quand il faisait beau comme ça, enfin beau comme ça, enfin je veux dire, à l'été, nous on étaient quand même à un endroit stratégique; les enfants sortaient de ce côté de l'école, donc y en a qui passaient chez nous, y en avait

souvent qui s'arrêtaient. On savait où les trouver!» (Pascal et Marianne, 59 et 57 ans, mariés, deux enfants)

«Je vois plus souvent les parents d'élèves de l'école Pourtalès (car nous sommes peu nombreux et nous nous connaissons presque tous). Nos enfants se retrouvent bien souvent le mercredi pour des activités sportives, le week-end pour les anniversaires...» (Valérie, 35 ans, mariée, deux enfants)

Les enfants incarnent donc, dans un premier temps, un déclencheur de sociabilité; ensuite, ce sont les adultes qui gèrent leurs relations en fonction de leurs dispositions et envies personnelles. Et le tri spontané dont il est question ici commence bien avant la rencontre factuelle : ce processus de tri s'enclenche en amont, de manière non visible, au moment de choisir son quartier d'habitation. Ce choix concrétise le point de départ de la sociabilité sélective. Ajoutons avec Yves Chalas qu'«il ne s'agit pas d'organiser mais de permettre l'incertain, de laisser un imprévu sans risque se glisser dans les trajets quotidiens, de faire se côtoyer l'habitude et l'événement. (...) Il s'agit bien de ce souci de permettre une socialité diffuse, où l'apparente mise en formes soit la plus discrète possible et ne s'affiche jamais comme une lourde institution»⁷. Les «imprévus» sont d'autant mieux acceptés qu'ils résultent d'une sélection effectuée en amont. Socialité diffuse permettant la rencontre, certes, mais offrant aussi la possibilité de rester en retrait par moments; en d'autres termes être socialisé tout en préservant sa liberté de choix dans ces sociabilités. Claire explique dans l'extrait qui suit, le travers d'une socialisation locale dense :

«Non mais c'est vrai que quand tu as des contacts plus ou moins faciles avec des gens, le problème c'est que quand t'es dans un petit quartier, ou un petit village quand tu vois tout le monde, ben tu parles avec tout le monde et puis parfois ben t'as pas envie de parler avec tout le monde quoi. Bon. Et t'as pas toujours le temps de parler aussi avec tout le monde c'est ça; sans rire, je sais plus quel jour, je me dis mais mince je voulais faire plein de choses aujourd'hui et en fait j'ai fait des trucs dans le quartier tu vois où j'ai rencontré

des gens et on s'est mis à parler, à parler, à parler, et puis au bout de la journée j'ai dit ben mince j'ai parlé avec des gens ; je ne sais pas si franchement si ça m'a apporté quelque chose, ma journée je ne l'ai passée comme je voulais parce que j'ai rencontré plein de gens. Enfin il ne faut pas être contradictoire non plus». (Claire, 36 ans, mariée, quatre enfants)

On touche ici au risque d'être submergé par ses liens de sociabilité qui ponctuellement peuvent devenir envahissant, à l'image des représentations du monde rural. Il s'agit donc de gérer ses différents liens de sociabilité de manière à respecter à la fois l'autre et soi-même et de préserver la liberté de chacun.

Avec les éléments apportés jusque-là, il est légitime de penser que ces stratégies résidentielles et sociabilisatrices exposées ici n'ont pour seule finalité que l'évitement social. Mais le sociologue se doit de varier les angles de vue s'il veut éviter de faire le jeu de certains lieux communs ancrés dans les représentations sociales, et pas uniquement dans celles des sociologues profanes.

Et c'est la perception différenciée de la notion de risque qui va nous permettre de dépasser cet *a priori* de l'évitement social.

Perception différenciée du risque

Si les modes de sociabilité s'appuient d'abord sur une ressemblance rassurante de l'autre et à l'autre, ils visent également à développer une atmosphère de confiance qui éloigne la sensation de risque dans les relations quotidiennes. Nous allons voir maintenant que le rapport au risque ne soulève pas les mêmes enjeux selon qu'il est industriel ou social.

Le risque industriel : une réalité virtuelle

Une partie de la Robertsau est située en zone Seveso et « depuis la publication en 1982, de la directive européenne, dite Seveso, quelques 367 établissements, du fait des risques

extrêmement graves qu'ils présentent pour les agglomérations et l'environnement, sont soumis à des dispositions sécuritaires renforcées. Les installations nucléaires étant exclues de ce classement, il s'agit surtout d'établissements traitant des produits chimiques et susceptibles d'engendrer de redoutables effets sanitaires⁸, ce qui est le cas du Port aux Pétroles

Malgré la dangerosité effective et bien réelle en cas d'accident, le risque industriel n'entre pas en ligne de compte lors du choix de la Robertsau comme lieu de vie ; certains n'en ont même jamais entendu parler. Même si une certaine prise de conscience a suivi l'accident d'AZF à Toulouse, le zonage Seveso ne représente pas grand-chose pour la majorité des Robertsauviens.

En fait, la majorité des personnes interrogées a eu connaissance de ce risque industriel alors qu'elle était déjà installée dans le quartier. Même s'il ne font pas particulièrement confiance, dans l'absolu, aux installations du Port aux Pétroles, cette proximité ne perturbe pas outre mesure les Robertsauviens (à l'exception des militants qui s'engagent activement dans l'espoir de voir disparaître ces infrastructures). Dans la mesure où le risque industriel, bien qu'il puisse avoir des conséquences matérielles et humaines tout à fait concrètes, n'entre pas dans le champ de la visibilité⁹ quotidienne, tout se passe comme s'il était une abstraction virtuelle, comme le montre ces extraits d'entretiens :

« - Est-ce que vous étiez au courant du risque Seveso avant de vous installer ?

- Non enfin je savais qu'il y avait un port aux pétroles ouais. Mais c'est depuis Toulouse que je me dis tiens...

- Mais si tu l'avais su avant ça aurait influencé le choix ou pas du tout ?

- Non, pas forcément non. Non en plus moi j'ai toujours vécu à côté des usines ; on avait notre maison qui était juste à côté de la cartoucherie, qui creusait à l'explosif dans les mines, alors tu vois, donc je me suis dit que y a des trucs comme ça ; on est dans une zone à risques au niveau nucléaire aussi. Donc c'est pas des trucs qui te, enfin bon ça fait partie après d'une espèce de

risques comme ça, infimes et qui justement n'est pas assez important pour le prendre en compte dans ton quotidien et puis l'angoisser ». (Pierre, 36 ans, marié, deux enfants)

- Et si tu avais été au courant de ce risque, ça aurait modifié ton choix pour la Robertsau ?

« - J'avoue peut-être ; mais en même on sait que de toute façon quand on est en zone péri-urbaine, voire urbaine, y a des risques de ce type : que ce soit là, si on va plus du côté de la raffinerie c'est pas mieux, enfin je pense que dans un périmètre autour de Strasbourg y a pas tellement de lieu qui soit, enfin y a le risque d'inondation qui est partout présent, y a des villes qui sont sous le risque de tremblement de terre en permanence ; donc je crois aussi que ça fait partie des risques inhérents à la vie en général et qu'il ne faut pas non plus être traumatisé à l'avance ». (Emma, 41 ans, mariée, deux enfants)

En d'autres termes, ceux d'Anthony Giddens, « dans le contexte de la modernité, les attitudes de confiance envers les systèmes abstraits font habituellement partie des activités routinières. La confiance consiste donc moins à s'engager sans arrière-pensée qu'à accepter tacitement les circonstances dans lesquelles on n'a pas le choix. Il ne serait pourtant pas juste de considérer cette situation comme une sorte de dépendance passive, acceptée malgré soi¹⁰. Et le risque Seveso appartient à ces « systèmes abstraits ». En effet, même si les habitants ne l'acceptent pas en tant que tel, même s'ils préféreraient que ce risque n'existe pas, ils s'en accommodent, considérant qu'ils n'ont pas le choix : les raisons les ayant conduits à élire la Robertsau comme lieu de vie pèsent davantage que la potentialité d'un accident chimique. Il s'agit en quelque sorte d'une concession qu'ils accordent d'autant plus aisément que le quartier leur offre, par ailleurs, le cadre de vie recherché :

- Étiez-vous au courant du risque Seveso avant de vous installer ?

« - Oui.

- Et ça n'a pas joué dans le choix ?

- Non, non. Mais je reconnais que le quartier d'un point de vue résidentiel est sympathique, c'est-à-dire dans le cadre de vie général, mais y a quand

même une épée de Damoclès qui n'est pas loin». (François, 36 ans, marié, deux enfants)

« – Par exemple c'est un quartier où plein de monde a envie de s'installer et pourtant c'est classé zone Seveso; voilà. C'est quelque part quand même assez surprenant.

– Et ça vous le saviez avant d'acheter vous ?

– Moi je le savais mais j'avais mes raisons pour vouloir rester; c'était vraiment, moi je voulais rester parce que mes enfants étaient souvent gardés par leurs grands parents, et que si j'étais partie c'est vrai que ça aurait été très contraignant: les trajets et c'est vrai qu'ils auraient été plus en nourrice, plus en centre aéré, etc. Donc moi je le savais ». (Christelle, 42 ans, mariée, trois enfants)

On repère donc deux éléments clefs qui rendent possible cette concession sur la menace incarnée par le risque industriel: d'une part la non-visibilité de ce risque dans la vie quotidienne, et, d'autre part, le sentiment des habitants qu'ils sont dans l'incapacité d'agir sur ce risque, qu'ils n'ont aucune possibilité de maîtrise sur celui-ci.

Et ce sont justement ces deux points qui différencient le rapport que les acteurs entretiennent au risque industriel d'avec leur appréhension du risque social. Le risque industriel appartient au domaine du risque « acceptable »: c'est-à-dire que « dans tous les contextes de confiance le risque acceptable dépend du « savoir induit » et il y a presque toujours équilibre entre confiance et calcul du risque. Le risque « acceptable » – le danger minimal – varie selon les contextes, mais c'est généralement la base de la confiance »¹¹. Le risque social, quant à lui, appartient au domaine du danger. Et, la distinction qui sépare le danger (situation qui fait courir un risque) du risque acceptable réside dans le fait de se sentir – ou non – en sécurité. Sécurité que Giddens définit comme étant « une situation où les dangers ont été supprimés ou minimisés. L'expérience de la sécurité repose généralement sur un équilibre entre confiance et risque acceptable »¹².

Il s'agit maintenant de comprendre dans quelle mesure ce que l'on nomme

« risque social » ne fait pas partie du domaine de l'acceptable et en quoi il représente un danger.

Le risque social: une virtualité réelle

J'ai expliqué plus haut que si le risque industriel est considéré comme acceptable c'est parce qu'il est à la fois non visible au quotidien et non maîtrisable par les habitants du quartier et, plus généralement, par les acteurs sociaux: sa concrétisation dépend en quelque sorte de la *fortuna*, du destin.

Le risque social, que les personnes interrogées cristallisent sur les populations des cités, est, quant à lui, bel et bien visible, même si mes interlocuteurs n'en ont pas forcément fait la rencontre, l'expérience personnelle et directe. Mais, lorsque l'on n'a pas fait soi-même l'expérience de quelque chose (en l'occurrence ici, le fait de côtoyer au quotidien des personnes vivant dans des cités), on se base sur ce qu'on en sait, ou, plus exactement, sur ce qu'on croit en savoir: c'est-à-dire sur ce qu'en disent les gens, les médias et les savoirs scientifiques médiatisés et vulgarisés. Or, force est de constater – même si c'est un lieu commun – que les informations véhiculées à propos de ces populations sont le plus souvent loin d'être reluisantes. Et lorsque l'on interroge les habitants de la Robertsau sur la possibilité d'intégrer des logements sociaux au sein du « vieux » Robertsau, même si certains y sont tout à fait favorables et y voient une possibilité de mixité sociale positive, d'autres ne cachent pas leurs réticences, tout en les accompagnant d'un accord de principe:

« Ben c'est toujours pareil: on a tous besoin d'électricité, mais quand il y a une centrale nucléaire à construire, personne la veut; on a tous besoin de prendre l'avion, dès qu'il y a un aéroport à construire: « non c'est pas chez nous ». Donc là c'est toujours pareil: c'est « non c'est pas chez nous » ». (Pierre, 36 ans, marié, deux enfants)

« Ben c'est toujours pareil: en théorie tu te dis que c'est bien; en pratique après c'est un peu comme la Cité de l'Ill, tu l'entends toujours de manière négative. Alors que bon je ne vois pas pourquoi les gamins de la Cité de l'Ill

seraient plus, enfin moins bien que les autres, mais tu pars quand même avec un petit – enfin tu pars, non pas tous – enfin c'est vrai qu'on a tendance à partir avec un petit a priori négatif, alors qu'il ne faudrait pas. Donc en théorie je trouve ça bien, en pratique je me dirais que j'espère que ça ne va pas apporter plus de violence ou ce genre de chose quoi. Donc entre la théorie que je trouve et la pratique, y a une petite différence. C'est une forme de racisme, il faut bien l'avouer, même si c'est pas très chouette à dire, mais c'est quand même ça. (Brigitte, 42 ans, mariée, trois enfants)

Ces deux extraits rappellent la nécessité de confiance dans les sociabilités quotidiennes, confiance favorisée dans un contexte où l'autre me ressemble; confiance qui, selon Luhmann, « réduit la complexité sociale en ce qu'elle extrapole l'information disponible et généralise des attentes comportementales, dans la mesure où elle remplace l'information manquante par une assurance intérieure garantie »¹³. Ainsi, ayant choisi la Robertsau parce qu'elle semble être un quartier aux risques acceptables, les habitants n'ont pas à craindre d'éventuelles déconvenues lors de rencontres quotidiennes, qu'il s'agisse des leurs, mais surtout de celles que peuvent faire leurs enfants.

La crainte, la peur: c'est dans cette émotion première¹⁴ que se situe la distinction essentielle entre le risque acceptable et le danger. Le risque industriel est acceptable; le risque social fait peur. Le risque industriel peut, en cas de malchance, tuer ou rendre lourdement invalide; le risque social, de son côté, relève de la contamination imminente. La peur est ici une peur de la contagion dans le discours de mes interlocuteurs, notamment lorsqu'ils affirment qu'ils refusent que leurs propres enfants soient influencés ou prennent exemple sur ceux des cités. C'est en fait une cristallisation de la peur de l'étranger au sens simmelien du terme, c'est-à-dire celui que je ne connais pas. Je ne le connais pas personnellement, je ne suis pas amené à le côtoyer et le peu que je sais de lui m'effraie et me renforce dans l'idée de le fuir, de continuer à mettre en place des straté-

gies pour l'éviter. Mes interlocuteurs n'emploieraient d'ailleurs pas le terme de stratégies, puisque pour eux, elles vont finalement de soi.

Aussi et « du fait que les individus ne sont pas sûrs de ce qu'ils sont ni de qui ils sont, un pressant besoin se fait sentir de « se différencier de tout ce que l'on n'est pas ». La lutte pour l'identité, fruit de l'inquiétude quant aux frontières du groupe et de l'individu, se traduit par des efforts redoublés pour les protéger »¹⁵. Et l'on comprend d'autant mieux ce besoin de protection qu'on sait que l'identité n'est pas innée, mais qu'elle est apprise et, donc, potentiellement modulable selon les contingences contextuelles : d'où l'importance pour les acteurs sociaux de s'entourer d'un environnement social favorable à la réalisation de leurs perspectives de vie, c'est-à-dire aussi un environnement qui soit propice à l'éducation de leurs enfants :

« - J'aime bien l'école de quartier et puis après tu vois, ben pour l'ainé, et bien il n'est quand même pas au collège de la Robertsau. Et pourquoi ? Ben, on n'as peut-être pas voulu risqué assez, je ne sais pas ; mais oui on n'a pas pris le risque. Bon je pense que c'est parce que c'est lui aussi, ça dépend des enfants, on est encore dans un oui, on est passé au vert.

- C'est-à-dire vous n'avez pas pris le risque de quoi ?

- Et ben qu'il côtoie des enfants dont on n'a pas forcément envie qu'ils prennent exemple, parce que bon, c'est pas pour ça qu'à Sion [collège privé] y en n'a pas, mais y en a moins ; y en a moins et donc y a moins de risques. Y a des risques je pense, c'est clair, mais y en a moins ». (Claire, 36 ans, mariée, quatre enfants)

« Enfin moi tous mes anciens copains, ils sont tous au chômage, enfin c'est tous soit des piliers de troquets, soit des camés, enfin bon d'abord des piliers de troquets, après camés et maintenant taulards ou ex-taulards qui bossent à la commune. Donc ça je connais bien le syndrome, tu sais, aussi du milieu où tu vis et puis de l'influence que ça a après sur ta vision du monde. Et puis tu as beau ce que tu veux à tes mômes, je pense qu'à un moment donné y a leur environnement, enfin de quartier et de copains, enfin je veux dire

à moment donné prend le dessus et prend aussi une importance plus grande aussi à leurs yeux que ce que toi tu peux leur raconter ; y a une espèce de passage comme ça et je le dis que pourquoi pas ». (Pierre, 36 ans, marié, deux enfants)

Ces extraits sont illustratifs du fait que ce risque social ne joue pas tant pour les habitants eux-mêmes que pour ce qu'ils souhaitent offrir à leurs enfants. Le risque social prend tout son sens – et la mesure de sa dangerosité – lorsque les habitants/parents se retrouvent face à la question de la transmission. Cela explique, en partie, pourquoi le collège de la Robertsau a longtemps été boudé par ces familles aux profit de collèges privés. En effet, le collège de la Robertsau accueille les enfants des quatre écoles élémentaires du quartier : y compris donc l'école Schwilgué qui est celle de la Cité de l'Ill. De nombreux parents, voulant éviter à leurs enfants cette confrontation avec un monde qui n'est pas le leur, prétextaient soit une option qui n'était pas enseignée au collège de la Robertsau pour obtenir une dérogation, soit inscrivait leurs enfants dans le privé, parce que la réputation du collège leur faisait peur. Ce terme de « réputation » est important parce qu'en effet beaucoup de parents n'allaient pas voir plus loin que les on-dit sur ce collège. Et cet exemple souligne une fois encore le poids des représentations collectives dans les choix des acteurs sociaux. Par ailleurs, lorsqu'on écoute les personnes concernées expliquer leur choix du privé, on comprend que le premier argument énoncé n'était pas la présence des enfants de la Cité de l'Ill, mais la mauvaise réputation de l'équipe pédagogique qui ne savait visiblement pas gérer les élèves¹⁶ :

« - Ben à l'époque où mes enfants étaient petits, c'était à Kléber il y a une classe bilingue ; donc c'était une raison qui était invoquée mais elle était pas, moi je pense que ce n'était pas la véritable raison.

- Vos enfants ne sont pas allés au collège Boecklin ?

- Non ils n'y sont pas allés.

- Alors pour quelles vraies raisons ?

- Parce qu'il y avait de gros problèmes à l'époque au collège de la Robertsau : des problèmes de violence, de profs

qui se faisaient taper dessus, cracher dessus ; un collège qui était tenu par une direction – bon la direction a changé maintenant – par une direction qui n'y arrivait, enfin un proviseur qui ne s'en sortait pas ; et effectivement il y avait de gros, gros soucis. Donc je pense bien que les trois quart, les trois quart des classes qui étaient à l'époque rue Adler sont parties vers la ville : que soit avec le collège international pour les langues, mais je suis sûre que c'était effectivement une raison comme une autre si on veut ; mais c'était certainement pas la véritable raison pour partir. Les miens sont partis également effectivement pour cette raison-là, parce que je n'avais pas du tout envie de mettre leur scolarité quelque part en difficulté, parce qu'il y avait vraiment de gros soucis. Il semblerait que ça ait changé et qu'il y a moins de départ, mais y en a toujours ». (Christelle, 42 ans, mariée, trois enfants)

Cette tendance de l'évitement du collège de secteur s'est modifiée depuis grâce à plusieurs changements. D'abord le changement de l'équipe pédagogique, avec à sa tête une principale particulièrement rigoureuse qui a su motiver ses collègues¹⁷. Ensuite par le travail des associations de parents d'élèves engagées et motivées pour inverser la tendance du privé, et qui ont montré que les élèves sortant du collège de la Robertsau n'étaient pas moins bons qu'ailleurs ; en d'autres termes il s'agit ici d'une action participative et citoyenne, rendue possible par la « capacité de pouvoir » des parents, c'est-à-dire par la « maîtrise que les gens acquièrent individuellement et, collectivement sur le cours de leur vie »¹⁸. Enfin, des parents d'élèves ont voulu essayer de donner sa chance à ce collège public, en gardant en tête que s'il y avait un problème majeur, ils conserveraient l'option du privé, mais que celle-ci serait une roue de secours et non pas leur premier choix.

Finalement, si le risque industriel est non visible et non maîtrisable, c'est justement la visibilité que les habitants ont du risque social qui le rend à la fois effrayant et maîtrisable. En d'autres termes, c'est parce que les acteurs sociaux ont peur du risque social qu'ils mettent en œuvre leurs

compétences et leurs ressources pour s'en prémunir :

– C'est un risque que tu perçois comment Seveso ?

– Ben oui là, c'est parce que je suis objective, ça ne m'empêche pas du tout de dormir, pas du tout.

– Alors on se protège du risque social en évitant le collège, mais ce risque qui est plus concret on va dire non ?

« – Je pense que c'est parce que l'autre il plus au quotidien, c'est-à-dire que c'est tous les jours ; ta vie ce sera tous les jours, enfin effectivement tu essaies de limiter ce risque-là pour garder ta petite vie quotidienne, et la petite vie quotidienne c'est celle qui te mange ton temps, donc tu penses à elle effectivement plus qu'à quelque chose qui est possible, mais que tu n'as jamais vu, donc que tu n'envisages pas en fait effectivement. C'est vrai ! C'est vrai, et le problème si tu veux, enfin c'est plus, c'est comme un peu comme le truc entre le tsunami, enfin les raz-de-marée, et les attentats terroristes : alors si – c'est faux ce que je vais dire mais bon – alors les raz-de-marée tu n'y peux rien entre guillemets il est arrivé comme ça ; les attentats terroristes c'est des gens qui tuent des gens ; les gens qui ont été tués par le raz-de-marée, les pauvres, c'était catastrophique, mais on n'y pouvait rien. Par contre les attentats, c'est des gens qui tuent, donc pratiquement on se révolte plus contre ça que contre le raz-de-marée. Alors et ben c'est un peu comme ça, enfin je le compare un peu comme ça : si jamais y a une explosion – ce qui est faux effectivement – mais on se dira nous on ne pouvait rien y faire, nous notre personne, on ne pouvait rien y faire pour l'empêcher ; par contre, les gens que tu côtoies tous les jours, toi tu peux, par ton comportement, toi tu peux influencer ; avoir une maîtrise. Donc effectivement tu as plus de facilités de limiter ce risque que tu peux maîtriser qu'un risque que toi tu ne peux pas maîtriser. Je pense que c'est pour ça. Alors est-ce qu'il faudrait, enfin comme je dis effectivement : dans l'absolu je ne suis pas contre d'habiter à côté de la Cité de l'ill, si à côté de ça l'organisation suit, chacun doit y mettre du sien ; et puis en fait, alors après c'est vrai je pense qu'on arrive sur le terrain politi-

que et est-ce que à l'heure d'aujourd'hui chacun est prêt à y mettre du sien, je ne sais pas. Donc, de ce fait-là, t'essaies de limiter le risque ». (Claire, 36 ans, mariée, quatre enfants)

Claire, dans cet extrait exprime formellement à quoi les gens peuvent assimiler une mixité sociale forcée, une mixité sociale imposée sans l'accompagnement des moyens nécessaires. L'analogie qu'elle propose peut choquer, mais elle a le mérite de dévoiler que dans l'imaginaire et les représentations sociales de populations dites aisées, la mixité sociale contrainte peut être perçue comme le terrorisme. Claire n'est d'ailleurs pas la seule à effectuer cette comparaison puisqu'à la question de l'intégration de logements sociaux dans le « vieux » Robertsau, Pierre répond :

« Non mais tout dépend ; de toute façon, la vie est injuste, tu sais les mêmes ils n'arrêtent pas de dire « c'est injuste », mais oui la vie est injuste. Et pourquoi on est là, on l'a dit au tout début, parce que y a du calme ; alors après, c'est vrai qu'à Bagdad c'est pire, qu'est-ce qu'on penserait d'installer Saddam Hussein à la Robertsau ? ! Y a toujours pire : à un moment donné c'est de voir à quel moment on atteint un point de rupture entre le quartier qui devient une Cité de l'ill bis, et alors forcément les gens qui à moment donné partent – ceux qui ont la possibilité ; c'est toujours pareil ». (Pierre, 36 ans, marié, deux enfants)

Malgré la violence de ces propos, employer l'expression d'évitement social est, selon moi, un non-sens ; il s'agit davantage de la mise en place d'un « idéal de rationalité » qui, selon Charles Taylor, est en même temps un « idéal de liberté », de « pensée autonome et auto-génératrice », qui vise un « idéal d'épanouissement de soi » où « chacun a le droit d'organiser sa propre vie en fonction de ce qu'il juge vraiment important et valable »¹⁹, et en mobilisant ses propres ressources. Le fait de pouvoir choisir, d'être volontaire et acteur – au sens propre du terme – de sa propre trajectoire a été également mis en évidence par des programmes expérimentaux, notamment « Moving to opportunity »²⁰ sur la mixité sociale aux États-Unis ;

programmes rappelés par Jacques Donzelot dans son dernier ouvrage, où il souligne cette nécessité d'action choisie, que les acteurs soient issus de milieux dits défavorisés (comme c'est le cas dans ce programme) ou de milieux dits aisés (comme les personnes interrogées dans ma propre enquête).

Cette volonté de maîtriser et d'agir soi-même sur l'environnement s'est accentué ces vingt dernières années en raison du contexte social plus général : à savoir, que depuis les années 80-90 on assiste à une effritement des valeurs et de la confiance que les acteurs pouvaient porter à des structures sûres : les institutions politiques, la police, l'école, la famille sont autant d'institutions qui ont perdu la confiance des acteurs sociaux et, de fait, ceux-ci se trouvent dans une situation où les routines de confiance s'effritent et où l'insécurité ontologique prend le pas sur la sécurité ontologique qu'incarneraient les institutions républicaines. La menace s'imisce partout, de manière insidieuse, et encourage de fait le développement d'un individualisme sécuritaire et d'un entre soi sécurisant et, surtout, de la volonté d'agir soi-même sur les domaines où les acteurs en ont les capacités.

Refus d'une sélection excessive

Le domaine du Golf de La Wantzenau

Si pour éviter d'être confrontées au risque social, les personnes interrogées sont favorables à une sélection leur garantissant un cadre de vie agréable, elles refusent pourtant que cette sélection soit poussée au point de transformer le quartier en « ghetto de riches ». Elles agissent en vue d'anticiper les risques mais sans viser pour autant une forme d'ostracisme ou de relégation.

En effet, certains se sont exprimés sur leur perception du domaine du Golf, sur la commune limitrophe de La Wantzenau. Le domaine du Golf est un de ces lotissements résidentiels de haut standing qui poussent en France

depuis une vingtaine d'années. S'il n'est pas clos par des barrières et un accès codé comme c'est le cas des *gated communities* (littéralement "communautés grillagées"), il se situe à trois kilomètres du village – à côté du Golf, comme son nom l'indique – et n'offre ni commerce, ni service, ni école. On y trouve principalement des villas imposantes ainsi qu'un petit nombre d'immeubles de standing. Les personnes qui se sont exprimées sur cet ensemble résidentiel sont particulièrement virulentes dans leurs propos. Trois points ressortent principalement.

Le premier élément que mes interlocuteurs soulignent est que cet espace résidentiel n'est rien d'autre qu'un « ghetto de riches » où les gens s'installent pour afficher leur aisance financière. « Ghetto à fric » dans lequel les résidents s'enferment et s'isolent du monde pour être tranquille : voilà la première image assimilée au domaine du Golf par mes interlocuteurs.

Le second point qu'ils soulignent est que cet ensemble résidentiel n'a rien d'un quartier. D'après ce qu'ils en disent, le domaine du Golf coïnciderait davantage avec la définition d'une cité-dortoir qu'avec celle d'un quartier.

« Ben ça paraissait au départ au niveau des espaces qu'ils offraient – je parle des habitants, je ne parle pas du Golf, je ne suis pas joueur de golf, je pense qu'au niveau du Golf ça doit être bien – mais au niveau des espaces qu'ils offraient à l'époque pour les gens et d'ailleurs qui coûtaient la peau des fesses, c'était bien, mais maintenant c'est quelque chose de mort ! C'est mort, y a pas de vie, les gens sont loin des commerces, y a pas un bistrot, y a pas une petite supérette du coin, y a pas de bureau de poste, y a pas de médecin, y a rien. Les gens sont isolés là-bas. Je connais des anciens parents d'élèves qui y habitent : bon, ils ont pu faire une piscine, ils sont rentrés dans un, ils sont rentrés dans, je crois, dans un standing plus élevé encore que les meilleures maisons de la Robertsau. Mais y a pas de vie, enfin ça c'est mon avis, y a rien ! » (Marcel, 53 ans, marié, deux enfants)

« Je trouve ça rigolo, enfin dénué de tout intérêt. Non parce que enfin

l'argent pour moi ça sert à acheter la praticité, le pratique, alors je ne vois pas l'intérêt d'aller mettre des millions dans des maisons sublimes à 25 minutes à vélo de la baguette de pain ; enfin quand on revient chez soi avec la baguette de pain, elle est rassis, tellement c'est loin ! Enfin je ne vois pas l'intérêt, je trouve ça débile. Le gars il va acheter ou il va faire construire une baraque qui va lui coûter deux millions d'euros, il va avoir son 4/4 Range Rover qui lui a coûté trois cent mille euros, c'est nickel : et l'autre il va lui falloir une bagnole pour tout ; il habite à 500 mètres à vol d'oiseau de la raffinerie, à 150 à vol d'oiseau d'une usine chimique Bayer, et à 500 mètres à vol d'oiseau de la zone industrielle de Hoerdt qui doit être la plus grosse zone industrielle du nord de Strasbourg. Enfin je ne vois pas l'intérêt, je trouve ça totalement débile. Oui parce que moi je pense que l'argent ça sert à acheter, ça sert à acheter, et acheter c'est quotidien, je ne vois pas l'intérêt de claquer deux millions d'euros dans une baraque et que quand on a oublié le pain... ou pire je prends un exemple pire ! Enfin je vois bien le gars qui habite au Golf, célibataire, ou jeune divorcé n'importe, et qui emmène pour la première fois dans sa sublime baraque, dans sa super Range une gonzesse et il arrive chez lui, il a pas de préservatif et la pharmacie la plus proche elle est à trois heures de voiture ! Ben voilà c'est débile ! Ben voilà. C'est le côté pratique. Enfin pour moi c'est ça, le pouvoir de l'argent, c'est pour s'acheter la tranquillité et là-bas on n'est pas tranquille : chaque fois qu'on fait les courses on transpire pour pas oublier un truc. Donc non je trouve ça vraiment débile ». (Thierry, 33 ans, vie maritale, deux enfants)

Le dernier extrait de Thierry est illustratif de ce que nous avons dit plus haut sur la différence de perception entre le risque social et le risque industriel. Par ailleurs, ces extraits mettent en lumière que le résidentielisme poussé à l'extrême annule finalement les qualités recherchées dans le résidentiel. En effet, l'aspect pratique souligné en première partie comme critère prioritaire pour le choix de la Robertsau comme lieu de vie est inexistant au domaine du Golf. La vie

de quartier tant appréciée a disparu : il n'y a pas de commerces de proximité, pas d'écoles, les déplacements quotidiens s'effectuent inévitablement en voiture et l'interconnaissance entre habitants semble, selon les personnes interrogées, réduite comme peau de chagrin : « c'est chacun pour soi ». Marcel utilise d'ailleurs un terme particulièrement significatif, puisqu'il parle de « mort ». Les rencontres quotidiennes, les commerces dans lesquels on se rend à pied, tout ce qui participe à construire la vie d'un quartier est absent dans ce domaine. La quête de tranquillité, la volonté exacerbée de se mettre à l'abri des parasites urbains et sociaux divers et variés déboucherait, en quelque sorte, sur une mort sociale relative. Non pas que les habitants de ce type d'espace n'aient pas de vie sociale ; mais celle-ci serait calculée, les rencontres prévues par avance et fonctionnant presque exclusivement en réseaux soigneusement pré-sélectionnés. En d'autres termes, la rencontre fortuite, l'imprévu, la surprise n'aurait pas leur place dans ce mode d'habiter.

Le dernier élément proposé par mes interlocuteurs quant au domaine du Golf, est sa ressemblance avec des modes de vivre et d'habiter américains.

« – Marianne : Mais ce que j'ai entendu dire, est-ce que c'est vrai ou pas : y a des gardiens la nuit ou des vigiles qui circulent, ou quelque chose comme ça.

– Je ne sais pas.

– René : Ça se pourrait. On commence à vivre à l'américaine ». (Pascal et Marianne, 59 et 57 ans, mariés, deux enfants)

« Je pense enfin c'est une idée à moi, c'est peut-être des gens qui ont ce côté rêve américain où on va un peu comme dans Hollywood, il manque juste le grillage et le jardin pour vous dire j'habite au Golf de La Wantzenau, c'est un truc de standing. Bon c'est calme, ça c'est un argument qui peut tenir la route, on peut rechercher le calme, mais je pense que la présence d'êtres humains est quand même sécurisante quelque part, et là je crois que c'est chacun pour soi. Là-bas quand on veut voler, je crois qu'on peut y aller tranquillement ;

je veux dire les voleurs, les gens sont tellement séparés les uns des autres, ils communiquent très peu. Ben c'est des gens qui recherchent ça aussi». (Marcel, 53 ans, marié, deux enfants)

« Mais je pense que les deux quartiers (la Robertsau et le domaine du Golf) ne sont pas du tout, enfin je pense qu'il n'y a aucune relation entre les deux quartier, pour moi, enfin c'est pas du tout les mêmes gens. Enfin là-haut c'est vraiment le vrai ghetto de riches, enfin ça me fait penser aux quartiers américains de riches, qui sont fermés, c'est limite y a une milice. Enfin non mais c'est vraiment débile, c'est un quartier débile. Mais les gens ont l'air con en plus dedans. Enfin moi ça me fait penser à un quartier résidentiel d'américains riches ». (Thierry, 33 ans, vie maritale, deux enfants)

Le domaine du Golf répondrait donc davantage à une résidentialité d'ailleurs. Si mes interlocuteurs établissent le parallèle avec des lotissements américains, ces *gated communities* se développent également au Royaume-Uni: « Des types de réponses sécuritaires et collectives sont devenues courantes dans les quartiers résidentiels des villes anglo-saxonnes. Pour la seule Grande-Bretagne le nombre de *neighbourhood watch* ou *watch areas* est de l'ordre de 75000. Il s'agit d'ententes groupant les propriétaires-résidents d'un îlot ou d'un lotissement dont l'objet est l'auto-surveillance de leur territoire. La méthode est purement dissuasive mais toute personne inconnue suscitant la suspicion entraînera l'appel à la police²¹ ». La comparaison avec des modes de vie d'ailleurs explique probablement pourquoi les personnes interrogées estiment que ce type d'*habiter* correspond davantage à des diplomates ou autres personnes ayant des professions qui suppose une mobilité internationale.

b) Dérive sécuritaire

Loin d'aller jusqu'au résidentialisme du domaine du Golf, l'aspect de la Robertsau s'est également transformé, sécurisé, tant dans les nouvelles constructions résidentielles qu'au niveau du « village »:

« – Maintenant y a quand même une chose que je tiens à dire: il y a une quinzaine d'années encore, aucune maison de cette rue n'avait de portillon fermé, il n'y avait pas de grillage devant les jardins du devant; tout a été fermé – dans le temps tout le monde pouvait entrer dans les jardins de tout le monde.

– Et ça c'est venu suite à un événement spécial?

– C'est arrivé disons dans l'espace de vingt, de quinze ans; ça a totalement changé à cause des problème qu'il y a dans la ville: les gens commencent à avoir peur. Bon moi j'ai été cambriolée une fois en haut y a de ça une dizaine d'années; et à partir de là on a commencé à faire un peu plus attention. Ça a changé et les gens sont plus derrière leur maison; on rentre moins dans les maisons, moins facilement ». (Elisabeth, 58 ans, divorcée, un enfant)

Elisabeth et Emma regrettent ces transformations qui, certes, visent à sécuriser les espaces privés, mais qui, de fait, matérialisent une rupture brutale entre espace privé et espace public, et la frontière est franchie moins aisément, même avec le voisinage proche. Éric Charmes note à ce propos, à partir d'une étude réalisée sur trois communes périurbaines de l'agglomération lyonnaise, que « les attentes et les comportements des habitants des tissus périurbains méritent d'être pris au sérieux. La position dominante des commentateurs est en effet celle d'observateurs extérieurs. Or cela conduit à l'attribution aux personnes d'intentions qui ne sont pas les leurs. Le cas des barrières est exemplaire. Leur présence, interprétée de l'extérieur comme la manifestation d'un repli sécuritaire, est vécue d'une tout autre manière de l'intérieur. Mieux, de nombreux périurbains partagent l'avis de ceux qui, dans les médias les critiquent. Ainsi, l'image négative que des barrières donnent à un ensemble pavillonnaire constitue un frein substantiel à leur pose »²². Et ces barrières peuvent également être mal perçues de l'intérieur même si elles assurent une sécurité toute relative.

Ainsi, si les personnes interrogées effectuent des choix et gèrent leur quotidien de manière à réduire la confrontation avec certaines pathologies

urbaines, elles ne souhaitent pas pour autant s'isoler dans un cloître aseptisé pour fuir la vie sociale, ce qui, selon elles, s'apparenterait, en quelque sorte, à fuir la vie tout court. L'imprévu et la rencontre inopinée appartiennent à la vie; ils offrent la possibilité de se laisser surprendre, de rencontrer des personnes qu'on ne croiserait pas dans une vie où la volonté de maîtrise est développée au point de fonctionner sur le pur mode de l'*utilisation*²³; une vie dans laquelle tout est prévu, calculé, aseptisé... mort.

Conclusion

Cette analyse de la perception subjective de la notion de risque montre que l'usage de la notion de "stratégie d'évitement" mérite d'être nuancée. L'évitement est une conséquence de la stratégie résidentielle, mais il n'en est pas le moteur. La stratégie résidentielle est elle-même la conséquence du couplage entre choix de vie et mobilisation des ressources des habitants: c'est-à-dire que les personnes interrogées n'ont pas choisi la Robertsau pour éviter les populations des cités (puisque c'est bien d'elles que l'on parle en terme de risque social) mais pour vivre dans un espace qui corresponde à leurs aspirations, un espace dans lequel ils se reconnaissent. Il s'agit donc d'un choix positif, et non négatif. S'il y a évitement, celui-ci porte sur ce que la population des Cités véhicule dans l'imaginaire collectif: vivre dans une Cité impliquerait pour les personnes interrogées une réduction de la liberté de choix et de maîtrise.

Le risque social n'est pas plus dangereux – dans l'acception première de ce terme – que le risque industriel, mais il est perçu par les résidents comme davantage préjudiciable, notamment parce qu'il peut écarter leurs propres enfants du chemin qu'ils espèrent pour eux, impliquant de devoir vivre ensuite avec cet écart; et cela, les personnes interrogées le refusent. Il est plus aisé de prévenir ce risque que de vivre avec les effets de sa matérialisation. Plutôt que de parler de stratégies d'évitement, je juge plus adéquat de formuler ces choix en termes de mobilisation des

ressources et des compétences de chacun afin d'avancer sur un chemin choisi.

Notes

1. *De soi à l'autre, comment vivre ensemble? Analyse des sociabilités contemporaines dans un quartier strasbourgeois: la Robertsau*, thèse de sociologie soutenue à l'Université Marc Bloch, Strasbourg, en octobre 2006, sous la direction de Patrick Watier, Laboratoire "Cultures et Sociétés en Europe".
2. Précisons ici que l'enquête de terrain n'inclut pas la Cité de l'Ill, seul ensemble urbain de la Robertsau construit sur le principe des grands ensembles périphériques. De nombreuses études existant sur les thématiques des grands ensembles, j'ai choisi de ne pas interroger de personnes vivant à la Cité de l'Ill dans mon enquête, bien qu'elle appartienne administrativement à la Robertsau. Les populations habitant en logements sociaux ne sont pas pour autant exclues de ma recherche, puisque le « vieux » Robertsau comprend quelques logements sociaux.
3. Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
4. Mayol, « Habiter » in de Certeau, Giard et Mayol, *L'invention du quotidien. Tome 2: Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, Coll Folio « Essais », 1994, p. 27.
5. Grafmeyer, *Habiter Lyon*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1991, p.53-54.
6. Prado, Mattout et Barbichon, *La ville en partage. Sociabilités, identités, territoires dans une ville moyenne*, (avec une contribution de Jean-Noël Retière), Paris, Centre d'ethnologie française, 1985, p. 63.
7. Chalas, *L'invention de la ville*, Paris, Anthropos, coll. « villes », 2000, p. 43.
8. Chaline et Dubois-Maury, *La ville et ses dangers. Prévention et gestion des risques naturels, sociaux et technologiques*, Paris, Masson, collection « Pratiques de Géographie », 1994, p. 95.
9. Voir Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, collection « Alto », 2001.
10. Giddens, *op cit*, p.96.
11. *Ibid.*, p. 41.
12. *Ibid.*, p. 41.
13. Luhmann, *La Confiance*, Paris, Economica, collection « Etudes sociologiques », 2006 (édition allemande 1968), p. 111.
14. L'émotion serait en effet, la première émotion ressentie par l'homme comme l'explique Robin à travers le mythe de la création: « Cela a rarement été souligné, mais la peur est la première émotion ressentie par un personnage dans la Bible. Ce n'est ni le désir ou la honte, mais la peur. (...) En vérité, ce n'est qu'après qu'Adam et Eve eurent mangé du fruit défendu qu'il sera fait mention, pour la première fois, d'une émotion. Et cette première émotion, ce sera la peur. Pour quelle raison? Peut-être parce que la peur, pour les auteurs de la Genèse, était la plus puissante des émotions. Avant de la connaître, Adam et Eve vivaient et agissaient dans le monde sans en avoir une perception tangible. Avec la peur, un flot de sensations les submergea, Dieu leur en promettant bien d'autres encore: pour Eve la douleur de l'enfantement, pour Adam la « peine » et la « sueur », et pour tous deux l'effrayante révélation de leur condition de mortels. Sans la peur, Adam et Eve n'étaient capables que d'une appréciation passive de ce qui était bon et d'une crainte imprécise de ce qui était mauvais. Leur très vague connaissance du mal faisait d'eux les spectateurs de leur propre vie, au mieux ses acteurs à demis conscients. Adam nommait les choses, Eve y céda, mais ni l'un ni l'autre ne savaient en réalité ce qu'ils faisaient. La peur ouvrit leurs yeux. Une tentation frivole déboucha sur un choix tragique, un mouvement d'inertie sur un acte d'élection. Leur histoire – la nôtre- pouvait commencer. » (ROBIN, *La peur. Histoire d'une idée politique*, Paris, Armand Colin, 2006, p. 11).
15. Robin, *op.cit.*, p. 170.
16. Mais ce n'est pas non plus la seule explication au fait d'envoyer ces enfants dans le privé ou dans des collèges du centre ville: en effet, au cours des entretiens, notamment avec une personne d'une soixantaine d'année, native de, la Robertsau, on comprend que le fait d'aller en ville au moment du collège a toujours existé: « D'ailleurs à l'école, quand on allait à l'école de la Robertsau, ben c'est qu'on n'était pas assez bon élève pour aller au lycée en ville. Et le grand bâtiment de la rue Boecklin que l'on voit, cette immense école, c'était une école primaire qui allait jusqu'au certificat d'études, et tout élève qui avait un petit peu des moyens, je dirais, intellectuels, et un petit peu financiers aussi, parce qu'il fallait payer quand même le bus pour aller jusqu'au lycée, et bien prenaient le bus et allaient au lycée. » (Elisabeth, 58 ans, divorcée, un enfant). Le départ vers la ville était donc inscrit également dans l'histoire du quartier et était synonyme de réussite scolaire.
17. Cette personne a quitté le collège depuis, en juillet 2005, et a été remplacée par un nouveau principal qui semble suivre la voie engagée.
18. Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues?*, Paris, Seuil, collection « La couleur des idées », p.150.
19. Taylor, *Le malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 22.
20. « Moving to opportunity »: « démarra en 1994 et dura une dizaine d'années. Etabli dans cinq villes (New York, Boston, Chicago, Baltimore, Los Angeles) et portant sur 4610 familles volontaires, le programme MTO confronte les résultats du déplacement d'un groupe de familles aidées financièrement et accompagnées vers des logements locatifs situés dans des zones à très faible concentration de pauvreté avec un groupe témoin demeuré sur place. Pour mieux faire ressortir l'utilité de l'accompagnement, les protagonistes du programme décidèrent la création d'un troisième groupe composé de familles disposant d'allocations afin de leur faciliter le changement de logement, mais sans assortir cette facilitation d'une quelconque contrainte géographique au nom des bienfaits supposés de la mixité sociale. Pour les spécialistes chargés du suivi de ce programme « Moving to opportunity », la première constatation ne fut guère surprenante: de ces trois groupes, celui qui progressait le moins, voire pas du tout, était le groupe témoin, celui resté dans le ghetto, sans moyens ni appuis. La seconde fut plus inattendue, car, à l'étonnement des observateurs, les gagnants les plus évidents de ce programme ne furent pas les membres du premier groupe, celui bénéficiant d'un programme d'accompagnement fort, mais le troisième, celui comprenant les familles qui disposaient d'une aide purement financière à la location, de type allocations logement (*vouchers*). Ces familles avaient pu choisir l'endroit où elles désiraient résider, sans avoir à satisfaire à l'exigence que leur destination corresponde à un standing précis. » (Donzelot, *op.cit.*, p. 132-133).
21. Chaline C. et Dubois-Maury J., *op. cit.*, p. 227.
22. Charmes E., *op. cit.*, p. 118-119.
23. Ce terme renvoie à la typologie (inspirée de celle que Thomas et Znaniecki proposaient dans *Le paysan Polonais*) dans ma thèse: le conservateur, le suiveur, le sélecteur-agissant et l'utilisateur.

MURIELLE ORY

Laboratoire «Cultures et sociétés en Europe»
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<orymurielle@yahoo.fr >

La vidéosurveillance : une technologie inédite de gestion des risques urbains ?

C'est au début des années 70 que les premiers systèmes de vidéosurveillance sont installés dans les grandes villes françaises, afin de mieux gérer le trafic routier et lutter contre le vol dans les commerces de luxe et les banques. Depuis cette date, ces dispositifs sont de plus en plus nombreux dans le paysage urbain : des collèges et des lycées, des musées, des parkings souterrains, des petits commerces comme des grandes surfaces multiplient leur équipement en matière de vidéosurveillance. Rappelons brièvement que celle-ci consiste en un ensemble d'éléments techniques qui rend possible la surveillance d'espaces, de biens ou de personnes, en temps réel ou en temps différé, depuis un poste d'observation qui peut être éloigné de la zone filmée.

Cet article vise à présenter les conclusions d'une enquête consacrée à la présence de caméras de vidéosurveillance dans l'espace public et les établissements privés ouverts au public à Strasbourg. En ce qui con-

cerne le matériau recueilli l'investigation a été double : afin de cerner ce qui se joue derrière et devant l'écran, il s'agissait de récolter les témoignages de surveillés et de surveillants dans le cadre d'entretiens individuels et semi-directifs. À partir de questions portant sur les pratiques réelles en matière de vidéosurveillance, des professionnels de la sécurité ont été interrogés (le directeur d'une banque, celui d'un centre commercial et un agent de sécurité officiant derrière les caméras). D'autre part, l'individu surveillé peut être n'importe quel Strasbourgeois ou Strasbourgeoise, puisque aujourd'hui chacun entre tôt ou tard dans le champ d'une caméra. Questionnés sur leur perception individuelle en matière de vidéosurveillance, les interviewés sont de milieux sociaux et de professions variées (une guichetière employée par une banque sous vidéosurveillance, un agent de cinéma et un illustrateur).

La multiplication de ces dispositifs s'inscrit dans le cadre général de

la gestion des risques et de la lutte contre l'insécurité en milieu urbain. En effet, l'incapacité avouée de certaines communes à répondre efficacement à la multiplication des actes incivils et délinquants ainsi qu'au sentiment d'insécurité grandissant motive et légitime le recours à la vidéosurveillance et à des entreprises privées de sécurité en charge du traitement des images recueillies. La vidéosurveillance a une fonction à la fois dissuasive et répressive pour lutter contre les risques d'agression, de dégradation de l'espace public ou de vol dans les établissements privés ouverts au public (banques, centres commerciaux, magasins, etc.). Elle consiste, d'une part, en une mesure de précaution qui vise à décourager toute personne qui s'apprête à commettre un acte délictueux et, d'autre part, elle permet au surveillant d'intervenir ou de conserver les images des événements qui se sont produits en vue d'identifier puis de sanctionner ceux qui y ont participé.

La vidéosurveillance rend compte du lien entre la lutte contre les risques urbains et le contrôle social que l'on peut définir, à la suite de Michel Crozier, comme « tous les moyens grâce auxquels une société, un ensemble social ou plutôt les hommes qui les composent en tant qu'ensemble collectif structuré réussissent à s'imposer à eux-mêmes le maintien d'un minimum de conformité et de compatibilité dans leurs conduites » (M. Crozier, 1980, p.41). La lutte contre les risques d'incivilités ou d'actes illicites dans un espace passe d'abord par la présence explicite dans cette zone de technologies de surveillance telles que la caméra, mais aussi de tous systèmes de détection qui fonctionnent comme un rappel à l'ordre. Mais pour être véritablement efficace, la présentation des techniques de contrôle suppose l'intériorisation des contraintes externes et l'absorption de la surveillance par les acteurs sociaux afin que ceux-ci adoptent et reproduisent, de manière mécanique et inconsciente, les actions et les comportements prescrits par les instances du contrôle social.

C'est parce qu'un dispositif de vidéosurveillance est indéniablement une technologie au service du contrôle social que les analyses sociologiques et philosophiques de la caméra l'ont rattachée à l'ensemble des procédures mises au point du XVI^e au XIX^e siècles pour dresser les hommes en les rendant visibles et prévisibles pour le pouvoir. La quasi totalité des travaux réalisés, à ma connaissance, sur la vidéosurveillance font ainsi, peu ou prou, référence à la discipline panoptique sur laquelle se penche Michel Foucault dans *Surveiller et punir*. Leurs auteurs l'utilisent, soit comme une grille d'analyse toujours opérante – voire parfois comme le seul et unique modèle d'explication – pour comprendre l'utilisation de ces nouveaux équipements de surveillance à distance, soit, au contraire, pour dénoncer le caractère obsolète et périmé des analyses foucauldienne. Ces dernières sont alors considérées comme inefficaces pour rendre compte de l'émergence d'un moyen technique moderne et inédit parmi les outils utilisés par les instances de contrôle social. Par conséquent,

il semble légitime de se poser ici la question suivante : *Dans quelles mesures la vidéosurveillance peut-elle être comprise comme un dispositif disciplinaire, au sens où l'entend M. Foucault, fondé sur le schème être vu sans jamais voir ?* L'enjeu n'est pas de réduire la vidéosurveillance au Panopticon, mais d'examiner les similitudes qui, a priori, existent entre ces dispositifs et ce modèle d'architecture. Il s'agit en effet de démontrer que l'installation d'un système de vidéosurveillance dans un espace donne lieu à une intériorisation de la surveillance par ceux et celles qui se situent dans ce champ et que celle-ci influence ou détermine des actions et des attitudes.

Lorsqu'elle se penche sur la multiplication de ces dispositifs dans le contexte actuel, Dominique Pecaud (2002) dégage un double mouvement qui donne lieu à deux axes de recherche distincts mais complémentaires : celui de « l'induction de la performance technique sur le contrôle social » et, à l'inverse, celui de « l'induction des conditions sociales sur la performance technique ». Afin de rendre compte de ces deux faces de l'objet vidéosurveillance, il s'agit, d'une part, de cerner « l'influence de la performance technique d'un ensemble technique dans l'élaboration ou la sophistication d'une intention sociale qui lui préexiste en partie » : autrement dit, en quoi les caractéristiques techniques de la vidéosurveillance contribuent-elles à donner forme au contrôle recherché, qu'est-ce que la caméra de surveillance apporte au contrôle par rapport au Panopticon ?

D'autre part, si un dispositif de vidéosurveillance participe à l'évolution des pratiques sociales en matière de gestion des risques urbains, des conditions sociales peuvent aussi, soit engendrer directement des inventions techniques telles que la vidéosurveillance, soit légitimer la mise en place et accroître l'amélioration de ces dispositifs. Michalis Lianos montre que si le modèle d'architecture panoptique dégagé par Michel Foucault rend compte de la modernisation du pouvoir et du contrôle, il ne saurait être tout à fait pertinent si l'on souhaite comprendre l'émergence de la

vidéosurveillance dans la mesure où celle-ci relève d'autres problématiques propres à l'époque contemporaine. Puisque les sociétés disciplinaires et les lieux d'enfermement sur lesquels elles se fondent connaissent une crise généralisée depuis la seconde guerre mondiale il s'agit de voir en quoi la caméra de vidéosurveillance exemplifie l'instauration d'un contrôle social inédit et propre à la réalité du monde postindustriel. Il est nécessaire, dès lors, de remettre en jeu notre conception actuelle du contrôle puisque celui-ci continue généralement à être associé à la contrainte et à l'injonction de valeurs. En effet, aujourd'hui « Le citoyen postindustriel n'est plus conduit à remplir son contrat social par l'induction de croyances, observe Michalis Lianos, (...) il ou elle réalise plutôt une obligation de résultat qui lui est imposée par les institutions et les systèmes qui l'entourent et auxquelles sa vie appartient par tranches. Seule importe la compatibilité de son action avec l'énorme toile d'interaction médiée par les institutions privées et publiques » (M. Lianos, 2001, p. 17).

Un dispositif disciplinaire

C'est l'apparition de la figure du délinquant et la volonté de prévenir les attaques contre les biens, mais aussi l'utopie plus générale d'une société chargée d'assurer le contrôle parfait des individus, qui motivent, tout au long du siècle des Lumières, la réorganisation de toutes les institutions (hôpitaux, ateliers, écoles et prisons) selon le modèle du camp militaire. Dans cette perspective, l'idéal se trouve dans le modèle d'architecture proposé en 1791 par le philosophe utilitariste Jeremy Bentham : le « Panopticon ». Un bâtiment en anneau est divisé en cellules vitrées mais isolées les unes des autres, avec au centre, une tour centrale à partir de laquelle on peut percevoir chaque individu enfermé par l'effet du contre jour. Dans chaque cellule, on est totalement vu sans jamais voir ; depuis la tour d'observation, on voit tout sans être vu.



Il est vrai que le modèle d'architecture panoptique permettant de dissocier le couple voir/être vu semble, sous certains de ses aspects et de ses caractéristiques, rendre parfaitement compte d'un dispositif de vidéosurveillance. Tous deux permettent de mettre fin à la co-présence constante du surveillant et du surveillé, ce qui a pour conséquence de réduire à néant les possibilités du second à ordonner, à organiser et à négocier ses actions et ses attitudes *avec* et *en fonction* du premier. Céline, guichetière dans une banque sous vidéosurveillance, décrit ainsi l'état d'incertitude qui caractérise celui qui se sait situé dans le champ d'une caméra :

« *Le problème avec les caméras c'est que tu sais pas si le chef est derrière ... à part si tu sais qu'il est dans son bureau et que là, peut-être, il est en train de te regarder ... mais même là c'est pas sûr ... donc tu sais vraiment jamais ... en plus même s'il est pas là à ce moment il peut revoir les cassettes par la suite ... alors vu que tu sais pas, tu fais toujours plus ou moins gaffe à comment tu fais les choses...dans le doute, quoi... ».*

Ici, la présence de la caméra indique l'existence d'une surveillance à celui qui se situe dans son champ et qui la perçoit. Puisque c'est la conscience d'être éventuellement observée qui amène Céline à surveiller sa conduite, on peut dire qu'être vidéo-surveillé ne produit des effets que si l'individu observé sait être filmé. En effet, « *l'important est que le vidéo-surveillé sache qu'il fait l'objet d'une surveillance*, observe André Vitalis. *C'est cette connaissance qui établit la relation disciplinaire et amène l'individu à adopter la conduite que l'on attend de lui* » (A. Vitalis, 2000).

Cependant, quelques remarques s'imposent quant à l'efficacité de la vidéosurveillance comme moyen de dissuasion fondé sur le caractère visible de ses dispositifs :

« *Ca me rassure si [la caméra] est très voyante (...) je me dis que si elle s'impose à tout le monde ça évitera aux gens d'avoir des actes agressifs...* » (Marie/37 ans/agent de cinéma).

Pour Marie, il suffit que chaque personne surveillée prenne conscience de l'existence et du rôle de la caméra

pour que le système soit efficace. Dans cette perspective, un agresseur potentiel se sachant observé choisit de ne pas passer à l'acte dans la mesure où il est conscient, d'une part, qu'une telle conduite induit une transgression de la loi et, d'autre part, des conséquences fâcheuses pour lui que cette conduite peut entraîner si elle est repérée par un surveillant et gardée dans la mémoire du dispositif. Or, cette façon de penser n'est juste que si tous les individus partagent ce type de rapport à la loi et cette estimation des inconvénients qu'il y a à la transgresser. Le témoignage d'un agent de sécurité officiant derrière les caméras dans un grand magasin strasbourgeois, confirme qu'il n'en va pas toujours ainsi :

« *Et puis ils s'en foutent, enfin pas tous mais certains...ils te montrent leurs fesses, ils font des grimaces, ils crachent sur les caméras ou même ils tapent dessus, ils essaient de les arracher...mais bon, là, on intervient* » (Agent de sécurité, 28 ans).

L'efficacité de la vidéosurveillance comme système de prévention suppose un individu rationnel qui juge que les répercussions possibles d'un acte illicite sous vidéosurveillance sont trop néfastes pour lui par rapport aux avantages qu'il peut tirer de la réalisation de cet acte. Or il semble que ce modèle d'acteur ne puisse rendre compte de l'ensemble des pratiques observables en matière de réception de la vidéosurveillance, dans la mesure où le respect de la norme véhiculée par la caméra dépend d'abord de l'approbation qu'elle suscite et que ce degré d'adhésion n'est jamais également partagé entre les membres d'une société.

On sait que le sentiment d'être regardé surgit chez le surveillé seulement s'il sait que son image est captée par la caméra. Pour que le contrôle fonctionne durablement, la caméra doit impérativement être visible mais la présence du surveillant, derrière le dispositif, doit quant à elle demeurer invérifiable. De la même manière que le Panopticon de Bentham, la vidéosurveillance, pour être efficace, se doit « *d'induire chez [l'individu potentiellement observé] un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pou-*

voir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action » (M. Foucault, 1975, p. 234). En effet, puisqu'elle ne peut jamais être certaine d'être observée, Céline préfère « *dans le doute* » normaliser son comportement c'est-à-dire agir en permanence comme si son supérieur la surveillait et adopter le comportement qu'elle sait être exigé dans le cadre de son activité professionnelle. C'est donc la supposition d'être observé qui fait fonctionner la machine.

« *Tu penses que les caméras influencent la qualité de ton travail ?*

« *... Je pense pas ... peut-être au début, peut-être ... ouais, au début il faut toujours faire attention au paraître et puis après ça devient une habitude...au début, tu sais que tu es filmé donc tu vas faire attention à comment tu te tiens, comment tu te comportes ... et puis après ça devient une habitude donc tu fais plus attention ... au début tu sais que tu arrives dans le métier et donc que tu es plus surveillé, tu sais que tu es filmé donc tu fais attention à bien tenir droite, à sourire...ça, il regarde beaucoup les directeurs si tu souris aux clients, c'est le genre de chose qui se voit facilement donc par rapport à ça ... et après tu oublies la caméra, quand ça devient une habitude tu fais plus attention... ».*

Dans un premier temps, Céline surveille et ajuste constamment son comportement, elle a conscience de la présence de la caméra dans l'exercice de son activité professionnelle. Elle est censée offrir à la caméra et à son supérieur hiérarchique qui se trouve peut-être derrière elle ce que ce dernier lui demande, c'est-à-dire adopter un certain comportement qui implique de se tenir droite et de sourire aux clients qui se présentent à elle. L'objectif imposé par la caméra au surveillé est de se conformer en permanence à un certain type de conduite¹. Pour atteindre ce but, le surveillé doit s'imposer un travail d'autocontrôle qui, s'il est conscient dans les premiers temps, s'instaure durablement pour finalement s'intérioriser au fur et à mesure que le contact avec le système se renouvelle. Cette intériorisation de la surveillance assure le fonctionnement

automatique du contrôle car « celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son propre compte les contraintes du pouvoir ; il les fait jouer spontanément sur lui-même. Il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue simultanément les deux rôles ; il devient le principe de son propre assujettissement » (M. Foucault, 1975, p. 219). Céline « oublie » la présence des caméras parce qu'elle a intériorisé la surveillance, ce qui lui permet de faire siennes des règles jusque là extérieures au point de ne plus les distinguer comme acquises. C'est principalement quand elle se sait adopter un comportement non-conforme qu'elle se souvient de l'existence de la surveillance :

« (...) par moment on va y penser parce qu'on est en train de rigoler et on se demande ce que le chef va nous dire donc on va se remettre un peu bien... mais pas quand on bossait, c'était plus quand on déviait sur autre chose, quand on parlait, quand on rigolait, ce genre de chose, là on avait peur qu'il y ait des retombées par rapport à ça mais sinon dans le cadre du boulot non, moi j'y pensais pas vraiment... »

Plus le schème être vu sans voir est renouvelé, moins la mise en œuvre d'un comportement conforme ne nécessite un travail réfléchi sur soi et seule la transgression consciente des règles rappelle qu'un œil scrutateur est peut-être posé sur soi. Dès lors, plus on agit conformément aux règles prescrites, moins on se sent surveillé et plus on a l'impression d'être libre et de pouvoir agir à sa guise. Même légitime, ce sentiment de liberté s'avère infondé et trompeur puisqu'il n'est finalement qu'un leurre résultant de l'adéquation du comportement par rapport à la norme qui éloigne de soi le regard du surveillant.

Du Panopticon au zoom

En mettant en lumière le rapport entre le modèle d'architecture panoptique et l'intériorisation des normes véhiculées par la surveillance, Michel Foucault démontre que la forme du contrôle est dépendante de la perfor-

mance technique des objets de contrôle. Dès lors, pour rendre compte de la nouveauté en matière de contrôle induite par l'utilisation de plus en plus fréquente de la vidéosurveillance il faut se souvenir des analyses foucauldienne et se pencher avec attention sur les capacités techniques de l'objet.

Si la vidéosurveillance présente avec le modèle panoptique des similitudes incontestables quant au mode de fonctionnement du contrôle elle ne peut cependant pas s'y résumer. En effet, elle constitue une technique qui permet de multiplier le regard du surveillant et de connaître, en temps réel, l'état d'une zone depuis un poste d'observation qui peut être éloigné de l'espace filmé. En cas d'incident, cette technologie rend possible la conservation pour un temps indéfini des images des événements qui se sont déroulés. Avec la caméra, la vision est instrumentalisée et le regard que le surveillant pose sur celui qu'il observe est médiatisé par un objet technique très performant.

Lors d'un entretien avec le directeur de la sécurité d'un centre commercial implanté à Strasbourg, j'ai eu l'occasion de pénétrer dans le local PC vidéo et d'observer la mise en œuvre des techniques de surveillance. Des caméras mobiles (des « dômes »), incrustées dans les plafonds, sont invisibles pour les usagers. Elles permettent de « zoomer » au point que l'agent de sécurité devant ses écrans peut, sans difficulté, lire le titre de la bande dessinée qu'une cliente est en train de parcourir dans un rayon. Une caméra fixe est également installée de manière à filmer l'ensemble du magasin, elle offre une vue plongeante et intégrale de cette zone. Comme le surveillant placé dans la tour du Panopticon, la vision de l'agent est panoramique, il est capable, depuis le PC vidéo, d'englober du regard l'espace tout entier.

Cependant, si la tour du Panopticon « est telle que de cet emplacement central on peut, uniquement en pivotant sur soi, regarder tout ce qui se passe dans chacune de ces cellules » (Foucault, 2003, p. 76) le surveillant, grâce aux caméras, n'est nullement amené à se déplacer, à se retourner, aucun mouvement, aucune rotation

du corps dans son ensemble n'est plus nécessaire. Les moniteurs et les caméras auxquels ils sont reliés fonctionnent comme le prolongement des yeux de l'opérateur :

« La caméra c'est une extension de mon œil, c'est une partie de moi, j'arrive à un niveau où je me promène dans le magasin comme si je me promène à pieds (...) tu vas suivre la personne comme si tu marchais à côté d'elle et que tu étais debout, tu te rends même plus compte que tu es derrière un écran, c'est comme si tu marchais dans le magasin, il y a plus de différence » (Agent de surveillance, 28 ans).

Les écrans donnent lieu à la superposition de différents regards et la technique du « quadrimage », qui consiste à diviser l'écran d'un moniteur en fonction du nombre de caméras disposées dans un espace, permet d'avoir accès simultanément aux différents champs, ce qui autorise le regard à passer d'une caméra à une autre beaucoup plus rapidement et rend ainsi la surveillance de cet espace beaucoup plus efficace.

De plus, les caméras offrent la possibilité d'examiner une zone selon des angles de vue tout à fait originaux et inattendus. En effet, Michel Foucault remarque au sujet du modèle panoptique que « dans chaque direction que le regard du surveillant peut prendre, au bout de chacune de ses directions, le regard va rencontrer un corps » (Foucault, 2003, p. 76-77). Or, d'une part, la caméra permet au surveillant de suivre un individu qui se déplace dans le centre commercial ou sur la voie publique alors que le modèle d'architecture panoptique implique l'enfermement des personnes surveillées dans des cellules qui, de ce fait, ne sont visibles que dans cet espace. D'autre part, si le prisonnier, le fou ou l'écolier choisit de tourner le dos à la tour centrale et au surveillant qui l'occupe ce dernier cesse d'avoir accès au visage et au regard de celui qu'il observe. Sans prendre lui-même le risque d'être vu, il ne peut observer les personnes enfermées que d'un seul point de vue et qu'à une certaine distance, fixés par l'architecture une fois pour toute. Or, la caméra consiste pour le surveillant en un moyen technique qui lui permet

de se rapprocher à l'extrême d'un individu qui peut lui être physiquement très éloigné. Cette propriété du dispositif est pointée du doigt par Céline qui considère comme insupportable un tel contact virtuel :

« Quand j'ai vu, [que mon chef], avec un zoom, pouvait même voir ce que j'avais à mon ordinateur, qu'il pouvait savoir ce que j'étais en train de faire sur l'ordinateur ça ... c'est effrayant, quoi ... tu vois, il peut tout savoir et vraiment précisément ... c'est pas que c'est un secret mais ... quand même, il est trop proche, tu vois... et c'est dérangeant parce que je trouve qu'il a pas à être si proche de moi... »

Le surveillant trouve dans la caméra un instrument qui amplifie son propre regard, celui qui manipule un tel dispositif devient capable en quelque sorte de se hausser au-delà de lui-même, de s'étendre et de s'enfoncer indéfiniment dans l'espace. Parce que la caméra prolonge le regard de l'opérateur et permet de surpasser les limites du processus de la vision humaine elle modernise, rationalise et perfectionne le Panopticon au point de ne plus seulement permettre au surveillant de voir l'autre sans être vu par lui mais de lui offrir la possibilité de s'approprier, de prendre pour lui ce que l'autre a choisi de regarder (un écran, une bande dessinée...)

On sait que la vidéosurveillance possède deux fonctions, l'une préventive et l'autre répressive. La première tient au fait que la caméra fonctionne comme une mise en garde dans l'instant où ceux et celles qui se situent dans son champ perçoivent sa présence. À plus long terme, la vidéosurveillance est dissuasive dans la mesure où elle est un instrument au service de l'intériorisation de la contrainte. Mais dans le cas d'une rupture de conformité le dispositif permet de sanctionner socialement l'auteur d'une action en produisant des preuves de l'existence de celle-ci :

Les enregistrements des caméras « sont des mouchards extraordinaires » estime ainsi un commissaire divisionnaire de la police judiciaire (Durand, 5 août 2005). Ceux-ci permettent en effet d'obtenir des informations sur la réalité d'un acte réalisé dans le passé

ou sur la véracité d'un discours énoncé dans le présent et portant sur cet acte passé. Dans le cadre d'un établissement bancaire, les images sont utilisées comme un moyen de preuve essentiel. Les bandes re-visionnées viennent ainsi trancher lors d'un désaccord entre employé et client lorsque la situation se réduit à une parole contre une autre :

« C'est vrai que pour nous la caméra c'est très utile s'il y a un litige avec un client, observe Céline ... il dit par exemple avoir versé alors qu'il a retiré et c'est surtout là que nous on se sert de la caméra pour retrouver les erreurs (...) c'est vrai qu'en cas de conflit c'est notre parole contre celle du client et, dans ce cas, on a quand même beaucoup moins de recours (...) ».

La caméra tente d'imiter l'œil humain dans la mesure où elle enregistre des images en temps réel. Elle présente cependant l'avantage fondamental pour ceux qui en font l'usage de pallier aux carences et aux défaillances de la mémoire humaine. Celle-ci, comme la perception visuelle, est en effet un processus créateur dans la mesure où les souvenirs sont malléables : ils peuvent être mélangés, altérés, perdus et même créés par ceux qui s'efforcent de se souvenir de ce qu'ils ont vu. Un enquêteur insiste ainsi sur la fiabilité de la technologie par rapport à la perception humaine :

« Quand on n'a que des témoignages humains sur un crime ou un attentat, on essaie de reconstituer le film des événements avec son lot d'approximations et d'erreurs. Surtout quand les gens sont traumatisés. La caméra, elle, ne connaît pas les chocs émotionnels » (Durand, 5 août 2005).

La mémoire humaine n'est jamais semblable au disque dur d'un ordinateur où les faits sont froidement déposés et peuvent être rappelés avec une entière fidélité. Les images issues de la vidéosurveillance peuvent ainsi être re-visionnées autant de fois que ceux qui les possèdent le souhaitent. La caméra surpasse l'œil car elle permet non seulement de voir mais aussi de recréer indéfiniment ce qui a pu être vu.

La postmodernité et l'émergence de nouveaux risques urbains

Si la vidéosurveillance comme moyen technique contribue à l'évolution des pratiques sociales liées à la gestion des risques urbains, des problématiques sécuritaires propres au monde contemporain influencent, et justifient en même temps, la forme et les modalités d'application de ces inventions techniques.

C'est déjà la lutte contre les illégalismes populaires (vols, chapardages, etc.) qui motive, dans la seconde partie du XVIII^e siècle, la réorganisation et la rationalisation de tous les milieux d'enfermement. « L'individu ne cesse alors de passer d'un milieu clos à un autre, chacun ayant ses lois : d'abord la famille, puis l'école (« tu n'es plus dans ta famille »), puis la caserne (« tu n'es plus à l'école »), puis l'usine, de temps en temps l'hôpital, éventuellement la prison qui est le milieu d'enfermement par excellence » (Deleuze, 1990, p. 240).

Or, selon Deleuze, après la seconde guerre mondiale et au début des « trente glorieuses » la société disciplinaire et les institutions sur lesquelles elle se fonde connaissent une crise généralisée qui signe progressivement leur déclin². Ce type de société est transitoire et les réformes successives que rencontrent, depuis la seconde moitié du XX^e siècle, toutes les institutions disciplinaires – de la réforme de l'école à celle de la prison – rendent compte de leur lente « agonie ». En effet, au cours du dernier demi-siècle, les universités, les grands hôpitaux, les prisons connaissent une croissance très importante de leur fréquentation et cette concentration accrue des hommes dans tous ces milieux clos par lesquels transitait le pouvoir disciplinaire rend plus difficile la surveillance. La discipline est alors contrainte de céder la place à un nouveau type de pouvoir, celui du contrôle³. Le pouvoir opère selon des « formes ultra-rapides de contrôle à l'air libre [et remplace] les vieilles disciplines opérant dans la durée d'un

système clos» (Deleuze, 1990, p. 241). Ainsi, par exemple, l'apparition du bracelet électronique pour remédier à la surpopulation carcérale ou, dans la crise de l'hôpital, l'invention des neuroleptiques retard permettant la généralisation des soins ambulatoires et à domicile (Castel, 1981) marquent le basculement du modèle de la surveillance par enfermement à celui de la circulation contrôlée à l'air libre. De la même manière, la grande différence entre la vidéosurveillance et le Panopticon benthamien consiste en ce que la première ne concerne plus seulement les milieux clos mais s'applique à toutes sortes d'espaces ouverts. La caméra constitue un analyseur dans l'étude sociotechnique des mécanismes de contrôle c'est-à-dire qu'elle rend visible un mouvement de transformation déjà engagé.

À côté de cette crise généralisée de tous les milieux d'enfermement, on sait qu'au cours de la période moderne la mobilité croissante des individus dans l'espace se traduit par l'affaiblissement du territoire en tant que producteur de socialité et de contrôle. Si le développement des réseaux de transport permet «*aux relations sociales de s'évader de la contrainte de proximité spatiale et aussi de se diversifier, ruinant par là même et les modes de relations communautaires et leurs capacités de contrôle*» (Robert, 2000, p.216), il cesse aussi de soumettre les lieux et les hommes à une surveillance continue des uns par les autres. En effet, l'espace se divise en unités fonctionnelles lorsque, au cours du XX^e siècle, le travail bascule de la sphère publique à la sphère privée et que des zones industrielles sont construites autour des villes, ou encore quand des grands ensembles apparaissent afin de remplir une seule et unique fonction, celle du logement. Enfin, la modernité a donné naissance à ce que l'anthropologue Marc Augé appelle des «*non-lieux*» comme les supermarchés ou toutes sortes de moyens de transport qui brouillent la distinction entre lieu privé et lieu public. À partir de là, la circulation des personnes dans la ville – entre leur lieu de travail, leur logement, le supermarché et des espaces entièrement consacrés aux loisirs par

exemple – devient incessante et l'apparition des «*non-lieux*», de ces espaces où ne se croisent que des identités fragmentées, partielles et anonymes, crée des problèmes de sécurité jusqu'à présent inconnus. Comment en effet gérer les risques divers d'atteintes à la sécurité et à l'ordre public dans un centre commercial ou un aéroport en détaillant de manière continue le comportement de chaque usager dans une foule qui rassemble des individus ne partageant aucun point commun sinon la nécessité de réaliser des achats ou de prendre l'avion ?

La surveillance à distance de la voie publique ou des espaces privés mais accessibles à un public très large et indifférencié tente de remédier à l'impuissance des dispositifs disciplinaires et panoptiques à faire face aux nouvelles données sociales : forte augmentation de la population urbaine, crise et réforme permanente des milieux d'enfermement, capacité de mobilité accrue et émergence de lieux mixtes favorisant l'anonymat. Dans un tel contexte, la caméra constitue un procédé spécifique pour «*désinstitutionnaliser*» la surveillance, pour extraire des lieux d'enfermement le schème être vu sans voir sur lequel le contrôle se fonde et généraliser cette fonction générale aux espaces ouverts.

Au sujet de la prolifération actuelle de la vidéosurveillance en milieu urbain, des citoyens relayés, à Strasbourg, par le Collectif de Réappropriation de l'Espace Public (CREP), mais aussi des spécialistes en sciences sociales se sentent menacés dans leur vie privée par l'intrusion de cette nouvelle technologie de contrôle. À côté des atteintes aux libertés individuelles que la généralisation de la vidéosurveillance peut occasionner, il est évident que la présence d'un tel dispositif est lourde de sens pour les acteurs qui le perçoivent dans la mesure où il fait des hommes et des femmes qui pénètrent dans l'espace filmé des suspects aussi bien que des victimes potentiels. Victime tout d'abord puisqu'un espace qui se doit d'être surveillé ou «*protégé*» par des caméras devient menaçant pour celui ou celle qui se situe dans leur champ. La présence du système induit l'idée que, dans les limites de cet

espace, une menace peut surgir à tout instant. La caméra ne fait pas que traquer la dangerosité du territoire qu'elle couvre, plus fondamentalement elle la fait naître et enferme le vidéosurveillé dans cette certitude diffuse qu'un risque mal identifié plane sans cesse sur sa tête. Suspect ensuite car tous ceux qui se situent dans le champ capté par la caméra sont à priori suspectés de commettre un délit quelconque. En effet, parce qu'elle s'applique à tous sans distinction, la caméra participe à ce que Michalis Lianos (2001) nomme «*la Chute des Honnêtes Gens*», c'est-à-dire à la transformation du statut de chaque citoyen qui, dès lors qu'il se trouve sous vidéosurveillance, cesse de bénéficier de la présomption d'innocence et est toujours suspecté de commettre une infraction quelconque.

Pendant, la généralisation de la vidéosurveillance libère en même temps des possibilités pour les acteurs sociaux dans la mesure où elle autorise les déplacements librement choisis dans la ville. À mesure qu'elle s'étend, qu'elle se «*totalitarise*», la surveillance se libère des forteresses closes dans lesquelles elle fonctionnait et supprime les murs que les enfermés voient et savent ne pouvoir abattre. De la même manière que le Panopticon délivrait le détenu de l'obscurité du cachot, la vidéosurveillance libère de la cellule et plus généralement de toute les barrières opaques qui isolent, confinent en même temps qu'elles matérialisent les restrictions imposées aux actes et aux comportements de chacun. Dès lors, le contrôle derrière la caméra cesse de s'apparenter à une contrainte :

«*Nous, moi, toi et la plupart des gens que je connais, on n'est pas en prison, on a une marge de liberté qui nous permet largement de respirer, de prendre notre respiration par rapport à ça (...) non, je ne souffre pas comme le héros de 1984 de la surveillance, je me sens pas surveillé*» (Thomas, 40 ans, illustrateur).

La vidéosurveillance apparaît d'autant plus compatible avec la démocratie qu'elle ne vise pas à structurer intérieurement les valeurs de l'individu. «*Dans les milliers d'échanges quotidiens qui tissent ensemble le fond socioculturel du sujet postmoderne, il*

n'existe aucune volonté de promouvoir et de constituer un univers cognitif et moral. Le seul objectif recherché est d'avoir des comportements propices à l'efficacité fonctionnelle des organisations» (Lianos, 2003, p. 441). En effet, tout d'abord on comprend que, contrairement au Panopticon, la caméra de vidéosurveillance ne peut pas – et cela même si l'opérateur le souhaitait – être utilisée pour vérifier à tout de moment la conformité du comportement de chacun des individus filmés par rapport à toute une série d'actions et d'attitudes prédéfinies et détaillées. Puisque ceux qui défilent sous les caméras ne sont que de passage, innombrables et dissemblables mais surtout «libres» de circuler à leur guise, seuls les actes qui ne respectent pas les normes sociales les plus générales (tels que les vols, les dégradations, les agressions physiques, etc.), c'est-à-dire les règles sociales qui cessent d'être dépendantes du milieu vidéosurveillé, peuvent donner lieu à une intervention directe de l'équipe de sécurité puis, éventuellement, à une punition. Ensuite, «ceux qu'on cherche, ceux qu'on veut suivre c'est ceux qui volent, la racaille qui...les autres on s'en fout, ils ne nous intéressent pas...» (Agent de sécurité, 28 ans). Il s'agit là d'une réflexion fondamentale pour comprendre le contrôle social dans sa forme contemporaine. En effet, de la même manière, ce que vise le directeur de l'établissement bancaire dans lequel Céline est employée n'est pas de faire de celle-ci une personne «de nature» souriante, il lui suffit que son comportement soit celui d'une telle personne dans le cadre de son activité professionnelle. Le contrôle social contemporain peut être qualifié de postmoderne dans la mesure où ses logiques de structuration rompent avec celles ayant caractérisé de façon centrale la société moderne et son projet de socialisation disciplinaire de la population surveillée. Il faut reconnaître que ce que l'acteur pense ou croit n'a aucun rapport avec ce que les opérateurs contrôlent aujourd'hui à travers leurs écrans, ce qui éloigne la conception foucauldienne de la constitution de l'homme socialisé en sujet à travers l'injonction de valeur.

Bibliographie

- Augé M., (1992), *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris.
- Bentham J. (1791), *Le Panoptique, mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection*, Imprimerie nationale, Paris.
- Castel R., (1981), *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-psychanalyse*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Crozier M., (1980), «La transformation des modes du contrôle social et la crise des régulations traditionnelles», *La Revue Tocqueville*, vol. II, n°1.
- Deleuze G. (1990), *Pourparlers*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Durand J., (2005), «La caméra, nouvelle arme des policiers européens», *Libération*, 5 août 2005.
- Foucault M., (1975), *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.
- , (1994), «La société disciplinaire en crise», *Dits et Ecrits*, t. 2, Gallimard, Paris.
- , (2003), *Le pouvoir Psychiatrique: Cours au Collège de France. 1973-1974*, Seuil/Gallimard, Paris.
- Lianos M., (2001), *Le nouveau contrôle social: Toile institutionnelle, normativité et lien social*, L'Harmattan, Paris.
- , (2003), «Le contrôle social après Foucault», *Surveillance & Society*, vol. I, n°3.
- Pecaud D., (2002), *L'impact de la vidéosurveillance sur la sécurité dans les espaces publics et les établissements privés recevant du public*, IHESI, Paris, Février 2002.
- Robert P., (2000), «Les territoires du contrôle social, quels changements?», *Déviance et Société*, vol. 24, n°3.
- Vitalis A., (2000), «Vidéosurveillance, sécurité et libertés», Conférence introductive à la 22^{ème} Conférence internationale des commissaires à la protection des données personnelle, Venise, 28-30 septembre 2000, <http://www.terminal.sgdg.org/articles/84/Vitalis.html>

Notes

1. Cette remarque s'applique essentiellement à l'employé sous vidéosurveillance dans la mesure où le système est utilisé par une personne privée, l'employeur, et non par une autorité publique. Parce qu'il s'agit d'une surveillance s'exerçant dans le cadre du lien de subordination, un certain comportement est exigé de la part de l'employé et, en cas de non-conformité, la sanction appliquée est de type disciplinaire. On verra avec M. Lianos que dans tous les autres cas l'opérateur recherche l'exceptionnel dans les actes de ceux qu'il observe plutôt qu'à vérifier constamment la normalité des comportements, ce qui nous éloigne du regard établi sur la surveillance par M. Foucault
2. La durée de vie historique limitée des sociétés disciplinaires avait déjà été perçue et formulée par Michel Foucault en 1978: en effet, «La discipline, qui était si efficace pour maintenir le pouvoir, a perdu une partie de son efficacité. Dans les pays industrialisés, les disciplines entrent en crise. [...] Il est évident que nous devons nous séparer dans l'avenir de la société de discipline d'aujourd'hui» (Foucault, 1994, p. 532-533).
3. G. Deleuze reprend ici la notion de «société de contrôle» introduite par William Burroughs.

**DIDIER BOUTILLIER,
PATRICK COLIN, MARIE FLECK,
FLORENCE FONDS-MONTMAUR,
CÉLIA GISSINGER, ELISABETH ITOFO,
EMILY TROMBIK**

Laboratoire « Cultures et sociétés en Europe »
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg

Le risque, les victimes et la justice : le procès *Pourtalès*

Le 6 juillet 2001, vers 21 h 30, un orage soudain interrompt le concert en plein air organisé à Strasbourg, dans le parc du château de Pourtalès. Sous l'effet du vent violent, un platane s'écrase sur le chapiteau où se sont réfugiés les spectateurs. Treize d'entre eux y laisseront leurs vies, une centaine seront blessés, souvent très grièvement.

Très rapidement après ces faits, se constitue une association des victimes, *Solidarité Pourtalès*, ainsi qu'un comité de pilotage. Ce comité, réuni à l'initiative du Parquet de Strasbourg, rassemble assureurs, associations d'aide aux victimes puis l'association des victimes. Il est notamment destiné à garantir un suivi régulier des procédures d'indemnisation en cours. Une instruction est par ailleurs ouverte, elle ne sera clôturée qu'en mars 2006.

Le procès du drame de Pourtalès s'est ouvert le 5 février 2007 devant le Tribunal correctionnel de Strasbourg. La Ville de Strasbourg y comparait, en tant que personne morale, pour

homicides et blessures involontaires. On lui reproche notamment des manquements à l'obligation de sécurité qui incombe aux organisateurs de spectacles. Elle est représentée par son directeur général des services (DGS), lequel n'occupait d'ailleurs pas personnellement ce poste au moment des faits.

À ce procès pénal, les victimes sont présentes au rang des parties civiles. Elles ne pourront cependant pas demander l'indemnisation de leur préjudice, la responsabilité de la Ville de Strasbourg, de droit public, relevant de la seule compétence du juge administratif. Le nombre conséquent des parties civiles (92, assistées d'une quinzaine d'avocats) donne une dimension collective à ce procès. Ceci génère un certain nombre de conséquences pratiques qui ne sont pas sans incidences sur la marche de la justice elle-même.

Le travail d'observation relaté dans cet article s'inscrit dans une recherche plus vaste sur le système judiciaire, son fonctionnement et ses rituels

menée au sein du laboratoire *Cultures et Sociétés en Europe* à Strasbourg (UMR du CNRS n° 7043). Depuis 2004, des doctorants, des chercheurs et des enseignants-chercheurs réalisent plusieurs observations participantes périphériques au Tribunal de Grande Instance à Strasbourg. C'est dans le cadre de ce programme de recherche que se présente le futur procès « Pourtalès » en septembre 2006, une partie des chercheurs de l'orientation décident de *couvrir* ce procès médiatique. Devant l'ampleur et l'originalité de ce procès pénal, il est important de ne pas le traiter uniquement comme un accident, car cet événement peut être un très bon révélateur du fonctionnement judiciaire. Comme le souligne Edgar Morin, « la crise est un révélateur signifiant de réalités latentes ou souterraines »¹.

La phase exploratoire comprend l'analyse de documents produits par la justice tels que le *Guide méthodologique sur la prise en charge des victimes d'accidents collectifs* élaboré par le Ministère de la Justice et des

entretiens réalisés avec des acteurs du monde judiciaire (avocat, procureur de la République).

Plusieurs éléments, comme le nombre important de victimes ou encore la politique de prise en charge des victimes préconisée par le Ministère de la Justice, invite l'équipe à centrer son regard sur la place prépondérante de la victime dans ce procès. Afin de connaître les attentes des victimes et d'observer ensuite les audiences, des entretiens semi-directifs avec les victimes avant et après le procès sont prévus. Mais la forte émotion et leur fragilité légitime nous obligent à réorienter plusieurs fois notre dispositif de recherche. Pour ne pas les offenser, nous décidons finalement de commencer par une observation participante des audiences pour ensuite faire des entretiens. D'une part, il s'agit pour nous, chercheurs, comme pour les victimes, de permettre une prise de distance par rapport à la forte émotion dégagee par le procès; d'autre part, il nous semble important de nous distinguer des journalistes dans le traitement de cet événement.

Dans le cadre de l'observation, nous privilégions l'observation «à découvert», à la fois pour établir dès le début une relation de confiance fondée sur la franchise avec les victimes, mais aussi pour accéder plus facilement, sous le sigle reconnu de notre laboratoire CNRS, à cet espace institutionnel bien protégé. C'est ainsi que le groupe prend, au préalable, contact avec le Procureur de la République, l'association des victimes *Solidarité Pourtalès* et les associations d'aide aux victimes intervenant lors du procès.

Dès ses débuts et tout au long de l'élaboration des outils d'analyse, cette enquête est collective. La participation de chercheurs d'horizons disciplinaires variés (sociologues, ethnologues et juristes) avec des expériences diverses du monde judiciaire constitue un enrichissement considérable de l'enquête. Le fait d'être plusieurs permet de se dégager plus facilement de l'emprise du terrain. Notre expérience confirme les propos de Georges Benguigui², une observation menée à plusieurs permet le soutien mais aussi la prise de recul, pour se rappeler mutuellement notre

statut de chercheur. Ce soutien mutuel a surtout eu son importance dans la gestion des émotions qui se sont dégagees, à différents niveaux, lors de ce procès. Lorsque l'émotion le frappe de sa puissance, elle place le spécialiste dans l'inconfort. Que se passe-t-il? Qu'est-ce qui trouble la distanciation réflexive et risque d'affecter le travail de recherche? La place accordée aux victimes dans ce procès singulier? En réalité, les émotions ne sont pas seulement cantonnées à une observation plutôt qu'à une autre, nous dirons qu'elles sont sélectives et exclusives. Il devient alors intéressant d'étudier les émotions soulevées selon qu'elles se superposent à la figure de l'accusé ou à celle de la victime.

Le procès auquel nous assistons pose des questions fondamentales, à savoir: les institutions doivent-elles être organisées pour maîtriser et prévenir tous les risques? À quel moment s'arrêtent leurs compétences de prévisibilité? Jusqu'où les institutions étatiques sont-elles responsables des citoyens? Comment doivent-elles gérer le paradoxe entre le destin et la rationalité?

Au jour de la rédaction de cet article, le verdict n'est pas encore tombé et rien ne permet d'en présager le contenu. Dans l'incertitude totale qui subsiste quant aux responsabilités liées à ce drame, deux questions restent ouvertes et nous semblent fondamentales: la place accordée aux victimes dans ce procès pénal et le traitement du risque par l'institution judiciaire.

L'organisation du procès: un dispositif spécifique

La préparation du procès

Cinq années se sont écoulées entre les faits et le procès. Durant ce temps plusieurs actions sont menées dans des cadres distincts mais étroitement liés.

D'une part, les victimes bénéficient d'un accompagnement psychologique et juridique assuré par les trois associations locales d'aide aux victimes. Cet

accompagnement est le plus souvent complété, voire remplacé par une prise en charge plus classique, souvent individuelle, assurée par des avocats et des professionnels de la santé.

D'autre part, le «*Comité de pilotage d'aide, de soutien et d'indemnisation aux victimes du drame de Pourtalès*» se réunit régulièrement afin de garantir la plus rapide indemnisation aux victimes. Des fonds considérables doivent en effet être dégages compte-tenu de la gravité des préjudices subis.

En marge de ces différentes prises en charge institutionnelles, les victimes se réunissent au sein de l'association *Solidarité Pourtalès*. Celle-ci se fixe plusieurs objectifs: assurer le devoir de mémoire, la solidarité entre les victimes, l'aide et la défense de celles-ci. Par arrêté du 13 décembre 2001, cette association bénéficie d'un agrément aux fins d'exercer les droits reconnus à la partie civile. À ce titre, l'association *Solidarité Pourtalès*, qui réunit environ 120 membres, représente une soixantaine de victimes ou parents de victimes lors du procès. L'organisation du procès est soigneusement préparée en y associant ces différents acteurs, en raison notamment de sa longueur exceptionnelle de trois semaines.

Le dispositif d'accueil des victimes

Le dispositif d'accueil des victimes vise à assurer à ces dernières les meilleures conditions matérielles et psychologiques tout au long de ce procès.

Quelques semaines avant le procès, les associations d'aide aux victimes adressent un questionnaire aux victimes pour faciliter l'organisation du procès (évaluation du nombre des parties civiles, des avocats, des personnes souhaitant s'exprimer à l'audience...) et pour évaluer les besoins spécifiques des victimes pendant la durée du procès (hébergement, restauration, aménagements spéciaux liés au handicap...).

De même, une plaquette, intitulée «*Procès de l'accident du Parc de Pourtalès*», rédigée par un service d'aide aux victimes est mise à la disposition des victimes. Elle indique notamment le déroulement prévisionnel de

l'audience et fournit de nombreuses informations pratiques : accès à Strasbourg, stationnement, transports en communs, liste d'hôtels, de restaurants, coordonnées de l'office du tourisme, numéro de téléphone portable assurant une « permanence journée, sauf week-end ».

Surtout, un accompagnement psychologique est assuré par ces mêmes associations avant, pendant et après le procès par la mise à disposition de professionnels. Ces derniers étaient d'ailleurs présents lors de la visite guidée du tribunal permettant aux victimes de se familiariser au lieu du procès avant l'audience.

Le grand nombre de parties civiles contraint les organisateurs du procès à rechercher un lieu plus vaste que le palais de justice. L'espace choisi à cette fin se situe non loin de ce bâtiment, dans des locaux bancaires désaffectés.

L'accès au tribunal

L'entrée est marquée par un panneau portant l'inscription : « Tribunal de Grande Instance ». La petite esplanade qui permet d'accéder à la porte d'entrée est encombrée de grilles – qui se révéleront inutiles – destinées à canaliser le public en cas de trop forte affluence. Quelques marches permettent d'accéder à la porte d'entrée, de même qu'un ascenseur destiné aux personnes circulant en fauteuil roulant.

À l'intérieur, un sas de sécurité est tenu par des agents de police, lesquels vérifient le bon fonctionnement d'un portique de détection de métaux ainsi que le contenu des sacs. Les premiers jours, ces agents se renseignent, de façon assez informelle, sur l'identité des visiteurs : « vous êtes qui ? ».

Au fond du couloir, dominant la scène, on peut voir une pendule dissimulée maladroitement sous une feuille de papier qui y a été scotchée. En panne, elle indique malheureusement et perpétuellement 22 heures : l'heure de la catastrophe.

Passée cette première étape, un choix s'offre au public : accéder librement à la salle supérieure, dans laquelle sont installés des écrans destinés à une retransmission simultanée des débats,

ou bien tenter de se rendre dans la salle d'audience. Dans ce dernier cas, un nouveau sas, tenu cette fois-ci par les associations d'aides aux victimes, reste à franchir, non sans difficultés pendant les premiers jours du procès. Pour y parvenir, il est plus ou moins nécessaire de s'identifier afin de figurer sur la liste d'émargements, et, le cas échéant, d'obtenir un badge. Il existe trois sortes de badges : les rouges pour la presse, les oranges pour les psychologues et les bleus pour les victimes. Sur ces cartons rectangulaires figure en haut et en petits caractères la mention : « Ministère de la Justice », en bas en petit et au stylo : le nom de la personne, au milieu, en gros et en lettres capitales, l'une des indications suivantes : « presse », « aide aux victimes » ou « victime ».

Si quelques rares parties civiles ont d'emblée refusé le port de leur badge « victime », il est apparu qu'au cours du procès ce badge était de moins en moins présent lors des audiences (contrairement aux deux autres badges). De même, certaines personnes ont corrigé leur badge, ajoutant l'indication « famille de » devant « victime ».

L'explication donnée sur la raison d'être de ce second sas et du port du badge est de nature pratique : il s'agit de garantir, en cas de forte affluence,

l'accès à la salle d'audience à toutes les victimes présentes. Toutefois la question des places assises disponibles ne s'est posée à aucun moment du procès alors que le dispositif a été maintenu en permanence.

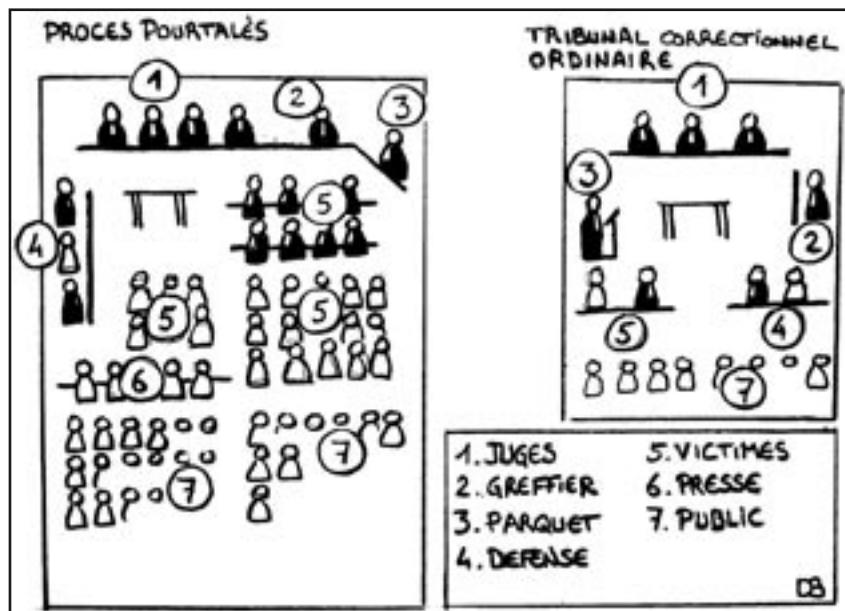
La salle d'audience

L'architecture intérieure de la salle d'audience présente de nombreuses spécificités au regard de l'aménagement classique d'un tribunal correctionnel, en particulier au niveau de la place et de l'espace accordés aux victimes. On remarque aussi que le Parquet passe de la droite à la gauche des juges.

L'impression que dégage la salle d'audience est plutôt paisible et intime. Une moquette au sol atténue le bruit des pas, la lumière qui entre par les larges baies vitrées est atténuée par des persiennes verticales qui masquent toute vue sur l'extérieur.

L'audience

L'audience se déroule sur trois semaines, la première étant consacrée aux victimes, la seconde aux expertises et la troisième aux débats juridiques. L'audience s'ouvre tous les jours à 13 heures, mais à partir de midi et



de la salle s'emplit peu à peu. Le public y circule librement, les parties civiles se saluent, échantent quelques mots ou se lancent dans de véritables conversations. Les avocats sont de la partie, discutent entre eux ou avec leurs clients. Les journalistes font leurs interviews, prennent des photos, filment. La même ambiance se retrouvera à la fin de la journée. L'espace est approprié, il est celui des parties civiles.

L'entrée des juges est annoncée par une sonnerie qui ne retentit pas à 13 heures comme prévu, mais un peu plus tard, au moment où tout le monde a spontanément rejoint sa place. Le public se lève alors et les quatre magistrats s'installent à leurs sièges.

Place à la parole des victimes : la confiance rompue

La première semaine est consacrée aux témoignages des victimes. La présidente veille à ce qu'elles puissent s'exprimer dans les meilleures conditions possibles. Ainsi, les victimes choisissent le jour et le moment de leur passage à la barre. Leurs témoignages, empreints de dignité, ne sont à aucun moment interrompus, même lorsqu'ils comportent de longs silences ou des pleurs. C'est avec des mots d'encouragement que la présidente s'adresse aux victimes :

« Vous vous sentez prêts ? vous voulez parler maintenant ? » ; « il faut se sentir prêt pour témoigner » ; « prenez votre temps, on a le temps, on a l'après-midi » ; « prenez votre temps et respirez bien » ; « chacun réagit à sa façon » ; « prenez votre temps, vous venez d'arriver et ce n'est pas facile » ; « on va régler le micro, il ne faut pas rester sur la pointe des pieds » ; « vous voulez quelque chose à boire ? » ; « nous vous remercions pour votre audition ».

De même, les explications qu'elle fournit sur l'organisation et le déroulement de l'audience sont toujours exprimées avec un effort de clarté. Il s'agit visiblement d'éviter que des victimes puissent se sentir mal à l'aise ou

exclus de ce procès. L'avocat de la défense intervient lui aussi avec parcimonie et dans la plus grande retenue, comme s'il était malvenu et irrespectueux de sa part de songer à remettre en cause les auditions des victimes.

L'attitude de la présidente, protectrice et empathique, contraste singulièrement avec celle qu'elle adoptera face aux discours des témoins et du représentant de la Ville de Strasbourg lors des deuxième et troisième semaines. On retrouvera alors une position de présidente beaucoup plus conforme aux procès correctionnels habituels.

À la suite de la première semaine du procès, les éléments qui ressortent des différents témoignages des victimes peuvent être ici analysés. Au-delà de l'émotion des victimes, un des sentiments les plus forts exprimés repose sur l'existence d'un avant et d'un après, la vie n'a plus été la même après ce concert à Pourtalès :

« Je suis venue témoigner pour l'avant et l'après » ; « il y a la vie d'avant et la vie d'après. » ; « Quelles que soient les conclusions de ce procès, rien ne sera comme avant ».

Qu'est-ce qui caractérise une telle fracture temporelle ? À partir des témoignages des victimes, nous remarquons que cette coupure s'est beaucoup traduite par des expressions se rapportant à leur perception du monde environnant. Les victimes ont expliqué leur état d'esprit avant de se rendre à ce spectacle qui était « sans aucune notion du danger ». Nous pouvons dire que ces personnes se sentaient être comme tout le monde. Cette normalité fait que l'acteur social ordinaire, par exemple, prend le métro sans être pris de panique en pensant à une éventuelle collision, ou monte dans un ascenseur sans se poser la question si ce dernier va se décrocher. On retrouve ici la notion de sécurité ontologique développée par Erik Erikson à propos de l'enfant et reprise par Giddens³ pour définir cette confiance élémentaire qu'un individu acquiert à l'égard de la continuité de sa propre identité et de la stabilité de son environnement matériel et social. Ce terme de confiance revient aussi fréquemment dans les témoignages des victimes :

« On était sur place, on avait totalement confiance (...) y'avait pas de vigilance » ; « j'étais sans crainte » ; « J'avais confiance ».

Cet avant et cet après représente le passage d'une vie normale, faite d'un quotidien et de sa routine insouciant à une existence craintive. L'ordre des choses a été rompu et tout devient source de risque. La crainte et le danger de l'environnement ressurgissent ainsi dans leur esprit à tout instant :

« Parce que pour nous, la normalité n'existe plus » ; « La difficulté, c'est de s'installer dans le temps » ; « J'ai perdu l'insouciance, mes enfants ont perdu l'insouciance » ; « Aujourd'hui j'ai toujours du mal à continuer ma vie » ; « j'ai dû reconsidérer toute mon existence » ; « je n'ai plus d'insouciance » ; « L'accident a bouleversé ma vie ».

Comment expliquer une telle fracture ? Quelles en sont les causes ? Le drame aurait-il en effet pu être évité ? La vie d'après le drame fait prendre conscience de l'état de sécurité dans lequel vit tout autre citoyen. Quels sont les facteurs qui permettent cette sécurité ? Qui est le plus à même de la garantir ? Selon les témoignages des victimes, c'est bien aux élus régionaux qu'incombe cette responsabilité. Il revient à la Ville d'avoir le contrôle du temps et de l'espace dans lesquels vivent les citoyens pour permettre à chacun de rester dans l'insouciance des risques. Selon cette logique, le destin aurait du être maîtrisé par la « Ville de Strasbourg ».

« À cause de quoi suis-je en fauteuil ? À cause de quoi ? Cette question reste ouverte ! » ; « La protection des personnes devrait être 7 jour sur 7, 24 heures sur 24 » ; « Gouverner c'est prévoir » ; « Ma confiance a été trahie » ; « Ma ville avait toujours été bien gérée, rien ne pouvait m'arriver ».

Du point de vue des victimes, le concert avait été organisé par la Ville et, de ce fait, les organisateurs étaient responsables de la sécurité du spectacle. Comme le souligne Giddens⁴, pour pouvoir survivre dans un monde social éclaté, les acteurs sociaux doivent faire confiance en des systèmes abstraits, comme la municipalité de Strasbourg. Celle-ci est alors considérée comme le système expert responsable de l'or-



ganisation de leur vie culturelle. Les spectateurs s'en remettaient par conséquent aux mains de ces présumés responsables concernant leur sécurité. Le drame de Pourtalès a remis en question cette confiance qu'ils portaient à la Ville de Strasbourg. Sans cette confiance, le citoyen se retrouve isolé et impuissant. Certaines victimes ont ainsi témoigné de l'impossibilité pour elles d'être dans des lieux publics sans imaginer des scénarios catastrophes. La confiance envers les institutions ayant été trahie, aucun soutien ne vient altérer leurs peurs. Comme l'a expliqué un des experts psychiatre, comprendre c'est commencer à retrouver un sentiment de maîtrise sur son environnement et de contrôle sur les peurs de la vie quotidienne. Cette volonté de compréhension place donc le risque entre le destin et la rationalité.

Pour la défense, la Ville ne peut être désignée comme unique responsable de ce drame. Une des questions de l'avocat de la défense à une victime, a été de demander pourquoi elle s'était rendue au concert en ayant connaissance des prévisions météorologiques. Selon cette idée, les citoyens se doivent d'être responsables de leur choix. L'avocat de la défense a ainsi voulu démontrer qu'à la base des institutions il y a des Hommes avec leurs imperfections et qu'en cela elles ne se prétendent pas être des machines infaillibles.

Lors de la deuxième semaine consacrée aux expertises, tout concourt encore au maintien d'un espace privilégié accordé aux victimes. Les experts présentent leurs rapports médicaux, avec un réel souci de vulgarisation. Certaines de leurs interventions ressemblent davantage à des conférences plutôt qu'à des rapports d'expertises. L'expert est en effet tourné vers le public et s'adresse principalement à lui, utilise un rétroprojecteur dont l'image apparaît face au public et dos aux juges. Il explique à plusieurs reprises que les terminologies employées, d'ordre purement technique, ne doivent pas être prises par les victimes comme une quelconque remise en cause de l'importance des souffrances qu'elles ont vécues.

Les témoignages des personnels et des élus en fonctions au moment des faits suscitent le plus grand désarroi au sein du public. Les arguments présentés, qui visent souvent à écarter toute forme de responsabilité, sont vus comme des propos de « *mauvaise foi* ». Ces auditions marquent une rupture dans le déroulement du procès. On glisse d'un temps marqué par la compassion et la sincérité à un autre temps fait de justifications laborieuses, d'arguments techniques et juridiques pas toujours compréhensibles. Ce second temps est pourtant celui auquel sont habitués les familiers des tribunaux. L'espace judiciaire est destiné à la recherche d'une vérité judiciaire dont l'objet est d'établir des responsabilités et, le cas échéant, de prononcer des sanctions. Il est peu réaliste, dès lors, d'attendre des témoins qu'ils fassent des déclarations qui pourraient laisser soupçonner une quelconque responsabilité de leur part.

La troisième semaine est destinée aux débats proprement juridiques. Le premier jour est consacré à l'interrogatoire du prévenu et l'audience prend une tournure plus classique, qui ressemble fortement à une lutte d'endurance. Le prévenu se retranche en effet dans une position de repli où il subit les assauts répétés d'une présidente qui n'admet pas l'imprécision des explications qui lui sont fournies. L'attitude de celle-ci est ferme (interruptions répétées, questions insistantes, signes explicites d'agacement, froncements de sourcils, yeux au ciel, hochements désespérés de la tête, etc.) et le ton devient moralisateur :

« On va pas jouer au chat et la souris » ; « Arrêtez de dire que c'est compliqué, on arrive à comprendre ! » ; « Vous avez pas très bien répondu à ma question ! (...) Vous avez toujours pas répondu, excusez-moi... » ; « Y'en a certains qui mentent dans tout ça ! » ; « Y'a quand même un problème de dysfonctionnement et de communication entre les différents services : oui ou non ? » ; « C'est bien de douter, nous aussi on nous apprend ça... » ; « Chacun pense différemment, personne communique, c'est quand même inquiétant pour une ville, vous croyez pas ? ».

Une profonde déception s'installe alors du côté des parties civiles, celle notamment de ne pas avoir trouvé « *chez eux* » la sincérité dont elles ont fait part elles-mêmes. Ce sentiment sera ensuite largement relayé par leurs avocats qui, pour certains, insisteront lourdement sur les aspects émotionnels de l'affaire lors de leurs plaidoiries :

« Elles veulent connaître la vérité... lever un peu le voile... » ; « Nous voulons savoir le pourquoi ? Le comment ?... aussi à titre personnel, comme tout Strasbourgeois... je suis en colère contre cette institution... cette grande machine » ; « Il n'est pas question de fatalité mais de fautes. » ; « Nous ne sommes pas là pour une indemnisation, il est essentiel de dire qui est responsable ».

C'est en partie sur ces points que les avocats de la défense et ceux de la partie civile se sont affrontés tout au long des audiences.

Un recadrage est opéré à l'occasion du réquisitoire du Ministère public. Tout en montrant une grande sévérité à l'égard de la Ville, celui-ci prend en effet un certain nombre de précautions préalables : il explique, par exemple, que son intervention sera longue mais qu'il ne peut éviter des redites pénibles, il précise aussi qu'il est conscient de ne faire face qu'à un simple représentant de la Ville, lequel au surcroît n'était pas en fonction au moment des faits examinés par le tribunal.

Allant plus loin encore dans cet effort de distanciation par rapport aux victimes, l'avocat de la défense, lors de sa plaidoirie, tente de réapproprier ce procès aux juristes. Il ne manque pas, par ailleurs, de livrer sa propre analyse des enjeux présents.

« Nous sommes entre juristes à l'heure actuelle » ; « [le] juriste et l'honnête homme que je suis devant ce tribunal » ; « [il y a] un équilibre à trouver entre la liberté et la sécurité » ; « Ce dossier a dérapé, volontairement ou involontairement, je pense aujourd'hui que c'est volontairement » ; « Il fallait un procès pour les victimes, il paraît que cela a un effet curatif »

Le délibéré était prévu au dernier jour de l'audience, mais celui-ci est reporté d'un mois sans motif.

Ces premières observations et analyses du procès mettent en évidence un certain déséquilibre au niveau du respect des droits de la défense, en particulier lorsque c'est à une centaine de parties civiles que doit faire face le prévenu. Une analyse socio-historique et anthropologique permet de mesurer la place croissante donnée à la victime dans le procès pénal et le sens du rituel judiciaire de ce procès collectif.

L'analyse du procès : place de la victime et rituel judiciaire

L'objet principal du procès pénal est l'action publique. Cette action a pour objet d'appliquer la loi pénale à l'auteur d'une infraction et son but est répressif. Le demandeur à cette action est le ministère public, lequel représente la société. Accessoire de cette action publique, l'action civile est d'intérêt privé et vise la réparation du dommage. Elle s'exerce en principe devant le juge civil. L'article 3 du Code de procédure pénale permet cependant à la victime d'une infraction d'exercer cette action civile en même temps que l'action publique et devant la même juridiction. Cette action civile, dont bénéficie la victime devant la juridiction répressive, lui ouvre droit à demander réparation lors du procès pénal et fait d'elle une partie à ce procès.

La figure triangulaire classique du procès pénal (juge/ procureur/ délinquant) s'efface devant une nouvelle géométrie (juge/ procureur/ victime/ délinquant) ; le prévenu doit faire face simultanément à deux adversaires : le ministère public et la victime⁵. L'évolution de la place de la victime dans la procédure pénale, en particulier en cas d'accident collectif, permet de comprendre ce déséquilibre des forces en présence.

Évolution de la place de la victime dans la procédure pénale

Vers la reconnaissance effective d'un statut de victime

Depuis le début des années 80, les victimes font l'objet d'une visibi-

lité croissante sur la scène publique, notamment par leur mise en avant dans les médias lors de catastrophes ou de faits divers. Les premiers travaux de victimologie sont apparus après la seconde guerre mondiale, mais c'est seulement depuis une trentaine d'années, suite aux avancées internationales des Droits de l'Homme, que diverses réformes reconnaissent peu à peu un statut aux victimes. Ce n'est qu'en 1970, par exemple, qu'apparaît pour la première fois le terme même de « victime », dans la *loi sur le contrôle judiciaire*⁶.

Progressivement, la personne victime s'affirme en tant qu'acteur à part entière du procès. Comme le précise A. Garapon, « elle revendique en effet de pouvoir intervenir directement dans le procès en exprimant elle-même ce qu'elle a ressenti, voire en prenant position sur la peine qui lui conviendrait »⁷. De même, l'indemnisation des préjudices subis s'améliore. Avec la loi du 3 janvier 1977, par exemple, la victime obtient le droit à la « *réparation forfaitaire du dommage provoqué par des faits, volontaires ou non, présentant le caractère d'une infraction* ».

En parallèle et sur les recommandations du Ministère de la Justice⁸, les services associatifs d'aide aux victimes commencent à se créer en 1982, et aujourd'hui la plupart des tribunaux de grande instance en disposent. Leurs missions consistent à offrir aux victimes informations et accompagnement tout au long de la procédure judiciaire. Cette prise en charge cherche au fil du temps à répondre de manière toujours plus adaptée et plus globale aux besoins individualisés de chaque victime.

Ce n'est cependant qu'en 1999, que le Rapport Lienemann⁹ lance la première véritable politique publique d'aide aux victimes qui vise à coordonner l'ensemble des actions menées sur le territoire. Avec la loi du 15 juin 2000¹⁰, les droits des victimes sont encore renforcés.

Les orientations préconisées par le Ministère de la Justice en matière d'accidents collectifs

Depuis peu, le Ministère de la Justice a décidé, en matière d'accidents

collectifs, de proposer un schéma cohérent d'organisation et d'intervention applicable à toutes les situations, et coordonnant l'action de tous les professionnels de terrain.

Certaines catastrophes comme celle du stade de Furiani le 5 mai 1992, l'accident de l'Airbus sur le Mont Sainte-Odile le 18 janvier 1993, l'incendie du tunnel du Mont-Blanc le 24 mars 1999, l'explosion de l'usine AZF le 21 septembre 2001, ou encore la catastrophe aérienne de Charm El-Cheikh, le 3 janvier 2004, ont poussé l'institution judiciaire, dans le cadre du Conseil National de l'Aide aux Victimes, à constituer un groupe de travail interministériel pour définir un dispositif d'intervention spécifique à la dimension collective de certains drames.

S'inspirant du guide élaboré en septembre 1996 pour les victimes d'attentats, les orientations dégagées sont ainsi publiées, en décembre 2004, dans un « *Guide méthodologique sur la prise en charge des victimes d'accidents collectifs* »¹¹.

Pour les autorités judiciaires, un accident collectif se définit comme un « *événement soudain, provoquant directement ou indirectement des dommages corporels ou matériels à l'égard de nombreuses victimes. Ayant pour origine ou pour facteur contributif une intervention humaine susceptible de recevoir une qualification pénale, cet événement nécessite, par son ampleur ou son impact, la mise en œuvre, par les autorités judiciaires, de mesures spécifiques dans l'intérêt des victimes.* »¹²

Les objectifs de ce dispositif sont de coordonner le plus efficacement possible les interventions de tous les acteurs concernés à la suite d'un accident collectif : le Préfet, le Procureur, les victimes et leurs familles, les services hospitaliers, la police, la gendarmerie, la morgue, les experts, les assurances, les services sociaux, mais aussi les médias, le barreau, l'assurance maladie etc.

Ainsi, dès l'accident, la CUMP (Cellule d'Urgence Médico-Psychologique, rattachée au SAMU) composée de psychiatres, de psychologues et d'infirmiers est déclenchée. Elle commence la prise en charge psychologi-

que et médicale des blessés et de leurs proches pendant les 72 heures qui suivent l'accident, ainsi que celle des sauveteurs. G. Lopez¹³, qui a largement analysé et développé les conséquences psychotraumatiques qui peuvent survenir après un choc, explique combien la personne victime, confrontée lors du drame au risque d'être tuée, peut développer certains troubles. La reconnaissance sociale de son état de victime d'une part, et des souffrances endurées d'autre part, seraient une étape déterminante dans la reconstruction psychique de la personne.

Ce sont ensuite les associations d'aide aux victimes qui assurent une prise en charge globale des victimes au niveau juridique, social et psychologique, afin « d'éviter, chez la victime, tout sentiment d'abandon de la part de l'institution judiciaire ». Cet accompagnement s'inscrit dans la durée. Un comité de suivi des victimes doit être constitué, d'une part pour les informer du déroulement de l'enquête et de leurs droits, d'autre part pour organiser des soutiens psychologiques et obtenir des indemnisations le plus rapidement possible.

L'ensemble de la phase judiciaire doit être organisé par un comité de préparation, auquel les victimes sont étroitement associées. Il a pour mission de régler les détails matériels du procès, dont le nombre important de participants (victimes et leurs familles, avocats, presse, public...) pose certaines difficultés spécifiques. En cas de délocalisation du procès à l'extérieur du Palais de Justice habituel, les locaux choisis doivent conserver la symbolique judiciaire, et assurer les

conditions optimales de sécurité, d'accessibilité, de proximité aux structures d'hébergement et de stationnement, etc. Les bâtiments doivent comporter un accès spécifique pour les victimes, ainsi qu'offrir diverses salles réservées aux avocats ou aux journalistes. Les victimes doivent pouvoir bénéficier de zones de repos, ou encore d'un double soutien psychologique (en salle d'audience et en salle de repos). Il est préconisé que les débats se limitent à une demi-journée. Ce comité doit aussi veiller à ce que les victimes soient préparées au mieux à ce procès: visite préalable de la salle, explications du rôle de chaque acteur du procès... Après les audiences, une réunion d'information est organisée pour expliquer le délibéré.

La description de ces dispositifs nous permet de mieux comprendre la place centrale accordée aux victimes dans le procès "Pourtalès": c'est bien le pacte social qu'il s'agit de renouer, considéré comme rompu par la catastrophe. Dans ce sens, R. Cario souligne que « les enjeux de la prise en charge des victimes d'infraction, comme ceux qui participent aux autres formes d'insécurité, convergent ainsi clairement vers la restauration du lien social »¹⁴. L'opinion publique et les acteurs sociaux attendent de l'État qu'il assure, au travers des champs judiciaires et pénaux, la réparation des préjudices subis. Dans le contexte du procès "Pourtalès", avec la Ville de Strasbourg mise en cause en tant que personne morale, une lecture anthropologique du rituel judiciaire permet de mesurer le rôle des collectivités publiques dans la gestion du risque « prévisible » et du

risque « imprévisible » de la nature. Dans cette perspective, quel est le sens du rituel judiciaire ?

Le procès du risque: la justice pour rétablir la confiance

Dans l'espoir de remédier à cette confiance brisée, les victimes ont recours au rituel judiciaire. Quelles sont les « logiques », effets recherchés ou imposés, à l'œuvre dans le procès ?

Le rituel judiciaire travaille, affirme l'ordre du réel: « l'homme gouverne la nature »

Du côté des victimes comme du côté de la défense, la thèse de la fatalité en tant que force extrinsèque à la société, qui s'abat sur elle, est exclue. La question centrale posée lors du procès, repose sur la reconnaissance de la main mise de l'homme sur la nature, sur la quête d'une ou de plusieurs causalités d'ordre social: l'institution « Ville », en raison de problèmes organisationnels internes, est-elle responsable d'homicide involontaire? L'incident s'est-il produit dans les interstices de rouages bureaucratiques complexes dysfonctionnants? La nature n'est pas conçue comme ce lieu des Autres, sauvage et mystérieux, contrastant avec le lieu de la culture, de la civilisation, mais comme partie intégrante de, et subordonnée à, la société. Édifiée en parc, enclavée dans le tissu urbain, elle est soumise aux lois de la logique rationnelle, d'une science qui l'explique, l'aménage, la domestique et la contrôle. L'irruption du désordre, dont la manifestation visible fut le vent, est interprétée comme le produit de forces « invisibles », non l'au-delà mais l'« en deçà », le « dessous du couvercle » de la Ville de Strasbourg, soit « l'absence de communication entre les services, les petits mensonges, lâchetés et illégalités », soit la faillibilité de l'activité publique au sein de laquelle « le risque zéro n'existe pas ».

Thèse et antithèse s'affrontent dans l'enceinte de l'espace-temps sacré en écartant les assertions s'appuyant sur la fatalité et en les reléguant au domaine du profane, de « ceux qui ne connaissent pas le dossier », « qui n'ont pas

	Normal	Pathologique
Thèse, les parties civiles	La ville, ses élus et experts ont pour fonction de protéger ses citoyens, de prévenir les risques.	La catastrophe « Pourtalès » est le résultat des dysfonctionnements de la Ville de Strasbourg, une institution « malade », « criminogène ».
Antithèse, la défense	... mais elle ne peut tout prévoir: « le risque zéro n'existe pas », « le monde est complexe ».	Réfutation: il n'y a pas dysfonctionnement mais une absence de formalisation d'une « structure lourde », « pas parfaite ».

assisté au procès». Elles se déclinent sur le registre du normal/pathologique (voir tableau ci-dessous).

Réaffirmer à travers le rituel judiciaire l'ordre d'une nature gouvernée par l'homme et non l'inverse contribue à restaurer cet ordre. Elle est une étape vers la réhabilitation des victimes dans la société et ses systèmes experts.

L'emprise des victimes sur la définition du réel, la dichotomie normal/pathologique

S'il y a un commun accord sur le rapport des hommes à la nature, la source de discorde se situe au niveau de la dichotomie normal/pathologique définie par la thèse des parties civiles. En présentant les systèmes experts et leurs failles comme «normaux», allant de pair, la position de la défense n'a pour autre dessein que d'échanger le déterminisme du milieu naturel contre un déterminisme social, de remplacer l'impuissance des hommes face au monde naturel par une impuissance de ces derniers vis-à-vis de la mécanique sociale. Au contraire, la dénonciation par les victimes et leurs avocats de dysfonctionnements spécifiques à la Ville de Strasbourg met hors de cause les systèmes experts dans leur ensemble: caractériser «cette Ville» en tant qu'institution malade tend à renforcer leur définition sous-jacente du fonctionnement de la Ville, «normalement» régie par des fonctionnaires responsables, un personnel soucieux des questions de sécurité préventive, administrée par des services coordonnées. C'est ainsi que se manifeste l'aspiration des victimes à une tranquillité d'esprit, au rétablissement d'un rapport de confiance vis-à-vis des autorités.

La dimension symbolique du rituel judiciaire octroie à la thèse des victimes un «effet de réel», d'autant plus que ces dernières sont placées au devant de la scène. Dans ce lieu et en cet instant de deuil, de recueil, de soutien des victimes entre elles, le ton grave du cérémoniel est partagé et légitimé par la figure maternelle qu'incarne la juge, multipliant à leurs égards délicatesses et petites attentions, au même titre que les experts psychiatres. À la suite

des auditions de personnes victimes, l'intervention vient confirmer que les souffrances énoncées sont bien réelles: «dans certains cas, explique l'un d'eux, les traumatismes (psychologiques) sont fantasmés; ici, ce n'est pas du tout le cas. Il s'agit de traumatismes violents». Quant au traitement par la justice du Directeur Général des Services Techniques (DGS), image personnifiée de la ville prévenue, il évoque la reproduction d'une figure, celle du sacrifice originel, qu'on retrouve lors de procès d'assises.

La permanence du rituel dans la justice montre la parenté profonde et un peu trouble que le procès entretient avec le sacrifice. D'après R. Girard, «le rite est la répétition d'un premier lynchage spontané, qui a ramené l'ordre dans la communauté parce qu'il a refait contre la victime émissaire, et autour d'elle, l'unité perdue dans la violence réciproque. À l'origine de tous les rites, ou de tous les mythes, on retrouve l'exécution de la victime émissaire (...)».¹⁵

Nous rejoignons ici l'analyse de A. Garapon, lorsqu'il décrit le cérémonial juridique qui écrase l'accusé¹⁶. Tout un ensemble d'éléments permettent de garantir cette «mise à mort symbolique» du DGS qui endosse le rôle de la «victime émissaire». La juge s'adresse à celui-ci d'un ton ferme et autoritaire, elle commence par une mise en accusation: «Beaucoup d'arbres tombent à Pourtalès, c'est plus une règle qu'une exception! Soixante arbres en 2001! Le parc était fragile, pas sécurisé!». S'ensuivent des remontrances, des mises à l'épreuve, la juge lui coupe la parole, le déstabilise. Mis sous pression, l'interlocuteur en vient à bredouiller: «je respecte votre fonction», «oui, Madame la Présidente», «je lis... je ne peux pas tout retenir». L'intervention est relayée par les questions accusatrices des avocats, épaulées par les rires étouffés, les sourires du juge. Moment de déploiement d'une violence symbolique purificatrice, la «cérémonie dégradante»¹⁷, produit d'une indignation morale largement relayée par le corps judiciaire, pose les victimes en opposition au DGS. L'affirmation et la confirmation de leurs souffrances réelles, le lynchage symbolique les revêt

des attributs d'honnêteté, d'innocence, en fort contraste avec le caractère douteux du fonctionnaire.

Ainsi, pendant le procès, la justice accrédite la thèse des victimes et lui confère un effet de réel. La mise en cause de la Ville de Strasbourg devient une version plausible, recevable et soutenue par le corps judiciaire. Le rituel permet d'affirmer à la fois la mise hors de cause des systèmes experts et des victimes, deux éléments nécessaires à la réparation d'une confiance brisée, à une issue au statut de victime. Par contre, il revient au délibéré de sceller l'annonce d'un retour à l'équilibre. Prise entre des paradoxes inhérents à son fonctionnement effectif, entre charge émotionnelle et réflexion, nous pouvons nous interroger: la justice, comme dispositif de médiation entre les victimes et la société, est-elle appropriée aux victimes, à la société, et enfin à elle-même?

Conclusion

Trois différences majeures distinguent le procès «Pourtalès» d'un procès correctionnel classique: l'architecture intérieure du tribunal accorde une place importante aux victimes; les victimes bénéficient d'un dispositif d'accueil et de soutien spécifique (psychologues, badges...); le juge adopte une attitude protectrice à l'égard des victimes. En plaçant la victime au centre du procès pénal, ne risque-t-on pas de détourner celui-ci de son objet principal, qui est l'action publique, au profit de l'action civile des victimes? L'action civile se voit alors attribuée une place prépondérante, comme si, du fait de son caractère collectif, elle absorbait naturellement l'action publique. Or ces deux actions ne peuvent pas se confondre car leurs buts sont bien distincts. Les attentes d'une collectivité d'individus, même s'il s'agit de victimes, restent d'intérêt privé et ne sont pas celles de la société prise dans son ensemble. Une telle confusion serait d'ailleurs le signe marquant d'une atteinte au contrat social et d'une dérive vers un système de justice privée.

Dans le drame de Pourtalès, la figure de la victime a un rôle de redynamisation des grandes émotions parce qu'elle révèle l'imprévisibilité de l'existence sociale, et plus précisément l'incapacité à mesurer tous les risques encourus dans notre environnement. Lors du procès, les victimes font le récit de leur vie en revisitant leur vie d'avant, pour être toujours auteurs de leur vie après, sans banalisation, sans haine. La force de l'émotion éclaire alors la violence subie en tant qu'événement biographique, tournant de l'existence totalement imprévisible. Indépendamment des résultats de ce procès, ce face à face juridique avec les représentants de la Ville permet aux victimes de dire à quel point la confiance envers la Ville est rompue et de manifester leur incompréhension devant la gravité des risques pris lors de ce concert. En souhaitant que cela « n'arrive plus », « que cette catastrophe serve au moins à quelque chose », il donne sens à cette fracture biographique en faisant passer momentanément la victime de son statut de victime à celui d'acteur engagé dans cet espace judiciaire fortement médiatisé. Ce procès devient utile s'il permet à la Ville de Strasbourg de prendre conscience de ses dysfonctionnements et de sa nécessaire réorganisation pour éviter le maximum de risque possible.

Le rituel judiciaire propre au procès "Pourtalès" semble se prêter à cette reconstruction identitaire, mais la confiance est-elle rétablie pour autant ? Une victime d'un drame tel que celui de Pourtalès ressent la nécessité de redonner une crédibilité aux institutions étatiques. Or, il n'est pas certain que la justice soit réellement en mesure de répondre à cette attente. Son rôle est celui d'appliquer la règle de droit et sa vérité ne sera jamais autre que judiciaire.

Ne risque-t-il pas ainsi de se créer de faux espoirs chez les victimes ? En cas de relâche, notamment, ne risque-t-on pas de devoir faire face à une défiance accrue des victimes vis-à-vis de l'institution ? Les entretiens futurs prévus avec certaines victimes nous permettront d'approfondir leur perception de ce procès et plus globalement leurs attentes suite à ce jugement.

Bibliographie

- Benguigui G., « L'observation des incidents et des crises », *Sociétés contemporaines*, n°40, 2000, p.135-150.
- Cario R., *Victimologie*, « De l'effraction du lien intersubjectif à la restauration sociale », Paris, L'Harmattan, 2000.
- Garapon A., *Bien juger, essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- Garapon A., Gros F., Pech T., *Et ce sera justice*, Paris, Editions Odile Jacob, 2001.
- Garfinkel H., « Condition of Successful Degradation Ceremonies », *American Journal of Sociology*, n°6, 1956, p. 420-424.
- Giddens A., *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford, 1994.
- Girard R., *la violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1973.
- Guide méthodologique sur la prise en charge des victimes d'accidents collectifs*, Ministère de la justice, service de l'accès au droit et à la justice et de la politique de la ville, décembre 2004.
- Lopez G., *Victimologie*, Paris Dalloz, 1998.
- Morin E., *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1969.

Notes

1. Morin E., *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil, 1969, p. 249.
2. Benguigui G., « L'observation des incidents et des crises », *Sociétés contemporaines*, N°40, 2000, p. 135-150.
3. Giddens A., *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford, 1994.
4. *Ibid.*
5. Une certaine coopération existe par ailleurs entre ces deux acteurs du procès pénal, renforcée par des textes récents. L'article préliminaire du code de procédure pénale énonce ainsi, depuis la loi du 15 juin 2000 renforçant la protection de la présomption d'innocence et les droits des victimes, que « l'autorité judiciaire veille à l'information et à la garantie des droits des victimes au cours de toute procédure pénale ».
6. Loi n° 70-643 du 17 juillet 1970 art.1 Journal Officiel du 19 juillet 1970.
7. Garapon A., Gros F., Pech T., *Et ce sera justice*, Paris, Editions Odile Jacob, 2001, p. 257.
8. Ces recommandations sont élaborées par la *Commission d'étude et de propositions dans le domaine de l'aide aux victimes*, installée par le Garde des Sceaux Robert Badinter et présidée par le professeur P. Milliez qui a rendu son rapport en juin 1982.
9. Il s'agit de 114 propositions du rapport « Pour une nouvelle politique publique d'aide aux victimes » remis le 26 mars

- 1999 par Marie-Noëlle Lienemann au Premier Ministre
10. Loi n° 2000-516 du 15 juin 2000 renforçant la protection de la présomption d'innocence et les droits des victimes.
 11. *Guide méthodologique sur la prise en charge des victimes d'accidents collectifs*, Ministère de la justice, service de l'accès au droit et à la justice et de la politique de la ville, décembre 2004.
 12. *Ibid.*
 13. Lopez G., *Victimologie*, Paris Dalloz, 1998.
 14. Cario R., *Victimologie, De l'effraction du lien intersubjectif à la restauration sociale*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 13
 15. Girard R., *la violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1973.
 16. Garapon A., *Bien juger, essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Odile Jacob, 1996.
 17. Garfinkel H., « Condition of Successful Degradation Ceremonies », *American Journal of Sociology*, n°6, 1956, p. 420-424.

Les risques que l'on prend



**STÉPHANE HÉAS,
FLORIAN LEBRETON,
SÉBASTIEN FREZZA,
DOMINIQUE BODIN, LUC ROBÈNE**

Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie
(LADEC-LARES, EA 2241)
Université de Rennes 2

Des sports extrêmes aux professions risquées

Aujourd'hui, des réactions importantes voient le jour au sein des sports modernes contre le milieu sportif conventionnel basé sur la compétition, la normalisation des épreuves, le classement des participants et la concurrence systématique. Elles prônent une activité où dominant le plaisir, la convivialité, si ce n'est l'entraide. La rationalisation des épreuves et leur codification laissent place à l'improvisation (toute relative!) de défis.

L'escalade en solo (*i.e.* sans assurance) a reflété pendant une période donnée, le début des années 1990 notamment, cet extrême autour de la figure de proue française, Patrick Edlinger. D'autres pratiques se sont développées depuis: elles ne sont ni homogènes, ni totalement orientées vers les aspects ludiques et le *fun*. Il ne faut pas sous estimer l'ambivalence même de ces praxis nouvelles, très (trop!) vite considérées comme révélatrices de mouvements culturels alternatifs. Ainsi, ce grimpeur émérite et adulé à cette période reprenait avec ses acolytes les poncifs de la société actuelle. Sa pratique, présentée par les médias comme *fun*, présentait, en fait, des caractéristiques classiques des pratiques physiques modernes. Par exemple, « nous étions convaincus que

la force musculaire devait se mettre au service de la technique. À l'époque, notre obsession était la rapidité (...) nous voulions être en mesure d'aller vite pour sortir rapidement des voies. L'entraînement était la clé¹ ».

La médiatisation d'un champion et les valeurs qu'il est censé véhiculer sont, en outre, largement produites par les professionnels de la communication. Une recherche tente de préciser les différentes modalités de ce processus de médiatisation, d'adulation parfois, des champions (Bougeard, thèse en cours²). Le surf a pu recouvrir cette image sociale anti-compétitive à la même période (Sayeux, 2006). Aujourd'hui, les pratiquants extrêmes sont variés tant par leur statut (professionnel ou non) que par leur degré de reconnaissance publique.

Nous allons préciser les ambivalences de deux figures principales de l'extrême contemporain au sein de trois populations: la première, largement amateur, rassemble des pratiquants du *base jump* (enquête de F. Lebreton, 2004), la seconde de deux groupes de professionnels du risque interrogés sur la base de leurs passions sportives (enquête de S. Frezza, 2004). D'un côté des prises de risque ludiques, de l'autre des pratiques professionnelles qui prolongent/utilisent des

techniques sportives risquées. Cette juxtaposition permet de préciser les passerelles entre elles, et finalement l'ambivalence même des prises de risque modernes.

Le *base jump* comme extrême limite?

La pratique du *base jump* consiste à s'élancer en parachute d'un point fixe situé au sommet d'éléments naturels (montagnes) et/ ou artificiels (ponts, antennes, immeubles) et de se jeter dans le vide à la merci des courants aériens, des infrastructures urbaines, de défaillances techniques de la voile ou des sangles, etc. Il repose sur une valorisation de la chute (Loirand, 1999), voire son esthétisation. La chute mobilise le vertige, vecteur et modification des sensations courantes d'apesanteur, de proprioceptions, etc. L'air se raréfie parfois et la respiration accélérée ou au contraire fortement ralentie accentuent ces expériences modifiées de conscience et de corps (Héas, 2005).

Les pratiquants que nous avons interrogés³ revendiquent l'exercice du jeu avec les limites, la pratique ludique et surtout, une suspension temporaire avec les « pesanteurs

sociales» qui permet de prendre de la distance avec la socialité prophylactique moderne⁴ (Lebreton, Héas et al, en cours). Néanmoins, ce sentiment aboutit aujourd'hui (comme fait social récent) à l'expression singulière des individualités et des corporalités en dehors du champ sportif légitime. La prise de risque pour soi que nous présentons ici en est une composante majeure. De quel(s) risque(s) les base jumpers se targuent-ils ?

Le risque de blessures graves et la mort ne sont pas directement, ni souvent, évoqués par les pratiquants. Ils soulignent par contre sur le plan des émotions et des affects, le vertige occasionné par la symbiose (nous ne parlerons pas de confrontation mais de réunion) qui se crée entre eux et l'espace ainsi conquis. Les base jumpers évoquent, parfois difficilement, leurs sensations au moment de la chute. Ce moment d'extase s'apparente à la description d'une mise en transe. La première rupture avec l'état antérieur suppose une «déstabilisation» (Lapasade, 1990, 13). Les modifications de l'acuité visuelle et sensorielle transforment le saut en une expérience où le temps ordinaire est suspendu :

«Le plaisir, ce sont ces quelques secondes qu'on va passer en chute, d'abord avec très peu de vitesse, et puis ensuite avec une vitesse de plus en plus importante avec l'air qui vient, qui souffle, qui nous permet de nous éloigner encore plus et de jouer, de prolonger le temps». Base jumper, 36 ans, 250 sauts Base.

Ils apprennent à gérer leurs sensations, c'est-à-dire à provoquer les mécanismes pour rendre le temps durable et finalement appréciable⁵. Ils expliquent la différence entre les premiers sauts et les suivants où ils ont appris à écouter leur environnement, leur propre corps :

«On apprend au fil de l'expérience à rallonger le temps et à gérer chaque seconde comme une minute (...) Et puis au moment de l'ouverture d'une voile (...) le temps est tellement ralenti, on arrive dans une dimension très particulière qu'on partage avec les sportifs de haut niveau, c'est la dimension de l'accomplissement sportif. On est comme au ralenti et on profite pleinement d'un saut beaucoup plus longtemps quand on y est, que quand

on regarde le saut après sur une vidéo par exemple où on se dit : mais comment c'est possible, tout s'est passé si vite et j'avais l'impression que c'était tellement long!».

Le saut vécu est plus long que le saut réel : «les secondes passent, une à une, presque lentement, dans un bruit ahurissant» comme l'exprime un autre enquêté. L'attention extrême du sauteur focalisée sur le saut, la chute, le contrôle de la proximité du sol, etc. «arrête» le temps. Cette focalisation demeure très agréable car elle participe largement à l'intensité de la pratique du *base jump*.

Organisée sur le modèle des «sociétés secrètes», cette pratique marginale semble gérer tout de l'intérieur et ne rien laisser filtrer, ou très peu, à l'extérieur. La «carrière» du pratiquant se construit donc par les interactions régulières entre le «novice» et l'«expérimenté» qui lui transmet son expérience, son savoir-faire, bref, son «état d'esprit». Or, l'état d'esprit est un élément central qui permet de mieux comprendre la contextualisation de la prise de risque, car il est l'élément fédérateur entre ces pratiquants et l'espace. L'analyse des discours entre les pratiquants ne révèle pas la présence du «risque» dans leur pratique. En quelque sorte, le risque n'est pas revendiqué comme le moteur de la pratique. Il est peu valorisé par les sauteurs. Cette absence des discours chez les premiers concernés pose la question du risque «social» car les individus et les groupes sociaux extérieurs à cette sphère ou «micro-société» expliquent au contraire de tels phénomènes par la «prise de risque» ou bien le jeu avec la mort encouru par les pratiquants. D'où provient ce décalage dans les discours et les perceptions ? Que les acteurs l'évoquent très rarement entre eux est une chose, mais que cette tendance actuelle soit évoquée comme l'illustration du malaise moderne et de l'anomie contemporaine en est une autre. Ce discours largement dominant tend à renforcer encore un peu plus l'étiquette de déviants ou d'inconscients appliquée à ces pratiquants. Or, les base jumpers se construisent sur des référents identitaires différents qu'il est opportun de comprendre et d'analyser. Il ne suffit pas de référencer

les pratiques à risques et de les relier avec les statistiques d'accidentologies sportives⁶, en pleine effervescence⁷.

En quoi la «distanciation» avec le modèle classique de la pratique sportive est-il ici de mise ? Selon la théorie éliásienne, le contrôle des émotions ou «autocontrôle» au sein de la sphère publique conduit aujourd'hui à la multiplication des expériences corporelles (le corps comme support identitaire) au sein de la (ou des) sphère(s) privée(s) qui favorise le relâchement temporaire de ses affects (Elias, Dunning, 1986). Les variations émotives se réalisent ici notamment par la suspension du temps chronologique et la mise en forme d'une fluctuation étourdissante qui n'a plus aucun rapport avec les événements chronométriques (sportifs ou autres) de notre société. La temporalité devient la forme symbolique de cet ordre social alternatif. Pour les pratiquants rencontrés le *base jump* est une pratique sociale a-compétitive positionnée en retrait du «formatage sportif» :

«Il y a effectivement un engagement ludique mais dans quel sens : beaucoup de gens du milieu du base recherchent la reconnaissance (...) mais on se rend compte que ça n'apporte rien. Ici, il n'y a pas de meilleurs, de champions et nous sommes contre une activité de compétition⁸, le base n'a aucun sens de cette façon là». Base jumper, 27 ans, 50 sauts en base jump.

On constate là une volonté apparemment radicale de rompre avec l'ordre sportif dominant. Pour le bon fonctionnement de notre société, chaque individu participe à sa manière aux mécanismes de sa production. Ici, il n'y a aucune rationalité ni anticipation quant aux conséquences à moyen et long terme de leurs actions. Cette consommation de plaisirs et d'émotions s'exécute uniquement sur le moment, dans le «feu de l'action». S'agit-il d'un risque pour l'intégrité de la personne ? Oui, dans la mesure où la personne met en jeu son propre corps – dans l'expérience corporelle. S'agit-il pour autant d'un risque «social» ? Oui, dans la mesure où ces expériences humaines sont considérées dans le discours commun comme dangereux pour le bien de notre société, si ce n'est la

survie de son ordre établi. La pratique est ainsi toujours considérée comme illégale et dangereuse. Cependant, la présence de ce « désordre actif » au sein de l'ordre global doit nous aider à penser la complémentarité et les antagonismes de notre organisation sociale et ainsi mieux appréhender l'incompréhension que cela suscite (Morin, 1977, 2004).

Selon nous, ces actions sont caractéristiques de notre socialité actuelle où l'opposition entre les actions typiques/uniformisantes composent avec les actions atypiques, davantage individualisées. Elles contrebalancent le formatage spatial et proposent de véritables chemins de traverses : « *c'est trop facile, tout va bien droit sur deux rails, je pense qu'il est préférable de temps en temps de perdre l'aiguillage* » (enquête). Elles leur permettent de vivre plus intensément des moments, des temps de véritables « désordres actifs » qu'ils ne retrouveront pas ailleurs, donnant encore plus de vie à leur trajectoire. Et si ce que nous nommons « prise de risque » n'était qu'une résultante de notre héritage historique, donc socioculturel ; un façonnage qui consiste à pointer du doigt toute recherche d'exaltation et de surexcitation se situant à la marge d'une société progressivement « civilisée » ? S'il s'agissait tout simplement d'une recherche d'excitation au sein d'un contexte social ordinaire ?

La liste des « excitants modernes » établie par Balzac, il y a près de deux cents ans, est à ce sujet très intéressante car illustrative de ce que nous vivons aujourd'hui : « il suit de là que, plus les sociétés sont civilisées et tranquilles, plus elles s'engagent dans la voie des excès. L'état de paix est un état funeste à certains individus »⁹.

Le risque professionnel ou la recherche d'une sécurité attentive ?

Les prises de risque, lorsqu'elles se prolongent et se répètent, peuvent être instituées dans des corps professionnels légitimes et, parfois, fortement valorisées. Deux populations militai-

res ont été investiguées par entretiens, passation de tests psychologique et observation directe pour tenter de préciser les différences avec les prises de risque dans le strict cadre ludique : le Peloton de Gendarmerie de Haute Montagne (PGHM) de Chamonix et le Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale (GIGN), basé à Satory (Frezza, 2004¹⁰).

Ces deux groupes rassemblent des professionnels du contrôle des risques au bénéfice de la population globale. La dangerosité de ces deux métiers est patente : la mort est presque le quotidien de ces militaires. Les stèles en l'honneur des collègues morts en service présentent cette attention particulière au risque inhérent à la pratique sur les lieux professionnels respectifs (Thomas, 1985). Les personnes secourues, elles, sont l'objet d'une attention poussée dans le souci du maintien d'une sécurité civile. Les liens de ces deux pratiques professionnelles avec les sports sont forts. Les secouristes de Chamonix sont, eux-mêmes et au minimum, des sportifs avérés, et notamment des spécialistes de la haute montagne. Le GIGN, lui, a été créé en partie à la suite de la prise d'otage réalisée lors des JO de Munich : leur terrain n'est pas que l'anti-terrorisme, mais plus largement le contrôle des violences à l'encontre des populations civiles. L'entraînement physique à partir des sports est important et même omniprésent.

Dans le cadre rapidement esquissé ici, quel sens recouvrent les risques pris par ces professionnels ? Nous allons voir qu'une véritable culture du non risque s'agrège à des prises de risques devenues inévitables dans les gestes quotidiens. Défier les obstacles, tester ses propres capacités et acquérir de l'assurance à chaque intervention, voilà apparemment les éléments essentiels de ces deux activités risquées. Pour autant, les professionnels ne sont pas des personnes qui prennent des risques inconsidérés. Ils articulent sans cesse cultures du risque et de la sécurité. Ils ne semblent pas non plus relever d'une catégorie de personnalité particulièrement « fonceuse » ou « audacieuse » (Semler, 1996, 27). La passation de tests (notamment ceux

de Rosenmann et Friedmann et l'inventaire de Zuckerman) a permis de le vérifier comme préambule de l'enquête qualitative par entretiens en face à face. Sur les 24 gendarmes questionnés, aucun anxieux n'est repéré par ce cadrage quantitatif, sept sont « fonceurs », les autres étant autonomes » (Frezza, 2004, 19). Surtout, la plupart déclare une modification importante de leur appréhension du risque avec l'âge et la prise de responsabilité liée à l'évolution de leur statut familial. Ainsi, afin d'éviter de figer l'analyse de ces populations d'enquête par ce type de raisonnement psychologique fortement catégorisant, force est de constater que le travail quotidien face aux risques pris par les autres, par soi ou ses propres collègues, transforme sensiblement leurs propres vécus.

En outre, tous ces professionnels du risque sont des pratiquants sportifs assidus depuis de longues années. Les prises de risque ont même été leur lot quotidien dans le cadre risqué de leurs loisirs avant et pendant leur prise de fonction militaire : ils sont des adeptes d'alpinisme, de chute libre, de différentes formes de combat et de plongée sous-marine notamment. Ils en sont devenus véritablement « accros » :

« *C'est comme une drogue. Si je ne ressens pas ces sensations qu'ils (les sports à risque) me procurent, je me sens mal : je suis en état de manque. Ils me procurent un équilibre et un bien être* ». GIGN, trois ans d'ancienneté, spécialiste de la montagne et du parachutisme.

« *(Ce que j'aime le moins dans mon métier c'est) quand on n'a pas notre dose de missions* ». GIGN, cinq ans d'ancienneté, spécialiste de plongée et parachutisme.

Ces professionnels du risque sont des hommes d'action, et ils le font savoir. La passion de la montagne, par exemple, guide leur entrée au peloton de secouriste : « c'est parce que j'aimais ce milieu et ces sports que j'ai choisi ce métier ». La rencontre avec des gendarmes ou d'autres militaires semble un ressort efficace d'adhésion à ces professions particulières. Plus prosaïquement, la stabilité de la carrière militaire est également prise en compte pour s'engager :

« J'ai eu un parcours chaotique. J'ai fait des petits boulots qui me laissaient du temps pour faire la montagne. J'étais alors au RMI et je vivais dans ma voiture (...) J'ai un jour rencontré un gendarme qui grimpeait avec des gens et ça m'a donné envie. J'avais bossé comme pisteur secouriste pour gagner des sous, puis comme guide. Mais ça manquait de stabilité... ». PGHM, deux ans et demi d'ancienneté, alpiniste et motard.

Allier passion personnelle et service public constitue un fer de lance de la profession. Du coup, son arrêt (mise en retraite) ou mutation dans un autre service) est parfois difficile à envisager en dehors des problèmes physiques: « si je ne me blesse pas je pourrai le faire quelques années encore! ». Concernant les membres du GIGN, les liens entre passé sportif et le métier ne sont pas aussi clairs pour un regard néophyte. Le caractère opérationnel des sports est fortement souligné pourtant:

« Tous les sports qu'on pratique ont une finalité opérationnelle. La musculation sert à porter l'équipement parce qu'on n'est jamais à l'aise quand on doit descendre de l'hélico de nuit en corde lisse avec le bouclier, le gilet, le casque et l'armement. Footing, vélo et natation servent à développer le cardio. Le tir et les sports de combat sont primordiaux (...) Mais on ne prend pas le même plaisir en les pratiquant ici que si on le faisait pour le sport. Ici, c'est le boulot... ». GIGN, 5 ans d'ancienneté, spécialiste de plongée et de parachutisme.

Dans le feu de l'action, ils soulignent ainsi fortement les similitudes mais aussi les différences en terme de contexte, de contraintes, etc. Les sensations deviennent et demeurent alors le fil d'Ariane entre des pratiques apparemment différentes: « La prise de risque, les missions et l'envie de pousser toujours plus loin » ou bien « Ce n'est pas un travail qu'on fait, mais une passion ». Le sens jaillit lorsque au moment de l'intervention toutes les sensations de *stress seeking* sont retrouvées soulignant l'importance des états modifiés de conscience dans nombre de compartiments de la vie humaine¹¹:

« L'intervention, c'est le moment où tu te sens vraiment vivant. Tu sens l'adréna-

line monter, tous tes sens sont aux aguets ». GIGN, 5 ans d'ancienneté, spécialiste de plongée et de parachutisme.

La pratique sportive antérieure et la pratique *hic et nunc* sont toutes les deux nécessaires. L'habitué aux risques devient un moyen de prévenir les défaillances possibles face à l'incongru: changement brutal de la météo, résistance acharnée d'un forcené, etc. La peur n'est pas facilement avouée au sein de ces corps d'élite. Elle se transmute en « frayeurs », en « petites craintes » ou bien en:

« peurs d'un dixième de seconde. Par exemple lors de la chute de pierres. Lorsqu'on voit vous arriver dessus des blocs de la taille d'une télé 16/9, on ne peut pas s'empêcher d'avoir peur. Ça arrive à tout le monde ». Gendarme Adjoint volontaire désirant entrer au PGHM, pratiquant d'alpinisme de père en fils.

Les risques pris sont anticipés, les modes de préparation physique tentent de contrôler leurs effets néfastes à la fois sur les personnes secourues ou à maîtriser, sur chaque professionnel et sur le groupe en intervention. Les excès de risque sont, ainsi, fortement combattus, car ils entravent le bon fonctionnement du travail en cours. Toutefois, nous avons pu mettre au jour un « sale boulot » étonnant de prime abord au détour de l'évocation des excès de risque (Hughes, 1996). Ceux-ci peuvent prendre des allures surprenantes lorsque ce même postulant au PGHM déclare par exemple:

« Le secours est beau tant qu'il n'y a pas d'excès, que les gens ne nous considèrent pas comme un taxi qui est là pour les redescendre parce qu'ils sont un peu fatigués, qu'il n'y a pas trop de morts... ».

La juxtaposition d'actions professionnelles aussi disparates présage des difficultés à vivre une profession censée gérer des risques importants qui devient une simple service de confort aux pratiquants sportifs. Alors, la profession risquée ressemble à s'y méprendre à des pratiques ludo-sportives dont les caractéristiques risquées sont réduites à portion congrue...

L'intérêt supplémentaire d'évoquer ces enquêtes concerne les marges de manœuvre importantes qui règnent dans ces professions militaires, et finalement le processus d'individualisa-

tion symbolique (Héas *et al.*, 2005). A *contrario* du stéréotype de l'activité militaire, ces corps d'élite du risque peuvent paraître étranges là encore, presque laxistes. Différents indicateurs sont relevés sur le terrain. Ainsi, les tenues de travail ne sont pas exemptes d'arrangements personnels. L'analyse des mises en jeu des corps s'avère indispensable alors.

Tout d'abord, les tenues vestimentaires ne sont pas aussi uniformes qu'au sein des autres pelotons ou escadrons militaires. Au PGHM par exemple, les tenues quotidiennes et réglementaires sont complétées largement par les secouristes eux-mêmes. Les effets personnels ajoutés ou remplaçant les effets prévus pour l'exercice ne sont pas rares. Ils sont en outre considérés comme plus adaptés à l'utilisation intensive journalière. D'un meilleur confort et d'une plus grande résistance, ils n'en prennent pas moins des connotations toutes personnelles, chacun possédant une panoplie différente de son collègue. Les couleurs de ces ajouts personnels sont toutefois des couleurs sobres et peu voyantes (bleu ou noir) « dans le souci de maintenir une certaine image de l'unité » professionnelle de référence. « La question de cette relative liberté laissée dans le choix de la tenue revêt pour certains une importance particulière au regard de la spécificité de leur métier et de la grande exigence attendue d'eux en opération. Elle est selon eux la contrepartie d'une disponibilité et d'un investissement personnel particulièrement importants, une sorte de privilège mérité et nécessaire à la sérénité de l'unité » (Frezza, 2004, 81):

« ...la souplesse dans le travail, c'est aussi une soupape. Il faut savoir rester humain tout en effectuant son travail de façon stricte et en restant militaire ». Gendarme Adjoint Volontaire désirant entrer au PGHM.

Les hommes du GIGN, eux, ne sont pas tenus de porter l'uniforme lorsqu'ils ne sont pas à l'entraînement ou en mission. Cet écart vestimentaire est remarquable et remarqué. Il devient presque une marque de fabrique de l'excellence professionnelle. Surtout, les indices corporels, tel le rasage laissant à désirer, par exemple, semblent

largement en décalage avec l'ordre militaire traditionnel. Ils ont ainsi le droit de porter les cheveux longs et de ne pas se raser. Cette trichologie particulière nécessite une analyse¹². Là encore, ces libertés relatives peuvent être interprétées comme une spécificité liée à l'engagement particulièrement poussé de ces professionnels. Ils se servent de cette particularité comme étiquette valorisante, faire valoir spécifique de leur appartenance à l'élite militaire :

« Oui, cette ambiance est nécessaire. Souvent on dit des meilleures unités qu'elles sont plus laxistes parce qu'elles sont plus détendues. Mais c'est faux. C'est ne pas enquiquiner les gens avec les tracasseries du quotidien parce qu'en opération on demande beaucoup aux gens. La rigueur est ici dans la disponibilité permanente, l'aptitude à réagir, à être volontaire, et pas dans la tenue ou le rasage. Les difficultés de l'intervention sont facilitées par ces rapports ». GIGN, nouveau membre, pratiquant le VTT, le combat, le moto cross et le parachutisme.

Ces indices et ces réflexions des professionnels du risque eux-mêmes soulignent des caractéristiques *outsiders* dans un monde militaire autrement plus formaté. Le support sportif de l'activité professionnelle engage ces acteurs dans une logique particulière. Le sport n'est pas un simple moyen de rester en condition physique efficace, il devient un vecteur de sensations auxquelles les élites militaires sont particulièrement attachées à une certaine période de leur vie professionnelle. Ensuite, les responsabilités aidant et l'expérience accumulée du risque modifient inévitablement le versant risqué de leur pratique. Progressivement armés pour vivre ce risque omniprésent dans leur exercice professionnel, ils acquièrent d'autres responsabilités en dehors de ce cadre (mariage, naissance d'enfants, etc.). Ces éléments concourent à sécuriser leur démarche professionnelle. Devenus des « anciens » à leur tour, ils véhiculent l'expérience et la sagesse attentive aux risques encourus, histoire de ne pas remplir « les cimetières de héros » comme le déclare l'un d'entre eux... sous entendu, sous peine de

devenir un professionnel inutile, car inactif.

Le risque devient, alors, presque un épiphénomène du métier dans leurs vécus quotidiens. La sécurité entraînée et incarnée pour ainsi dire se substitue progressivement à cette première valeur qui les avait séduites à leur entrée dans ces carrières professionnelles particulières.

La douceur et l'esthétique comme antidotes ou alternatives aux risques ?

Les situations évoquées précédemment à partir de pratiques risquées ne sont sans doute pas généralisables, ni même peut-être majoritaires. Pour autant, au sein de nos sociétés deux démarches semblent se radicaliser : le risque mais aussi l'évitement du risque. Au point que nous pouvons nous demander quelle est la forme de l'équation : risque *versus* non risque ou bien risque et non risque¹³.

Nos sociétés contemporaines présentent une ambivalence intéressante sur le modèle antique de Janus (Latour, 2001). Nous avons précisé à partir de deux enquêtes la première face de la médaille de compréhension de ce réel : le risque encouru volontairement et valorisé par des dispositifs techniques ou des modalités de pratique particulières. Au point que certaines analyses critiques caractérisent ces sports à haut risque « d'ordalies suicidaires (*sic*) » (Baillette, 1990, 95). Ces pratiques risquées fonctionneraient comme une « sportivisation du suicide », entendue comme un processus de désintégration, de perte ultime de lien social...

La seconde face de la médaille est plus générale encore : elle valorise la sécurité de tous les comportements humains modernes. Cette tendance ancestrale prend aujourd'hui des contours différents (Delumeau, 1989). Elle est largement relayée par certaines instances administratives et politiques (armée, police, etc.) comme la théorie éliassienne ou l'approche foucauldienne ont pu le montrer dans une histoire

au long cours (Elias, 1973 ; Foucault, 1976). Cette tendance est critiquée, parfois, lorsqu'elle instrumentalise un sentiment d'insécurité (Roché, 1995) en dépit d'une pacification globale attestée.

Or, cette tendance sécuritaire concerne également les pratiques sportives risquées : des dispositifs réglementaires et institutionnels nombreux encadrent ces pratiques aujourd'hui. Les pratiques de glisse en montagne, par exemple, sont l'objet d'une attention pointue de la part des constructeurs de matériels, des gérants de stations, des élus locaux, etc. L'expertise sociologique est parfois utile et convoquée pour rendre les négociations possibles entre des groupes aux intérêts trop divergents (Soule, Corneloup, 2002). Les rivages côtiers sont l'objet de telles négociations pour les pratiques comme le surf et ses nombreux dérivés (*kite surf* par exemple) ou les pratiques exécutées sur les plages (char à voile, *speed sail*, etc.) (Héas, Bodin, 2001).

Les ressorts d'une telle confrontation plurielle au risque ne sont sans doute pas uniques. Ici aussi des évolutions sont notoires ces dernières années. *La Passion du risque* analysée à l'escalade ou au saut à l'élastique (Le Breton, 2002) relève aujourd'hui largement d'une mise en scène particulière. Loin d'être spontanées, ces démarches risquées sont aujourd'hui largement relayées par des établissements spécialisés dans les pratiques *Outdoor*. Ces modalités de pratiques relèvent en partie des activités physiques de pleine nature (APPN). La confrontation à la nature et à ses lois (chaleur, froid, altitude, force de la gravitation, etc.) marque les protagonistes de ces aventures modernes plus ou moins organisées. Tout se passe comme si dans nos sociétés où les prothèses technologiques sont nombreuses (escaliers mécaniques, automobiles, téléphone cellulaire, balise de détresse, etc.), l'aventure risquée se jaugeait à l'aune d'un dévouement technologique... de façade.

Pour autant, des changements ont eu lieu. Tout d'abord, la sécurité existe dans les pratiques les plus extrêmes. Le vol en ballon autour de la Terre ou les chutes libres sont possibles

grâce à l'utilisation de technologies performantes : matériaux, appareils de guidage par satellite, vêtements et aliments *ad hoc*, masques à oxygène, etc. Le dirigeable n'est pas un simple ballon, le pilote, pas un simple quidam. L'aventure aérienne met en jeu d'autres éléments qu'un seul homme et son engin (Robène, 2000). Ensuite, deuxième évolution majeure, les initiatives individuelles sont noyées de nos jours parmi les offres davantage organisées. Les rares cas de pratiques risquées consacrant, en quelque sorte, un individu seul sont devenus des exceptions. L'alpiniste américain Aron Ralston qui, coincé dans un ravin, a dû se découper le bras droit avec son canif pour se dégager est à ce titre exemplaire¹⁴. Il a filmé ce qu'il pensait être son agonie avant de décider cet acte de violence extrême sur lui-même. Une fois hors de danger, il s'est fait ajuster un bras mécanique lui permettant de réaliser son défi initial : réussir les ascensions hivernales des 59 sommets des Rocheuses de plus de 4200 mètres ! D'autres aventuriers de l'extrême sont devenus des personnages référents : Mike Horn par exemple¹⁵. Pour eux, le globe terrestre est une planète qui reste à découvrir et ce, dans tous les sens. Rares sont ceux qui s'y aventurent seuls et sans assistance...

Les risques sportifs sont donc pluriels, encore n'avons-nous pas intégré ici la question omniprésente des substances ingurgitées, incorporées, pour contrôler ses émotions ou au contraire les exacerber, pour améliorer ses performances...

Bibliographie

- Becker H., (1985), *Outsiders*, Paris, Métailié.
 Bodin D., Robène L., Héas S., (2004), *Sports et violences en Europe*, Strasbourg, Editions du Conseil de l'Europe, août, 249 p.
 Delumeau J., (1989), *Rassurer et protéger ; le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard.
 Ehrenberg, A., (1991), *Le culte de la performance*. Paris, Calmann Levy.
 Elias N., 1996 [1984], *Du Temps*, Paris, Fayard.
 Elias N., Dunning, E.G., (1986), *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard, traduction française 1994.

- Elias N., Scotson J.L., (1997), *Logiques de l'exclusion*, Paris, Fayard (1ère édition 1965).
 Foucault M., (1976), *Histoire de la sexualité, t. 1 : La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
 Frezza S., (2004), « Métiers à risque : quelles motivations pour les praticiens de l'extrême ? L'exemple du PGHM de Chamonix et du GIGN », dir. S. Héas, mémoire de fin d'études militaires, option Sociologie, St Cyr, Coëtquidan, mai.
 Héas S., (2005), *Des pratiques psychocorporelles aux sports Outsiders : d'une sociologie à une autre*, Habilitation à Diriger des Recherches, décembre 13 décembre, Université des Sciences Humaines de Rennes 2.
 Héas S., Bodin D., Robène L., Chavet M., Aït Abdelmalek A., (2005), « Les Vietnamiens en France : essai d'analyse de l'évitement versus du dévoilement stigmatisants par la pratique sportive », *Migrations société*, vol.17, n°97, janvier/février, p. 105-122.
 Héas S., Bodin D., Robène L., Misery L., (2007), « La représentation des poils dans les publicités magazines en France », *Annales de dermatologie et de vénéréologie*, en cours.
 Hughes E. C., (1996), *Le regard sociologique ; essais choisis*. Textes rassemblés par J.M. Chapoulié, Paris, Editions Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
 Lapassade G., 1990, *La transe*, Paris, PUF.
 Le Breton D., (2002), *Conduites à risque*. Paris, PUF, 228 p.
 Lebreton F., 2004, *Etude du Base Jump, enjeux d'une démystification*, mémoire de Maîtrise STAPS sous la direction de Héas S., Université Rennes II.
 Lebreton F., Héas S., Bodin D., Robène L., Aït Abdelmalek A., 2006, « Terre et ciel : étude sociologique d'espaces-temps sportifs marginalisés » en expertise chez *Espaces et Sociétés*.
 Lebreton F., Héas S., Bodin D., Robène L., Aït Abdelmalek A., « Terre et ciel : étude sociologique d'un temps et d'un espace sportifs Outsiders », *Espaces et sociétés*.
 Loirand G., (1999), « De la chute au vol », *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, n° 79, p. 37-49.
 Molga P., (2005), « Patrick Edlinger : la mémoire calcaire », *Quechua magazine*, n° 10, été, p. 18-23.
 Morin E., (1977), *La méthode. La nature de la nature*, Paris, Editions du Seuil.
 —, (2004), *La Méthode 6 – Ethique*, Paris, Editions du Seuil.
 Robène L., (2000), *L'Homme à la conquête de l'air*, tome 2, Paris, L'Harmattan.
 Roché S., (1995), *Le sentiment d'insécurité*, Paris, PUF.
 Sayeux A.S. (2006), *Le surf comme être au monde*, thèse STAPS, université de Rennes 2, décembre.
 Semler G., (1996), *Le goût du risque. Apprenez à jouer avec le feu*, Québec, Les Editions de l'Homme (traduit de l'Allemand par N. Païement).

- Soulé B., Corneloup J., (2002). La place du public dans le dispositif de sécurité en station de sports d'hiver, STAPS.
 Thomas L.V., (1985), *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
 Yonnet P., (1998), *Système des sports*, Paris, Gallimard.

Notes

1. Cité par Molga, 2005.
2. Thèse STAPS, dir. S. Héas, université de Rennes 2.
3. Enquête réalisée par entretiens et observations directes.
4. « Après l'ère primaire, l'ère secondaire puis tertiaire, voici l'ère judiciaire » (Expression de base jumper enquête).
5. Le parallèle avec les expériences reliées par Becker est flagrant (Becker, 1985).
6. A ce titre, il semble bon de prendre du recul avec ces statistiques, car nombres d'activités extrêmes/à prises de risques se situent en dehors des sphères institutionnelles, donc difficiles à « contrôler ».
7. On le voit aujourd'hui sur le nombre de thèses actuelles en sociologie, anthropologie, psychologie sociale et sciences de l'éducation qui analysent une pratique sociale « dite à risque ».
8. L'enquête fait ici référence au site de Kuala Lumpur, Malaisie, où ont lieu de nombreuses compétitions extrêmes
9. Balzac H. *Traité des excitants modernes*, 1838
10. « Métiers à risque : quelles motivations pour les praticiens de l'extrême ? L'exemple du PGHM de Chamonix et du GIGN », dir. S. Héas, mémoire de fin d'études militaires, option Sociologie, St Cyr, Coëtquidan, mai.
11. Héas, 2005. *D'une sociologie à une autre*, HDR, université de Rennes 2.
12. L'analyse d'un corpus publicitaire sous cet angle est en cours. Elle confirme la prégnance des stéréotypes pileux dans les magazines français dans les communications commerciales utilisant les sports (Héas et al., en cours).
13. Ces analyses ont été présentées d'une manière princeps en 1995, « Relaxation : propédeutique d'une pratique à non risque », *Les Cahiers de sociologie économique et culturelle*, n° 23, juin, p. 111-122.
14. Pérétié O., (2005). « Ces aventuriers qui ne renoncent jamais : Aron Ralston, bras de fer avec la mort », *Le Nouvel Observateur*, n° 2125, 28 juillet, p. 46-47.
15. Horn a effectué, entre autres, le tour du globe par l'équateur (en 2000) et le tour du cercle polaire (2004).

JOCELYN LACHANCE

Laboratoire «Cultures et sociétés en Europe»
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
& CRIFPE (Centre de recherche
interuniversitaire sur la formation
professionnelle et l'enseignement)
Université Laval, Québec

Les temporalités de la prise de risque

L'exemple du théâtre d'improvisation

There is danger in creativity

David Cronenberg

« **Q**uand je suis dans ce monde là, j'y suis. Dans ce monde là, je ne vois pas le temps ». Ainsi s'exprime Karen, 25 ans, au sujet de sa plus grande passion : le théâtre d'improvisation¹. Pour cette jeune femme, la vie sur scène est une parenthèse qui s'ouvre et se referme le temps d'une soirée. C'est l'occasion de faire le vide, de vivre intensément, en marge de l'existence quotidienne, dans un monde où la prise de risque est nécessaire, valorisée, attendue.

En effet, l'improvisation théâtrale se caractérise à la fois par son déroulement dans l'urgence et une survvalorisation de la mise en danger de soi, comme si l'une et l'autre étaient indissociables. En ce sens, son analyse nous invite à une réflexion sur la relation entre temporalité et prise de risque. Nous proposons ici d'en examiner plus attentivement les subtilités, afin de mieux saisir l'influence du cadre temporel sur la signification du passage à l'acte. Nous verrons comment s'inscrit la prise de risque dans les différentes temporalités propres au théâtre d'improvisation. Mais tout d'abord, il importe de bien com-

prendre son fonctionnement et d'en souligner l'ampleur.

Les règles modernes du théâtre d'improvisation (qui rappellent certains éléments de la Comedia Dell'arte) furent inventées en 1977 au Québec par Robert Gravel². Le principe, à la base, est assez simple : un arbitre propose un thème à deux équipes de comédiens, traditionnellement composée de 6 membres. Après une courte période de consultation (autour de 15 secondes), des joueurs désignés par l'entraîneur se présentent devant le public, avec le défi d'improviser une histoire intelligible et drôle³. Coéquipiers et adversaires se retrouvent alors en une face-à-face où la compétition n'exclut pas l'écoute de l'autre, le respect de sa parole, mais aussi une surenchère de la blague, une exploitation à son avantage de la situation. Chaque fois qu'il entre en scène, l'improvisateur ne sait pas encore ce qu'il va dire, ce qu'il va faire, ce qu'il va être. À la merci de l'autre et des réactions du public, il doit sans cesse s'adapter, se renouveler. À la fin de chaque « impro », les spectateurs

font valoir leur droit de vote et déterminent quelle équipe remporte le point.

La pratique de ce sport-théâtre est d'une ampleur considérable. Plusieurs grandes villes du monde francophone ont développé des championnats et rassemblent chaque année des centaines de joueurs. En France, Strasbourg, Rennes, Lille, Paris et bien d'autres encore s'affirment de plus en plus comme des capitales du théâtre d'improvisation. Au Québec, la plupart des écoles secondaires possèdent une équipe. Des matchs de ligues universitaires, locales et nationales sont télévisés et appréciés par des gens de tous les âges. Des comédiens amateurs français, québécois, belges, suisses et italiens se retrouvent à l'occasion de compétitions mondiales depuis plus d'une dizaine d'années et attirent une foule de spectateurs sans cesse grandissante. Le festival d'humour «Juste pour rire» de Montréal, de réputation internationale, organise aussi annuellement sa propre «coupe du monde». Le théâtre d'improvisation connaît aussi un succès de plus en plus important dans les espaces anglophone, germanophone et hispanophone. En d'autres termes, il ne s'agit plus d'un épiphénomène, mais d'une activité particulièrement affirmée dans les milieux étudiants. Les spectateurs sont au rendez-vous.

Improvisation et prise de risque

Lors d'une joute d'improvisation, le jugement du public est crucial. Il ne se réduit pas ici à ses réactions, rires et sifflements, qui encouragent ou déstabilisent le comédien en pleine action. Par leur vote, les spectateurs indiquent leur préférence. Selon le résultat, ils renforcent ou affaiblissent l'estime personnelle du joueur, sa motivation: «*Quand on vote pour moi, je suis contente, ça valorise si les gens ont trouvé que tu as fais quelque chose de bien et qu'ils te le montrent*» (Lucie, 22 ans). L'idée de remporter le point est moins importante que celle de plaire à la foule. Toutefois, la décision du public reste importante

puisqu'elle est un indice quantifiable de son appréciation.

Cette pression du public n'est pas la seule: elle se juxtapose à un ensemble de conditions qui visent expressément la mise en difficulté des comédiens. Des styles de jeux, des accents, des catégories sont imposés aux deux équipes. L'arbitre se permet d'intervenir au milieu d'une improvisation. Il restreint le nombre de participants. Plus les joueurs seront mis en danger et plus les chances d'épater le public seront grandes. Originalité et spontanéité sont les mots d'ordre tout au long de la compétition.

Dans ce contexte, le risque de perdre la face est omniprésent. La plupart des joueurs d'expérience s'entendent à ce sujet. Parfois, le comédien ne répond pas à l'exigence de performance. Il tente de surprendre et d'amuser le public, mais il n'y arrive pas. Les coéquipiers, cloués au banc, ne sont d'aucune aide. Le temps d'une minute peut alors être vécu par le joueur comme un moment interminable: «*Quand on rame, c'est toujours plus long. Quand on s'amuse, c'est toujours trop court*» (Julien S., 21 ans). Il n'est pas rare que le joueur «démissionne»: une peur soudaine l'envahit. Il n'ose plus se lancer à nouveau sur la scène, sous le regard du public. Le trac, connu du comédien traditionnel, est doublé par une impossibilité de s'appuyer sur un texte: «*À chaque fois qu'on monte sur scène, on prend un risque, on s'expose. En même temps, j'ai pas une histoire pré-apprise*» (Bénédictte, 24 ans). L'improvisateur est mis à nu, plongé dans l'inattendu.

Il existe une part importante de hasard dans la construction d'une improvisation. Malgré le talent, l'écoute et l'originalité, la qualité d'un échange avec l'adversaire, mais aussi avec le coéquipier, n'est pas assurée. Le joueur doit s'en remettre à l'autre, à son imaginaire. Il ne peut pas imposer un monologue, au risque de briser la relation qui le lie à ses partenaires. Un bon jeu se reconnaît à sa flexibilité, à sa capacité de récupérer la parole de l'autre, au dialogue qu'il développe en respectant une certaine intelligibilité. Ainsi, le joueur est aussi à la merci de celui qui lui fait face. L'improvisateur

doit jongler, sur le vif de l'instant, avec la spontanéité de son vis-à-vis.

Le joueur s'en remet au regard du public, des coéquipiers et de l'adversaire. Il se livre aux aléas du jeu, des impulsions des partenaires et des caprices de l'arbitre. Le théâtre d'improvisation n'existerait pas sans le jugement et le hasard. Ces remarques évoquent au passage le concept d'ordalie, tel qu'exposé par David Le Breton au sujet des conduites à risque des jeunes. Ici toutefois, il ne s'agit pas de s'en remettre au destin pour trouver un sens à son existence. L'improvisation permet plutôt au joueur de s'abandonner au hasard le temps de quelques minutes. Il vit intensément sa prise de risque, à la manière de celui qui se confronte à la mort, sur un mode symbolique et dans une durée limitée: «*Le mieux, c'est quand je me mets en danger. Je lâche tout. C'est comme quand tu sautes en parachute mais que tu n'as pas de parachute. Mais quand tu tombes, tu risques pas de te blesser*» (Karen, 25 ans). Plus encore, le joueur reçoit du public une rétroaction immédiate qui atteste de la valeur de son passage à l'acte. En d'autres termes, le théâtre d'improvisation crée un temps et un espace qui enracine la prise de risque dans le force d'un événement. Nous verrons maintenant comment cette valeur est déterminée en partie par sa contextualisation dans une durée limitée.

Le temps de l'improvisation: s'exposer

L'improvisation est limitée dans le temps. Elle permet cependant des possibilités infinies. C'est cette durée que le joueur doit combler par son jeu, contraint par le thème et par ses partenaires, mais libre d'y préférer une direction à une autre. Cette liberté implique un risque, certes, celui de perdre la face, mais elle est aussi un facteur de créativité. Dans l'intensité du moment, l'improvisateur se révèle simultanément comédien, auteur et metteur en scène de son œuvre. Il joue ce qu'il met en scène. Il compose ce qu'il joue. Il met en scène ce qu'il

compose. Il prend ainsi la responsabilité de ses bonnes et mauvaises performances.

Il existe aussi un prix à cette appropriation de la scène. Lors du «caucus»⁴, l'improvisateur doit s'imposer dans l'urgence, argumenter et se lancer. Il mérite la chance de «se risquer» aux yeux de ses coéquipiers et de son entraîneur. Le passage du banc à la scène constitue une affirmation de soi, un plaidoyer symbolique de sa capacité à relever le défi. En ce sens, la détermination du joueur est renforcée par la confiance que l'équipe lui porte. Ce dernier doit répondre à la fois aux exigences du public et aux attentes de ses coéquipiers.

Après leur entrée sur scène, les joueurs se partagent le temps de l'improvisation. Un compromis implicite existe entre les partenaires de jeu. Ils essaient de ne pas se couper la parole, de dialoguer. En revanche, chacun essaie subtilement de s'imposer, de maximiser l'effet de sa présence sur scène. Pour s'attirer les faveurs du public, il peut difficilement échapper à une logique de la surenchère. Il joue avec et contre l'autre: «Un bon joueur, il écoute et il met l'autre en danger» (Karen, 25 ans). Il ne s'agit donc pas seulement de s'approprier du temps, mais surtout de le gérer, de bien remplir la durée limitée de l'improvisation⁵.

Cette délimitation est essentielle pour le joueur. Comme Ulrich Beck le remarquait, plus la projection vers l'avenir s'allonge, plus elle crée de l'incertitude⁶. Au contraire, la durée de l'improvisation rassure en partie, car elle constitue une unité dont il semble possible de maîtriser le contenu. Malgré une part importante d'inattendu, le cadre temporel de l'improvisation est défini⁷. Cette délimitation est un repère pour le joueur: «J'ai toujours un œil sur le compteur. On sait que c'est pas illimité, que l'arbitre l'arrêtera dans tous les cas» (Julien R., 21 ans). D'ailleurs, ce dernier indique par des signes de la main le passage de chaque minute et l'écoulement des dernières secondes de jeu. La seule chose prévisible est le début et la fin de l'improvisation. Cette «(...) prévision crée du temps vide dans l'échelle du temps

chronologique, un intervalle vide entre le maintenant et la chose prévue»⁸, entre la première et la dernière seconde de jeu. C'est précisément ce vide que l'improvisateur doit combler.

C'est d'ailleurs ici que le défi prend tout son sens. Le vide que nous évoquons se caractérise par son instabilité. Le contenu de l'improvisation, le sens de l'histoire est modifiable à tout moment, selon les informations obtenues sur les personnages, le passage d'un lieu imaginaire à un autre, l'entrée sur scène d'un nouveau joueur, etc. Il est difficile de prévoir la prochaine réplique puisqu'elle cherche à surprendre. L'improvisateur construit un projet dont l'aboutissement est toujours incertain. La valeur de la prise de risque s'enracine dans cette part de hasard que le joueur tente de maîtriser, le temps de quelques minutes: «On essaie quand même de maîtriser l'impro, même si tout ne dépend pas de soi» (Lucie, 22 ans).

La spontanéité est la réponse à cette tension entretenue entre affrontement de l'inconnu d'une part et désir de maîtrise de l'autre: «Prévoir, ça marche pas. J'ai déjà essayé, ça marche pas, ça manque de spontanéité» (Karen, 25 ans). Dans le vif du moment, le joueur s'inspire souvent de ce qui lui est le plus familier. C'est pourquoi il est difficile de penser la relation entre le public et l'improvisateur, sans évoquer l'implication personnelle de ce dernier. La personnalisation de l'improvisation est inévitable. Ce qui vaut pour le comédien du théâtre conventionnel s'applique aussi à l'improvisateur puisque «son talent consiste dans le supplément qu'il suscite par sa personnalité propre, son aptitude à emporter l'adhésion de la salle»⁹.

L'improvisateur crée ses personnages à partir d'un imaginaire personnel, sollicité dans l'urgence. La spontanéité l'amène souvent à se dévoiler personnellement au public: «l'impro me permet de jouer des personnages dans l'immédiat et dans l'urgence et c'est justement quand tu joues dans l'urgence que tu arrives à créer» (Vincent, 22 ans). Il développe alors une intrigue sur des thèmes qui lui sont chers puisque son existence est sa première source d'inspiration. «Non, je n'ai

rien inventé. J'ai vraiment ces problèmes de visions!» s'exprime Amélia, 26 ans, au sujet d'une improvisation dans laquelle elle simulait une visite chez l'optométriste. Certains ramènent leur milieu de travail sur scène, alors que d'autres évoquent une rupture amoureuse encore douloureuse ou la naissance de leur premier enfant. L'improvisateur s'expose personnellement dans son rapport au public¹⁰ parce qu'il joue dans l'urgence. Lorsqu'il entre dans le monde imaginaire du joueur, le spectateur pénètre aussi, à son insu, dans son intimité: «Le fait de pouvoir s'investir personnellement dans un rôle, mais pas se mettre dans un personnage, mais donner de soi à travers lui» (Julien S., 21 ans).

Le jeu trahit en quelque sorte la personnalité de l'improvisateur: «Tu prends le risque de te dévoiler dans tes personnages» (Guillaume, 20 ans). Le joueur met son identité en jeu, d'où l'importance d'approfondir cet aspect au cours de notre analyse¹¹.

Le temps d'une joute: se renouveler

Il nous faut maintenant examiner une autre temporalité de l'improvisation théâtrale, celle de la joute. Nous verrons comment sa durée limitée permet une altération provisoire de l'identité du sujet.

20h15. Bientôt, les rideaux vont s'ouvrir. À Strasbourg, la L.O.L.I.T.A. (Ligue Ouverte et Locale d'Improvisation Théâtrale Amateur) attire près de 200 spectateurs à chaque représentation. L'euphorie est contagieuse: elle passe d'abord de la foule aux joueurs. La plupart d'entre eux ont développé des rituels d'avant match: séances de massage, écoute de CD, étirement, jeux de groupe, isolement, etc. Ils enfilent les maillots aux couleurs de leur équipe respective. Nous sommes en présence d'un rite préliminaire au sens de Van Gennep,¹¹ puisqu'ils se séparent, peu à peu, de leur identité de tous les jours, en vue du passage au monde de la scène. Ce soir, ces jeunes sortiront momentanément du cadre de leur existence quotidienne: «J'essaie d'enlever tout ce qui est per-

sonnel pour être le plus neutre. Je met mon pantalon noir et mon t-shirt, c'est tout, pour mettre tout ce qui est vie personnelle de côté» (Vincent, 22 ans). L'entrée dans la durée d'une joute est symbolisée par l'altération identitaire du sujet. Les joutes d'improvisation sont l'occasion de faire le vide, de « faire peau neuve ».

Lors de l'attente en coulisse, le sujet est provisoirement marginalisé. Pour un instant, souvent vécu comme interminable, il se tient sur le seuil, en attente. Dans ce cas, comme dans plusieurs autres, la liminarité est associée à une marginalisation provisoire et symbolique¹². Fondu dans l'ombre, il patiente, loin du regard de la foule qui s'agite. On assiste alors à la désagrégation de l'identité du sujet. Bientôt, il réapparaît sous les projecteurs, dans le cadre du spectacle, dans son premier rôle, celui du jouteur. Mais pour un moment, « il flotte entre deux mondes »¹³.

L'entrée sur scène des deux équipes, qui se déroule selon un décorum prédéfini, vient mettre un terme à cette ambiguïté, à la manière de la phase post-liminaire du rite de passage. Le jouteur est finalement nommé par le maître de cérémonie (MC). Sous les applaudissements de la foule, les membres des deux équipes se réunissent tour à tour sur scène. Les spectateurs se lèvent. Les comédiens entonnent leur hymne, signe de leur appartenance au groupe, de l'adhésion à une identité partagée qui relève de celle entretenue au nom du gang ou du clan: « ça sert à un premier contact avec le public et à nous rassurer. C'est le seul moment de la soirée qui est défini et on est en équipe » (Julien S., 21 ans). Tout est en place pour la rencontre. Les improvisateurs sont alors prêts à se risquer au cours d'un événement, celui de la joute.

Nous l'évoquions précédemment: se lancer sur scène ne relève pas de l'évidence. Les jouteurs, anciens et recrues, sont tous confrontés à l'obligation de retourner dans « l'arène », de reprendre des risques. L'entraîneur peut, à la limite, pousser un comédien qui se refroidit sur le banc à relever le prochain défi. Cette intervention souligne l'importance pour tous et chacun

d'affronter le danger de perdre la face, en son nom personnel et pour le bien de l'équipe. Comme dans la vie, mais dans un contexte où l'urgence règne, chaque jouteur « (...) doit s'exposer dans l'action personnelle afin de se produire (...) »¹⁴. Pour reprendre l'expression d'un jouteur: « *S'il existe une chose que l'impro déteste, c'est l'immobilisme* » (Alexandre, 24 ans). La prise de risque n'est donc pas seulement valorisée: elle fonde l'identité du jouteur¹⁵.

Le passage à l'acte certifie l'appartenance au groupe et le partage du péril. Sa multiplication rythme aussi l'apport du jouteur au spectacle. Ainsi, l'incertitude n'est pas seulement vécue à chaque entrée sur scène mais tout au long de la joute, indépendamment des improvisations auxquelles il participe. Elle existe sans trêve car, même sur le banc, les jouteurs doivent être aux aguets, prêt à intervenir ou être interpellés: « *Je suis un spectateur pas complètement inactif en fait* » (Benedicte, 24 ans). La durée de la joute se caractérise par une tension continue, une exposition permanente au risque de perdre la face. Elle se vit donc intensément du début à sa fin: « *C'est quand même rythmé: la musique, le temps, les inter-impros. Des fois, je ne vois pas le temps passer* » (Alexi, 26 ans).

Chaque retour sur scène implique le risque de la contre-performance. Le talent du jouteur n'est pas uniquement jugé sur la durée d'une improvisation puisque le public exige aussi le renouvellement constant de celui-ci. En un sens, il doit s'inventer et se réinventer¹⁶ à chaque présence sur scène. Les spectateurs veulent découvrir, en un seul comédien et en différentes équipes, des univers surprenants, des personnages étonnants. Cette capacité à se renouveler fait en grande partie la qualité du jeu de l'improvisateur. Mais la durée de la joute, le nombre des improvisations, le temps disponible sont aussi limités. Ces contraintes renforcent le sentiment d'urgence dans lequel se déroule une joute d'improvisation. La soirée est courte pour celui ou celle qui veut prouver cette capacité à se renouveler: « *C'est à la fin du match qu'on aimerait que ça dure encore un peu* » (Vincent, 22 ans).

Le jouteur est confronté à cette difficulté, au risque de se répéter. À la fin de chaque improvisation, l'improvisateur abandonne le personnage qu'il a créé, le monde imaginaire qu'il a construit. Dans l'idéal, il ne devrait jamais les utiliser à nouveau. L'improvisation est une création de l'éphémère, du consommable-jetable. Sa dernière seconde marque la conclusion d'une œuvre qui se veut nouvelle, originale, unique. Les Maîtres de Cérémonie évoquent souvent cet aspect du jeu lorsqu'ils s'adressent au public: « *ce que vous verrez ce soir, vous ne l'avez jamais vu, et vous ne le reverrez jamais* ». Dans les faits cependant, il est difficile pour le jouteur de ne pas revenir sur son propre répertoire. En un sens, son expérience est l'ennemi de son originalité. La réappropriation d'un personnage, dans une version altérée, permet sa maîtrise progressive. En revanche, elle suggère aussi un manque de spontanéité, une incapacité à totalement improviser.

À différents niveaux, les temporalités du théâtre d'improvisation recadrent la valeur de la prise de risque. D'une part, nous avons vu comment la durée limitée d'une improvisation renforce la tension entre affrontement de l'inconnu, d'un côté, et désir de maîtrise, de l'autre. D'autre part, nous venons d'examiner comment la durée limitée de la joute permet l'altération provisoire du sujet et comment elle l'inscrit dans une temporalité où la prise de risque devient la norme. Notre analyse serait incomplète sans la prise en compte d'une troisième temporalité, qui dépasse celle de la joute d'improvisation. Il s'agit de la durée d'une saison, ou pour certains, d'une « carrière ».

Le temps d'une carrière: perdurer

La joute d'improvisation se termine comme elle commence. La sortie des comédiens rappelle leur arrivée: regroupement de l'équipe sur la scène, nomination des jouteurs un à un, retour dans les coulisses... Avant la fin du match, un verdict a préalablement

été rendu. Malgré la complicité qui caractérise souvent la relation entre équipes adverses, la joute d'improvisation demeure une compétition. Le résultat est annoncé, les vainqueurs dévoilés et trois jouteurs sont « étoilés »¹⁷, ce qui souligne l'importance accordée à l'initiative individuelle.

La fin d'une joute n'est pas toujours vécue avec enthousiasme. La victoire ou une « étoile » peut rassurer l'improvisateur sur la qualité de son jeu. Toutefois, cette reconnaissance n'est pas suffisante dans tous les cas : « *L'étoile, c'est un symbole. De toute façon, si tu sais que tu as bien construit mais que tu n'as pas l'étoile de la construction, c'est pas grave* » (Guillaume, 20 ans) ; « *Je ne sais pas si une victoire soulève moins de questions qu'une défaite* » (Julien R., 21 ans). Le sentiment de reconnaissance s'acquiert aussi par une recherche personnelle. C'est pourquoi le jouteur tente de mettre des mots sur des impressions vagues. Il les cherche parfois chez le public, des amis ou d'autres jouteurs, à l'issue de la rencontre. L'incertitude demeure, à l'extérieur de la durée d'une joute : « *Je suis jamais super épanoui. Même si on gagne, qu'on a fait de belles impros, je me dis toujours qu'on aurait pu améliorer certaines choses* » (Vincent, 22 ans). En d'autres termes, si l'improvisation est une manière de se dépasser pour atteindre une reconnaissance sociale, une façon de conjurer un besoin narcissique de vivre sous le regard envieux de l'autre, le sentiment obtenu n'est que provisoire¹⁸.

Pour que le sentiment perdue à travers le temps, les comédiens d'improvisation doivent revenir sur scène de façon périodique. C'est cette recherche qui constitue le fil conducteur d'une « carrière » d'improvisateur, qui trace une temporalité, au-delà du cadre de la joute d'improvisation. Comme le remarque Gaston Bachelard : « Il faut la mémoire de beaucoup d'instant pour faire un souvenir complet »¹⁹. Certains répondent à ce besoin en fondant leur propre troupe d'improvisation théâtrale²⁰. D'autres se lancent dans des activités connexes, comme l'animation. Autrement dit, ils « (...) se bricolent donc des espaces parallèles, en marge, où s'inscrire et s'expé-

ri-
menter en tant que sujets »²¹. Mais ces stratégies sont souvent insuffisantes. Le besoin du public²² et de l'équipe se fait ressentir : « *J'aimerais que ça dure plus longtemps. C'est comme une drogue, c'est même parfois difficile à décrocher* » (Alexi, 26 ans).

La prochaine rencontre est souvent attendue par l'improvisateur, non sans une certaine crainte. Une bonne performance lors du dernier match n'est pas une garantie de succès pour l'avenir. Elle donne certainement confiance, mais elle n'assure pas le retour en force du comédien d'improvisation. Ce dernier doit prouver sa valeur à chaque rencontre. La peur du prochain match se mêle paradoxalement à ce désir de revenir sur scène. Ces deux sentiments apparemment contradictoires se retrouvent pourtant puisque c'est précisément le besoin de vaincre la peur qui motive la poursuite d'une « carrière » d'improvisation : « *Ce que tu risques en impro, c'est de recevoir plus de reconnaissance de la part du public* » (Karen, 25 ans). Le risque de perdre la face existe donc sous des formes multiples, selon les temporalités. Au danger d'un manque de spontanéité et d'originalité s'ajoute celui de la constance. Pour réitérer l'exploit, le jouteur remet la maillot à chaque occasion.

C'est uniquement dans ce contexte que le sens de la prise de risque émerge pour l'improvisateur. Le cadre du match lui confère une signification socialement partagée. Ici, elle revêt l'apparence du ludique et demeure un synonyme de dépassement de soi. Elle suscite le respect des spectateurs, l'envie de certains, la curiosité chez d'autres. En d'autres termes, les conditions de la prise de risque en improvisation sont clairement définies dans la force d'un événement. Son sens prend racine dans un temps et un espace délimité.

C'est pourquoi, en partie, l'improvisation n'implique pas de véritables excès ou des effets malsains chez qui la pratique. Chaque joute est une parenthèse qui s'ouvre et se referme le temps d'une soirée. Elle ponctue et rythme l'existence des improvisateurs. Elle constitue un monde parallèle avec sa part de liberté et d'interdits. Elle permet une gestion de la prise de risque

au-delà de sa simple valorisation. Elle la limite à un risque identitaire et évite ainsi l'affrontement réel à la mort : « *C'est pas comme rouler en voiture à 300 km à l'heure, là, tu prends un gros risque. En impro, c'est une succession de petits risques. C'est plus attrayant et tu risques pas de mourir* » (Guillaume, 20 ans). À la fin d'un match, la temporalité dans laquelle s'inscrivait le sens de la prise de risque se dissipe momentanément. En d'autres termes, la mise en danger ne trouve plus de support et de raison d'être. Il faut attendre la prochaine rencontre. La carrière de l'improvisateur s'étire aussi longtemps que le besoin de l'évènement se fait ressentir : « *J'arrêterai quand je n'aurai plus besoin de reconnaissance, et de retour à ce niveau là* » (Julien S., 21 ans). Sa poursuite révèle le besoin, toujours présent, de vivre intensément, en marge d'une existence quotidienne peut-être trop banale : « *Ca me permet de faire des choses que je pouvais pas faire. Pour moi, la scène, c'est à la limite une psychanalyse. C'est être ce que tu vis personnellement ou ce que tu aimerais être* » (Vincent, 22 ans).

Conclusion

La prise de risque en improvisation théâtrale implique la crainte et l'affrontement de l'inconnu, le désir de maîtrise, la répétition et le renouvellement du passage à l'acte. Ces différentes notions nous renvoient aussi à l'analyse des conduites à risque des jeunes.

Cependant, nous ne saurions rapprocher excessivement notre exemple de ces comportements problématiques. Nous pensons d'emblée au caractère morbide de ces derniers qui se situe loin du risque symbolique que prend le jouteur. Le cadre temporel de la joute d'improvisation nous permet aussi d'établir une autre distinction puisqu'elle fonde en grande partie le sens de la prise de risque. Celui qu'elle prend pour l'improvisateur s'inscrit dans une temporalité prédéfinie, délimitée par le cadre de la joute. Le contexte particulier de sa valorisation permet aussi sa gestion dans une certaine mesure. Le théâtre

d'improvisation prouve aussi que la société est à même de créer des espaces et des temps propices à celle-ci, en marge de l'existence quotidienne. Il ne s'agit pas ici de valoriser des pratiques morbides, mais plutôt d'encadrer le besoin ardent de plusieurs jeunes de tester leur valeur personnelle.

Bibliographie

- Aubert, Nicole (2003), *Le culte de l'urgence: la société malade du temps*, Paris, Flammarion.
- Bachelard, Gaston (1992), *L'intuition de l'instant*, Paris, Shock.
- Beck, Ulrich (2001), *La société du risque*, Paris, Aubier.
- Dupont, Sébastien et Lachance, Jocelyn, « Les temporalités dans les conduites à risque: l'exemple de Fight Club », *Adolescence*, (à paraître Mai 2007)
- Erhenberg, Alain (1981), *Le culte de la performance*, Paris, Calman-Lévy.
- Goguel d'Allondans, Thiery, *Rites de passage, rites d'initiations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.
- Kaufmann, Jean-Claude (2004), *L'invention de soi: une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.
- Lachance, Jocelyn (2006), « Pour une éthique de l'improvisation », *L'Observatoire* (spécial « L'écoute »), n° 50, octobre.
- Lasen Amparo (2001), *Le temps des jeunes: rythmes, durée et virtualité*, Paris, Harmattan.
- Le Breton, David (2002), *Passions du risque*, Paris, Métailié.
- Le Breton, David (2004), *Le théâtre du monde: lecture de Jean Duvignaud*, Presses de l'Université Laval, Québec.

Notes

1. Cet article a été rédigé à la suite de plus de deux ans d'observation participante et de la passation d'entretiens semi-directifs auprès d'improvisateurs amateurs des deux sexes, âgés entre 18 et 26 ans.
2. Robert Gravel est le créateur du concept de joute d'improvisation. Toutefois, le théâtre d'improvisation libre fut d'abord développé par Keith Johnson, au milieu des années 70 en Alberta (Canada).
3. En de rares occasions, certaines équipes improvisent une histoire dramatique, ce qui est plutôt difficile, le public s'attendant en général à rire.
4. Le « caucus » désigne le moment de consultation en équipe, repris du monde du sport, en particulier du football américain et du hockey sur glace.
5. En moyenne, les improvisations durent 3 à 4 minutes, mais peuvent tout de même se limiter à 30 secondes ou s'étirer jusqu'à 7 minutes.
6. Beck, Ulrich, (2001).
7. Parfois la durée de l'improvisation est « À la convenance de l'arbitre ». L'arbitre s'impose alors pour écouter les mauvaises improvisations ou pousser les joueurs au maximum de leur capacité. Le rapport au temps de l'improvisation est évidemment d'un autre ordre dans ces cas plutôt rares.
8. Lasen, Amparo, *Temps, virtualité et durée*, Paris, Harmattan, 2001, p. 127.
9. Le Breton, David, *Le théâtre du monde: lecture de Jean Duvignaud*, Presses de l'Université Laval, 2004, p. 174.
10. Certaines improvisations demandent au joueur de parler de lui-même. C'est le cas de la catégorie « anecdote ». Le joueur doit alors raconter une histoire personnelle ou la mettre en scène.
11. Nous avons aussi montré le rôle de l'improvisation dans le travail d'écoute dans le travail social. À cet effet, voire Lachance,

- Jocelyn (2006), « Pour une éthique de l'improvisation » in *L'Observatoire* (spécial « L'écoute »), n° 50, octobre, p. 52-56.
12. Goguel d'Allondans, Thiery, *Rites de passage, rites d'initiations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.
 13. *Idem*.
 14. Ehrenberg, Alain (1981), *Le culte de la performance*, Paris, Calman-Lévy, p.279
 15. Nous avons également développé ce lien entre identité, temporalité et prise de risques dans Dupont, Sébastien et Lachance, Jocelyn, (à paraître Mai 2007)
 16. Kaufmann, Jean-Claude, *L'invention de soi: une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
 17. Le concept de joute d'improvisation s'inspire largement des parties de hockey sur glace. Traditionnellement, les joutes se déroulent sur une scène aux apparences d'une patinoire. Les trois étoiles du match, qui soulignent la qualité du jeu de trois joueurs au cours de l'affrontement, est aussi une idée empruntée aux parties de hockey.
 18. Le Breton, David, (2002).
 19. Bachelard, Gaston, *L'intuition de l'instant*, Paris, Shock, 1992, p. 13
 20. Notons à ce sujet que depuis la fondation de la LOLITA de Strasbourg en 1993, plusieurs troupes d'improvisation théâtrale y ont vu le jour, la plupart fondé par des anciens joueurs de la ligue mère (Théâtre de l'oignon, les Improvisateurs, les trois moustiquaires, etc.)
 21. Gauthier, François, lors d'une communication intitulée « Rave: bricolage d'un rite de passage à l'âge adulte » dans le cadre du colloque *Jeunes et marges: du risque d'exister à la reconnaissance*, Strasbourg, Juin 2005.
 22. Grâce à leur organisation et leur médiatisation, les ligues attirent généralement un public plus nombreux que les troupes d'improvisations.

DENISE MEDICO,

JOSEPH J. LÉVY,

JOANNE OTIS

Département de sexologie

Université du Québec à Montréal, Canada

Transmission et prévention du VIH / SIDA

Risques et sentiments parmi des bisexuelles de Montréal

Parmi les risques qui font l'objet de préoccupations dans le monde contemporain, la transmission du VIH / SIDA est sans doute l'un des plus centraux, comme en témoignent les nombreuses études en sciences sociales consacrées à cette question et qui mettent en évidence les difficultés à la fois sociales, culturelles et psychologiques dans la mise en place de stratégies de prévention. L'analyse des constructions de ces risques a porté sur les minorités sexuelles, en particulier les hommes gais et bisexuels, mais peu d'entre elles ont été consacrées aux femmes bisexuelles, longtemps confondues avec les homosexuelles. Dans un premier temps, elles avaient été considérées comme « à risque » avant d'être étiquetées comme « sans risques » (Richardson, 2000) et elles auraient ainsi construit « un faux sentiment de sécurité » (Norman et coll., 1996) fondé sur des messages où domine une représentation culturelle de l'immunité (Stevens, 1994). Cette construction sociale de l'immunité constituerait un obstacle aux différents efforts de prévention amorcés au sein même de

ces milieux. Si les travaux ultérieurs, surtout anglo-saxons, ont tenté de cerner les configurations épidémiologiques et comportementales des femmes bisexuelles (Rodriguez Rust, 2000; Young *et al.*, 2000; Morrow et Alssworth, 2000; Richters *et al.*, 2002; Marrazzo *et al.*, 2001; Fox, 2004) seule l'étude de Deschamps (2002), qui portait sur une population bisexuelle d'hommes et de femmes français, s'est penchée sur la question des représentations des risques. Elle a mis en évidence une représentation différentielle des risques et de la prévention selon le genre des partenaires. Constatant que, pour les femmes bisexuelles, les prescriptions préventives sont oubliées dans le contexte des relations avec les femmes, alors qu'elles sont plus prégnantes avec les hommes, elle conteste la validité d'une explication fondée sur les répercussions de « l'extériorité à la norme majoritaire », remettant ainsi en cause l'explication qui associerait risque ou immunité aux comportements homosexuels ou hétérosexuels. Les bisexuelles semblent plutôt avoir une construction différentielle des genres sur laquelle

s'articule l'opposition entre danger et sécurité (Deschamps, 2002, p. 248): « il apparaît plutôt que quel que soit le cas de figure, les hommes personnifient le danger et les femmes provoquent un sentiment de sécurité. Ainsi, plus il y a de femmes dans une relation sexuelle, plus il y a absence de protection par rapport au VIH, plus il y a d'hommes, plus les protections sont présentes ». Déconstruisant les discours normatifs sur les liens entre homo / hétérosexualité et VIH, elle évoque la possibilité que ce soit le couple, à travers la perception d'être en couple, qui « provoque le fantasme social d'immunité » (p. 248).

Dans la perspective ouverte par cette étude, nous nous proposons d'analyser comment les femmes bisexuelles – qui se revendiquent d'une identité bisexuelle ou qui ont seulement des comportements bisexuels – construisent les risques de transmission du VIH / SIDA dans leurs rapports sexuels avec des hommes et des femmes et quelles pratiques de prévention elles mettent en place dans ce contexte. Le sens de la protection (et de l'absence de protection) à

la lumière de ces deux érotismes sera alors dégagé afin d'offrir une compréhension des pratiques qui s'étaient sur le vécu sexuel des répondantes.

Méthodologie

Les résultats présentés proviennent d'une étude qualitative sur l'expérience de vie des personnes bisexuelles et leur rapport au VIH. L'échantillon féminin se compose de 18 femmes répondant à des critères de sélection, soit comportementaux (avoir des relations sexuelles avec les hommes et les femmes), soit identitaires (s'identifier comme bisexuelle). Ce double critère a été établi afin de garantir la plus grande diversité possible des expériences de vie. Néanmoins, ces deux catégories, après analyses, ne semblent différer ni dans leurs comportements effectifs, ni dans leurs représentations du VIH et de la sexualité. Le recrutement s'est effectué sur une base volontaire, à travers des petites annonces dans des journaux, les universités et les organismes communautaires bisexuels, gays et lesbiens, ainsi que par effet boule de neige. Les entretiens non dirigés en face à face (Poupart, 1997) duraient entre une heure trente et quatre heures par personne². Elles abordaient les questions des relations avec les hommes et les femmes, de l'érotisme, de l'identité, du vécu personnel, des risques et des stratégies de prévention face au VIH. Les entretiens recueillis ont été analysés par comparaison constante selon les principes de la théorie ancrée (*grounded theory*) (Glaser & Strauss, 1967; Strauss & Corbin, 1990, 1994).

Résultats

Risques perçus et protection VIH: une autre version du double standard sexuel

Bien que pour les répondantes le sida soit une maladie terrible, «quelque chose qui fait peur», voire une «condamnation à mort», la perception du risque et les pratiques effectives de prévention semblent contraster avec les principes de protection généraux qu'elles prônent en entrevue. La première constatation qui s'impose est

que, dans les discours, le risque et la protection s'articulent suivant un double standard – celui du genre –. Quelles que soient les préférences émotionnelles ou sexuelles des répondantes, qu'elles fréquentent surtout des milieux hétérosexuels ou participent activement dans des groupes de lesbiennes, la perception des risques et les pratiques de protection pour le VIH suivent le même critère: les hommes sont représentés comme les partenaires à risque alors que les femmes semblent bénéficier d'une aura de «pureté» face au VIH comme aux autres IST. Les pratiques de protection suivent presque exclusivement ce schéma que Maura (27 ans) résume ainsi: «Pas avec des femmes, j'y pense même pas. Avec un homme c'est un automatisme». Nous montrerons maintenant comment ce double standard du risque perçu et de la protection, qui avait déjà été identifié par Deschamps, se fonde sur des représentations différentielles de la sexualité et de l'érotisme tel qu'il est vécu avec les hommes et avec les femmes. Nous verrons quelles sont les représentations de la sexualité dans ces deux contextes et comment celles-ci peuvent être reliées aux pratiques de protection.

Avec les femmes: de l'immunité symbolique à un érotisme de la caresse

Les femmes qui ne fréquentent pas les milieux lesbiens se disent souvent désemparées et peu informées des risques et des moyens de se protéger lors de leurs relations avec d'autres femmes. Celles qui sont plus impliquées dans le milieu connaissent bien les possibilités de se protéger et les risques face aux ITS mais cette connaissance ne s'actualise pas au plan des pratiques. Plusieurs disent même ne pas pouvoir envisager d'être infectées au VIH ou d'autres IST à travers leurs relations sexuelles avec des femmes et tiennent les hommes comme les seuls responsables d'une éventuelle transmission. Le témoignage d'une femme, Aude

(33 ans), qui a elle-même fait de la promotion pour la prévention auprès des femmes et des lesbiennes illustre bien cette représentation majoritaire: «Honnêtement, si je développais ou si je contractais une maladie quelconque transmise sexuellement, jamais, jamais je me questionnerais par rapport à mes partenaires féminins, jamais, jamais. Je ne sais pas comment l'expliquer, je sais que c'est absurde. [...] Et pourtant il y a eu des exemples autour de moi qui auraient dû changer ma façon de penser, j'ai une amie qui est morte des suites du sida».

La grande majorité des répondantes ne s'inquiète d'ailleurs nullement des autres IST. Certaines justifient alors ce qu'elle appellent leur «insouciance» ou leur «petite pensée magique» par le fait qu'elles n'ont jamais rencontré de femmes qui «semblaient malades», qui «sentaient mauvais», qui «avait des lésions apparentes» ou dont une infection aurait été connue dans leur milieu. Seules deux femmes conçoivent une possibilité de transmission du VIH à travers les relations avec des femmes et elles limitent alors leurs pratiques sexuelles à des gestes jugés sécuritaires et évitent les contacts oro-génitaux lors de rencontres occasionnelles.

Pour toutes les répondantes, la protection barrière est associée à des malaises et des hésitations. Les femmes n'envisagent aucunement son utilisation et l'idée de recouvrir les parties génitales d'une pellicule de plastique soulève des réactions négatives associées au rejet. Cette protection devient un obstacle à l'expression érotique, voire une négation de ses particularités, car elle se vide de son sens affectif et devient utilitaire, axée sur une recherche de performance et d'orgasme, des dimensions qui se rapprochent des rapports sexuels avec les hommes, ce qui déplaît aux femmes bisexuelles qui disent rechercher avec les femmes une autre forme de sexualité, un «rapport sexuel différent», surtout associé aux caresses et au partage émotionnel. Cette représentation est associée à l'impression d'une absence de risques dans la sexualité entre femmes qui renvoie à un érotisme qui n'est alors plus tout à fait sexuel car perçu



comme moins centré sur les contacts génitaux et l'excitation sexuelle mais plus sur une symbiose affective et un contact épidermique.

Comme le rapporte encore Aude (33 ans), la protection barrière est vécue comme un obstacle profond à l'expression érotique féminine : « *Et la digue dentaire là moi c'est « non ». Je déviens ultra consciente de mes actes, de mes gestes, du manque de sensations. La recherche du plaisir devient trop évidente, ça se vide de sens. L'écoeurement aussi, il y a le dégoût de toucher à ça avec ma bouche, mais quand je dis ça je parle de la digue dentaire, je ne parle pas d'un sexe féminin... c'est comme pas possible. [...] Le sens de la magie, le sens de l'échange, le sens de la confiance... je sais qu'on peut mettre ça autrement, je le sais qu'on peut dire ça par respect pour la personne que je le fais, pour être vraiment certaine, je le sais, c'est un très beau geste d'amour [la protection]. Je le sais, mais ce n'est pas ce que je vis. La magie n'est plus là, le désir pour moi doit prendre racine dans une forte dose de rêve, d'imaginaire et de folie* ».

L'aspect ludique et spontané de l'exercice érotique rapporté par la plupart des sujets se verrait contrarié par la protection barrière qui viendrait introduire une cassure dans le rythme et provoquer une perte de la spontanéité, atténuant du même coup les sensations, comme le rapporte Sybil (18 ans) : « *Mais en plus avec une enveloppe en plus par dessus [le sexe féminin], il y a vraiment plus rien, je sais pas c'est plus dur à essayer de la faire jouir, il me semble, c'est pas la même affaire [avec la protection latex] tu ne sens plus vraiment l'autre personne, ou c'est plutôt elle qui te sent plus. C'est vraiment un contact banal qui se fait, c'est plus la même chimie... ».*

La dimension fusionnelle et sécurisante valorisée dans ces relations, à l'inverse de l'érotisme vécu avec les hommes qui est décrit comme plus intrusif, serait remise en question par la protection barrière. À la différence du désir pour les hommes, plus direct, plus violent, plus intense, celui envers les femmes n'est pas lié aussi directement à l'excitation sexuelle et à l'immédiateté de l'attraction sexuelle.

Il est médiatisé par le lien affectif et amical qui doit préalablement se créer. La plupart des répondantes cherchent d'abord à établir des liens relationnels très forts avant de s'engager dans des activités sexuelles. Le désir naît du rapprochement émotionnel plus que de l'attraction physique et les rapprochements corporels et sexuels s'insèrent dans une quête plus globale de proximité et de fusion où les concepts d'amitié, d'amour et de désir se conjuguent. Les répondantes décrivent ainsi leurs relations avec d'autres femmes comme des amitiés amoureuses très intenses dans lesquelles la protection serait vécue comme une rupture de la proximité et du lien de confiance, ce qui viendrait briser les bases mêmes de la relation, comme le rapporte Marie-Claire (28 ans) : « *Pas que je ne peux pas avoir une attirance physique forte pour une femme, loin de là, mais il va y avoir d'autres choses avant que le désir s'amorce. Et si dans cet autre chose je sens qu'il y a un possible risque, généralement le désir n'est plus là. [...] Avec une femme avant qu'elle me plaise il va se passer autre chose, tandis que je peux rencontrer un homme qui va me plaire sexuellement avant qu'il me plaise globalement* ».

L'absence, voire le refus de protection, s'appuie par ailleurs sur deux autres éléments : le contrôle social de la sexualité et les représentations de la propreté/saleté. Dans notre échantillon, les femmes qui se disent les plus proches des réseaux de lesbiennes manifestent une résistance aux protections barrières qui s'étaye sur une croyance partagée en l'absence de risque, croyance qui semble d'ailleurs participer à la construction d'un sentiment d'appartenance à un groupe social. Ainsi il semble être dans la norme de ne pas parler de ses inquiétudes face au VIH ou à d'autres ITS, lorsque le sujet est abordé, il semble que ce soit surtout afin de se rassurer collectivement sur le statut « sans risque » du groupe. Les pratiques de protection, lorsqu'elles existent, sont essentiellement d'ordre symbolique.

Pour se protéger, les femmes évitent les partenaires potentiellement dangereuses qui sont décrites comme étant sexuellement trop actives, notamment

avec des hommes. Comme le note Molly (36 ans), « *ça dépend de l'histoire sexuelle de la fille* », et l'historique s'évalue par « *le bouche à oreille* ». La connaissance du passé sexuel de la partenaire est ainsi un enjeu important. Celle-ci peut se construire dans une discussion permettant de juger du sérieux de l'autre, dans des informations prises dans son entourage ou tout simplement par le sentiment de partager un même milieu social, de l'avoir vue plusieurs fois et d'avoir pu juger, sur des critères extérieurs, de sa santé physique. Le sentiment de connaître l'autre dépend également du lieu où les partenaires se sont rencontrés et des milieux fréquentés. Il semble ainsi s'établir dans les réseaux lesbiens fréquentés par certaines des répondantes une forme de mécanisme de contrôle de la sexualité des autres femmes dans lequel tout se sait, se dit et se voit. À travers ce contrôle des pairs par les pairs, le sentiment d'être en sécurité face au VIH et aux ITS est ainsi maintenu. Pour échapper à ce contrôle, des femmes iront chercher des partenaires occasionnelles en dehors de leur réseau, ce qui leur permet d'avoir des aventures sexuelles tout en préservant leur réputation. Quant à l'« immunité symbolique » féminine, elle se construit sur des représentations de la propreté et des pratiques de soin et d'hygiène. Ici encore les représentations suivent un double standard selon le genre, les hommes étant décrits comme potentiellement malpropres et à risque, alors que les femmes sont soucieuses de leur hygiène et donc sans risques. Les visites médicales, les tests de santé et les tests de dépistage du VIH deviennent ainsi autant de gestes symboliques de prévention et de protection face au VIH/ sida.

L'homme de passage : Un risque

Dans leur évaluation des rapports sexuels avec des hommes, les répondantes mentionnent toujours la nécessité de se protéger lors de relations occasionnelles, mais dans les faits, ce principe est modulé par l'utilisation de substances comme l'alcool ou lors de rapports de pouvoir inégaux accompagnés d'abus pouvant entraîner

le non recours au préservatif, comme le rapporte Jeanne (29 ans) : « *Ça m'est arrivé à une occasion, où il y a eu pénétration, éjaculation et tout avec un homme. J'ai eu peur, mais peur ! Le [matin] je suis allée chercher la pilule du lendemain. [...] C'était comme un soir où il y avait beaucoup d'alcool, puis il s'est passé plein de choses. Je l'ai vécu un peu comme une agression. Parce que c'était un gars que je voyais occasionnellement, donc il savait que le condom était important pour moi. Et puis ce soir-là il avait choisi de ne pas en porter, j'étais tellement saoule que je me rappelle vaguement.* »

Dans notre échantillon, une seule femme dit avoir eu des comportements sexuels avec les hommes sans se préoccuper consciemment des risques de transmission de VIH. Le discours marginal et personnel de Lisa (40 ans) s'articule à un ensemble de comportements et d'attitudes personnelles face à la sexualité empreinte d'une faible estime personnelle et de dynamiques de violences et d'abus dans les rapports aux hommes. Elle raconte ainsi ce qu'elle considère comme un comportement à risque : « *Dans le temps, j'en passais des gars, puis y avait pas toujours le condom, j'aurais pu tomber sur quelqu'un qui avait une maladie vénérienne, facilement... On sait pas, le gars il te le dira pas si il a quelque chose, il te le dit pas c'est clair. [...] C'est pour ça que je disais que j'étais à risque, parce que je le sais pas ce qu'on me donnait à moi... [...] Je m'en foutais, c'est vraiment le terme. Oui, je m'en foutais à quelque part, oui, parce que dans le fond j'aurais pu lui demander, il en aurait mis un condom, probablement.* »

Le sens de la non protection avec les hommes dans la relation de couple : signifier l'engagement amoureux

Dans le cadre d'une relation stable, souvent décrite comme « traditionnelle », les enjeux majeurs tournent

autour des rapports inégalitaires de pouvoir et du maintien de la relation de couple. Dans ce contexte, le préservatif est généralement abandonné rapidement au profit d'une relation de confiance mutuelle, la protection étant envisagée comme un symbole du statut relationnel et elle est signifiante par son absence. Les risques de grossesse non désirées semblent ainsi préoccuper davantage les femmes que les risques face au VIH.

Plus de la moitié des répondantes entretenaient avec les hommes, au moment de l'entrevue, des relations de couple stable. Dans ces contextes, l'utilisation ou non d'une protection n'est jamais envisagée en termes personnels de prise de risques, mais en termes relationnels de confiance dans le couple. En effet, l'absence de protection exprime la fidélité, la pérennité et le caractère particulier de la relation. Certaines avaient ainsi tendance à demander des relations sexuelles sans protection à leur partenaire stable, même si celui-ci était bisexuel (ce qu'elles associent à une situation à risque) et/ou avait des aventures extra-conjugales, la règle étant qu'à l'extérieur du couple, le partenaire doit se protéger. Cependant si la femme a des aventures sexuelles avec d'autres femmes à l'extérieur du couple, aucune protection particulière n'a jamais été mentionnée. La relation semble ainsi bâtie autour d'un échange de sentiments de confiance.

Discussion

Dans son poème, « Femmes damnées », qui fait partie du recueil des Fleurs du mal, Baudelaire écrit : « Mes baisers sont légers comme ces éphémères/ Qui caressent le soir les grands lacs transparents, / Et ceux de ton amant creuseront leurs ornières/ Comme des chariots ou des socs déchirants ». Ces quelques vers semblent résumer les représentations différentielles des érotismes avec les femmes et avec les hommes dont font mention les répondantes bisexuelles montréalaises. Comme l'avait également souligné Deschamps (2002), la perception des risques comme les pratiques de protection dépendent du genre des

partenaires. Les répondantes semblent ainsi construire un double standard du risque où les femmes sont perçues comme sexuellement « pures », propres, responsables et sans risque, alors que les hommes, à l'hygiène douteuse, sont les porteurs potentiels du VIH et des autres IST. Au-delà de la prise de conscience du risque et des connaissances face au VIH et à la protection, les femmes semblent construire une représentation sociale et symbolique de la femme comme se situant ainsi à l'extérieur des catégories du risque.

Ainsi, dans leurs relations avec les femmes, aucune protection barrière n'a été mentionnée en entrevue et les femmes rapportent des réticences face à une éventuelle utilisation de ce moyen. Les autres protections sont généralement d'ordre symbolique et se résument le plus souvent à essayer de connaître le passé sexuel des partenaires et à choisir leurs partenaires dans un cercle connu où un contrôle social semble s'exercer. Ces stratégies semblent refléter la prégnance d'une « immunité symbolique » féminine avancée par Stevens (1994) et pour comprendre l'absence, voire le refus de protection, il est nécessaire de l'articuler sur les représentations dominantes de la sexualité entre femmes que l'on retrouve dans les entrevues. Les répondantes justifient ainsi leur prise de position par les caractéristiques de l'expression érotique avec les femmes qui est marquée par le rapprochement émotionnel et perçue comme épidermique et vulnérable aux interférences provoquées par la protection barrière qui viendrait briser le lien affectif.

Par contre, la sexualité avec les hommes est perçue comme à risque mais la protection est dépendante essentiellement de considérations relationnelles. Les stratégies de protection sont subordonnées aux enjeux relationnels (confiance et maintien de la relation de couple) et sont pratiquement toujours absentes dans le cadre des relations stables, alors que les relations sexuelles avec des partenaires masculins occasionnels sont évaluées comme à risque et généralement protégées. Toutefois, des situations d'abus et de prise d'alcool peuvent entraver la mise en acte effective des principes

de prévention établis. Ces données suggèrent certes, comme le souligne Deschamps (2002), le danger associé au manque d'hygiène que signalent les hommes mais elles mettent aussi en évidence que les partenaires masculins n'entrent pas tous dans une même catégorie. Lorsqu'une relation stable, fondée sur un investissement affectif et amoureux, est établie avec un homme, celle-ci vient en quelque sorte effacer le danger potentiel qu'il représente, confirmant, que le couple contribue au « fantasme social d'immunité » (2002, p. 248). Il fonctionne alors comme une bulle de sécurité, tant sexuelle que préventive et affective. Cette situation suggère que pour les bisexuelles, lorsqu'un lien affectif est créé, le risque est annulé, mais, alors que dans le cas des relations avec les femmes, l'immunité construite préexiste à l'affectif, dans celui des hommes, l'affectif sous-tend l'immunité. Cette analyse met en relief le fait que l'évaluation des risques et les pratiques de prévention ne dépendent pas seulement de dimensions cognitives et rationnelles mais qu'elles sont modulées par les constructions sociales et symboliques de l'autre et de sa sexualité, par les aspects émotionnels, relationnels et hédonistiques complexes qui peuvent intervenir dans l'aversion ou l'attraction pour les risques. Les interventions à mener pour aider à la prévention du VIH/ SIDA et des ITS, comme le montre cette étude, ne peuvent donc se limiter à la connaissance des risques, des comportements et des pratiques. Sans doute faut-il développer des approches qui tiennent compte de façon plus nuancée de la construction des genres, du corps, de l'érotisme et des référents symboliques et affectifs qui interviennent dans les prises de risques.

Bibliographie

- Deschamps, C. (2002), *Le miroir bisexuel*. Paris: Modernes Balland.
- Fox, R. C. (2004), « Bisexuality: A reader's guide to the social science literature », *Current Research on Bisexuality*, sous la direction de R. C. Fox: 355-99. New-York: Harrington Park Press.
- Glaser, B. G. et A. L. Strauss. (1967), *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Adline.
- Marrazzo, J., M. Koutsky, L. A., et H. H. Handsfield. (2001), « Characteristics of female sexually transmitted disease clinic clients who report same-sex behaviour », *International Journal of STD and AIDS* 12: 41-46.
- Morrow, K. M. et Alsworth, J. E. (2000), « Sexual risk in lesbian and bisexual women », *Journal of the Gay and Lesbian Medical Association*, 4: 159-165.
- Richardson, D., (2000), « The social construction of immunity: HIV risk perception and prevention among lesbians and bisexual women », *Culture, Health and Sexuality*, 2: 33-49.
- Richters, J, Bergin, S., Lubowitz, S. et Prestage, G. (2002), « Women in contact with Sidney's gay and lesbian community: Sexual identity, practice and HIV risk », *Aids Care*, 14: 193-202.
- Rodriguez Rust, P. C. (2000), « Bisexuality in HIV Research », *Bisexuality in the United States*, sous la direction de Paula C. Rodriguez Rust: 355-99. New-York: Columbia University Press.
- Stevens, P. E. (1994), « HIV prevention education for lesbians and bisexual women: A cultural analysis of a community intervention » *Social Science and Medicine* 39: 1565-78.
- Strauss, S. L. et J. Corbin. (1990), *Basics of qualitative research: Grounded theory procedure and techniques*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Strauss, S.L., et J. Corbin. (1994), « Grounded Theory Methodology: An Overview », *Handbook of Qualitative Research*, sous la direction de N.K. Denzin, et Y.S. Lincoln: 273-85. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Young, R. M., Friedman, S. R., Case, P., Asencio, M. W. et Clatts, M. (2000), « Women injection drugs users who have sex with women exhibit increased HIV and risks behaviors », *Journal of Drug Issues*, 30: 499-523.

Notes

1. Cette étude a été rendue possible grâce à une subvention de recherche du Fonds québécois de recherche sur la société et la culture.
2. Les femmes recrutées ont entre 18 et 40 ans, avec un âge moyen de 26,9 ans. La distribution par catégorie d'âge de l'échantillon est la suivante: 7 ont entre 18 et 23 ans, 6 ont entre 24 et 29 ans et 5 ont plus de 30 ans. En ce qui concerne leur revenu, 10 ont un revenu inférieur à la moyenne québécoise, 6 ont un revenu moyen et 2 ont un revenu supérieur. Sur les 18 personnes participantes, 13 ont au moins un niveau d'éducation de premier cycle universitaire en cours ou terminé. Au moment de l'entrevue, 9 sont célibataires, 5 ont un conjoint homme, 2 ont une conjointe femme et 2 ont à la fois un conjoint et une conjointe. En ce qui concerne leur identité sociosexuelle auto-définie, 11 se définissent comme bisexuelles ou plutôt bisexuelles, 1 se définit comme lesbienne, 1 comme hétérosexuelle, 2 sont en questionnement identitaire et 3 refusaient de se catégoriser. Les prénoms utilisés dans le texte sont des pseudonymes.

Conduites à risques



THIERRY GOGUEL D'ALLONDANS

Laboratoire «Cultures et sociétés en Europe»

(UMR du CNRS n° 7043)

Université Marc Bloch, Strasbourg

& IFCAAD, Schiltigheim

<thierry.goguel@ifcaad.fr>

Politiques de la jeunesse et sexualités adolescentes

*Dans ce qu'il écrit,
chacun défend sa sexualité.*

Roland Barthes

Enfance traditionnelle et adolescence moderne

Même si le Romantisme en a, sans aucun doute, jeté les prémisses, l'adolescence – entendue comme une étape spécifique et singulière du développement psychosocial d'un sujet entre enfance et âge adulte – est une construction sociale et culturelle qui date, pour les sociétés industrialisées, de la deuxième moitié du XX^e siècle¹. En ce sens, et au regard des sociétés en voie de développement où l'adolescence est moindre, voire tout à fait inexistante, cette étape de la vie apparaît, aussi, comme un luxe des sociétés de la modernité avancée, un temps de «formation²» bien distinct de ceux de l'enfance et de «l'adultité».

Dans les sociétés coutumières, il s'agit bien de remplacer, rapidement et efficacement, les disparus par de nouveaux hommes, de nouvelles femmes. La survie du groupe social est à ce prix. Des rites de passage, précisément ceux de puberté sociale, ont cette fonction. Ils permettent

de renouveler une société humaine tout en perpétuant ses traditions. À ce titre, l'individu s'efface radicalement devant le collectif: sa marge de libertés est à l'aune des intérêts de son groupe. Souvent, les novices vont intégrer, durant leur initiation, la soumission à l'ordre établi c'est-à-dire aussi, plus prosaïquement, le respect dû à ceux qui les ont précédés.

Pour la modernité, la formation des adolescents, l'allongement de cette étape de la vie, concourent à une prise en compte de plus en plus spécifique des diverses classes d'âge concernées. Pour exemple, on estime, en France, à 28 ans l'âge moyen de l'autonomie. Cette autonomie a été calculée, par les démographes, à partir de la fin des années 70, sur des données essentiellement pécuniaires, en prenant en compte l'accroissement du temps des études et l'augmentation du chômage des jeunes. La fin de cette post-adolescence symbolise donc l'entrée dans ce que l'on appelle plus volontiers la vie active que la vie adulte. Après une bipartition de l'espace social (le monde des enfants / le monde des adultes³), l'adolescence

s'offre, aujourd'hui, comme un troisième terme ouvrant à une tripartition sociale qui peut se lire à la fois comme cause et comme effet des mutations du monde moderne. Ainsi, l'évolution de la famille a laissé un champ plus qu'ouvert à l'adolescence qui, au détriment des figures de l'adulte (et, partant, de l'autorité), envahit les territoires en amont et en aval du sien (*tween-agers*⁴, *préadolescents*, *ados*, *post adolescents*, «*adulescents*...»). Mais si l'adolescent est un produit des mutations du siècle précédent, il les a, dans ce domaine et bien d'autres, également générées; nous lui devons, en premier lieu et en grande partie, la transformation quasi irréversible des modèles d'éducation, le passage d'un système où prévalait le paternalisme et l'exercice de l'autorité à des espaces relationnels qui privilégient désormais, pour le pire et le meilleur, la négociation...

Nous souhaitons, essentiellement à partir de l'exemple de la société française, montrer comment la modernité a accompagné ces changements sociétaux. Les politiques de la jeunesse soulignent ces évolutions avec, parfois, pour filer une métaphore «photographique», des retards dus au déclenchement. Ces mesures, si elles visent à accompagner toutes les étapes du grandissement, au moins au niveau des valeurs affichées, se traduisent, aussi, par des moyens de contrôler les débordements. Les violences et les manifestations déviantes en matière de sexualité ont toujours été, même en sourdine, au cœur des préoccupations du monde politique.

**De David Copperfield
au Grand Meaulnes**

L'essor industriel du XIX^e siècle, nous a fait oublier, parfois, qu'au début du XX^e siècle, la France est encore construite sur un modèle rural: près de 70% des français vivent de l'agriculture, les villes copient les campagnes (la vie d'un quartier urbain s'apparente à celle d'une communauté villageoise). En ce début de XXI^e siècle, les agriculteurs français représentent, à peine, un peu plus de 2% de la population. Quant à nos lieux de vie, nos manières de les habiter, la campagne

copie désormais la ville comme, par exemple, dans ces lotissements anonymes, uniformes et sans âme.

L'entrecroisement des mutations déroule, un peu plus, ce paysage contrasté: les évolutions de la famille, de la condition féminine, des modèles éducatifs, des inférences du religieux; les progrès technologiques et scientifiques; les érosions de la valeur «travail», des liens sociaux, etc.

Dans ce contexte, la sexualité et, bien sûr, ses débordements, ont longtemps été tolérables (et tolérés!) dans les espaces dévolus à la conjugalité et à la parentalité. Les éblouissements de la chair et la reproduction de l'espèce étaient, en principe tout du moins, cantonnés au lieu de l'union sacrée d'un homme et d'une femme. L'autorité du père de famille faisait loi. Ce n'est qu'à la périphérie de cette modélisation que s'exprimait l'opprobre public. Ainsi, au début du siècle dernier, le fait d'être enfant de concubins était, à lui seul, un motif de placement à l'Assistance Publique. On imagine, non sans sourire, la tâche des travailleurs sociaux, aujourd'hui, si tous les enfants nés hors mariage étaient confiés à l'Aide Sociale à l'Enfance! Ce n'est donc pas un hasard si, sous l'occupation allemande, le gouvernement de Vichy, du Maréchal Pétain, se dote de la célèbre devise «Travail, Famille, Patrie». Ce ne sont pas seulement les piliers de la société française, ce sont alors ses fondements. Hors ces allégeances, se retrouvent les parias, «sans foi, ni loi».

Comprendre le phénomène adolescent, c'est d'abord comprendre l'évolution des classes moyennes, car l'adolescence est d'abord le privilège des milieux favorisés qui profitent les premiers du développement de la scolarisation, des progrès de la médecine, de l'abandon progressif du recours au travail des enfants. Le travail des enfants est d'ailleurs une réalité bien avant la révolution industrielle même s'il croît en nombre et en pénibilité à cause d'elle. Les réalités économiques rendent, à ces époques, difficiles les débats entre députés et sénateurs. Et il faudra toute la persuasion de quelques médecins et «enquêteurs sociaux» pour que soit votée la loi du 22 mars

1841, qui n'abolit pas le travail des enfants mais le limite: il faut désormais avoir au moins 8 ans pour travailler, l'amplitude horaire journalière est fixée à 8 heures pour les 8-12 ans, 12 heures pour les 12-16 ans et, enfin, le travail de nuit, entre 21 heures et 5 heures, est interdit au moins de 13 ans.

Jusqu'au milieu du XX^e siècle, les lois sur le travail des enfants vont progressivement le restreindre, en étroite concomitance avec les lois sur l'allongement de la scolarité obligatoire, telle, sous l'impulsion de Jules Ferry, la loi du 26 mars 1882 établissant l'enseignement laïc obligatoire entre 7 et 13 ans. L'entrée dans le monde du travail recule à hauteur de l'âge de la scolarité obligatoire: 14 ans en 1936, 16 ans en 1959 (le décret d'application n'ayant, curieusement, été signé que le 1^{er} juillet 1967). Régulièrement, des ordonnances vont, par la suite, modifier et préciser le code du travail en matière d'embauche de mineurs.

Le retour, aujourd'hui, de l'apprentissage dès 14 ans fait craindre à quelques uns les remises en cause de la protection des mineurs, de la scolarité obligatoire jusqu'à 16 ans, de la quasi impossibilité d'employer des mineurs de 16 ans.

On voit bien, dans ces contextes et ces évolutions, que l'adolescence, si elle commence à se déployer chez Augustin Meaulnes (1913), ne trouve encore aucun espace chez David Copperfield (1850).

L'adolescent et les lois: des franchissements successifs

Si, en France, «nul n'est sensé ignorer la Loi», ses déclinaisons rendent compte de sa complexité: de 10 à 26 ans s'affinent les obligations, les marges de liberté au sein des institutions, les droits et les devoirs de l'individu en société. L'ordonnance du 2 février 1945 précise, ainsi, les niveaux de responsabilité du mineur face à ses actes et les modalités de sanctions éducatives, judiciaires et pénales. Périodiquement, cette ordonnance est actualisée, prochainement elle risque d'être, tota-

lement remise en cause. Toutefois, la délinquance juvénile rouvre régulièrement le débat de la protection des mineurs induite par ce texte.

La fin de l'obligation scolaire (16 ans) et l'âge du droit au revenu minimum d'insertion (26 ans) dessinent les bornes d'une prise en charge collective de la jeunesse. Simone Veil, alors ministre des Affaires sociales, dans une circulaire du 22 février 1995, préconise une adaptation des formes mêmes de l'accompagnement des jeunes les plus en difficulté, dans cette classe d'âge. Consciente des responsabilités de la nation à leur égard, elle les nomme « jeunes en déshérence » (des jeunes, en quelque sorte, dévolus à l'État).

La loi précise, d'une certaine manière, les lieux du grandissement et leurs prérogatives. La famille est le premier espace de socialité; l'enfant, entièrement dépendant à sa naissance, acquiert, petit à petit, des droits puis des devoirs à l'égard des siens. Dès 10 ans, par exemple, son consentement sera nécessaire pour son changement de nom et son adoption; à 16 ans, il pourra exiger la convocation du conseil de famille ou même demander son émancipation...

La loi fixe aussi les responsabilités progressives de l'être social, comme: 12 ans pour la possibilité d'ouvrir, avec l'autorisation des parents, un livret « jeunes » en banque; 14 ans pour effectuer des travaux légers durant les vacances scolaires; 15 ans pour l'obtention d'un passeport individuel; 16 ans pour consommer du vin, de la bière, acheter du tabac, ouvrir un compte bancaire à son nom, entrer dans le monde du travail sous certaines conditions; 18 ans pour le permis de conduire (voiture, moto, poids lourds), la possibilité de donner ses organes, le droit d'acheter des spiritueux, le droit d'entrer dans des établissements de jeux et de jouer; 20 ans pour le droit d'acheter des alcools forts; 21 ans pour le permis D (véhicules affectés au transport de personnes); 26 ans pour le droit au revenu minimum d'insertion; etc.

Puis l'être social apprend ses devoirs citoyens et accède aux responsabilités dans la gestion de la Cité: 13 ans pour l'inscription sur le Registre national

des greffes; 17,5 ans pour la possibilité de s'engager à l'armée; 18 ans pour la majorité civique et la possibilité d'être élu à un mandat local; 23 ans pour le droit de se présenter aux élections législatives, européennes et présidentielles.

En matière de vie privée, le législateur a distingué, tardivement, le mariage de la vie sexuelle. C'est en 1981, suite à de nombreuses affaires dites de « détournements de mineurs » et mettant souvent en cause un(e) adolescent(e) et un(e) jeune adulte consentants, qu'est votée la majorité sexuelle à 15 ans. De principe donc, à partir de cet âge, le (la) jeune pourrait choisir, librement et sans risque, son partenaire quels que soient son âge et son sexe. On imagine aisément les difficultés et les pressions diverses qui peuvent s'exercer, encore aujourd'hui, à l'encontre d'un jeune homme ou d'une jeune femme. L'abrogation de cette loi est, par ailleurs, souhaitée par quelques lobbies familialistes. Concernant le mariage, une distinction curieuse était faite, jusqu'à fin 2005, entre les filles et les garçons. Les premières étaient autorisées, avec le consentement des parents ou du conseil de famille, à se marier à 15 ans. Les seconds n'accédaient à ce droit qu'à 18 ans. Il n'est pas inintéressant de rappeler qu'au XVIII^e siècle, en France, le mot « adolescent » désigne la catégorie sociale des célibataires. Or, si les jeunes filles se marient tôt, il n'est pas rare, surtout dans la bourgeoisie, que l'homme attende l'approche de la quarantaine. Il peut donc rester « adolescent » jusqu'à 40 ans. Ce détour historique explique, en partie, le fondement de la loi. Plus récemment, les faits divers faisant état de mariages forcés pour de jeunes françaises (aux origines culturelles et religieuses diverses) ont conduit les mouvements féministes à obtenir une modification des dispositions légales. Désormais, garçons et filles devront, tous deux, attendre 18 ans pour pouvoir se marier.

On le voit, les étapes, les franchissements successifs, prévus par le législateur sont nombreux, complexes et certainement peu connus des principaux intéressés. Françoise Dolto avait, en son temps, proposé d'abais-

ser la majorité civique à 13 ans, âge, selon elle, de la maturité des choix. Le docteur Patrice Huerre, psychiatre, auditionné par une commission sénatoriale, en 2003, proposait, quant à lui, une majorité plus « globale » à 15 ans. Cette proposition a été jugée intéressante mais « difficilement applicable » par le Sénat.

Le corps voilé ou dévoilé: entre monstration et démonstration

Dans un monde moderne où beaucoup de choses semblent lui échapper, le sujet a développé un nouveau rapport au corps, comme dernier lieu possible de souveraineté ou, du moins, d'autodétermination. Certains utilisent même celui-ci pour faire œuvre de soi (tel le *body art*). Les conduites à risque des jeunes témoignent de cette mise en jeu: je suis, désormais, ce que je montre. Le corps semblerait dévoiler tant l'identité que les affiliations. Mais est-ce aussi simple? Les débats français sur les signes religieux ostentatoires (interdits à l'école) en rendent compte. Le visage voilé pourrait indiquer, ainsi, l'appartenance à une mouvance islamiste radicale incompatible avec les valeurs laïques et républicaines. Mais les enquêtes sociologiques démontrent, en la matière, une bien plus grande pluralité des possibles et des choix. Une question anthropologique reste entière: celle de l'échange des femmes. Les trois monothéismes y sont, depuis la nuit des temps, confrontés.

Au corps voilé, d'autres opposent le corps dévoilé, provocateur, de quelques lolitas. Le string versus le voile? Érotisation d'un côté, effacement ou négation de l'autre. Et quelques uns d'en appeler, pour résoudre ces questions, au retour à l'uniforme (dans les deux sens du terme?) dans les établissements scolaires.

Ce qui est aussi au cœur de ces pré-occupations n'est pas tant le comportement de ces adolescents (qui, en tant que tel, pourrait appeler une réponse éducative relativement simple) que la position, sempiternellement ambiguë,

des adultes vis-à-vis des manifestations de la sexualité à l'adolescence.

Michel Foucault avait déjà indiqué que les sociétés humaines oscillaient constamment entre l'*ars erotica* et la *scientia sexualis*⁵ : la première plus fréquente dans les sociétés traditionnelles, le discours normatif de la médecine prévalent dans les espaces de la modernité. Deux débats, entre autres, dans la société française, accréditent encore son hypothèse.

La délinquance sexuelle aurait augmenté singulièrement. Les chiffres semblent donner raison à ce pronostic : 25% de la population carcérale adulte serait constituée de pédophiles, parents incestueux et violeurs. Les mineurs et jeunes adultes incarcérés le seraient, pour bon nombre également, pour viols en réunion (tournantes) ou agressions homophobes. Pourtant, différentes recherches démontrent que s'il y a, indéniablement, plus de condamnations, il n'y a pas forcément une augmentation des passages à l'acte⁶. L'opacité de la famille, la protection dont jouissaient certaines institutions coercitives, le pouvoir des hommes se sont érodés. La quête de sens, au-delà de la seule victime, touche, aujourd'hui, l'ensemble de la société. Mais, en ce domaine, on perçoit souvent que les postures éthiques (qui ne peuvent que nous réjouir) se heurtent aussi à des morales diffuses (propices à bien des dérives : le scandale d'Outreau⁷ en étant l'archétype).

Autre débat de société : le mariage homosexuel et son corollaire, l'homoparentalité. De nombreux pays ont adopté le mariage gay, dont plusieurs dans l'union européenne. Le mouvement s'accélérait, des députés français, surtout de droite mais pas exclusivement, viennent de prendre l'initiative d'une pétition appelant à renoncer, clairement et définitivement, à l'un comme à l'autre. À l'aube de la campagne présidentielle de 2007, en en faisant indiscutablement un enjeu, ils viennent réaffirmer des valeurs familialistes que n'aurait pas renié le gouvernement de Vichy.

Chacun à leur manière, ces débats montrent que nous sommes, une fois de plus, dans des sociétés du paradoxe où la sexualité semble envahir

notre quotidien mais où finalement elle peine toujours à se dire : face aux dogmes, la parole est muette⁸.

Et les adolescents dans tout cela ? Dans un monde obscurci par le spectre du sida, ils ont intégré l'éclatement des catégories, interdépendantes au siècle dernier, de la sexualité, de la conjugalité, de la parentalité. Ils sont, majoritairement, favorables au mariage homosexuel. Leur entrée dans la sexualité est plus précoce ; leurs approches sont plus ludiques que celles de leurs aînés. Pourtant, ils ne sont pas exempts de valeurs et tiennent comme cardinale la fidélité. Mais, Freud dut-il se retourner dans sa tombe, les adultes conservent, fantasmatiquement, le monopole de la sexualité. Trop tôt pour les enfants, voire pour les adolescents, trop tard pour les personnes âgées, inconcevable et si peu correcte pour les uns comme pour les autres, la sexualité reste l'apanage du créateur.

Notes

1. Goguel d'Allondans, Thierry. « Des rites de passage aux passages sans rite : anthropologie l'adolescence », dans : Jeffrey Denis, Le Breton David et Lévy Joseph Josy (Dir.), *Jeunesse à risque. Rite & Passage*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 35-44.
2. Peut-être qu'il s'agirait, précisément, pour l'adolescent(e) plus d'opérer une « transformation » que de (pour) suivre une « formation ».
3. Certains anthropologues ont d'ailleurs lu le passage de l'un à l'autre comme une variante du passage de la nature à la culture.
4. Plus connus en France sous l'appellation « lolitas » et, plus rarement, « lolitos ».
5. Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
6. Par exemple : Mucchielli, Laurent, *Le scandale des « tournantes ». Dérives médiatiques et contre-enquête sociologique*, Paris, La Découverte, 2005.
7. Plusieurs inculpés pour pédophilie, après de longues détentions, des vies brisées, ont été disculpés et acquittés.
8. Goguel d'Allondans, Thierry, *Les sexualités initiatiques. La révolution sexuelle n'a pas eu lieu*, Paris, Belin « Nouveaux Mondes », 2005.

DAVID LE BRETON

Laboratoire «Cultures et sociétés en Europe»
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<davidlebreton@evc.net>

L'anorexie ou le risque du corps sexué

Un soleil sans éclat brillait au plus haut du ciel. Je voulais m'aiguiser dessus jusqu'à ce que je devienne sainte, mince et aussi essentielle que la lame d'un couteau.

Sylvia Plath, *La cloche de détresse*, L'imaginaire-Gallimard, 1972, 109.

Les passions du risque

Les sciences sociales se consacrent surtout à l'étude des dangers recélés par les technologies modernes en cas d'accidents possibles, ou des conséquences de leurs activités sur l'environnement et sur les hommes. Ces études identifient les zones de vulnérabilité sociale et elles s'attachent à analyser la manière dont les populations concernées se sentent ou non en danger, leur perception propre du risque (Lupton, 1999; Beck, 2001; Peretti-Watel, 2000). Elles incluent souvent dans leurs analyses les cassures de la trame symbolique qui régit la communication des acteurs entre eux et avec le monde (Beck, 2001, Giddens, 1994).

Une autre sociologie du risque emprunte une voie résolument différente. Elle se soucie plutôt de la signification des activités engagées par les individus dans leur vie personnelle ou professionnelle, leurs loisirs, pour aller à la rencontre du risque ou s'en protéger. Pourquoi, en toute connaissance de cause, des individus volent-ils au

devant du risque? Ainsi, depuis la fin des années soixante-dix, les activités sportives à risque connaissent-elles un étonnant succès, de même les entreprises des «nouveaux aventuriers» ou des sportifs de l'«extrême». Sur un autre plan les conduites à risque des jeunes générations se développent et suscitent l'inquiétude des parents ou des différentes instances sociales concernées (Le Breton, 1991, 2002).

Une apparente contradiction oppose en effet une société globale préoccupée par la traque du risque, multipliant les programmes de prévention et les mesures de précaution, tandis que les pratiques individuelles sont souvent vouées à l'exposition volontaire de soi, sous des formes variées, notamment dans le domaine des activités physiques et sportives, ou à une certaine indifférence comme dans le domaine de l'éducation pour la santé où les campagnes d'information atteignent rarement leurs objectifs de prévention. Cet écart entre le souci politique de réduction des risques d'accidents, de maladie, de catastrophes technologiques ou naturelles, de protection optimale des populations,

et, d'autre part, la recherche individuelle de sensations fortes, de stress, de loisirs qui ne sont pas de tout repos, marque en profondeur l'ambivalence de nos sociétés occidentales.

La notion de conduite à risque est ici entendue comme un jeu symbolique ou réel avec la mort, une mise en jeu de soi, non pour mourir, bien au contraire, mais qui soulève la possibilité non négligeable d'y perdre la vie ou de connaître l'altération des capacités symboliques de l'individu. Elle témoigne d'un affrontement avec le monde dont l'enjeu n'est pas de mourir mais de se délivrer d'une mort qui colle à la peau en l'affrontant à travers une épreuve personnelle (Le Breton, 2002). Pour les jeunes générations les conduites à risque s'appuient sur une souffrance personnelle aiguë ou diffuse (toxicomanie, fugues, vitesse sur la route, etc.), elles sont l'indice d'un manque d'intégration, faute d'un goût de vivre suffisant. Elles sont un dernier sursaut pour se mettre au monde, accoucher de soi dans la souffrance pour accéder enfin à une signification de soi permettant de reprendre sa vie en mains. Tentatives de vivre, et non de mourir.

Ces passions modernes du risque naissent du désarroi moral qui ébranle les sociétés occidentales, du brouillage du présent face à un avenir mal déductible. Dans l'affrontement physique au monde, l'individu cherche ses marques, s'efforce de tenir entre les mains un réel qui lui échappe. Les limites de fait prennent alors la place des limites de sens qui ne parviennent plus à s'instaurer. Le défi que l'on s'inflige teste la valeur de son existence. Avant de vivre s'impose la nécessité de comprendre pourquoi l'on vit, d'attacher une valeur à sa présence au monde. L'étude du jeu symbolique avec la mort implique une anthropologie des limites à la fois au plan de celles données par la loi et au plan de celles données par le réel puisque la mort est l'ultime limite (Le Breton, 2002 ; 2003 ; 2007).

J'interrogerai ici spécifiquement l'anorexie¹, l'une des formes exemplaires de la souffrance au féminin (Aït el Cadi, 2003 ; 2005), même si elle touche également, mais en moindre nombre, des garçons. Cette volonté d'abstinen-

ce alimentaire est un long périple avec le risque de mort pour s'opposer à un risque perçu comme plus redoutable encore pour l'anorexique, le risque de la sexuation et d'une identité qui change. La fille ou le garçon refusent les transformations de leur corps les amenant à devenir des femmes ou des hommes. Une nécessité intérieure les pousse à vouloir rester les mêmes et à refuser la sexuation qui fait brutalement irruption en eux, à leur corps défendant, au moment de la puberté.

L'abstinence alimentaire

Peu courants encore dans les années soixante-dix, les troubles alimentaires connaissent depuis les années quatre-vingt une forte incidence sur les jeunes générations, particulièrement les adolescentes de classe moyenne ou privilégiée. Une ambiance sociale soucieuse de soi, de la forme, des formes, favorise une attention exacerbée à la nourriture. L'abstinence alimentaire est le fondement de l'anorexie, la perte de poids et la maigreur en sont la conséquence. La recherche de minceur, souvent évoquée comme étant à l'origine du trouble, traduit seulement la flexibilité d'un malaise identitaire qui trouve l'une de ses possibilités d'expression dans l'ambiance sociale d'un moment. L'anorexie est une lutte farouche contre la sexuation qui arrache au neutre et contraint à devenir femme (ou homme). Tentative d'arrêter le temps qui recèle toutes les menaces d'un corps de femme, elle se focalise symboliquement sur la faim dont l'adolescente refuse qu'elle lui dicte sa conduite. « Je n'aurai plus jamais faim, me suis je dit. Il était sept heures et j'avais faim (...) J'avais treize ans, et fini de grandir. On mange pour grandir. Je ne grandirai plus, m'étais je dit. Je ne mangerai plus que le minimum. Ce qu'il faut pour durer. Cela faisait comme un champ d'exploration immense, la découverte d'un territoire sauvage et secret » (Brisac, 1994, 9).

L'appétit est une affectivité en acte. Le goût de vivre entraîne la saveur de la nourriture (Le Breton, 2006). À l'inverse le manque d'appétit de vivre retentit sur les manières de se nour-

rir. Si les troubles alimentaires sont une altération du goût de vivre, ils sont aussi un refus du lien qui est au principe de la relation mère-enfant : la nourriture. L'anorexique tente de se détacher de toutes références à une mère souvent décrite dans la littérature comme étant « formaliste », « parfaite », voire « rigide », mais manquant de tendresse et ne pouvant voir son enfant comme différent de soi. Ce sont ses émotions à elle qui la mobilisent, non les demandes de son enfant. Mal dans sa peau, anxieuse, se sacrifiant pour sa famille, éprouvant un sentiment de dévalorisation, de fragilité, elle s'est construit une carapace. Le père est décrit comme peu présent, sans la moindre autorité au regard de la parole de la mère. Ce sont des parents qui ne transmettent rien et « fonctionnent » sur le registre du besoin.

Le nourrisson n'est pas un simple tube digestif qu'il importe de remplir pour qu'il ne meure pas. La tétée, l'ingestion de nourriture, est un acte d'échange, marqué d'affectivité. La tendresse qui s'y joue alimente la sensibilité à venir de l'enfant à la nourriture. Mais certaines mères prennent la nourriture comme un calmant de l'agitation de l'enfant et ne perçoivent pas ce dernier comme un partenaire de l'échange. Celui-ci est dépossédé de son expérience propre qui n'est pas reconnue. H. Bruch (1984) observe le caractère inadapté de la relation de la mère aux besoins de l'enfant. Celle-ci privilégie ses propres perceptions au détriment des demandes de l'enfant qui demeure dans la confusion entre ses besoins propres et la satisfaction décalée qu'on lui impose. Et cette subordination aux interprétations de la mère se poursuit plus tard, donnant à l'enfant grandissant un sentiment d'inadéquation, de fragilité, d'insatisfaction. Pour H. Bruch, l'enfant est donc nourri seulement à travers l'arbitraire de la mère, et il vit avec une perception perturbée de sa relation à la faim, à la satiété, à la nourriture, à l'image de son corps, à ses émotions, aux sensations de chaud ou de froid, etc. Il est dans une position où c'est sa mère qui lui dicte ce qu'elle éprouve. Il a été gavé plutôt que nourri, toujours comblé. La nourriture est la pierre

d'angle de la relation de la mère à l'enfant. Et sans jamais pouvoir émettre un désir propre, l'enfant a manqué du manque qui fait le lit du désir. Il n'a manqué de rien, sinon de tendresse, et surtout d'une reconnaissance de sa singularité. Sa mère ne l'a jamais reconnu à sa place, mais comme une extension d'elle-même, un appendice de son corps. Sur son désir, il est justement toujours resté sur sa faim.

L'anorexique est décrite² par son entourage familial comme ayant été une enfant modèle, précoce en de multiples domaines, mais en fait elle a mené une existence sans épaisseur, conforme aux attentes de ses parents. Malgré ses réussites scolaires ou sportives, cette enfant sans histoire s'est toujours ressentie insatisfaite, indignée de ces louanges et toujours anxieuse de ce que les autres allaient penser d'elle. Son excellence était un masque auquel elle a cessé d'adhérer avec l'irruption de la puberté. Si elle ne se reconnaissait pas dans cette image d'enfant sage que les autres lui renvoyaient en permanence, elle s'est longtemps abritée sous le masque d'une conformité rassurante. La puberté, avec le travail de subjectivation qu'elle implique, mais aussi d'effraction d'un autre en soi, brise les anciennes formes d'adaptation et la contraint à une radicale remise en question. Simultanément, elle ne sait pas qui elle est. La soumission aux parents, et surtout à la mère, n'a été qu'une existence par procuration. Elle n'a jamais eu l'occasion de savoir qui elle est hors de cette influence.

Trop longtemps, enfant, elle est restée sur sa faim à cause de l'attitude inappropriée de sa mère au regard de la nourriture. Le recours anorexique est une tentative de trancher le lien de dépendance et de renouer avec le désir en mangeant « rien » (Raimbault, Eliacheff, 1989, 47). C'est à travers la porte étroite du désir arraché au besoin qu'est la possibilité d'accès à quelque chose de soi. Au regard de l'ordre familial au sein duquel elle a grandi, elle entend restaurer du sens, et du goût de vivre qui, seul, l'autoriserait à se nourrir du monde. « Je n'avais rien, je n'étais rien. Plus concrètement, on me donnait ce que je ne désirais pas (ce qui revenait à ne rien me donner)

et on me prenait pour ce que je n'étais pas (ce qui revenait à me prendre pour nulle et non avenue). Ma seule arme dans cette quête de l'autonomie était la grève. Arrêter le travail, au sens littéral du terme, aurait été irréalisable et n'aurait pas manqué d'anéantir un peu mon amour propre car sans le travail (scolaire) j'aurais possédé et j'aurais été encore moins que ce rien que j'estimais déjà posséder et être » (MacLeod, 1982, 80). L'anorexique ne se sent pas au monde, mais hors d'elle-même, elle ne se reconnaît pas dans ce qu'elle est. Aucun investissement n'est projeté sur son environnement pour le rendre propice à ses actions. Si elle dénonce l'univers du « devoir » dans lequel elle a grandi, sa relation au monde est puritaine, désaffectivée.

Elle est dans la dénégation de son état, elle affirme se sentir bien, heureuse. Ce sont les parents qui l'emmenent en consultation, sidérés de ne plus reconnaître leur fille, et de se trouver confrontés à d'interminables tensions. Elle s'éprouve comme mince et nullement comme maigre. Elle ne sait pas reconnaître sa faim et la nécessité de se rassasier. Elle écoute avec mépris le médecin qui souligne les risques de mort qu'elle encourt. Si elle s'engage dans une psychothérapie c'est à contre-cœur ou avec nombre de résistances. Valérie Valère, par exemple, revendique sa dissidence, elle ne se reconnaît pas dans ce monde où « rien n'est admis », où l'« on doit suivre leur troupeau, faire tout exactement comme ces robots » (1978, 31). « Et pour vivre quoi ? Leur sale baise, leur sale bouffe » (41). Comme d'autres anorexiques, elle récusé un monde de « mécaniques » et d'hypocrisie, sous l'égide d'une série de routines, de « devoirs ». Le goût de vivre n'a jamais régi sa famille, et elle en conclut que le monde est vide et habité par des ombres conformistes et insignifiantes. Elle prend la pose d'une résistante face à la vacuité qui l'entoure, et elle assimile volontiers les soignants aux gardiens d'un ordre établi ne tolérant pas la moindre différence. Elle se sent ailleurs, lucide, emportée dans une aventure personnelle de libération et de purification. « Non, ils ne m'auront pas ! Je veux qu'ils m'oublient, qu'ils

me laissent mourir dans ce carcan, qu'ils m'ignorent et ne me torturent plus avec ces plateaux et ces menaces, je ne demande rien (...) Mais quel crime ai-je commis ? Ai-je tué, volé ? Non, j'ai fait un choix. Il ne les concerne pas » (Valère, 1978, 8-9).

À défaut de se voir dans le regard des autres, l'anorexique ne comprend pas les émois de ses parents ou des professionnels. Elle sait ce qui est bon pour elle. L'autorité médicale est déstituée, discréditée. En découlent ses stratégies innombrables de dissimulation pour limiter sa consommation de nourriture, s'en débarrasser par des laxatifs ou des vomissements provoqués. Elle ne cesse de donner le change avec sa formidable pénétration du mode de fonctionnement des autres. Mine de rien, elle sait déjouer leurs attentes pour qu'elle se nourrisse.

Le refus de la sexuaction

Elle s'efforce d'établir une souveraineté personnelle sur les nécessités biologiques qui s'imposent aux autres. À travers un régime alimentaire infiniment réduit pouvant l'amener à la mort elle contient sa faim comme elle contient sa vie. Dans une ambivalence profonde, elle vit à la fois le vertige de son manque à être et de sa faim et, simultanément le sentiment de tenir enfin son destin en main. Elle connaît la hantise de sa fragilité et de son impuissance à changer quoi que ce soit à son existence, et l'ivresse de dominer sa faim et de dicter sa conduite à son corps. L'ambivalence de l'anorexique se traduit aussi par la jouissance qu'elle éprouve à ressentir le manque qu'elle s'inflige, « orgasme de la faim » (Kestenberg et al., 1972). En contrôlant son corps elle essaie de contrôler une existence qui lui échappe³ (Le Breton, 2007). Chaque fois qu'elle repousse sa faim, qu'elle dédaigne une prise de nourriture, elle marque une victoire sur elle-même et se fortifie dans sa lutte. Elle s'en valorise d'autant plus, paradoxalement, qu'elle voit en permanence les efforts de ses proches ou des médecins pour essayer de la nourrir, et qu'elle les tient en échec.

Le contrôle sur soi implique non seulement la tension du refus face à la faim, mais aussi le fait de se faire vomir, d'user de laxatifs ou de diurétiques pour accroître encore l'emprise. Elle ne se vit que dans la maîtrise. Elle éprouve le vide, l'insignifiance du monde, et elle en conjure l'horreur par une multitude d'actions physiques et intellectuelles, elle s'efforce de faire écran et de se convaincre d'avancer. Son hyperactivité est une tentative de réenchanter son existence, de vivre des moments forts, strictement intimes, quand elle mène à bien les innombrables défis dont elle parsème ses journées. La multiplication des exercices physiques : courir, nager, marcher, se dépenser, etc. resserre encore d'un cran cette volonté de ne rien laisser au hasard du biologique. La quête de limites est poussée à son point culminant. Elle est hantée par la perfection physique et intellectuelle, et elle y trouve d'autres sources de plaisir. Ses prouesses scolaires sont souvent bien réelles. « Mes moyennes augmentent et mon poids baisse. Tout va très bien (...) Je suis au tableau, je récite. Je sais les textes grisés du livre d'histoire par cœur, je me remplis de choses apprises par cœur. Cela fait partie de la perfection, comme de pédaler jusqu'à l'épuisement » (Brisac, 1994, 21 et 28). L'adolescente se remplit de performances, plutôt que de nourritures, car les premières ne dépendent que d'elle. Le corps est une frontière rigide opposée à l'incertitude du monde. Les sensations de faim, de fatigue, les efforts physiques, etc. sont des butées physiques qui lui permettent de se sentir une existence qui autrement se déroberait à elle. Elle vit en s'appuyant non sur le sens, mais sur les sensations.

L'anorexie est une discipline d'existence, un ascétisme de chaque instant⁴, un combat sans répit contre soi et contre les autres. Tout aliment est passé au crible d'une rationalisation qui aboutit à la destitution de toute saveur au profit d'une utilité nutritionnelle sévèrement calculée. La nourriture est soumise à une dissection méticuleuse pour écarter ce qui risque d'ajouter du poids de ce qui est nécessaire à sa survie. Elle découpe les aliments dans son assiette, fait durer les plats indé-

finiment. Elle marque son dégoût de voir manger ses parents, ses frères et sœurs. Dans une lutte sans repos elle contrôle de manière vétilleuse tout ce qui entre en elle à défaut de maîtriser totalement son environnement. Malgré la faim qui la taraude, elle en arrive à ressentir un dégoût profond pour les aliments (McLeod, 1982, 123).

Si la plupart demeurent dans le narcissisme de trouver dans leur seule volonté une raison d'être à leur conduite, d'autres se parent volontiers d'arguments philosophiques ou mystiques donnant une légitimité à un exil intérieur loin du monde, loin des autres. « Les confirmations que je crois trouver chez les chantes de la transformation de soi, de la *metanoia*, me font regarder l'improbable aventure qui est la mienne, qui m'a rendu si hermétique aux autres et à moi-même, comme l'expression d'un désir chez moi de métamorphose, lequel sera assouvi lorsque j'aurai changé de corps et de vie – et me dispensent de questionner plus avant cette souffrance que je suis », écrit J.-P. de Tonac (2005, 12). L'épreuve de la faim surmontée est une ligne de démarcation qui sépare ceux qui manquent de volonté et se laissent dicter leur existence par les nécessités sociales ou biologiques, des autres, au-delà des lois communes, convaincus de mieux comprendre les arcanes du monde.

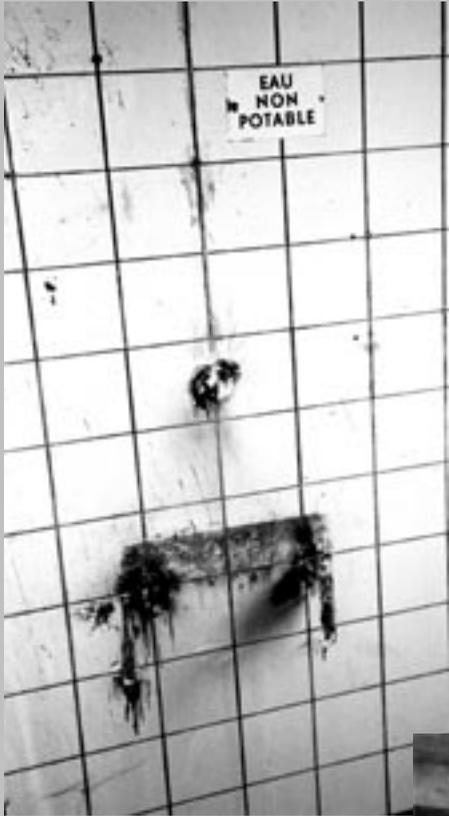
Souvent l'entrée dans l'anorexie tient dans la volonté de faire un régime à la suite de la réflexion d'un proche sur l'apparence corporelle, ou après un regard critique que l'adolescente porte sur elle-même après s'être vue de manière inattendue dans le miroir. La peur d'être trop « grosse » l'amène à dévaler une pente qui n'en finit plus. Une préoccupation sociale résonne sur des fragilités personnelles qui aboutissent à un contrôle grandissant de la nourriture, c'est-à-dire des frontières entre ce qui vient du dehors et ce qui vient de soi. Mais elle trouve dans la maîtrise radicale de son corps, et notamment de sa faim et de son poids, un abîme de fixation de ses difficultés identitaires. Elle cherche à se différencier de sa mère d'abord, de la femme ensuite, pour accéder à un monde qui ne soit plus celui du besoin et au sein

duquel elle puisse enfin être reconnue pour elle-même. Sa mère lui colle à la peau, la privant de son aventure personnelle. La mère continue à faire de sa fille sa créature, sa « chose », en l'empêchant à son insu de naître enfin à elle-même. L'anorexique poursuit une quête douloureuse de sa singularité. « Dématérialisation » du corps, dit J. Chasseguet-Smirgel (2003, 115 sq.).

Sa hantise de l'obésité paraît symboliquement une terreur de voir grossir en elle un corps qu'elle doit à sa mère. Elle s'efforce de faire rendre gorge au corps de ses limites physiques. Volonté de prendre corps dans son existence en perdant toute chair, libérée enfin de toute allégeance au corps maternel. Si elle n'est jamais assez maigre c'est qu'elle traque en elle la moindre trace de sa mère. L'anorexique est dans une logique radicale pour avoir un corps strictement à soi et pour soi. Un corps sans chair ne devant qu'à soi et poursuivant une logique d'auto-génération. Elle entend se mettre au monde elle-même, et son corps est un désaveu qu'elle cherche à contourner. La nourriture est le cheval de Troie du corps maternel, c'est pourquoi elle doit être proscrite.

La relation ambiguë à la nourriture, objet éminemment maternel, est une manière pour l'adolescente de se reprendre, d'échapper à l'emprise d'une mère qui l'a toujours considérée comme son objet. Pour essayer de se déprendre, elle renverse la situation et exerce à son tour une emprise sur le comportement de ses parents, de sa mère surtout, et de ses proches autour de la résolution de ses problèmes. La maîtrise du corps s'étend à celle de l'entourage. Pour la première fois, elle se sent exister par elle-même et pour elle-même. Elle finit parfois par assumer une position de toute puissance sur sa famille et sur les éventuelles équipes soignantes mobilisées pour lui venir en aide. Elle devient le centre de son monde mettant les autres en échec et se convaincant de son pouvoir tout en continuant à éprouver un sentiment de vide et d'insignifiance.

Elle exerce un contrôle absolu sur son corps perçu comme menaçant dans les changements physiologiques ou morphologiques liés à la phase



pubertaire. Elle s'arc-boute sur le refus de devenir femme qui fait irruption dans son corps. « Souvent la « littérature faminine » évoque le cataclysme pubertaire sous le mode de la possession comme si, à votre insu, quelque chose ou quelqu'un était entré en vous et pas forcément pour le meilleur. La métaphore de l'intrus trouve alors des acceptions très singulières qui s'offrent comme autant de cibles privilégiées face à l'offensive ample et sans concession de la faim » (de Tonnac, 2005, 251). Le garçon a moins ce souci puisque son corps se distingue de celui de sa mère, mais lui aussi est en lutte contre la sexuation qui s'opère en lui contre son gré. Lui aussi est dans le refus du temps qui vient, la crainte de l'irruption d'un corps d'homme qui ne le satisfait pas, et dans une quête de soi encore inaboutie.

La fille lutte contre la femme qui grandit en elle et la réduit à son corps. « J'avais plus de peur et de dégoût pour la menstruation que pour la sexualité, dit S. MacLeod. J'avais l'impression d'avoir reçu une terrible punition pour un crime que je n'avais pas commis » (58). Symboliquement, elle essaie d'échapper à son corps, de le fuir en le réduisant à « rien ». « Moins je mange, plus je m'évade » dit elle encore (87). Elle se lance dans d'innombrables activités sportives et intellectuelles, elle occulte la fatigue, la douleur. Cet engagement physique notamment est érotisé et suscite maintes satisfactions. À commencer sans doute par le transfert d'une relation douloureuse au temps en une action menée dans l'espace et qui incombe alors à la volonté. Si le temps échappe à toute tentative de le maîtriser, il n'en va pas de même de l'espace. L'insaisissable du temps devient alors une activité tenue sous contrôle.

Le paradoxe est celui d'une haine du corps, d'une part, et du surinvestissement des activités physiques, de l'autre. « L'activité motrice et la satisfaction qu'ils en ressentent sont vécues par ces malades comme indépendantes de l'investissement de leur corps, comme s'il s'agissait d'une activité désincarnée » (Kestemberg et al., 1972, 156). À travers la multiplication des efforts physiques qu'elle s'impose, la sensa-

tion de faim qu'elle ne cesse de combattre, l'attention qu'elle porte à ses ressentis, à son poids, à son régime, ses efforts éventuels pour se faire vomir, elle manifeste le souci de se sentir en permanence réelle en mobilisant une série de sensations qui lui permettent de se sentir exister, et contenue dans sa volonté propre à défaut de l'être en toute évidence. De cette haine du corps, la maigreur, la liquidation de la chair au profit du squelette est la seule issue.

Ses privations aboutissent à une disparition très symbolique de ses règles, et très souvent elle parachève son combat contre le corps en l'entaillant (Le Breton, 2003). « M'étant débarrassée de la chair et de la menstruation indésirables, j'étais devenue pure et propre, et, par voie de conséquence, supérieure à ceux qui m'entouraient », écrit Sheila MacLeod (1982, 97). L'anorexie est une tension contre la physiologie dans une tentative de purification de la chair par l'esprit. L'anorexique se renforce de dominer ses appétits (dans tous les sens du terme) à l'inverse des autres qui, selon elle, s'y soumettent avec faiblesse. « *Je ne possède rien d'autre*, dit une anorexique, *c'est à moi, personne ne peut me le prendre* ». L'anorexie est une manière d'arrêter le temps, de conjurer la mort. Son refus de répondre à la faim est la seule issue lui restant pour affirmer son existence, mettre de l'ordre dans le chaos qu'elle ressent. L'anorexique exige un contrôle absolu de son corps, elle se veut une pure extension de son esprit.

Le corps est dénié dans sa réalité et perçu comme un ennemi à contrôler. C'est souvent dans le regard effaré des autres que l'adolescente pressent que quelque chose ne va pas dans son propre regard sur elle-même. Ainsi de Léa qui croise à son insu un double d'elle-même dans un magasin de vêtement. « La sidération est immédiate chez Léa qui, horrifiée, se surprend à stigmatiser et à dénigrer de la façon la plus véhémentement l'apparence corporelle indécente de cette fille auprès de sa mère » (Givre, 1997, 80). L'anorexique ne se voit pas telle qu'elle est, le miroir est déformé, et son corps lui apparaît comme grotesque, lourd, gras, obs- cène. Elle se sait mince, mais se ressent

grosse. Corps défroque qui l'enferme dans un monde qui n'est pas elle, dans un intolérable destin biologique l'amenant à une condition de femme à laquelle elle résiste. Tendue contre le refus de son devenir femme, l'anorexique voudrait faire corps à un troisième sexe, ou plutôt à un sexe qui lui serait propre et la maintiendrait à l'écart de toute sexuation dans une quête passionnée d'autonomie. « Je ne veux pas être une femme parce que je veux être moi-même, dit encore Sheila MacLeod. Affirmation illogique, mais je réfutais la logique en devenant anorexique (...) Plus les contours de mon corps se précisaient, plus je sentais émerger mon vrai Moi, comme le nu du sculpteur surgit, peu à peu ciselé, d'un bloc de pierre informe » (MacLeod, 1983, 97). L'ampleur contemporaine de l'anorexie participe en ce sens à une perspective post-moderne à travers le souci de façonner un corps à soi, unique, mais qui ne devrait rien à la technique et dont le modelage serait strictement dû à une volonté farouche, une spiritualité intime affranchie de toute aide extérieure (Le Breton, 1999).

Elle éprouve parfois un sentiment de souillure après avoir mangé, même quelques bribes de nourriture, et elle se fait vomir pour se purifier et se punir d'avoir cédé à la tentation. Parfois la nausée la saisit avant même d'avoir pris la nourriture, ou dans le fait de voir les autres se nourrir. Les odeurs de cuisine ou des aliments l'oppressent. Le contrôle de soi va loin, et si elle est contrainte par les circonstances d'avaler quelque chose pour donner le change à son entourage, elle sait ruser en développant de singulières techniques du corps comme le fait de se faire vomir en un instant. « Je vomis, et je m'améliore, je vomis de mieux en mieux. Bientôt, il ne m'est plus nécessaire de mettre un doigt dans ma gorge, un simple mouvement abdominal suffit, j'appuie sur mon plexus, je me sens nettoyée et propre, et de nouveau maîtresse de mon destin » (Brisac, 1994, 52-53). L'anorexique doit parfois repérer d'emblée à chaque nouveau lieu où elle aborde où sont les toilettes pour aller vomir et se purifier de la nourriture qu'il a fallu ingurgiter pour ne pas troubler les autres. Au

point que certaines d'entre elles portent une cicatrice sur le dos de la main, la trace laissée par leurs dents quand elles plongent leurs doigts dans leur gorge pour se faire vomir. Le recours aux purgatifs ou aux diurétiques est également banal.

La haine du corps

Haine du corps physiologique et rêve d'un corps parfait, purifié, sans souillure. Elle échappe à la sexualité en effaçant de son corps toute trace de féminité à travers une maigreur qui efface ses formes, la disparition de ses seins, de ses règles, etc. La transformation du corps est à l'image d'un fauve qui se rapproche et dont il faut exorciser les assauts. « Je vis avec la faim, je la mate, je la dompte, je l'apprivoise, je l'endors ! Après avoir été cruelle, elle se calme toute seule. Il suffit d'attendre » (Brisac, 1994, 31). L'anorexique dresse en effet son corps pour le tenir sous son joug et ne pas être transformée par lui. La nourriture est le détour qui autorise le contrôle du corps. L'anorexique n'est pas tant en révolte contre la faim qu'en opposition à ce qui se joue contre son gré de sexualisation dans son corps.

Dans l'anorexie le corps est un double, un objet transitionnel⁵ ambigu qui permet d'exercer une souveraineté sur soi. Nombre de conduites à risque des jeunes se vivent ainsi sous une forme de dualisme très concret entre un corps sur lequel l'adolescent s'acharne, non pour le détruire, mais pour se l'approprier, et une volonté toute puissante, déniait le réel, instrument d'action faisant du corps son support d'exécution. L'anorexie est typique à ce propos. Le corps est autre que soi, objet pour le moi, et il importe de le soumettre avant qu'il ne le démette. La chair est vécue comme prison, fardeau à l'image du discours gnostique, il est toujours le lieu de la souillure (Le Breton, 1999). Si l'anorexique ne peut s'en délivrer elle peut au moins essayer d'en juguler le poids dans tous les sens du terme, et de le tenir à distance.

Le paradoxe de l'anorexique est la réflexivité qu'elle manifeste en permanence sur elle-même, sur les propos des

soignants, des médecins, et particulièrement sur les éléments théoriques transformés en stéréotypes par le discours ambiant. Elle ironise volontiers sur le lien à la mère, le refus de devenir femme. Ainsi de Valérie Valère : « je suis très en colère car je corresponds à tous vos symptômes : travaille bien en classe, pas de règles, pas de père « à la maison », une mère « protectrice », etc. » (Valère, 1978, 139).

L'anorexie est une forme d'ordalie inscrite dans la durée. L'adolescente tient la mort en suspension, elle la contrôle en mettant son existence sur la balance, et elle va parfois jusqu'au bout, acceptant la règle du jeu, celle de payer éventuellement de leur vie une quête de légitimité de leur existence⁶. L'anorexie n'est pas l'expression d'une intention de mourir, mais une sorte de jeu de mort diluée dans le temps par abstention, absence, blancheur. Cette manière de narguer la mort n'est pas exclusive du sentiment d'être immortelle et de pouvoir toujours rester sur le fil du rasoir sans jamais se perdre. Si la mort est parfois au bout du chemin, il ne s'agit nullement d'une volonté de mourir, l'anorexique est dans une dénégaration de la gravité de son état, elle ne cesse de se dire en pleine forme. Elle refuse les soins et s'insurge contre les médecins ou les thérapeutes qui veulent l'amener à modifier son attitude envers le monde. Elle s'interroge sur les finalités de son existence et soulève la question de son identité de femme avec une acuité pouvant l'amener à la mort. Elle est dans une quête désespérée qui l'amène à la traversée de la souffrance pour accoucher de soi. Mais un certain nombre d'entre elles, environ 10%, meurent au fil de cette lutte farouche contre soi.

L'exaltation de l'anorexie comme royauté personnelle valorisée par les pairs trouve aujourd'hui sur de nombreux sites Internet un portavoix redoutable qui transforme son mode de vie en culture à grand renfort d'images d'adolescentes maigres à en mourir ou de déclarations de principe sur la liberté de faire de son corps et de sa vie un lieu sans limite de liberté. L'anorexie est même revendiquée par de nombreux sites Internet comme une philosophie d'existence, un art de

vivre, la quête d'un corps parfait, hors sexe. Ce qui s'impose dans un mouvement incoercible de souffrance devient dès lors une affirmation personnelle. Tentative grandiose de reprendre le contrôle de ce qui échappe. L'expérience de la faim volontaire est une sorte d'adieu au corps, de dissidence de la biologie, une volonté angélique de se défaire de la pesanteur du monde pour accéder à la grâce. Mais pour cela il faut juguler l'organique, faire de soi un château (au sens de Thérèse d'Avila) et non une forteresse vide. Elle érotise la privation, mêle la proximité de la mort à une jouissance du corps en le prenant à revers de ses exigences. Elle contrôle sans compromis le vertige du manque à être.

Chez les garçons victimes de troubles alimentaires la quête est la même de reprendre le contrôle d'un monde qui échappe par une maîtrise de soi à défaut d'avoir trouvé ses marques dans la relation à autrui. Elle soulève la question redoutable de savoir ce que c'est d'être soi, et surtout ce que c'est d'être femme.

De nombreux travaux (De Tonnac, 2006, 271 ; Danzon, 1998) convergent pour attester du souci exacerbé des filles, avant même l'adolescence, pour leur poids et leur conformation physique. Elles sont souvent critiquées sur les différentes parties de leur corps qu'elles ne trouvent pas conformes à leur désir. Elles ont peur de ne pas plaire. La minceur devient alors une valeur impérative. Toute rondeur est assimilée à une vision dépréciative de soi. La tyrannie de l'apparence tend à se répandre dans nos sociétés, particulièrement s'agissant des femmes. Peu d'entre elles reconnaissent dans les modèles affichés par les médias ou les images publicitaires, peu échappent au discours lancinant sur la beauté et la séduction qui rappelle que la femme n'a d'autre salut que d'être convoitée par les hommes. La femme ne vaut que ce que vaut son corps. Ce discours résonne sur les difficultés identitaires de nombreuses adolescentes.

Si l'anorexie est un indice de souffrance, et manifeste l'épreuve en quoi consiste l'accession à soi en tant que femme, elle marque aussi une forme de résistance insue (comme les sca-

rifications ou l'obésité) à l'encontre de ce modèle restrictif du féminin. L'anorexie est une question d'abord politique au regard de son ampleur sociologique. Sheila MacLeod parlait à son époque d'une « grève » visant l'attitude de ses parents, mais aujourd'hui elle paraît de plus en plus comme une critique par corps d'un modèle contraignant du féminin même si elle est surdéterminée également par des difficultés relationnelles liées à la famille.

La sortie de l'anorexie s'accompagne souvent d'ambivalence, elle va de pair avec des phases de méséstime de soi, la dépression narcissique se conjugue à une somme de petits plaisirs⁷, à l'émergence d'émotions qui viennent peu à peu fissurer la rigidité des défenses. Quand elle commence à être touchée par le monde extérieur, elle commence à entrer doucement dans un monde de désir qui implique aussi la reconnaissance, au moins partielle, de la sexualité, et de la genitalité. L'existence s'investit peu à peu d'un sens, d'une valeur, d'une épaisseur propice qui manquaient auparavant. Apprentissage lent et progressif d'un goût de vivre absent à l'origine et difficile à mobiliser d'emblée, et qui exige donc du temps. Parfois des années. Et qui cesse quand la saveur du monde est enfin trouvée. Le remaniement propice du sentiment de soi ne se fait pas du jour au lendemain, ce sont des années de fonctionnement psychique et social qui doivent être transformées. Comme les autres conduites à risque l'anorexie est une stratégie inconsciente pour exister en dépit des circonstances (Le Breton, 2002; 2007).

Bibliographie

- Aït el Cadi H., *Filles au risque de l'adolescence. Une anthropologie de la souffrance au féminin*, Thèse de doctorat nouveau régime, Université Marc Bloch de Strasbourg, 2005.
- Aït el Cadi H., « Au féminin », in D. Le Breton (éd.), *L'adolescence à risque*, Pluriel, 2003.
- Ansermet F., *Clinique de l'origine. L'enfant entre la médecine et la psychanalyse*, Lausanne, Payot, 1999.
- Beck U., *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.
- Brisac G., *Petite*, Paris, L'olivier, 1994.
- Bruch H., *Conversations avec les anorexiques*, Paris, Payot-Rivages, 2005.
- Bruch H., *L'énigme de l'anorexie*, Paris, PUF, 1979.
- Bruch H., *Les yeux et le ventre. L'obèse et l'anorexique*, Paris, Payot, 1975.
- Chasseguet-Smirgel J., *Le corps comme miroir du monde*, Paris, PUF, 2002.
- Danzon F. (dir.), *Féminin santé*, Paris, CFES, 1998.
- Giddens A., *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Givre P., *Le visage ravagé par les yeux, Adolescence*, n°29, 1997.
- Kestemberg E., Kestemberg J., Decobert S., *La faim et le corps*, Paris, PUF, 1972.
- Le Breton D., *En souffrance, Adolescence et entrée dans la vie*, Paris, Métailié, 2007.
- , *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*, Paris, Métailié, 2006.
- , *L'interactionnisme symbolique*, Paris, PUF, 2004.
- , *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.
- , *Conduites à risque. Des jeux de mort au jeu de vivre*, Paris, PUF, 2002.
- , *Passions du risque*, Paris, Métailié, 1991 (2004).
- Lupton D., *Risk*, London, Routledge, 1999.
- Peretti-Watel P., *Sociologie du risque*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Raimbault G., Eliacheff C., *Les indomptables. Figures de l'anorexie*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- Tonnac de J.-P., *Anorexia. Enquête sur l'expérience de la faim*, Paris, Albin Michel, 2005.
- Valère V., *Le pavillon des enfants fous*, Paris, Livre de Poche, 1978.

Notes

1. L'anorexie et la boulimie sont souvent liées, elles se vivent dans le même mouvement, ou se succèdent. Elles témoignent de la même dérégulation du goût de vivre, même si un nombre important d'anorexiques ne connaît jamais de crise de boulimie, et si nombre de boulimiques ne connaissent pas l'anorexie. Mon propos sera surtout ici centré sur l'anorexie. De même, j'entends ici « anorexie » non comme une entité nosographique mais comme un *sensitizing concept* à la manière de Herbert Blumer, c'est-à-dire un souci d'intégrer la fugacité du monde, un concept sensible suggère seulement une direction où regarder, il soulève des questions, et non des réponses (Le Breton, 2004, 41).
2. J'emploie le féminin au cours de ce texte en prenant acte qu'il s'agit là d'un trouble surtout féminin, même si, plus rarement, il touche aussi des adolescents. Mais la problématique est la même pour le garçon ou la fille, celle d'une quête d'identité dans le détachement de la brûlure (Bruch, 1979).
3. À 17 ans, Jean-Philippe de Tonnac (2005, 11) connaît la déchirure de l'anorexie : « Je fais le choix de moins manger, probablement parce que mon corps, plié déjà à une discipline sportive qui tout d'un coup avec l'adolescence m'insupporte, a commencé à sérieusement m'encombrer ». Et plus lentement vient « la brûlure de la faim, comme un bûcher allumé au creux de l'être et qu'alimentent non plus seulement les chairs maintenant presque consumées, mais cette intranquillité d'être ». Désir de métamorphose, de changer d'existence en changeant de corps.
4. D'où sa proximité avec des formes de mysticismes religieux où le corps est traité comme une sorte de part maudite, cf. Raimbault, Eliacheff, (1989), Bell (1994), Maître (2000).
5. Sur ce point, Cf. Le Breton (2003; 2007).
6. Sur l'ordalie je renvoie à Le Breton (2002).
7. Beaucoup d'anorexiques s'en sortent seules avec le temps. Sur la prise en charge thérapeutique voir par exemple Bruch (1979). « Face à elle, écrit François Ansermet, il s'agit de changer de registre, de quitter la volonté insistante de la sortir de son problème. Avoir un désir dont elle ne puisse pas savoir ce que c'est. Que celui-ci fasse énigme pour elle. En effet, dès qu'elle sait ce que l'autre veut, c'est terminé » (Ansermet, 1999, 169). Pour une approche plus approfondie de l'anorexie cf. Le Breton (2007).

MERYEM SELLAMI

Laboratoire "Cultures et sociétés en Europe"
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<meryem_sellami@yahoo.fr>

Du risque de devenir femme en Tunisie

Scarifications et statut du corps chez les adolescentes tunisiennes

Dans certaines sociétés dites traditionnelles, le passage du statut d'enfant au statut d'adulte est institutionnalisé et organisé par le groupe. Il est en revanche, considéré comme « allant de soi » dans les sociétés dites modernes où le passage est « déritualisé ». Souvent, l'adolescent est dans l'incertitude quant à ses limites symboliques. Il est à la recherche d'une trajectoire dans son cheminement vers l'âge adulte. Il attend une reconnaissance de la part d'autrui, une légitimation de son existence. Quand la culture n'offre plus assez de supports affectifs, culturels et symboliques à l'adolescent, cette attente peut devenir lancinante et éprouvante, elle se transforme en souffrance¹. La multiplication des conduites à risque des adolescents en est une manifestation percutante. Cette souffrance, souvent indicible et insaisissable s'impose au chercheur, non comme question subjective et intime relevant de l'intériorité, mais bien comme une question anthropologique à laquelle il faut donner corps. Tisser une peau de mots qui contient les maux des adolescents, telle est l'ambition de l'anthropologie des

conduites à risque des jeunes. Cette ambition nous conduit, parfois, aux limites de la condition humaine.

Les atteintes délibérées au corps chez les jeunes viennent mettre en scène la question de la souffrance adolescente, tout en suscitant une reformulation du statut du corps dans les sociétés modernes. Dans ces sociétés hédonistes, le corps anime toute une industrie de la mode, de l'esthétique, du sexe... et mobilise bon nombre d'artisans et de spécialistes. Les atteintes délibérées au corps ont ébranlé ce culte voué au corps en s'insurgeant contre cette dictature de l'apparence. Au-delà de l'entaille, l'atteinte au corps exalte un désir de vie transfigurée. En donnant corps à une souffrance envahissante, on vise à la transformer en « expérience ». David Le Breton a pointé cette problématique de la souffrance en introduisant la question des « blessures de soi » dans l'anthropologie culturelle. Dans son ouvrage *La peau et la trace*, il considère les entames corporelles comme des « rites intimes de conjuration du mal de vivre » (Le Breton, 2003).

L'ouvrage de D. Le Breton est une méditation sur la symbolique

des blessures de soi dans les sociétés modernes. Dans cette perspective anthropologique, nous avons esquissé une étude de la question dans les sociétés arabo-musulmanes, en prenant comme exemple la société tunisienne et en ciblant, particulièrement, les atteintes au corps chez les adolescentes. Le statut du corps de la femme y est très différent de celui de l'homme. Cette différenciation est d'autant plus exacerbée dans les sociétés arabo-musulmanes que le corps de la fille est considéré comme faisant partie intégrante du « corps » de la famille. En effet, la société tunisienne est une société en apparence « moderne », mais où le poids de la tradition patriarcale demeure prépondérant.

Il est saisissant de constater à quel point les adolescentes, même dans le paroxysme de leur désarroi et la plus totale des solitudes, restent en constante interaction avec l'environnement. Si les garçons qui se coupent, en Tunisie, montrent ostentatoirement leurs blessures, les filles, elles, prennent soin d'occulter les traces de l'entame, trop soucieuses du regard d'autrui dans la vie, comme dans la souffrance. Certes, elles s'insurgent

contre les impératifs sociaux de pureté et de beauté physiques qui subjuguent leurs corps, mais à aucun moment elles ne sont en rupture avec le social.

Pour de nombreuses adolescentes, s'habiller selon les normes de la mode occidentale est une condition d'intégration dans le « clan », soit le groupe des pairs. Les jeunes filles subissent l'influence des canons de beauté occidentaux véhiculés par les médias, les publicités, ainsi que le modèle offert par les milliers de touristes qui affluent chaque année. Elles sont captivées par le mode de vie occidental, par l'idéal de la liberté, notamment, de la liberté de disposer de son corps et de sa sexualité. Et, en même temps, elles vivent dans une culture où le culte de la virginité est toujours d'actualité.

Cet impératif de pureté et d'abstinence sexuelle s'impose, de façon implicite, à la fille tunisienne dès les premières années de sa vie, puisqu'il est « illégitime » de parler de sexualité avant le mariage. La mère inculque à sa fille la pudeur, la patience et la passivité. Elle lui rappelle qu'il faut faire toujours attention, essayer d'éviter le contact avec les garçons. Les filles grandissent avec l'angoisse d'un danger immanent sans vraiment comprendre lequel. Certaines familles font appel à des rituels magiques pour protéger la virginité de leurs filles jusqu'au mariage, comme le rituel du *tasfih*. Ce rituel est pratiqué par une dame âgée sur le corps de la petite fille (de 4 à 7 ans). Il consiste à faire sept incisions avec une lame sur le genou gauche de la petite fille. Chaque fois, avec un raisin sec, la femme âgée recueille le sang de l'incision, puis, le fait avaler à la petite fille en lui faisant répéter : « Je suis un mur, il est un fil », ou encore : « Sang de mon petit genou, ferme mon petit trou ». Le but du rituel est de faire du corps de la jeune fille une « citadelle inviolable » (le mur) en rendant la pénétration difficile. La veille des noces, le rituel est pratiqué à l'inverse².

Le verrouillage social du corps de la fille par la norme virgine consolide l'idée que le corps de la femme appartient à l'homme. À l'image de cette conception théologique disant que Eve provient de la côte d'Adam, la femme

arabe doit accepter cette appartenance substantielle pour accéder au statut d'épouse. Le tabou de la sexualité avant le mariage fait de celle-ci, non une source d'épanouissement, mais une souillure du corps culpabilisante et lourde à porter. La majorité des filles qui se coupent que j'ai pu interroger ont eu un problème d'ordre sexuel. Certaines ont été victimes d'inceste ou de viol, d'autres ont eu des rapports où elles étaient consentantes, mais toutes partagent le sentiment d'habiter un corps souillé.

Emna Ben Miled, anthropologue tunisienne, montre dans son ouvrage *Les Tunisiennes ont-elles une histoire ?*, que la norme virgine au Maghreb est une norme pré-islamique qui date de l'Antiquité grecque et romaine, et qui serait relative à la société patriarcale. Cette norme a influencé tout le bassin méditerranéen (Ben Miled, 1998). L'avènement de l'islam a contribué à ériger la virginité, dans l'imaginaire masculin, comme norme intrinsèque à l'idéal féminin, au même titre que la beauté. Le Paradis musulman est un Eden peuplé de vierges éternelles. Le Coran promet aux bons croyants de belles jeunes filles à la virginité sans cesse renouvelée, les *houris* : « Là, seront de jeunes vierges au regard modeste, dont jamais homme ni génie n'a profané la pudeur, elles ressemblent à l'hyacinthe et au corail, quelle est la récompense du bien si ce n'est le bien ? » (Coran LV, versets 51-53).

Les atteintes au corps chez les adolescentes viennent ébranler cette image idyllique du corps de la femme en rappelant la souffrance qu'implique l'immersion dans une culture du *paraître*. Une culture influencée, d'une part, par le culte occidental de l'apparence, d'autre part, par la morale puritaine de la culture musulmane. Cette souffrance constitue, dans certains cas, le prix à payer pour être femme en Tunisie.

Un rite individuel de purification

Les témoignages recueillis révèlent que les adolescentes qui se coupent vivent les moments de l'entame comme de véritables « rites de purification »

(Le Breton, 2003, p. 58). La peau n'est plus investie comme enveloppe charnelle source de plaisir, mais comme enveloppe maculée d'un intérieur qu'il faut purger. Voici comment une adolescente victime d'inceste décrit ses moments d'entame : « *C'est bien de faire sortir un peu de sang sale, quand je le vois couler, je me sens mieux.* » (Sana, 15 ans).

Toutes les personnes interrogées décrivent les moments qui précèdent l'entame comme des moments de « perte » et de déséquilibre. L'écoulement du sang signe le retour à l'apaisement. Pour les adolescentes, le sang est intrinsèquement lié au malheur, au « mal » :

« *Toute la tension coulait avec le sang, tout le malheur coulait, partait avec lui, c'était phénoménal. Quand tu fais couler ton sang à toi, ce n'est pas facile, c'est ton sang, c'est comme tes larmes à toi, parce que ce sont les tiennes, ce sont tes tensions à toi, tes malheurs à toi qui partent avec ce sang, et rien ne prouve que ces malheurs ne vont pas revenir comme ce sang qui se renouvelle tous les jours au sein de ton corps.* » (Zeynab)

Ces larmes de sang sont donc appréhendées comme une forme de « sacrifice »³ pour lutter contre l'angoisse de la perte de soi. David Le Breton parle de « saignée identitaire » (Le Breton, 2003, p. 67).

Le sang possède un statut anthropologique équivoque. Ce « suc très particulier », pour utiliser l'expression de Goethe, est une substance par essence ambivalente. Il signifie la mort mais aussi la vie, la douleur et le soulagement, il souille comme il purifie. Selon les circonstances, répandre le sang est un crime ou un acte sacré. Presque tous les sacrifices sont des sacrifices sanglants. Les filles qui se coupent dans une logique sacrificielle exorcissent un « mal » métaphorisé dans le sang : « *C'est comme si tu avais vomi, le sang, c'est le malheur.* » (Maya).

Ainsi s'opère le passage du corps en souffrance au « corps de souffrance ». On doit le terme de « corps de souffrance » à Micheline Enriquez. Le corps en souffrance, en perdition d'affectation et d'identité, porte en lui, selon M. Enriquez, « *une aptitude excessive à la mise en acte, à la figuration et à*

l'incarnation de la souffrance. Cette incarnation est un calvaire, un sacrifice, une Passion. Mais c'est aussi vivre l'expérience en son nom propre » (cité in Anzieu, 1985, p. 229).

Faire de ce sacrifice intime et solitaire une expérience personnelle autorise l'adolescente en souffrance à reprendre le contrôle de ses pulsions, et à redessiner les frontières entre elle et le monde en s'affirmant en tant que « je ». Certaines filles interrogées m'ont confié qu'elles avaient créé tout un rituel pour se couper. Emi se coupe depuis l'âge de 15 ans, elle a créé tout un cérémonial nocturne pour se couper « dans les règles de l'art », comme elle dit. Elle s'est cousu une longue robe noire en mousseline, a acheté des bougies noires, des draps noirs... Tous les soirs, elle fait semblant de dormir et, quand ses parents sont couchés, elle allume les bougies, met sa robe noire, s'allonge sur son lit « noir » en écoutant de la musique douce, puis allume de l'encens et se coupe avec son cutter pour « dormir calmement », dit-elle. Pour se couper, Emi a besoin d'être dans son ambiance cérémoniale. Son « rituel intime » associe l'obscurité du noir au vif du rouge du sang. Tentative, peut-être, d'extirper la vie de la mort, de renaître par le sacrifice.

Au-delà de cette logique sacrificielle, j'ai noté chez la plupart de mes interlocutrices une véritable haine de leur corps. Cette haine est exacerbée chez les filles ayant été victimes d'inceste ou de viol. Celles-ci expriment, implicitement, le désir d'anéantir un corps qui porte la mémoire des épisodes les plus sombres de leur existence :

« Je veux cacher tout mon corps, je ne veux pas le montrer, c'est à moi et je ne l'aime pas, je déteste mon corps, je me déteste. Quand je suis avec un gars, je me déteste, je ne veux plus être moi, je veux un autre corps, je déteste celui-ci, je ne veux pas qu'on le voie et je ne veux pas qu'on le touche ». (Sana)

Sana dit qu'elle ne se sent bien qu'après l'entame. La blessure délibérée permet à l'adolescente victime d'inceste de passer d'un statut passif à un statut actif, où elle possède enfin une emprise sur son propre corps. Loin d'une perspective chaotique ou morbide, l'incision est une quête de

survie, une manière de trancher entre la vie et la mort en sacrifiant une partie du corps souillé pour sauver l'essentiel. Ce qui est recherché, ce n'est pas la mort du soi, mais la mort du traumatisme, de l'intolérable de l'événement dont ce corps porte la trace. L'adolescente qui se coupe pour se purifier n'est pas suicidaire, mais « corpocidaire », selon l'expression d'Hakima Aït El Cadi (Aït El Cadi, 2003, p. 211). En faisant violence à un corps altéré, l'adolescente espère apprivoiser le pouvoir symbolique que l'agresseur a eu sur lui. Elle en fait sa propriété en acceptant d'en sacrifier une partie.

Retrouver l'immaculé dans l'impur

La question des agressions sexuelles est très problématique en Tunisie. Rares sont les filles qui portent plainte pour viol. Les familles préfèrent occulter l'événement de peur de souiller leur réputation. Souvent, on se débarrasse de la question en mettant la faute sur la fille qui s'est soit disant « laissée faire ». Les filles, dans ce cas, sont livrées à elles-mêmes, elles se retrouvent dans un gouffre, une situation chaotique où elles multiplient les conduites à risque pour appeler douloureusement à l'aide. Le cas de Malika illustre bien la situation. Jeune fille de 20 ans, elle joue avec son existence depuis l'âge de 16 ans. À cet âge, elle est amoureuse d'un garçon de son quartier qui l'invite chez lui un après-midi. Quand elle refuse d'avoir des rapports avec lui, il la viole. Sous le choc, la jeune fille annonce ce qui s'est passé à sa mère, celle-ci lui explique qu'il faut enterrer l'événement. Malika n'a jamais porté plainte, pourtant son père est inspecteur de police :

« - Il est respecté en Tunisie et il ne voulait pas qu'on se paye sa tête, de toute façon, il estime que c'est moi la fautive ».

« - Pourquoi tu serais fautive ? »

« - Parce que je n'avais pas à aller chez lui sans leur permission ».

Les parents de Malika savent intimement que ce garçon, en violant leur fille, a violé « le corps de la famille ». Seulement, ils refusent d'assumer cet outrage, ils n'acceptent pas de porter,

aux yeux des autres, le stigmate d'un corps souillé, altéré. Les considérations sociales et culturelles l'emportent sur l'état dépressif de la jeune fille qui, de toutes façons, a transgressé l'autorité parentale. Malika a fait trois tentatives de suicide, à 17 ans, elle a commencé un épisode anorexique de deux ans. Elle se coupe tous les jours avec un cutter, et il lui arrive également de se brûler. Elle dit être dégoûtée de son corps. Elle décrit ses moments de « purification » comme des moments de « tête-à-tête » entre elle et son corps. Malika se venge de son corps. Un corps qui l'assujettit au statut de victime, ou plutôt au simple statut d'objet : *« Je ne sais pas, je ne l'aime pas, je ne veux pas de lui, il me pourrait la vie, alors, je le coupe, je le brûle, c'est très bien, nous sommes quittes. »*

La vue de cette peau tailladée, altérée apaise l'adolescente, puisqu'elle lui présente une image de son corps qui correspond mieux à son état intérieur, à son moi altéré et outragé. En même temps, elle lui permet de retrouver l'essentiel d'elle-même, cette part immaculée qu'elle renferme dans le sanctuaire de son intimité, à savoir sa capacité à émettre des signaux, ne serait-ce que pour elle-même.

Par ailleurs, les entretiens que j'ai réalisés ont révélé que, même les filles ayant eu des rapports sexuels consentants avant le mariage peuvent vivre leur défloration comme un outrage, une souillure. En effet, la fille qui transgresse le tabou de la virginité s'expose au rejet social et à la stigmatisation. La violence du discours en témoigne, on la désigne en arabe du terme *m'kasra*, qui veut dire « cassée ». De la même façon, on désigne ainsi un objet brisé. Eya est une jeune fille de 17 ans. Comme beaucoup de filles de sa famille, elle a subi le rituel du *tasfih*. Elle a commencé à se couper depuis que son copain, qui lui avait promis le mariage, l'a quittée :

« Je ne comprenais rien du tout, je ne savais rien du sexe, je l'aimais, je voulais me marier avec lui, il m'a dit qu'il fallait que je lui prouve que je suis une femme pour qu'il m'épouse, ça m'a fait très mal, d'autant plus que je n'ai plus eu de ses nouvelles depuis, quand je vais le voir, il fait comme si il ne m'avait pas vue, c'est

là que j'ai compris qu'il voulait tout simplement me casser ».

Eya est consciente d'avoir perdu sa virginité (contrairement à d'autres filles que j'ai rencontrées, convaincues que même si elles ont des rapports, leur hymen demeure intact grâce au rituel du *tasfih*), et elle le vit comme un traumatisme. Certes, la violence du discours (elle est « cassée ») accentue la violence symbolique de l'événement qui devient du registre de l'insoutenable. Eya dit détester son corps, elle se coupe pour se punir de ses actions antérieures. À travers ses scarifications, elle essaye de réparer l'outrage fait à son corps. Cependant, Eya, a eu recours à un autre rituel pour retrouver « sa virginité » comme elle dit. Ce rituel consiste à aller se recueillir près de la tombe d'un Saint qui se trouve à côté d'une grande mosquée à 60 km de Tunis. Voici comment elle décrit le rituel :

« - Tu vas voir une vieille dame près de la tombe, tu te déshabilles et elle te lave trois fois avec de l'eau bénite qu'elle va chercher dans un puits, elle te lave ainsi de tous tes péchés, c'est comme si tu étais en pèlerinage à la Mecque ».

« - Et que lui donnes-tu en contre-partie ? »

« - On sacrifie un bœuf, un mouton, un mâle quoi ».

« - Pourquoi un mâle ? »

« - Parce que lui, il le veut »

« - Qui lui ? »

« - Le Saint, Sidi Abdel Kader ».

Eya a recours au sacré pour résoudre un problème d'ordre personnel. Elle sacrifie un « mâle » pour remédier au mal causé par le « mâle ». Elle subit seule la souillure inhérente à l'acte sexuel, et c'est à elle de se racheter puisque sa culture ne condamne que la femme. Le sacré supplée aux contradictions de la culture-mère. En légitimant son sacrifice, il « lave » le péché supposé de Eya, et la remet ainsi dans la culture dont elle s'est écartée un moment en transgressant l'un de ses interdits. Eya conjugue « le sacré à usage personnel » (Le Breton, 2003), soit l'incision dans la chair, et le sacré institutionnalisé par la culture, afin de retrouver un corps à soi tout en le situant dans sa culture-mère.

Les adolescentes, en effet, ont besoin de se situer dans leur culture-mère pour dépasser les angoisses suscitées par les métamorphoses physiques et psychiques qu'elles subissent pendant la période clé de construction identitaire qu'est l'adolescence : « *Mieux un Homme se repère dans son environnement, moins il sera sujet à recevoir des choses et des événements qui s'y produisent une impression d'inquiétante étrangeté* », disait Freud (2003, p. 216).

L'entourage familial, le milieu scolaire, le voisinage, le groupe des pairs... tous forment un groupe d'acteurs qui renvoie à l'adolescente une certaine image d'elle-même, son « identité virtuelle », pour utiliser le terme de Goffman. L'adolescente se construit une image d'elle-même en fonction du discours porté sur elle par les autres. Les paroles tenues sur elle peuvent être sources de souffrance, de dégoût qu'elle retourne sur son propre corps. Nous l'avons vérifié dans le cas des filles ayant bravé le tabou de la virginité, quand l'adolescente, en intériorisant le discours des autres, se dit : « Je suis cassée » et se punit de cette altération. Dès lors, les atteintes au corps, chez les adolescentes, peuvent être lues comme des moments de confrontation entre l'adolescente, en tant que sujet, et tous les discours que les autres portent sur elle, et spécifiquement, le discours de sa mère.

Régler un conflit avec la culture-mère

La mère est, dans la société maghrébine, l'intermédiaire entre l'adolescente et la culture-mère. C'est à elle qu'incombe le rôle de transmission, aussi bien des valeurs que des contradictions, de la culture-mère. L'expérience vécue avec la mère est primordiale dans la mise au monde de l'adolescente. Souvent, la mère et la culture-mère se confondent pour constituer une matrice primordiale de référence. Il s'en suit que, la relation conflictuelle que certaines adolescentes entretiennent avec leur mère se traduit *ipso facto* par un conflit avec la culture-mère. Elle entrave ainsi

l'intégration personnelle de la jeune fille. Presque toutes les filles que j'ai interrogées souffrent d'un grave conflit avec leur mère.

Les conflits mère-fille sont souvent le fruit d'une confrontation entre le comportement de la fille et les normes sociales implacables qui la conditionnent. Zeynab est une jeune fille de 17 ans qui habite un quartier populaire de Tunis, un quartier où on observe à la loupe le comportement des filles. Zeynab a commencé à se couper lors de sa première nuit d'internement en psychiatrie. Elle a été internée de force par ses parents qui ont supposé qu'elle était agitée, agressive et désinhibée. Les médecins l'ont gardée trois jours, le temps de faire les contrôles nécessaires, puis l'ont laissée rentrer. Cet épisode d'internement a battu en brèche la confiance qu'elle avait en ses parents, particulièrement sa mère, selon elle :

« - Je me suis frappée (coupée) pour ne jamais oublier à quel point j'ai eu mal quand ils m'ont laissée toute seule, parce que, moi, je ne suis pas une psychopathe (...) eux (ses parents), ils ont voulu m'interner pour me punir, pour me faire passer pour une psychopathe aux yeux des voisins, c'est surtout une couverture sociale pour eux ».

« - Une couverture sociale pour-quoi ? »

« - C'est par rapport aux voisins, pour justifier mon comportement de « déviance » selon eux, le fait que je fume, que je sorte le soir avec des amis, que je voie des garçons, tout ça est inadmissible pour une famille modeste, conservatrice dont la maman porte le voile, la sœur aussi, le père qui fait les prières tous les jours, alors, ils préfèrent dire aux autres que je suis malade, et donc, non responsable de mes faits et gestes ».

La pression sociale, créée par les commérages du voisinage sur le comportement « indécent » de la fille, a poussé les parents à interner temporairement leur fille pour justifier son non-respect des normes et des valeurs de son milieu social. Zeynab conçoit l'expérience douloureuse qu'elle a vécue en se retrouvant seule à l'hôpital psychiatrique comme une « trahison » de la part de ses parents. Elle retourne la violence symbolique de l'événement

contre elle en se coupant. L'utilisation du terme « se frapper » prouve que l'adolescente est dans le retournement de la violence contre soi⁴.

Zeynab continue tout de même à se couper de temps en temps. Elle dit que sa mère la blesse en la traitant de « gamine », de « moins que rien » et l'accuse d'avoir ramené le *âar* (l'infamie) à la maison à cause de ses comportements suspects :

« La seule personne que je ne peux pas frapper, c'est ma mère, alors, quand ma mère me blesse, je n'ai plus d'autre choix que de me frapper (m'inciser) moi-même ».

Ces paroles qui blessent les adolescentes sont des blessures narcissiques qui se traduisent par la suite par des incisions sur la chair. Chaque blessure correspond à une injure bien déterminée. Ce sont des maux qui proviennent des « mots », ce sont les maux des mots.

« Chaque blessure a une histoire, chaque cicatrice me rappelle exactement ce que ma mère m'a dit ce jour-là (...) après, je les regarde et je me dis qu'elle l'a bel et bien fait exprès, ce sont des preuves, en fait ». (Safa)

La trace est une « preuve », une preuve que l'on a souffert. Inscrire les mots (maux) de la mère sur la peau, c'est aussi assurer la continuation avec elle, la sentir exister, ne serait-ce qu'en tant que « potentialité persécutrice de nature paradoxale », pour utiliser l'expression de M. Enriquez. L'incision serait alors une tentative détournée d'assurer le lien avec la mère, tout en se détachant d'elle. Le paradoxe émane de la complexité du conflit : l'enfant a besoin d'être rassuré, reconforté et soutenu par la mère pour dessiner les frontières entre lui et le monde et se sentir exister, c'est « la fonction de contenance » dont parle Winnicott, soit le *holding*⁵. À la carence de cette fonction, c'est-à-dire quand la mère est absente ou qu'elle communique de l'hostilité à son enfant, celui-ci risque de « se perdre ». L'adolescente souffre de ce sentiment de « perte », cette espèce de « déséquilibre » avant l'entame décrit dans tous les entretiens que j'ai réalisés, elle inscrit cette souffrance à même la peau. À ce stade, la souffrance devient visible, localisable, elle est « a-

fleur de peau ». Ensuite, en coupant la peau, c'est comme si elle « coupait » la souffrance, l'exorcisait hors d'elle-même. Il s'agit de couper le pouvoir de la mère à faire mal à sa fille, par son hostilité ou par son absence :

« Je ne laisserai plus personne me faire du mal, si quelqu'un doit me faire du mal, autant que ce soit moi ». (Zeynab).

Par l'incision, l'adolescente, noue et dénoue à sa guise la relation qui la lie à sa mère. Xavier Pommereau, psychiatre spécialiste des conduites à risque des adolescents, traduit en mots ce que l'adolescent(e) cherche à transcender par l'auto-agression : *« Je ne peux vivre sans l'autre, car j'en dépends totalement. Cet autre me rejette ou m'aliène, donc je le hais. Pourtant, je ne peux m'en défaire. En agressant mon corps, c'est lui ou nos liens que j'agresse »* (Pommereau, 1998, p160).

Nous l'avons vu, dans le cas des adolescentes tunisiennes, la mère et la culture-mère ne font qu'une. Souvent, l'hostilité de la mère vis-à-vis de sa fille résulte du contexte socioculturel qui la contraint à être répressive et à contrôler de près les comportements de sa fille. La mère doit veiller à préserver la « pureté » de sa fille. Le culte de l'honneur représente ainsi pour elle « le pôle de référence de sa stratégie éducative » (Toualbi, 1998, p. 85-105). Fatima Mernissi rappelle comment « l'honneur » et « la pureté » sont deux concepts très chargés émotionnellement dans la société musulmane du Maghreb⁶. Cette exigence de « pureté apparente » l'emporte sur les souffrances de la jeune fille. Nous l'avons vérifié dans le cas de Malika, violée, et dont les parents refusent de porter plainte, ou encore de Zeynab, dont les comportements seraient « suspects » selon ses voisins... Les mères, ont dû sacrifier une part d'elles-mêmes, pour intégrer la matrice culturelle et maintenir le social. La figure maternelle représente, pour l'adolescente tunisienne, toutes les contradictions de la culture-mère. Le sociologue tunisien A. Bouhdiba le confirme :

« L'acte furtif et clandestin et l'hypocrisie sociale ont fini par tenir une place abusive. La bipartition sexuelle se mutait en un dimorphisme social inhumain, intenable et source d'innombrables souffran-

ces (...) Le prix payé par la femme et par la jeunesse pour la maintenance du social fut terrible. Et il s'appelle chosification de l'être dont l'autonomie, la liberté et la valeur n'étaient plus reconnues ». (Bouhdiba, 1982, p. 281).

Vues sous cette optique, les incisions des adolescentes, sont des tentatives de faire face à « la fonction de contenance » non exercée par la matrice culturelle.

Se couper du regard des autres pour être soi

Certes, l'expérience vécue avec la mère est primordiale, mais pour l'adolescente, l'image d'elle-même reflétée par les autres, notamment le groupe des pairs, est également décisive. Les autres peuvent la soutenir, comme ils peuvent briser son intégration personnelle. Plusieurs adolescentes souffrent du regard que les autres portent sur elles, elles retournent cette violence symbolique contre elles-mêmes en manifestant une volonté farouche de se désincarner de leur corps :

« J'ai toujours été la vache, la bèque, la moche aux yeux de tout le monde (...) Tous les jours, il fallait que je me fasse un truc, je me coupais avec le compas au lycée, je cassais un verre et je serrais la main contre les morceaux de verre, je frappais ma tête contre le mur et je comptais, tous les jours, il fallait que je fasse quelque chose ». (Emi)

Il y a une volonté fervente d'agir, « Il fallait que je fasse quelque chose », de surmonter cette impasse relationnelle en s'appuyant sur le seul lieu au monde sur lequel elles ont encore prise, leur propre corps. En projetant sur son corps l'ensemble des discours qui la subjuguait, l'adolescente sollicite, par cette catharsis, l'avènement de soi. En même temps, elle exprime sur un mode paradoxal, son « attachement » aux autres, et donc, au lien social. En assujettissant son corps à une douleur qu'elle maîtrise, elle combat la tyrannie des impératifs culturels qui visent, avant tout, à l'asservir au statut d'objet. Autrement dit, dans le paroxysme de sa douleur solitaire, l'adolescente est en pleine interaction avec sa culture.

Pour cette raison, nous réfutons le concept d'« automutilation » qui suppose l'existence d'une aliénation mentale, alors que les adolescentes sont en mesure d'expliquer lucidement ce qui les pousse à altérer leur corps. À aucun moment, elles ne quittent l'ordre du sens : « *Ouvrir la peau revient à ouvrir le sens, à libérer des significations tant pour reprendre le contrôle d'une situation qui échappe que pour essayer de se changer. Volonté de briser une insupportable image de soi.* » (Le Breton, 2003, p. 51).

Leur quête n'est ni morbide, ni chaotique, c'est le moment sombre d'une dialectique qui vise à édifier un sentiment d'être un soi. Porter la souffrance sur la peau devient le seul moyen d'affronter la peau à peau avec le monde.

Après l'entame, l'adolescente agit toujours de façon à ne jamais dépasser les limites symboliques qui lui sont attribuées. Contrairement aux garçons qui exhibent fièrement leur peau tailladée pour incarner l'image du « dur » et du « plus fort », les filles, elles, occultent minutieusement toutes les atteintes infligées à leur corps. Plusieurs d'entre elles souffrent d'un sentiment de culpabilité après s'être entaillées. Cette culpabilité, elles la justifient, non vis-à-vis de la morale esthétique et puritaine propre à leur culture-mère, mais vis-à-vis de Dieu et du monde eschatologique :

« *Je sais que ce n'est pas bien, que Dieu va me punir parce que je n'ai pas le droit de toucher à mon corps, Dieu va me dire après ma mort : Qu'est-ce que tu as fait de ton corps ? Tu n'avais pas le droit. Mais, c'est plus fort que moi, il fallait que je le fasse.* » (Ghazela, 15 ans)

Il est vrai que, selon la confession musulmane, le corps est chose sacrée dont il faut prendre soin, aucune atteinte délibérée au corps n'est tolérée puisque le corps est conçu comme faisant partie intégrante du Royaume de Dieu : « *Et ne vous jetez pas par vos propres mains dans la destruction* » (Coran II, sourate 195). Chez certaines adolescentes, ce recours au sacré, s'il est source de culpabilité dans un premier temps, se déploie au fur et à mesure des entretiens, en une fascination pour Dieu. Dhoha, par

exemple, assure que, depuis qu'elle a mis le voile, elle éprouve de moins en moins le besoin de se couper. Cette sollicitation de Dieu est une forme de quête d'absolu, un désir de transcender cette existence corporelle qui endigue l'essentiel de leur être. Monia affirme qu'elle « s'en est sortie grâce à une intervention divine » :

« *C'est incroyable, depuis que j'ai mis le voile, je n'arrive plus à me couper, ce n'est pas que je n'éprouve plus le besoin, mais, quand l'idée me vient, je pense au voile, au fait que je suis devenue pratiquante, proche de Dieu et donc, je ne dois plus toucher à mon corps, de toutes façons, Dieu ne me laissera pas tomber et il m'aidera à oublier mes malheurs, j'ai enfin trouvé la paix.* »

Si du fait de leur statut de femme, les adolescentes se sentent subjuguées par le regard permanent des autres qui les surveillent, le voile les place à « proximité de Dieu ». Leur corps n'est plus « touchable », il n'est plus altérable. Il n'est plus soumis au jugement des autres mais à la volonté de Dieu. En se voilant, l'adolescente se couvre d'une seconde enveloppe qui porte, cette fois, l'empreinte de Dieu. Dans *Risibles Amours*, Kundera dit de Dieu qu'il est « l'essence même », le seul à pouvoir se dispenser de l'obligation de *paraître*, car il est permanent dans l'être.

Finalement, échapper à cette exigence du *paraître*, qui souvent dépossède l'adolescente de son corps en faisant de celui-ci un corps pour les autres, telle est l'ambition de la fille en souffrance. Les entames sont un moment dans ce cheminement vers l'essentiel, en transcendant ce qui lui rappelle son appartenance substantielle à un corps qui lui échappe. Couper sa peau c'est en faire « une peau de chagrin » qui rétrécit tous les jours tant qu'elle n'a pas été nourrie de l'essentiel. Il s'agit de soumettre sa condition corporelle à un idéal situé ailleurs, au-delà de la morale esthétique et puritaine, d'accéder à un corps qui apporte enfin le bonheur d'être. Et voler, comme un Phénix qui renaît de ses propres cendres.

Bibliographie

- Aït El Cadi H., « Au féminin », in *L'adolescence à risque*, sous la direction de David Le Breton, Paris, Autrement, 2003.
- Anzieu D., *Le Moi-Peau*, Paris, Dunod, 1985.
- Ben Dridi I., *Le Tasfih en Tunisie, Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Ben Miled E., *Les tunisiennes ont-elles une histoire ?*, Tunis, Simfact, 1998.
- Bouhdiba A., *La sexualité en islam*, Paris, PUF, 1982.
- Freud S., *L'inquiétante étrangeté, et autres essais*, Paris, Gallimard, 2003.
- Le Breton D., *La peau et la trace, sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.
- Mernissi F., *Sexe, Islam et Idéologie*, Paris, Tierce, 1983.
- Pommereau X., *Quand l'adolescent va mal*, Paris, J'ai lu, Bien-être, catégorie psychologie, 1998.
- Toualbi R., « Mères et filles à l'épreuve de la norme familiale, l'exemple maghrébin », in Doré-Audibert A & Khodja S. (dir); *Être femme au maghreb et en méditerranée, du mythe à la réalité*, Paris, Karthala, 1998.
- Winnicott D.W., *Jeu et Réalité*, Paris, Gallimard, 2004.

Notes

1. La racine latine du verbe « souffrir » est *sufferre*, son sens étymologique est « supporter », « se soutenir »... Par extension, le verbe a possédé la valeur d'« attendre » (v. 1130), en ancien français, *se souffrir de*, c'est « se passer de » (1160-1170), *se souffrir*, c'est « patienter » (v. 1180), voir in, *Le Robert, Dictionnaire Historique de la langue Française*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 1993, p. 1988.
2. La dame âgée refait les sept incisions au genou, recueille le sang avec le raisin sec et fait répéter à la jeune fille : « Je suis un fil, il est un mur », voir, sur le rituel du *tasfih*, l'ouvrage de Ibtissem Ben Dridi, *Le Tasfih en Tunisie, Un rituel de protection de la virginité féminine*, Paris, L'Harmattan, 2005.
3. La notion de « sacrifice » est développée par David Le Breton. Cf. D. Le Breton, *La peau et la trace, sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003, p. 127.
4. En effet, bien qu'il existe en dialecte tunisien un équivalent du terme « se scarifier » qui est le terme *chalit*, toutes mes interlocutrices utilisent celui de *nadhreb rouhi*, qui veut dire « je me frappe ».
5. Voir Winnicott, *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 2004.
6. Voir Fatima Mernissi, *Sexe, Islam et Idéologie*, Paris, Tierce, 1983.

VALÉRIE BÉGUET,
DANIÈLE HEIDEYER,
JOCELYN LACHANCE
Conseil Général du Bas-Rhin
Pôle de ressources « conduites à risques »
<valerie.beguet@cg67.fr>

Raconter les « conduites à risques »

S'initier à soi-même, c'est tenter de sortir du néant avec des mots, des expressions, des gestes qui ont un effet maïeutique. Il est certes plus facile de donner dans l'ignorance de soi, de faire silence sur soi, que de se mettre au monde en cherchant une écoute à sa parole. Pour exister, l'homme doit s'inscrire dans le langage qui le précède, le limite, mais lui permet de se dire à autrui.

Denis Jeffrey, *Jouissance du Sacré.*

Pendant longtemps, le passage de l'enfance au statut d'Homme était symbolisé par des rituels, autant de cérémonies, de mises en scènes marquées des sceaux de la bienvenue et de la consécration... Les aînés de la communauté planifiaient, organisaient et dirigeaient minutieusement ces événements selon les manières de faire et de dire héritées de leurs aïeux. Par leur participation, ils reconnaissaient le statut assigné à l'initié aux termes du passage et inscrivait alors le nouveau membre dans l'esprit d'une longue tradition. Le jeune entrait dans une nouvelle relation avec ses contemporains, mais aussi avec ses ancêtres. « Le rite permettait alors de s'inscrire, de se réinscrire dans une trame narrative, dans une mémoire qui précède l'existence de toute vie humaine »¹. Son existence s'appuyait sur un repère fort, celui d'un rôle déterminé et reconnu par sa communauté d'appartenance: il était membre à part entière, élément d'un tout, à la fois inscrit dans une harmonie avec l'espace (cosmos) et le temps (chronos).

Concrètement, ces rites de passage alliaient ensemble la force du geste à celle de la parole, chargés, l'un comme l'autre, d'une dimension symbolique forte. Les actions posées et les mots prononcés étaient ceux que les ancêtres, que les héros, que les Dieux avaient posés et prononcés aux Temps de la création. Mircea Eliade a insisté fortement sur cet « éternel retour » aux origines mythiques². Mais il a aussi remarqué implicitement que ce retour ne s'effectuait pas qu'à travers des actions, mais aussi par l'intermédiaire de la parole. Certes, les incantations, les formules magiques, les prières, les livres sacrés sont des exemples qui nous rappellent que, sans les mots, le rituel ne peut parfaitement inscrire l'Homme dans l'Histoire de ces prédécesseurs et de ses contemporains. Ils sont créateurs de lien social. Cette efficacité symbolique de la parole relève en grande partie de son inscription dans un discours plus large, partagé avec la communauté d'appartenance. Les mots de l'un sont aussi ceux des autres, ceux de leurs ancêtres et de leurs descendants.

Nous pouvons enrichir l'analyse des conduites à risques des jeunes à partir d'une réflexion sur la parole. Nous savons déjà que ces comportements peuvent être compris comme des « rites personnels » de passage³. À la différence des ritualisations évoquées précédemment, les « rites intimes » ne se déroulent pas sous l'œil attentif de l'ainé. Par le fait même, ce sont des « rites » qui s'effectuent en dehors de leur présence, sans leurs paroles, sans leurs mots... Nous proposons ici de voir comment un numéro vert destiné aux adolescents, en l'occurrence celui mis en place par le pôle de ressources « conduites à risques » du Conseil général du Bas-Rhin, crée un espace où se rencontrent la parole des jeunes et celle des aînés. Nous verrons que ce lieu d'échange donne une nouvelle dimension aux « actes de passages »⁴.

Le sens durable : une question de parole ?

Les « conduites à risque » sont des « fabricants de sens », selon les mots de David Le Breton. Toutefois, le passage à l'acte, dans ses formes diverses, ne donne qu'un sens provisoire, éphémère au sujet. En fait, « fixer ainsi la mort, y tracer les limites de sa puissance, renforce le sentiment d'identité de celui qui ose le défi. Du succès de l'entreprise naît un enthousiasme, une bouffée de sens répondant à une efficacité symbolique qui restitue à l'existence, au moins pour un temps, des assises plus propices »⁵. Dans le vif de l'instant, l'adolescent renégocie son rapport à sa propre existence. Il sent la vie résonner en lui alors qu'il frôle symboliquement ou réellement la mort. Mais l'effet procuré par le passage à l'acte ne conserve qu'une valeur à court terme. Bien entendu, il ne se dissipe pas exactement au moment où prend fin son passage à l'acte, course en mobylette, scarifications, consommations de stupéfiants... Le souvenir de l'évènement reste certainement imprégné dans la mémoire puisque « de nombreux jeunes aujourd'hui se regroupent autour d'un évènement vecteur de charges émotives puissantes

ou d'une expérience existentielle qui les cimenter : un concert, un gala de fin d'année ou d'un drame à l'école. Des jeunes vont également se solidariser autour d'un évènement ressenti comme une épreuve ou un moment d'exaltation. L'expérience d'une situation qui ouvre sur l'excès suscite des émotions fortes »⁶. Les « conduites à risque » constituent ces évènements.

Nous ne doutons pas que ceux-ci sont intrinsèquement chargés de sens. Toutefois, nous ne pouvons nier le rôle du récit qui succède à ce moment vécu. Avec ses mots, le jeune ravive le souvenir de son « exploit » et partage son interprétation des faits avec ses comparses ou d'autres amis. Au sein de son groupe de pair, il réactualise les moments vécus sous la forme d'un récit, d'une lecture des évènements qui fonde le sens de son action. Le jeune (re)construit ce sens au présent et donne au passage à l'acte une nouvelle temporalité. Seule la parole permet de partager, à nouveau, les émotions ressenties. La « charge émotive » subsiste peut-être secrètement chez certains, mais seule la mise en mots de ce ressenti peut servir d'interface entre soi et les autres.

Comme nous l'avons évoqué précédemment, les « conduites à risques » ne pourvoient qu'un sens provisoire à l'existence. La « charge émotive » se dissipe dans le temps jusqu'à disparaître si elle n'est pas entretenue. Pour perdurer, son souvenir doit trouver un écho dans l'ensemble social. L'inscription du récit du passage à l'acte dans un dialogue partagé avec le groupe de pair peut être comprise comme une tentative de la part de ces adolescents, non seulement de donner un sens à leur action, mais aussi de partager ce sens avec les autres. La réponse de ces autres, les rétroactions, leurs commentaires participent alors à la construction d'un discours commun qui existe indépendamment de la représentation personnelle du sujet. En d'autres termes, le récit personnel trouve un support à l'extérieur de soi. Il échappe en partie au sujet pour être assimilé par le groupe auquel il appartient.

Toutefois, ce discours commun est limité par rapport à sa capacité à inscrire durablement le sujet dans l'en-

semble social. D'une part, cette mise en mots du passage à l'acte s'effectue sans la présence des aînés. Seuls les réseaux de socialités que les jeunes entretiennent entre eux sont ici mis en jeu⁷. Ainsi, le discours de ces jeunes ne trouve pas un écho au sein de l'ensemble social, mais il se limite plutôt à un groupe restreint. Plus encore, ce discours commun se caractérise par une valorisation de passages à l'acte qui sont connotés négativement par nos sociétés⁸. Il est alors vecteur de marginalisation plutôt que d'intégration...

D'autre part, l'absence d'un dialogue avec les aînés les prive de leurs paroles, c'est-à-dire de leurs mots, de leurs concepts, de leurs visions du monde. Ainsi, les jeunes sont restreints à la sphère de leur langage, celui de l'école, des couloirs, des parcs, de la rue. Le sens commun, mais plus précisément le sens commun propre à leur univers adolescent, devient alors la norme pour penser le monde⁹. Nous nous en tiendrons ici à dire, plus simplement, que les jeunes ne possèdent pas toujours les mots pour exprimer la dimension symbolique de leur passage à l'acte.

Les jeunes réactualisent certainement une anthropologie de la ritualisation à travers les « conduites à risque »¹⁰. Toutefois, le sens de leurs actions ne s'exprime pas à travers un récit qui trouverait sa place au sein du discours des aînés. Autrement dit, la valeur de l'épreuve que traverse le jeune n'est pas reconnue socialement¹¹. Grâce au dialogue avec un adulte : parents, frère ou sœur, ami, enseignant, animateur de quartier, etc., l'adolescent existe à travers la parole qu'il fait entendre. Ses mots trouvent un écho auprès d'un aîné qui peut le guider, le conseiller. Toutefois, tous les adolescents n'ont pas accès à un tel espace de parole¹²...

Dire les « conduites à risques » : le rôle d'un numéro vert...

Le numéro vert, dispensé par le pôle de ressources « conduites à risques » du Conseil Général du Bas-Rhin, donne la

chance aux jeunes de trouver, en un coup de fil, cet espace, une oreille pour être entendu et une voix pour être conseillé. Par conséquent, ce service offre la possibilité aux appelants de parler de différents sujets.

Certains appels s'en tiennent à des questionnements d'ordre général sur différents aspects de la socialité adolescente (rapport à l'autre sexe, au groupe de pairs, etc.) et sur des problématiques identitaires (rapport au corps, confiance en soi, estime de soi, etc.). Certains appels évoquent cependant des situations plus inquiétantes qui requièrent une capacité à entendre l'autre malgré la violence des faits (maltraitance, harcèlement, inceste, etc.). Les conduites à risques sont au cœur d'un nombre important de ces appels.¹³

Plusieurs appelants s'inquiètent à la suite d'un passage à l'acte, la plupart mettant en jeu les risques encourus lors de relations sexuelles non protégées¹⁴. Bien entendu, les premières questions qui émanent de ces entretiens portent principalement sur les conséquences possibles. Dans le cas de la sexualité à risque, la peur de la grossesse est souvent évoquée d'emblée. Le rôle de l'écouter ne se restreint pas à entendre ces craintes. Il consiste surtout à approfondir la situation avec le jeune, à l'accompagner dans le développement de sa pensée.

Si l'écouter et l'appelant réussissent à établir une relation de confiance, l'appel téléphonique se transforme alors en entretien téléphonique. Un dialogue s'installe entre les deux interlocuteurs. Idéalement, l'écouter s'efface le plus possible: son rôle consiste à guider la parole de l'autre. Au cours de l'échange, le jeune avance, mot à mot, dans l'élaboration de son discours. Il entre dans un processus de construction de sens. L'écouter insiste alors sur un mot qui lui semble important, pointe un aspect que l'appelant vient à peine d'évoquer. Le récit s'élabore à travers l'échange.

L'écouter oriente aussi la réflexion du jeune vers des aspects de la situation auxquels il n'avait pas pensé ou qu'il n'osait pas aborder de front. Ainsi, la question de la jeune fille, qui s'inquiète d'une éventuelle gros-

sesse, s'élargit aux différents aspects de la situation en cause. Le risque de grossesse mène inmanquablement l'appelant à évoquer les infections sexuellement transmissibles (IST) et, par la suite, à auto-évaluer sa connaissance des moyens de contraception, les façons concrètes d'y accéder...

L'écouter ne cherche pas à se cantonner à la problématique première annoncée par l'appelant. Son travail consiste aussi (et peut-être surtout) à amener subtilement l'appelant à inscrire le récit de son passage à l'acte dans celui, plus large, de son histoire personnelle. Dans le cas de la relation sexuelle non protégée, la question de son rapport à l'autre sexe (ou au même sexe), de sa représentation de la sexualité et du risque sont autant de sujets qui peuvent être abordés, c'est-à-dire exprimés par l'appelant, sous l'impulsion, le conseil de l'écouter. L'échange permet alors au jeune, non seulement de construire le récit de son passage à l'acte, mais aussi d'inscrire ce récit dans une perspective plus large, liée à son existence, son vécu, et par le fait même, intimement associée aux relations entretenues avec son entourage: petit copain et petite copine, amis et amies, père et mère.

Le travail des écouter ne se réduit donc pas à l'écouter¹⁵. Ces derniers jouent un rôle actif durant l'appel téléphonique. D'une part, ils permettent aux appelants d'accéder à de nouveaux mots pour exprimer leurs pensées, leurs craintes, voire leur souffrances. D'autre part, le récit en construction s'élargit à un cadre plus large, d'où une signification nouvelle peut émerger. Cette construction de sens s'effectue donc sous la supervision d'un adulte qui donne à la parole du jeune une nouvelle valeur. Ici, l'appelant n'est plus cantonné à l'univers de son groupe de pairs. La reconnaissance s'effectue dans un autre registre. Nous voyons à quel point la figure de l'adulte prend son importance lorsque nous nous rappelons que l'anonymat est une règle d'or d'un numéro vert comme celui de « Pass-âge ». Le jeune ne recherche pas un autre, avec un visage, un autre « complice », mais il semble en quête d'une approbation extérieure, d'un regard invisible, mais

un regard puissamment présent par sa neutralité. Comme dans les rites traditionnels de passage, le jeune a besoin de la présence de l'adulte pour fortifier la confiance qu'il a en sa propre parole. La reconnaissance de son récit par l'adulte vient lui donner cette confiance, mais aussi une nouvelle valeur.

Dans ces cas, l'entretien a permis au jeune de s'exprimer autrement. Le sens du passage à l'acte a alors été formulé dans un discours cohérent dont le jeune a pris conscience. En d'autres termes, les mots viennent se superposer à l'action, lui donner un sens nouveau, durable cette fois-ci puisque le récit ne trouve pas seulement un écho dans groupe limité, voire marginalisé. Il puise plutôt sa valeur dans le regard de cet autre, adulte, anonyme, figure permanente qui transcende toute figure individuelle. L'aîné donne alors à la parole cette nouvelle valeur et cette nouvelle temporalité à la manière de ce que nous retrouvons au sein des rites traditionnels de passage, à la différence que l'approbation « morale » a supplanté l'approbation divine. Si, dans les sociétés de la tradition nous pouvions parler de « sanctification » du statut de l'individu, nous pouvons ici parler de « normalisation » ou de « dépathologisation » du statut du sujet¹⁶.

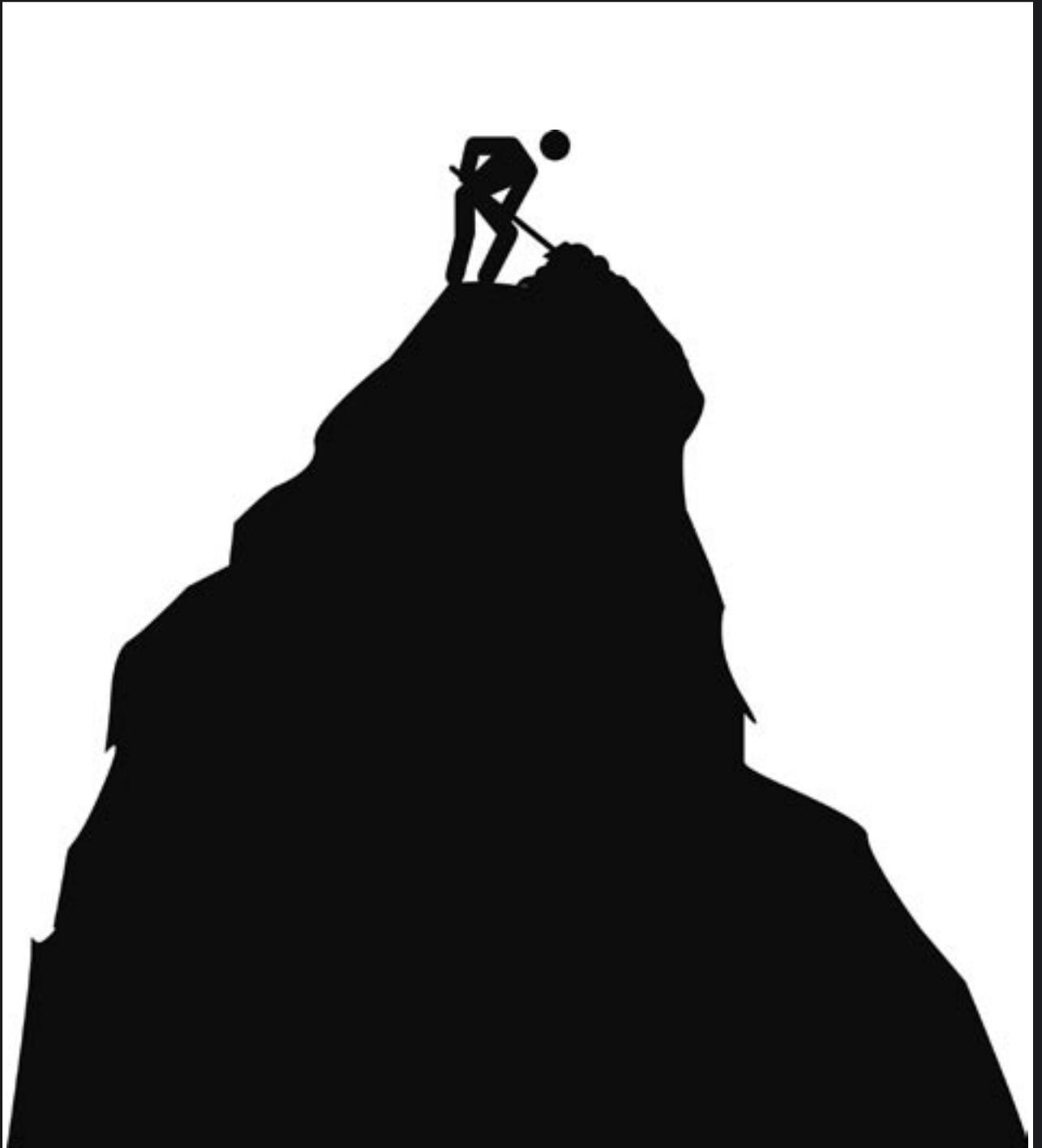
Bibliographie

- Balandier, G. (1974), *Anthropo-logiques*, Paris, PUF.
- Becker, H. (1985), *Outsider: étude de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- Cailloix, R. (1950), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.
- Eliade, M. (1949), *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard.
- Goguel D'Allondans, T. (2002), *Rites de passage, rites d'initiation: lecture d'Arnold Van Gennep*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Jeffrey, D. (1998), *Jouissance du Sacré: religion et post-modernité*, Paris, Armand Colin.
- Lachance, Jocelyn (2006), «Pour une éthique de l'improvisation» in *L'Observatoire* (spécial «L'écoute»), n° 50, octobre.
- Le Breton, D. (1996), *Passions du Risque*, Paris, Métailié.
- , (2002), *Conduites à risque: des jeux de mort aux jeux de vivre*, Paris, PUF.

Notes

1. Goguel d'Allondans, Thierry (2002), «Rites de passage, rites d'initiations: lecture d'Arnold Van Gennep», Québec, Presses de l'Université Laval, p. 58
2. Eliade, Mircea (1949), «Le Mythe de l'Éternel Retour: archétypes et répétitions», Paris, Gallimard, 254 pages.
3. Le Breton, David (2000), «Conduites à risques: jeux de vie, jeux de mort».
4. «rite personnel», «rite intime» et «actes de passage» sont des expressions empruntées à David Le Breton.
5. Le Breton (2002), «Passions du risques», Paris, Métailié, p. 17
6. Jeffrey, Denis, *Jouissance du sacré: religion et post-modernité*, p. 39
7. Notons ici que les conduites à risques sont clairement proscrites par nos sociétés. Dans certains cas, ils renvoient à l'excès et donc à l'incapacité à se maîtriser, ce qui est perçu comme une menace potentielle
8. Par exemple, l'excès de vitesse peut prendre la forme d'un exploit, la consommation de drogues peut s'inscrire dans un rapport au monde socialement partagé et accepté, comme le soulignait Howard Becker dans «Outsiders».
9. À ce sujet, nous pouvons nous également nous interroger sur le langage des adolescents. Certaines expressions utilisées, voire inventées, par les plus jeunes indiquent peut-être leur volonté de sortir des limites que le langage des adultes leur impose.
10. Nous pensons ici particulièrement à la notion d'ordalie, telle que décrite par David Le Breton.
11. Notons au passage que cette absence de reconnaissance explique, en partie, la répétition du passage à l'acte dans le temps.
12. Les raisons sont nombreuses. Outre le processus de différenciation à l'origine d'un désir de s'éloigner de son entourage immédiat, certains jeunes souffrent d'isolement, de rejet de la part de leur pairs. D'autres encore vivent des relations conflictuelles avec leurs parents. Les tabous autour de certains sujets, notamment par rapport à la sexualité, conduisent aussi plusieurs jeunes à chercher une écoute au sein d'un numéro vert
13. Nous estimons que les appelants abordent la question des «conduites à risque» dans environ 70% des appels à contenu (rapports sexuels non protégés, pensées suicidaires, violence, toxicomanie, anorexie, tabagisme, alcoolisme, etc.)
14. Des questions relatives à la sexualité et aux relations interpersonnelles sont abordées dans plus de 50% de l'ensemble des appels.
15. Nous avons déjà remis en question le terme «écoute» pour désigner le travail des écoutants dans: Lachance, Jocelyn, «Pour une éthique de l'improvisation» in *L'Observatoire* (spécial «écoute»), octobre 2006, n° 50.
16. Comme nous l'avons évoqué précédemment, les «conduites à risque» des jeunes sont souvent associés à une menace. Les efforts récents du gouvernement français pour «détecter» la délinquance à l'âge de 18 mois s'inscrivent dans cette logique qui renforce l'idée d'une «normalité» et d'une «anormalité». Dans sa version plus radicale, elle suppose que certains comportements sont de natures pathologiques. L'analyse anthropologique tend à montrer, au contraire, que les conduites à risque des jeunes sont des comportements inscrits dans un processus normal de construction identitaire. La parole permet aussi au jeune de réévaluer son comportement en ce sens.

Chantiers de recherche



La "femme noire" dans *L'Écho des Savanes*

La propagation des représentations coloniales de « l'Autre exotique » s'appuie dès le XIX^e siècle sur les arts plastiques, journaux, affiches, encarts publicitaires, revues touristiques et cartes postales illustrées (Gervereau, 1993; Marseille, 1988). Ces supports représentent autant de vecteurs favorisant l'approbation de la colonisation « impérialiste » par une population française tout d'abord réticente (Girardet, 1972). De ce point de vue, l'imagerie destinée à « la jeunesse » paraît particulièrement efficace en ce qu'elle construit les représentations primaires de l'enfant (Ferro, 1992), en particulier celles qui ont pour objet les « Africains » (Holo, 1995). Cette iconographie se présente sous la forme de vignettes à coller pendant la *Croisière Noire* organisée par la marque automobile Citroën en 1925, de jeux de piste permettant aux jeunes français de reconstituer « la conquête », de périodiques à grand tirage consacrés à l'outre-mer etc., mais aussi d'illustrations de livres scolaires dont les deux principaux thèmes sont les exploits militaires dans les colonies (images à collectionner) et la libération de l'esclave par la France bienfaitrice et civilisée (Manceron, 1995, Marseille, 1988).

Mais, à l'exception du cinéma populaire (Coquery-Vidrovitch,

1993; Barlet et Blanchard, 2003; Dallet, 2003; Oms, 1993), la bande dessinée constitue le seul véritable mode d'expression stéréotypique de masse impressionnant les imaginaires occidentaux, en particulier enfantins¹. Elle cantonne les personnages « noirs » dans des rôles de tirailleur (après 1914), de sorciers parlant le « petit-nègre » et pratiquant des sacrifices humains dans des univers troubles et mystérieux (Jannone, 1995; Holo, 1993). À partir des années 1930, les dessinateurs hexagonaux forcent systématiquement le trait (au double sens du terme) lorsqu'ils représentent des « populations africaines » nécessairement tribales, demeurées dans l'enfance et faisant preuve d'un obscurantisme menaçant. Mais, dès les années 1960, la bande dessinée française semble rompre partiellement avec ces outrances graphiques et discursives en montrant des personnages « noirs » relativement positifs et moins agressifs (Jannone, 1995).

S'il est vrai qu'après la seconde guerre mondiale, l'iconographie de la bande dessinée « destinée aux adultes met davantage en avant la figure de « l'Africain évolué » au détriment des caricatures passées » (Holo, 1989), qu'en est-il actuellement? Baignons-nous réellement « dans un climat de renouvellement de l'imagerie colo-

niale depuis les années 1970, climat favorisant les révisions et remises en question » (Jannone, 1995: 200)?

Nous tenterons de répondre à ces interrogations en recherchant la présence de stéréotypes coloniaux dans l'actuelle bande dessinée pour adultes, mais en nous centrant sur les représentations de « la femme africaine noire ».

Les représentations de la « Noire » dans la bande dessinée française

Nous adoptons le postulat d'une « comparaison » plus ou moins consciente effectuée par le lecteur de bande dessinée entre les images relatives à la « Blanche » et à la « Noire ». La prise en compte des effets sur le lecteur s'inscrit généralement dans la théorie culturelle du stéréotype. Dans cette perspective, sont soulignés le rôle du processus de socialisation par lequel le groupe familial transmet à l'enfant des stéréotypes qu'il adopte de manière passive sans contact personnel avec le groupe ciblé. L'insistance porte donc sur le mode d'inculcation des représentations (l'exposition aux médias, l'apprentissage social), au détriment

de la compréhension des raisons pour lesquelles elles existent.

Plus précisément, l'étude présentée ici doit prendre en considération le rôle de la représentation de l'environnement (violent par exemple) accompagnant le personnage (la « femme noire ») mis en scène dans la bande dessinée. La construction d'une catégorisation est ainsi produite par une agrégation des personnes dans la mémoire des récepteurs, parce qu'elles sont plus souvent rapprochées des mêmes objets ou événements (Bond, Jones et Weintraub, 1985). Pour Eagly et Kite (1987), l'apprentissage social des stéréotypes s'effectue plus précisément par le biais de l'observation des individus essentialisés à partir des rôles inférieurs qu'ils « adoptent ».

Notre analyse porte sur un corpus formé d'un ensemble de dessins de bandes dessinées et les textes qui les accompagnent. Nous voulons repérer les différents modes d'expressions discursives que constituent les *poncifs*, *clichés* et *lieux communs*. Poncifs et clichés partagent avec le stéréotype une communauté de sens primitif centré sur l'idée de reproduction par un procédé d'imprimerie². Aujourd'hui, le poncif est défini comme un thème, c'est-à-dire en tant que produit de la mise en relation par l'analyste d'unités linguistiques pouvant être très distantes les unes des autres dans l'espace du corpus mais liées par leurs ressemblances. Intégrant un ou plusieurs prédicats triviaux³, il constitue la formalisation linguistique de l'attribution d'un ensemble de traits à des groupes (paresseux, superstitieux, etc.), phénomène qui a été découvert très tôt par les psychologues sociaux, tels Katz et Braly (1933). L'immense majorité des travaux étudiant les stéréotypes ont recours au matériel que forment ces « traits de personnalité ». Or, « rien dans les définitions théoriques du stéréotype n'exige qu'on se limite à ce type de contenu » (de la Haye, 1998: 10). Nous proposons donc d'étendre cette définition à un ensemble d'images fixes (bandes dessinées). Concrètement, comparée à « la femme blanche » dans l'ensemble des bandes dessinées, si nous constatons que la « femme noire » est par exemple

davantage représentée nue et engagée dans des relations sexuelles, nous pourrions alors conclure à la présence d'un thème correspondant au stéréotype traditionnel de « la sexualité torréfiée de la femme noire ».

Le *cliché*⁴ est un style, le plus souvent une figure de rhétorique (métaphore etc.), se manifestant dans une association convenue de mots qui, contrairement au poncif, forme une unité de sens (l'expression « une croupe d'ébène » renvoie au stéréotype de la cambrure lombaire du « corps sculptural de la noire »).

Enfin, le *lieu commun* est une opinion énoncée explicitement (« les femmes noires sont sexuellement moins compliquées », par exemple).

Bien évidemment, poncifs, clichés et lieux communs n'existent pas en eux-mêmes. Ce sont des constructions de lecture. Le jugement repérant un manque d'originalité est fondée, pour ce qui nous concerne, sur la comparaison des thèmes développés par *L'Écho des Savanes* avec un grand nombre d'associations et d'unités de sens relevées dans un ensemble plus large de textes issus de la littérature en grande partie coloniale.

Le corpus de *L'Écho des Savanes*

Créée en 1972 par Gotlieb et Bretecher, *L'Écho des Savanes* est en France la première revue mensuelle de bande dessinée s'adressant directement aux adultes. La particularité de ce magazine est de proposer un assortiment de bandes dessinées et de dossiers ou d'enquêtes sur des thèmes distrayants et/ou érotiques. Il se caractérise par une pagination publicitaire faible. La vente de la revue elle-même représente donc la source majeure de ses profits.

L'imaginaire qui s'y exprime est masculin en ce sens que les bandes dessinées sont élaborées, puis sélectionnées par l'ensemble des auteurs et par l'équipe rédactionnelle de *L'Écho des Savanes* composés exclusivement d'hommes. Le lectorat également masculin de ce magazine (78,8 % d'hommes en 1996), se caractérise par un statut social « populaire » et « moyen »

(24,6 % d'ouvriers et 31,2 % d'employés et de professions intermédiaires en 1994), la jeunesse (plus des deux tiers du lectorat ont entre 15 et 34 ans), et enfin une zone de résidence comparable à la moyenne nationale (28,2 % de parisiens)⁵.

Dans cette revue, des dessins sans texte ont été recueillis, mais pas un seul texte sans image évoquant la « femme noire » n'a été rencontré. L'intégralité des bandes dessinées représentant une « femme noire » a été photocopiée de 1985 à 1995, soit onze années. Les personnages de « femmes blanches » sont pris en compte lorsqu'ils figurent aux côtés d'une « Noire » au sein de la même bande dessinée.

Deux analyses distinctes se succèdent. La première consiste en une comparaison des rôles attribués par les auteurs des bandes dessinées, selon que la femme est « noire » ou « blanche ». Nous examinerons en particulier l'implication des personnages dans des relations sexuelles ainsi que la fréquence de leur nudité. La seconde établit le lien entre, d'une part, les rôles attribués à la « femme noire » dans les dessins et textes des phylactères et, d'autre part, leurs correspondants stéréotypiques dans les représentations coloniales « traditionnelles ».

Infériorisation de « la Négresse » et imaginaire colonial

Sur la période étudiée, neuf « feuilletons » et sept courtes histoires (toutes des bandes dessinées) mettent en scène seize « Noires » et dix « Blanches » qui leur sont associées.

Dans six bandes dessinées (n° 2, 5, 10, 12, 14 et 11), aucune « femme blanche » n'est associée à la « femme noire ». Pour quatre de ces récits, « la Noire » est figurée sous les traits d'une prostituée, d'une « dame-pipi », d'une primitive sorcière et d'une mère porteuse simplette qui sera écrasée par un véhicule (tableau n° 1).

Le caractère déprécié des personnages est confirmé par la comparaison des rôles féminins « noirs » et « blancs ». Une seule bande dessinée présente une « Noire » occupant une

position supérieure et ceci dans une relation sadomasochiste (n°4). En revanche, sept récits décrivent une « femme blanche » dominant nettement une « femme noire » (1, 6, 7, 8, 11, 13, 16) : l'astronaute et la maîtresse du pilote; l'Impératrice et son esclave; la femme riche et sa domestique; la femme du grand truand et une domestique; l'agent secret affrontant la criminelle-sorcière; l'aventurière contre la fille du chef; la détective et la secrétaire. On remarquera par ailleurs que sept « femmes noires » sont soumises à un homme (blanc) contre une seule « Blanche ».

Trois « Noires » (n°7, 8, 9) sont des domestiques au service d'une « Blanche ». Une quatrième occupe les fonctions de « dame-pipi » (n°10). Si l'on excepte ces personnages dévalorisés dont la fonction n'implique pas l'érotisme, on remarque que huit « femmes noires » sont directement impliquées dans des relations sexuelles contre une seule « femme blanche » (n°4).

De plus, douze « Noires » sur seize sont exhibées nues contre deux « Blanches » sur dix.

Ce dernier résultat renvoie à la représentation traditionnelle de « la sexualité torrentielle de la femme noire ». Il s'agit d'un des stéréotypes majeurs de l'imaginaire (Cohen, 1981) qui traverse les autres poncifs repérés⁶.

Une sexualité fantasmée

Dès le XVI^e siècle, les récits des explorateurs mentionnent que les « femmes noires » « se donnent avec simplicité, aucune convention sociale n'ayant altéré leur instinct naturel »⁷. Ce stéréotype de la « Négrresse » luxurieuse soumise à la force irrésistible d'une lascivité non contrainte socialement (Jordan, 1977; Kniebiehler et Goutalier, 1985) peut prendre les visages de la danseuse sensuelle et attractive ou de la bête insatiable et lubrique, selon le statut bénéfique ou maléfique accordé à la nature par « l'occidental » (Hoffmann, 1973; Le Bihan, 2006b;

Salvaing, 1995). Quatre récits de *L'Écho des Savanes* le mobilisent.

Premièrement, *Zohra Malibu*, une inconnue rencontrée fortuitement par « le grand reporter » *Marc Edito* s'offre à lui dès la sixième vignette (*Marc Edito*, « Une porte formidable », Piotr).

Dans une deuxième bande dessinée, en l'espace de neuf vignettes, une relation sexuelle implique *Françoise* et le personnage masculin principal (*Marc Edito*, « L'invitation », Piotr).

Un troisième récit représente une « Noire » sadomasochiste dotée d'un fouet composé de lames de rasoir (*Les enquêtes de Pat Archer*, Warant).

Enfin, le même stéréotype s'accompagne des thématiques des romans contemporains d'aventure : une anarchie générale accompagne le déclin de « la civilisation occidentale ». Néanmoins, cet affaiblissement représente pour « l'homme blanc » auquel le lecteur peut s'identifier, l'opportunité de l'évasion, de l'action et du plaisir exotique (Moura, 1992). Dans un environnement spatial puis maritime où s'alourdit un climat de dérégulation funeste et érotique (*La Survivante III*, Gillon), « la Négrresse » est une astronaute « folle de sexe » apparaissant systématiquement dénudée complètement ou partiellement (les « femmes blanches » sont toujours vêtues) et qui copule sans avertissement avec tous les membres masculins de l'équipage « blanc ». Elle est finalement ligotée et violée. Le récit s'achève par son assassinat.

La « fausse Noire » instrumentalisée

Un autre complexe stéréotypique traditionnellement prégnant au sein de l'imaginaire colonial est celui, d'une part, de « l'authenticité de la femme noire » qui ne se déprend pas d'une nature perçue par « l'occidental » comme bénéfique (« la bonne Négrresse ») ou maléfique (« la mauvaise Négrresse ») et, d'autre part, la fausseté procédant d'une dénaturaison, voire d'une dégénérescence, au contact de la « civilisation occidentale » (tableau n°2). Dans ce dernier cas, « la

Noire » originellement « bonne » parce que naturelle, est corrompue par la relation établie avec « l'homme blanc ». Elle sombre alors dans la fausseté en prenant les traits d'une prostituée, domestique, voleuse ou criminelle (Négroni, 1992).

La convocation par la revue *L'Écho des Savanes* de l'ensemble de ces figures féminines « dénaturées » est vraiment remarquable.

Dans le cadre d'une société futuriste (*La vie est un bouquet de violettes*, Beb Deum), « la Noire » est d'abord un être totalement instrumentalisé, « une prostituée d'état » dont la mission professionnelle est de désamorcer d'urgence et à domicile, le danger social que représentent les pulsions sexuelles masculines.

Elle est par ailleurs une esclave de la Rome antique (*Messaline*, Duveaux). Acquisée par un nouveau propriétaire, elle se « déchaîne » au sens propre et figuré du terme.

Dans trois autres bandes dessinées, elle prend l'apparence d'une domestique. La première, une jeune soubrette (*Rose*) est soumise par son maître au sein d'une maison close. Dénudée et fouettée au ceinturon, elle est renvoyée pour avoir insulté une prostituée. Elle est dans la foulée « promue » au rang de cette dernière dans le même établissement (*Dodo, 13 ans*, Levis/Leroi). *L'Écho des Savanes* a recours à plusieurs reprises au parler « petit-nègre » (*mam'selle*) qui renvoie à la période coloniale. Une deuxième servante « noire » indique à un malfrat, que la boîte de nuit qu'elle nettoie est fermée : « - C'est fé'mé M'sieu »; - *Casse-toi Blanche-Neige*; - *Tout d'suite M'sieu* » (*Torpédo 1936*, Bernett)⁸. Une troisième est au service d'une jeune femme seule, riche et oisive dans sa grande villa méditerranéenne (« *Dure journée* », Mirande). Ces deux dernières « Noires » sont affublées des vêtements caractérisant la « nounou » servile du cinéma américain des années 1930 et 1940 (tablier, fichu avec un nœud frontal).

Tableau 1.– Personnage féminin principal « noir » et personnage féminin principal « blanc » associé, dans les bandes dessinées de la revue *L'Écho des Savanes* de 1985 à 1995.

N°	Titre de la bande dessinée	Auteur de la bande dessinée	Personnage féminin principal « noir »	Personnage féminin principal « blanc » associé
1	<i>La Survivante III</i>	Gillon	La « folle de sexe » fiancée du pilote (« Rhéa », nue)	Astronaute (habillée)
2	<i>Marc Edito</i> « Une porte formidable »	Piotr	La « folle de sexe » (« Zohra Malibu », habillée puis nue)	Néant
3	<i>Marc Edito</i> « L'invitation »	Piotr	La « folle de sexe » (« Françoise », habillée puis nue)	Femme mondaine (habillée)
4	<i>Les enquêtes de Pat Archer</i>	Eric Warant	Sadique dans un sex-shop (nue)	Masochiste (nue)
5	<i>La vie est un bouquet de violettes</i>	Beb Deum	Prostituée d'état dépêchée par la « Femforce » (habillée puis nue)	Néant
6	<i>Messaline</i>	Duveaux	Esclave (nue)	Impératrice (habillée)
7	<i>Dure journée</i>	Mirande	Domestique (habillée)	Riche femme Oisive dans une villa de la côte d'azur (nue)
8	<i>Torpédo 1936</i>	Bernett	Domestique (« Blanche Neige », habillée)	Maitresse d'un grand truand (nue)
9	<i>Dodo, 13 ans</i>	Levis et Leroi	Soubrette (« Rose », habillée, puis nue)	Prostituée (nue)
10	<i>Marc Edito</i> « À travail égal salaire égal »	Piotr	Dame pipi (« Martha », habillée d'une robe léopard)	Néant
11	<i>La Sibérienne</i>	Mora et De La Fuente	Criminelle-sorcière (« La Mambo », nue)	Agent secret (habillée)
12	<i>Africa fric</i>	Clément et Andrepio	Prêtresse-sorcière (« Tedora », nue)	Néant
13	<i>Les Furies</i>	Arnon	La fille du chef (nue)	Aventurière (habillée)
14	<i>La vie est un bouquet de violettes</i>	Beb Deum	Mère porteuse (nue puis habillée)	Néant
15	<i>Marc Edito</i> « Quelque part »	Piotr	Mère sur une plage (« Françoise », nue)	Néant
16	<i>Lange de la mort</i>	Charlier et Coutelis	Secrétaire de détective (habillée)	Détective (habillée)

Tableau 2.– Au contact de l'homme « civilisé », la « Négresse authentique » devient une « fausse Négresse »

« La négresse authentique » La brousse, la communauté, le village	« Le civilisé » L'explorateur, le colon, le marin, le soldat, le missionnaire, le trafiquant	« La fausse négresse » La côte, la ville
« La bonne négresse »	Ses modèles et ses valeurs	Domestique Prostituée
	coupe la négresse de la nature <i>Imaginaire de la dénaturaton</i>	Voleuse Criminelle
« La mauvaise négresse »	Ses modèles et ses valeurs	Perroquet Chien savant
	sont « singés » <i>Imaginaire de la dégénérescence</i>	Paon Mulâtresse

Criminelle et traîtresse

Le poncif de « la traîtresse noire » accompagne souvent « l'exotisme de pacotille » de la littérature récente des romans d'espionnage et d'aventures (Moura, 1992). *L'Écho des Savanes* n'y échappe pas. Elle endosse en effet le rôle d'une « primitive dénaturée » (*La Mambo*), complice de criminels particulièrement dangereux et compromise dans une sombre histoire de trafic humain organisée par un ancien médecin nazi (*La Sibérienne*, Mora/De La Fuente). Les stéréotypes y sont bien présents comme celui de la grande lutte de « l'Occident » (incarné par l'espion « blanc » aux prises avec une Afrique « arriérée ») contre les forces du Mal (ici le nazi). Dans le cadre général de cette opposition, « la figure féminine apporte deux ingrédients nécessaires du roman d'espionnage, l'érotisme et l'exotisme, avec la variante toujours intéressante de la perverse traîtresse qui permet d'introduire quelque péripétie nouvelle. Cependant, avant de relever d'une quelconque origine nationale ou culturelle, l'incapacité des personnages féminins à se soustraire au désir du protagoniste apparaît inhérent à la condition féminine » (Moura, 1992: 158). « Désir du protagoniste » particulièrement violent: *La Mambo* est attachée et violée par « *Blanche Neige* », un « Arabe » à la solde des mêmes criminels, idiot mais excessivement lubrique et au sexe disproportionné. Il en possède les attributs caricaturaux: teint mat, profil « sémitique », en djellaba et portant chéchia. Nous retrouvons ici le poncif colonial du « Maure » à la « sexualité perverse et cataclysmique » (Chebel, 1995: 42).

La Mambo est par ailleurs une prêtresse vaudou sollicitant l'aide de morts-vivants. Ainsi, violence et sorcellerie se mêlent inextricablement à l'érotisme.

Sorcellerie africaine et érotisme morbide

Dès le XVIII^e siècle, les Européens vivant aux Antilles associent monde diabolique et sorcellerie surtout à la « monstrueuse Mulâtresse », non caté-

gorisable car ni blanche ni noire (Jar-del, 1995). Dans sa version féminisée, « la sorcellerie africaine » implique souvent la représentation d'une sexualité morbide dont l'expression atteint son paroxysme à la fin du XIX^e siècle. Sander Gilman en fait une remarquable analyse, dans le domaine pictural, en l'illustrant par la présence du personnage au second plan d'une des plus célèbres œuvres de Manet : « les femmes noires ne représentent pas seulement la femme dans sa dimension sexuelle; elles symbolisent également ce qui, chez la femme, est source de corruption et de maladie. C'est comme emblème de maladie que la noire hante l'arrière plan de l'Olympia de Manet »⁹. Cette représentation « pathologisante » parcourt également « le Roman d'un Spahi » (1881) de Pierre Loti, où pour la première fois « le continent noir » fait l'objet d'une représentation complète, constituant les fondations du mythe moderne de « l'Afrique noire ». Cet ouvrage, qui a servi longtemps de référence en matière d'exotisme africain, propose l'image d'une « femme noire » animale et étrange dans un « pays de mort » (Fanoudh-Siefer, 1968: 207). Comment ne pas évoquer le fameux roman de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, dans lequel le romancier anglais de l'extrême fin du XIX^e siècle y décrit l'engloutissement de « l'homme occidental » dans les profondeurs de la jungle d'un Congo terriblement maléfique symbolisé par une inquiétante figure féminine (Bibeau, 1991). Le poncif est plus largement repéré dans les romans coloniaux où, associés à « la Noire superstitieuse », la magie noire et « le fétichisme jouent un rôle spécial dans la thématique de l'envoûtement » (Yee, 2000: 183). Mais il l'est aussi dans la littérature nord-américaine des années 1940 (Johnson, 1944).

Dès 1916 ce genre de récit se développe dans la bande dessinée enfantine (Holon, 1993) à travers les épisodes de *La charmeuse noire* (jeune fille charmant les serpents) ou *Les gris-gris de Badabou* (mystères des envoûtements et talismans africains). À partir des années 1930, le sorcier primitif et effrayant constitue une des figures centrales associées à « l'Afrique noire » dans la bande dessinée européenne.

On pense évidemment à *Muganga*, le sorcier de *Tintin au Congo* et jusqu'à nos jours, à toutes les variantes du personnage du « mauvais Noir » superstitieux, souvent manipulé par un « homme blanc » perfide (Jannone, 1995).

Une fois encore, *L'Écho des Savanes* a largement recours au stéréotype. Le contexte à la fois tragique, morbide et érotique est particulièrement présent dans une bande dessinée où *Tedora*, une prêtresse « noire » très « primitive » et mystérieuse, use de ses pouvoirs magiques par le biais de relations sexuelles avec « les hommes blancs » (*Africa fric*, Patrick Clément/Andrepio). L'action se déroule dans une inquiétante Afrique ethnicisée, tribalisée, dans laquelle « l'Européen », envoûté après avoir succombé à la tentation sexuelle que représente *Tedora*, sombre dans la démente. Ce thème n'est pas sans rappeler la femme de la poésie et des romans de la Décadence à la fin du XIX^e siècle (Palacio, 1977).

La fille du « chef »

Le thème du « roi nègre », un « classique » de la bande dessinée coloniale enfantine (Holo, 1993), est également mobilisé par un récit de *L'Écho des Savanes* qui opère une sorte de synthèse de tous les stéréotypes précédemment évoqués (*Les Furies*, Amon). Lors de leur première rencontre, les aventuriers restent constamment sous la menace d'effrayants « Noirs primitifs » réducteurs de tête. Une fuite éperdue des « occidentaux » poursuivis par les « indigènes » enrégés n'empêche pas la fille du « chef de la tribu » de prendre le temps d'un rapport sexuel avec l'un des flibustiers. Puis, devenu extrêmement agressive elle décoche une flèche qui atteint un des fuyards.

Dans ce feuilleton, l'inévitable stéréotype de « la femme noire » à l'appétit charnel hors normes, animal voire bestial, s'accompagne du cliché du parler « petit-nègre », du poncif de l'Afrique « superstitieuse et arriérée » (le talisman) et de la « libéralité » du primitif offrant « naturellement » sa fille aux appétits sexuels du « Blanc ».

Ambivalence de la maternité

L'imaginaire colonial est habituellement porteur d'un dernier stéréotype : celui de la maternité, valorisée dans l'un des récits proposés par la revue étudiée (n° 15).

Mais elle est également négative pour des raisons symboliques et historiques. On peut en premier lieu penser que la permanence à travers les siècles et les cultures des représentations occidentales de la « femme noire » suppose l'existence d'un imaginaire s'étayant sur des constantes archétypales communes à la féminité et à la noirceur, symboles de mort et de renaissance (Le Bihan, 2006a). Il existerait en particulier une crainte masculine fondamentale de l'engendrement, celle d'un excès vital dont Simone de Beauvoir rappelle la généralité :

« Partout où la vie est en train de se faire, germination, fermentation, elle soulève le dégoût parce qu'elle ne se fait qu'en se défaisant ; l'embryon glorieux ouvre le cycle qui s'achève dans la pourriture de la mort. Parce qu'il a horreur de la gratuité et de la mort, l'homme a horreur de devoir être engendré ; il voudrait renier ses attaches animales ; du fait de sa naissance, la nature meurtrière a prise sur lui » (Beauvoir, 1949 : 197).

En second lieu, s'est développée une représentation initiale d'une « mauvaise mère noire » incapable de soigner sa progéniture parce que « primitive, sauvage ». Ce n'est qu'à partir des années 1920, que se substitue celle d'une femme acceptant les exigences de l'amour maternel européen. Cette transformation se traduit par l'apparition dans les journaux français de photographies et de textes l'impliquant dans une relation affective avec l'enfant (Savarèse, 1995).

« La mère », achevant une grossesse dans un second récit de *L'Écho des Savanes*, mobilise la dimension négative de l'ambivalence puisqu'elle ne peut échapper à un sort funeste. Cette femme à la peau très « noire » exerce la fonction de mère porteuse, simple et innocente dans un univers futuriste (*La vie est un bouquet de*

violettes, Beb Deum). Cependant, cet univers lui réserve un destin tragique. Traversant la rue, en quête de lait dans une nuisette transparente livrant au regard des passants son ventre excessivement dilaté, elle est écrasée par un chauffard « blanc ». Ce dernier nous livre une sinistre représentation hallucinatoire de la victime. Sang et lait sont mêlés sur le capot du véhicule et sur la chaussée. « La femme africaine noire » symbolise elle-même la mort.

L'infériorisation de la « Noire »

Nous avons présenté une analyse de la distribution des rôles attribués aux femmes selon leur « phénotype » dans les bandes dessinées de la revue *L'Écho des Savanes*, sur une période de onze années. La comparaison fait apparaître que les « Noires » présentent des statuts inférieurs et sont dominées dans les relations établies avec les « Blanches ». Elles sont sensiblement plus dénudées et mises en scène dans des contextes sexuels et menaçants. Ces caractéristiques sont indissociables de plusieurs stéréotypes « traditionnels » de « la femme noire ».

Le poncif de « la mère africaine noire » paraît y occuper une position singulière. La disparition progressive de la valorisation du rôle maternel de la femme « occidentale » dans les publicités (Loree, 1977), semble pouvoir être élargie à la bande dessinée. Dans cette situation, « la Négresse » pourrait incarner la dernière figure féminine investie de ce rôle. L'image de « la Mère », source de vie et de plaisir, apparaît dans la revue étudiée mais dans un contexte tragique, victime d'un accident mortel.

Excepté cette représentation maternelle ambivalente, donc partiellement positive, « la femme noire » mobilise deux grandes figures dévalorisées. Il s'agit, en premier lieu, de « l'authentique primitive » soumise à ses instincts sexuels, et en second lieu, de la « fausse Négresse » instrumentalisée, voire humiliée. Nous retrouvons bien la situation d'impasse à laquelle elle est traditionnellement condamnée. C'est une femme contrainte dans la mesure

où le monde auquel elle appartient « reste ontologiquement un monde barbare, insoumis, animal » (Kloepfler, 1994 : 531) : authentique, elle demeure assujettie à une nature qui l'exclut de l'excellence liée à la civilisation ; « civilisée », elle trahit sa propre nature pour devenir une fausse créature. Cette fausseté est à considérer dans les deux sens du terme : imitation (factice, elle *singe* les mœurs occidentales), et imposture (créature fourbe « par nature », elle masque sous le « paraître », l'inanité de sa prétention à « l'être » de culture). Elle prend en effet dans *L'Écho des Savanes* l'apparence d'une esclave concupiscente, d'une prostituée, d'une domestique ou d'une « dame-pipi ».

Se dégage plus précisément ce que nous appelons la figure de « la Négresse tragique » : en effet, parmi ces sept « femmes noires », quatre sont assassinées par des « hommes blancs », et ce, toujours en fin de récit (n° 1, 11, 12 et 14). La plus grande « victimisation » de « la Négresse », comparée à « la femme blanche », ne rappelle t-elle pas celle qui caractérise plus généralement les femmes par rapport aux hommes dans les journaux mais aussi à la télévision (Foreit et al., 1980 ; Signorelli, 1989) ?

Dans la revue analysée, elle représente aussi une menace en grande partie sexuelle. C'est une sorcière envoutant les hommes occidentaux par le biais de relations charnelles. C'est, ailleurs, une passagère lubrique qui entraîne dans sa chute (au sens spatial et moral du terme) l'équipage masculin d'un vaisseau intersidéral. Ou bien la fille du « chef de tribu » qui distrait sexuellement dans sa fuite un flibustier initialement aux abois.

Ainsi, le contenu de *L'Écho des Savanes* s'inscrit clairement dans la tradition descriptive de la littérature coloniale du XIX^e siècle qui développe deux thèmes principaux. Premièrement, celui de « la Négresse » présentée comme un être essentiellement « fonctionnalisé », destinée à l'usage sexuel ou domestique de « l'homme blanc ». Deuxièmement, celui d'une sexualité inquiétante, symbole féminin de corruption et de maladie. Cette « femme noire », animale, funeste, superstitieuse, tentatrice, exposée dans les vignettes de *L'Écho des Savanes*, est



également à rapprocher des personnages de la bande dessinée enfantine qui depuis 1916, use largement du thème de la «sorcellerie africaine». Il s'y trouve des descriptions semblables à celles qui ont été analysées depuis les années 1950, dans les sous-genres littéraires que constituent les romans d'espionnage et les romans d'aventures. De ce point de vue, les bandes dessinées analysées se caractérisent par une extrême banalité.

Les résultats ci-dessus présentent de fortes similitudes avec les conclusions d'une analyse portant sur les comportements des personnages «noirs» apparaissant dans les 25 films américains ayant produit les plus grosses recettes en 1996¹⁰. L'enquête y décèle la présence de puissants stéréotypes attachés à la «femme noire», comparée à la «femme blanche» mais aussi à «l'homme noir». «Phénotype» et genre se renforcent, ici, pour singulariser «la Noire». Les personnages du cinéma américains, lorsqu'ils sont féminins et «noirs», sont directement impliqués dans cinq à sept fois plus de violences physiques, d'insultes et de vulgarités les plus extrêmes, d'erreurs de langage, de rôles «sécuritaires»¹¹, de femmes menottées, enchaînées ou incarcérées, comparés aux personnages de «femmes blanches». Elles sont également près de deux fois plus sexualisées¹², sensiblement plus caressées, embrassées, quatre fois plus impliquées dans des relations sexuelles. Ainsi, en France et aux États-Unis, et ce, dans des médias très différents, semblent exister des traitements similaires de l'image de «la femme noire». Cette étude permet de souligner l'importance du genre comme facteur accentuant la racialisation des personnages sexualisés, «vulgaires» et violents. En effet, d'une manière surprenante, l'enquête montre que les personnages «d'hommes noirs» sont incarcérés et sexualisés au cinéma dans la même proportion que les «hommes blancs». Ces derniers interviennent même davantage dans des scènes de violence physique que leurs homologues «noirs»! La spécificité de la «femme noire» est donc particulièrement marquée aussi bien dans la revue

française de bande dessinée que dans le cinéma populaire américain.

À lire au second degré?

Les bandes dessinées de *l'Écho des Savanes* mobilisent fortement les représentations coloniales les plus traditionnelles. Cependant, la distance aux stéréotypes générée par le ton de la revue qu'elle qualifie elle-même «d'humoristique, jeune, impertinent, décapant», ne met-elle pas en cause la thèse de la diffusion culturelle du stéréotype? En premier lieu, dans quelle mesure l'émetteur (dessinateurs et concepteurs de la revue) souscrit-il aux poncifs et lieux communs qu'il propage? En second lieu, l'exposition au stéréotype entraîne-t-elle nécessairement l'adhésion du récepteur (le lectorat)? On peut en douter dans la mesure où les auteurs, à travers les dessins fictionnels voire invraisemblables élaborés, peuvent signifier qu'ils prennent leurs distances avec les poncifs en exagérant par l'ironie ou la dérision leur caractère convenu. Par ailleurs, ces mêmes auteurs sont en mesure de limiter consciemment la propagation des stéréotypes en attribuant par exemple le propos stéréotypé à un personnage négatif auquel le lecteur ne peut s'identifier. Faute d'enquête auprès des lecteurs, nous ne pouvons répondre à ces questions, ce qui constitue une limite du travail présenté. Cependant, si ces interrogations sont tout à fait légitimes d'un point de vue général, elles nous apparaissent nettement moins pertinentes si l'on prend en considération la spécificité du magazine étudié. On notera tout d'abord, contrairement à l'image «d'impertinence» revendiquée par la revue, le sérieux ou même la gravité du ton employé dans la plupart des bandes dessinées. Parmi les seize récits mettant en scène une «femme noire» dans *l'Écho des Savanes*, une dizaine (les plus importants en volume) n'utilisent jamais l'humour ou l'ironie susceptibles de favoriser une certaine désapprobation (n° 1, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 16). Les scénarii de viol et d'assassinat de la «Noire» par «l'homme

blanc» ne sont l'occasion d'aucun effet comique ou humoristique. Le «second degré» ne concerne que modérément les six autres productions. Par ailleurs, on peut se demander si l'humour crée la distance au stéréotype ou bien s'il le renforce lorsqu'il développe une infériorisation de la «femme noire». «L'impertinence» est-elle incompatible avec le racisme? Ne constitue-t-elle pas au cours de la période coloniale et encore récemment l'un des principaux ressorts de la transmission des stéréotypes dévalorisant les «Noirs»? En d'autres termes, l'humour est-il la garantie d'une mise à distance lorsqu'il use des stéréotypes coloniaux?

De nombreux exemples permettent d'en douter. En premier lieu, les publicités ont souvent recherché l'effet «comique» en établissant un rapport dévalorisant entre le «Nègre» et le produit commercialisé: relation d'analogie de couleur (cirage plus noir que le «Noir» qui s'en couvre le corps), de formes (nez «épaté» et lunettes); relation d'opposition de couleur (lessive suffisamment efficace pour blanchir la peau du «Noir», dentifrice, farine, amidon) ou encore d'univers «climatiques» (réfrigérateur) (Bachollet *et al.*, 1992). En second lieu, un grand nombre de plaisanteries populaires ou «histoires drôles» ont aujourd'hui recours aux très anciennes mais toujours actuelles croyances dont «les Noirs» de sexe masculin sont l'objet – prouesses sexuelles ou démesure de leurs organes génitaux. En troisième lieu, les spectacles du «comique» Michel Leeb obtiennent depuis une trentaine d'années un franc succès auprès du public en mettant en scène un personnage «d'Afrique de l'Ouest» agité de convulsions simiesques et à l'accent très marqué. Ses traits «négroïdes» sont fortement soulignés par l'artiste (son personnage déclare: «ça n'est pas mes lunettes, c'est mes narines!»). Mais le lien entre «Nègre» et singe paraît le plus souvent un peu plus subtil «qu'au temps des colonies»: «le singe a remplacé le Noir dans les publicités (Omo), dans les films d'animation (*Le Livre de la Jungle*) ou dans certains films de fiction, mais la rhétorique demeure, à l'image du singe du film *Le Roi Lion* de

Walt Disney, dont la version originale sera doublée en français par une voix d'Africain fort accentuée» (Barlet et Blanchard, 2003 : 126).

Somme toute, la distinction importante n'est pas celle qui oppose la dimension fictionnelle, imaginaire ou humoristique au caractère réaliste d'un discours porteur de stéréotypes. Plus décisive, nous semble-t-il, est la séparation entre les narrations (vraisemblables, humoristique ou pas) qui déconstruisent le stéréotype, soulignent ce qu'il peut avoir de négatif, d'homogénéisant et celles qui l'adoptent sans un recul suffisant. Or, une très forte ambiguïté demeure dans les bandes dessinées humoristiques de *l'Écho des Savanes* comme dans certains romans¹³.

De même que l'iconographie de la période coloniale française a montré que les images fixes (illustrations, affiches, jeux, photographies, etc.) et animées (cabarets, films, expositions) ont joué un rôle important dans la construction d'une culture visuelle populaire de la femme exotique, nous pensons qu'actuellement encore, c'est à partir de bandes dessinées pouvant « paraître anodines, que se trament les linéaments des mentalités collectives, que se construisent, se renforcent et se transforment les stéréotypes qui structurent l'imaginaire social » (Bancel et Blanchard, 2003, p. 152).

Bibliographie

- Bachollet R., Debost J.-B., Lelieur A.-C., Peyriere M.-C. (1992), *Négripub, L'image des Noirs dans la publicité*, Somogy.
- Barlet O., Blanchard P. (2003), « Rêver: l'impossible tentation du cinéma colonial », in P. Blanchard et S. Lemaire Eds., *Culture coloniale; La France conquise par son empire, 1871-1931*, Collection Mémoires, Autrement, p. 118-147.
- Beauvoir de S. (1949), *Le deuxième sexe*, Gallimard.
- Bibeau G. (1991), « L'Afrique: terre imaginaire du sida », *Anthropologie et Sociétés*, 15 (2-3), p. 125-147.
- Bond C.R., Jones R.L., Weintraub D.L. (1985), « On the Unconstrained Recall of Acquaintances: a Sampling-traversal Model », *Journal of Personality and Social Psychology*, 94, p. 327-337.
- Chebel M. (1995), « L'Arabe » dans l'imaginaire occidental, in Pascal Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine, p. 39-44.
- Cohen C. (1999), « La mulâtresse et la courtisane. Classifications raciales dans la société coloniale de Saint-Domingue », in *L'homme des origines et fictions en pré-histoire*, Seuil, p. 131-140.
- Conrad Joseph (1989), *Au cœur des ténèbres*, Flammarion.
- Coquery-Vidrovitch Catherine (1993), « Apogée et crise coloniales », in P. Blanchard et A. Chate-lier Eds., *Images et colonies*, Syros, p. 27-32.
- Dallet S. (2003), « Filmer les colonies, filtrer le colonialisme », in M. Ferro Eds., *Le livre noir du colonialisme, XVI^e-XXI^e siècles: de l'extermination à la repentance*, Robert Laffont, p. 702-725.
- Eagly A.H., Kite M.E. (1987), « Are Stereotypes of Nationalities Applied to Both Women and Men? », *Journal of personality and social psychology*, n° 53, p. 451-462.
- Entman R.M., Rojecki A. (2000), *The Black Image in the White Mind, Media and race in America*, The University of Chicago Press.
- Fanouh-Siefer L. (1968), *Le mythe du nègre et de l'Afrique Noire dans la littérature française de 1800 à la 2^e guerre mondiale*, Klincksiek.
- Ferro Marc (1992), *Comment on raconte l'histoire aux enfants à travers le monde*, Payot.
- Foreit K.G., Agor T., Byers J., Larue J., Lokey H., Palazzini M., Patterson M., Smith L. (1980), « Sex Bias in the Newspaper Treatment of Male-centered and Female-centred News Stories », *Sex Roles*, 6 (3), p. 475-480.
- Gervereau L. (1993), « Africains et colonisation dans l'affiche française », in P. Blanchard et A. Chatelier Eds., *Images et colonies*, Syros, p. 61-66.
- Gilman S. (1996), *L'autre et le moi: stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, PUF.
- Girardet R. (1972), *L'idée coloniale en France*, La table ronde.
- Haye (de la) A.-M. (1998), *La catégorisation des personnes*, PUG.
- Hoffmann L.F. (1973), *Le nègre romantique. Personnage littéraire et observation collective*, Payot.
- Holo Y. (1993), « L'imaginaire colonial dans la bande dessinée », in P. Blanchard et A. Chate-lier Eds., *Images et colonies*, Syros, p. 73-76.
- , (1995), « Les représentations des africains dans l'imagerie enfantine », in P. Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine.
- Jannone C. (1995), « Les hommes-léopards et leur dérivés dans la bande dessinée, de la sectantisme du colonisateur au peuple déchu », in P. Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine, p. 197-200.
- Jardel J.P. (1995), « Représentation des « gens de couleur » et du métissage aux Antilles, dans la littérature para-anthropologique (XVII^e-XX^e siècles). Images textuelles et iconographie » in P. Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine.
- Jordan W.D. (1977), *White over Black, American Attitudes toward the Negro, 1550-1812*, The Norton Library, New York.
- Katz D. and Braly K.W. (1933), « Racial Stereotypes and 100 College Students », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 28, p. 280-290.
- Kloepfer R. (1994), « Imagologie et transferts culturels. L'image du Tiers-monde « noir » dans le roman français actuel », *Studi Italiani di linguistica teorica*, 23 (3), Applicata, p. 523-536.
- Kniebichler Y., Goutalier R. (1985), *La femme aux temps des colonies*, Stock.
- Le Bihan Y. (2006a), « La « femme noire » dans l'imaginaire masculin occidental », *L'autre. Cliniques, cultures et sociétés*, 7 (1), p. 43-59.
- , (2006b), « L'ambivalence du regard colonial porté sur les femmes d'Afrique noire », *Cahiers d'Etudes Africaines*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, XLVI (3), n° 183, 2006, p. 513-537.
- Leyens J.P., Yzerbyt V., Schadrion G. (1996), *Stéréotypes et cognition sociale*, Mardaga.
- Loree M. (1977), « L'image de la femme dans la publicité nord-américaine et française » in A. Michel Eds., *Femmes, sexisme et sociétés*, PUF, p. 133-145.
- Loti P. (1881), *Le roman d'un spahi*, Presses Pocket, Calmann-Lévy, 1987.
- Manceron G. (1995), « Images et idéologies. L'Europe, l'Afrique et le monde arabe dans les manuels scolaires d'hier et d'aujourd'hui », in P. Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine.

- Marseille J. (1988), « Les images de l'Afrique en France (des années 1880 aux années 1930) », *Revue Canadienne des Etudes Africaines*, 22 (1), p. 121-130.
- Moura J. M. (1992), L'image du Tiers-Monde dans le roman français contemporain, PUF.
- Negroni de François (1992), *Afrique fantômes*, Plon.
- Oms M. (1993), L'imaginaire colonial au cinéma, in P. Blanchard et A. Chatelier Eds., *Images et colonies*, Syros, p. 103-107.
- Palacio J. de (1977), « La féminité dévorante. Sur quelques images de la manducation dans la littérature décadente », *Revue des Sciences humaines*, XLIV, 168, p. 601-618.
- Salvaing B. (1995), *L'image du noir chez les missionnaires et les voyageurs (1841-1891)*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, sous la direction de Catherine Coquery-Vidrovitch.
- Savarese E. (1995), « La femme noire en image. Objet érotique ou sujet domestique », in P. Blanchard Eds., *Autre et Nous, Colloque Scènes et types*, Association connaissance de l'Histoire de l'Afrique contemporaine, p. 207-214.
- Signorelli N. (1989), « Television and Conceptions about Sex Roles: Maintaining Conventionality », *Sex Roles*, 21 (5/6), p. 341-360.
- Yee J. (2000), *Clichés de la femme exotique. Un regard sur la littérature coloniale française entre 1871 et 1914*, L'Harmattan.
- alphabétique et analogique de la langue française*, 1990.
- Source: Centre d'Etude des Supports de Publicité (CESP), 136, boulevard Haussmann, 75008 Paris.
 - Poncifs déjà présents, par ailleurs, dans les albums de la célèbre bande dessinée *Corto Maltese*: celui de la jeteuse de sort (*Bocca Dorada* et *Morgana Bantam*), ou de la prostituée (*Esmeralda*).
 - Lodewijcksz W., Premier Livre de l'histoire de la navigation aux Indes orientales, 1598 (cité par Negroni de, 1992: 25).
 - Cliché « comique » jouant également sur la couleur de peau de *Boule de neige*, l'enfant qui observe l'arrivée de *Tintin au Congo* (Holo, 1989).
 - Voir Gilman, 1996, en particulier le troisième chapitre intitulé « Manet et Zola contemplant Nana, Représentations fin de siècle de la sexualité et de la maladie »: 59-85.
 - Voir Entman et Rojecki, 2000, chapitre 11: 182-204.
 - C'est-à-dire des personnages assurant la sécurité d'une autre personne ou d'un objet.
 - Le chercheur entend par sexualisation tout comportement et accoutrement susceptible de provoquer l'intérêt sexuel d'un public ou d'un ou plusieurs autres personnages.
 - Le roman « Aux vingt-huit Négresses » de Georges Simenon illustre particulièrement cette ambiguïté (*Roman folichon*, 1925 in Ruscio, 1996). Le caractère invraisemblable du récit mettant en scène un riche oncle revenant d'Haïti et imposant à son neveu, le personnage principal, de choisir parmi son véritable harem de vingt-huit « femmes noires » évoluant nues du soir au matin dans son appartement parisien ainsi que dans les rues de la capitale, ne dissipe pas l'ambiguïté établie par la force, le nombre et la répétition des poncifs utilisés. Le choix du neveu se porte sur *Arnica*, une « sculpturale Négrresse » qui s'empresse de déclarer: « Parce que, voyez-vous, je suis très gourmande, très gourmande... Dans mon pays, on fait l'amour tous les jours, et même beaucoup de fois par jour... » (p. 920). L'appétit insatiable, torrentiel, de la « diablesse » se porte sur tous les Parisiens disponibles: « Elle trouvait ça tout naturel, l'incandescence enfant. Pour elle, l'amour était une nécessité de tous les instants. Elle n'était jamais lasse, jamais rassasiée » (p. 925). Finalement les diverses manifestations de ses scandaleux « instincts » sont canalisées dans une maison de passe: « Ce qu'il fut choyé, le premier client qui arriva!... Il n'en revenait pas, de se voir droloter ainsi, non plus que de se trouver une poule aussi bien balancée

qu'Arnica qui, par-dessus le marché, ne faisait pas de 'chiqué' » (p. 947). Eternel poncif de la « spontanéité », « authenticité », « simplicité », liberté sexuelle de la « Noire » s'opposant à la « sophistication » de la « Blanche compliquée ».

Notes

- Le stéréotype sera défini comme une représentation faisant l'objet d'un consensus fondé sur le oui-dire plutôt que par l'expérience directe, entraînant une surestimation homogénéisante d'un groupe, provoquant une simplification par exclusion de certaines différences, résistant au changement et enfin, s'exprimant à travers une opinion mal fondée, excessive par rapport (parfois sans lien) à un noyau de vérité (voir Leyens et al., 1996).
- Reproduction d'un dessin sur une feuille de papier (poncif), à l'aide d'une ponce, « sachet d'étoffe peu serrée contenant une poudre colorante », *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, 1990.
- Appliqué au cas précis de notre recherche, le sujet c'est la « femme noire » en tant qu'objet dont on parle dans un texte ou que l'on expose dans une image. Le *prédicat* est, dans un énoncé, ce qui est affirmé, ce qu'on dit de cet objet, et dans l'image, l'attribut visuellement repérable (la nudité par exemple).
- En typographie, le cliché est une « plaque portant en relief la reproduction d'une page de composition, d'une image, et permettant le tirage de nombreux exemplaires », *Le Petit Robert, Dictionnaire*

Dossier :

La laïcité en débat



Laïcité, fait religieux et société

Quel retour à Durkheim ?

Durkheim est aujourd'hui l'objet d'une double sollicitation : comme sociologue du fait religieux et comme penseur du consensus social¹. Ce nouveau retour à Durkheim paraît correspondre aux préoccupations de la laïcité contemporaine, divisée devant les menaces que font peser sur la cohésion sociale la désaffection pour le bien public, la perte d'autorité des institutions traditionnelles et la montée des communautarismes, dans un contexte de pression religieuse sur l'espace public.

On sait que Durkheim a perçu dans la religion « *le fait le plus primitif de tous les phénomènes sociaux* »². Son point de vue paraît d'autant plus significatif que sa production éditoriale recoupe la période instauratrice de la laïcité française, depuis les lois scolaires jusqu'à la loi de séparation des Églises et de l'État³. Dans le même temps, craignant par-dessus tout les conséquences d'une désintégration sociale, il s'est attaché à mettre en évidence « *dans toute société un certain nombre d'idées et de sentiments communs (...) qui assurent à la fois l'unité et la continuité de la vie collective* »⁴. Nous tenterons ici d'amorcer un dialogue avec l'un des maîtres de

la laïcité de la troisième République, en ayant en vue les défis qui sont aujourd'hui lancés à la laïcité.

La morale laïque comme morale de la société

Durkheim a participé à l'effort des républicains de la troisième République pour fonder et populariser une morale laïque capable d'imprégner la société française d'un ensemble de valeurs structurantes. Il s'agit de contester à l'Église catholique l'hégémonie culturelle que celle-ci exerçait sur la société. À cette fin, la morale laïque se présente comme une morale de concorde sociale et d'entente nationale⁵. Aux instituteurs chargés d'enseigner l'instruction civique et morale, Durkheim demande de comprendre que « *nous tomberions au rang de brute si nous retirons ce que la société a fait pour nous. Retirez le langage, il ne reste que les sensations animales. Toutes les formes supérieures de l'activité humaine sont d'origine sociale... S'il n'y avait pas la société, l'homme ne serait pas un être humain* »⁶. Davantage qu'une morale pour une société laïque, Durkheim veut faire préva-

loir l'idée que la morale laïque doit s'imposer comme une morale de la société.

Une telle interprétation de la morale laïque ne correspond pas seulement à une vision théorique du lien social. Elle comporte un enjeu directement politique. Durkheim s'inquiète de l'incapacité de la morale laïque à soulever un enthousiasme comparable à celui qu'obtiennent les religions. Dans le bilan qu'il dresse de vingt ans d'enseignement de la morale laïque à l'école primaire, il a ce jugement sévère, sans doute excessif : « *Il a paru que pour laïciser, pour rationaliser l'éducation, il suffisait d'en retirer tout ce qui était d'origine extra-laïque... Il suffisait d'enseigner, comme on a dit, la vieille bonne morale de nos pères, mais en s'interdisant de recourir à aucune notion religieuse. Or, en réalité, la tâche était beaucoup plus complexe* »⁷. Durkheim vise Jules Ferry qui, dans sa célèbre *Lettre aux instituteurs* du 17 novembre 1883, avait recommandé aux maîtres d'école de se contenter de transmettre « *cette bonne et antique morale que nous avons reçue de nos pères et mères* »⁸.

Durkheim craint que les fondateurs de la laïcité scolaire ne soient pas allés au bout de leur projet, en croyant

qu'une morale laïque pourrait imprégner la société par simple élimination des principes sur lesquels reposent les religions révélées. Il déplore que « *les grandes choses du passé (...) qui enthousiasmaient nos pères, n'excitent plus chez nous la même ardeur* »⁹, posant en cela les données du problème de la société de son temps, mais aussi celles de toute société laïque. Comment une société dont les membres ne se sentent pas unis autour d'une transcendance peuvent-ils se sentir durablement solidaires? Durkheim paraît vouloir résoudre le problème, au moins sur un plan théorique, en présentant la morale laïque comme une morale du lien social. « *Vouloir la société, c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse; mais c'est en même temps nous vouloir nous-même.* »¹⁰ Le caractère essentiellement moral de la socialité tiendrait au fait qu'à travers la société, chaque homme peut se sentir intérieurement élevé au-dessus de son individualité empirique.

Socialisme et patriotisme

Mais en attribuant à la société une valeur en soi, ne s'interdit-on pas de récuser un ordre social injuste? Durkheim pense surmonter la difficulté en optant pour un socialisme¹¹ qui tend à « *subordonner les fins individuelles et égoïstes (...) à des fins vraiment sociales, partant morales* »¹². Durkheim identifie dans le socialisme une tendance à organiser la société selon une visée d'ensemble et repère en lui une « *passion* » de la justice. Le socialisme refuse une organisation sociale dans laquelle les bienfaits que les travailleurs reçoivent de la société sont inférieurs aux services rendus¹³. Ceci permet de comprendre que le socialisme n'est pas seulement une révolte contre la misère ni même contre l'injustice, et qu'il ne saurait se satisfaire de l'existence d'institutions de charité et des oeuvres d'assistance, même publiques¹⁴. Du point de vue du socialisme, en effet, l'injustice dont souffrent les ouvriers dénote d'abord un dysfonctionnement d'ensemble du corps social, auquel il convient de por-

ter remède. Le socialisme avec lequel sympathise Durkheim éclaire ainsi sa morale de la société. Loin de se résumer pas à une légitimation exaltée de tout ordre social, cette morale sociale implique le droit pour l'individu de vivre « *dans une autre société que celle où il est né* »¹⁵.

Durkheim, cependant, se démarque du socialisme révolutionnaire à qui il reproche de sous-estimer le danger d'un retour de la barbarie en cas de disparition brutale des institutions existantes. Il attend du socialisme qu'il se préoccupe des effets éventuels d'une action destructrice de l'ordre social existant¹⁶. Son socialisme est réformiste au sens où il envisage la transformation sociale à partir de ce qu'offre la société existante¹⁷. Durkheim pense possible et souhaitable un État qui serait une puissance de régulation et de communication sociales, « *modérant ainsi la puissance du capital* »¹⁸. La hantise d'un état de barbarie qui résulterait d'une déstructuration sociale porte Durkheim à minorer les conflits de classes et à insister sur l'appartenance de l'ouvrier et du bourgeois à une même société¹⁹. Une ambiguïté sous-tend cependant cette vision consensualiste de la société, Durkheim paraissant se placer au croisement de la réalité et de l'idéal. La société qu'il présente comme un organisme vecteur d'intégration et de solidarité est à la fois la société de son temps, telle qu'elle s'est historiquement constituée, et la société qui est à construire.

Cette ambiguïté se retrouve dans sa vision de la patrie, qu'il présente comme le « *milieu normal, indispensable de la vie humaine* »²⁰. Voyant en elle le lieu de transmission de légendes populaires, de traditions religieuses et de croyances politiques, Durkheim en fait la condition d'existence d'une société déterminée, dans son unité et sa continuité. Il a le sentiment que sans l'attachement à une patrie, l'individu ne pourrait reconnaître sa société d'appartenance. Mais de même que son socialisme n'est pas révolutionnaire, son patriotisme est exempt de nationalisme²¹. En accord avec Jaurès et Buisson, Durkheim estime que le patriotisme bien compris porte à refuser le nationalisme, exclusif et

potentiellement « *ethnographique* »²². Son patriotisme est guidé par l'idée que la décomposition sociale conduit inéluctablement à une régression de l'humanité. C'est ainsi que la patrie lui paraît défendable « *in abstracto* », dans la mesure où elle fonde l'attachement des individus à une société concrète²³. Non seulement un tel patriotisme est universalisable, puisqu'il vaut pour toute société, mais il ne se réduit pas à une juxtaposition de patries, Durkheim allant jusqu'à se situer dans l'horizon d'une société internationale, qui serait encore une patrie, terre de tous les hommes et société organisée autour de règles et de valeurs²⁴.

Mais comment la patrie peut-elle apparaître « *objet d'amour* » et le socialisme être vécu comme une « *passion* », lorsqu'ils ne se réfèrent qu'à des fondements humains? Comment un idéal laïque peut-il avoir la même force d'entraînement que les religions positives? Un socialisme révolutionnaire ou une patrie sacralisée pourraient certes donner le sentiment d'une religion de substitution. Mais Durkheim récuse le messianisme de classe de même qu'il refuse de sanctifier sa propre patrie. Aussi, n'élude-t-il pas la difficulté : « *Si nous renonçons à nous servir d'une puissance divine, il faut que nous en trouvions une autre qui puisse jouer le même rôle* »²⁵. Pour Durkheim, la solution est à rechercher dans la société elle-même qui, seule, peut présenter une puissance analogue à celle d'un Dieu²⁶. De là vient qu'il semble se faire le messager d'une morale laïque d'après laquelle la spiritualité de l'humain tient à sa socialité. Mais pour comprendre comment Durkheim en vient à donner une tonalité religieuse à la morale laïque, il faut revenir sur son approche du fait religieux.

Le fait religieux

Trois thèses soutiennent la conception durkheimienne de la religion. La première est que la religion n'est pas seulement un phénomène empiriquement observable dans les sociétés. Elle constitue un fait universel, structurel à l'humanité, dont les laïques et les rationalistes ne sauraient nier l'existence

sans s'enfermer dans des préjugés. « *La religion existe, écrit Durkheim, c'est un système de faits donnés; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité?* »²⁷ Par son étonnante persistance, qui tient à la fois à sa capacité à résister aux changements et à sa faculté à se transformer, le fait religieux apparaît comme « *la chose commune de l'humanité* »²⁸, constituant « *un aspect essentiel et permanent de l'humanité* »²⁹. C'est qu'il « *n'est pas un luxe dont l'homme pourrait se passer, ni un épiphénomène* », mais correspond, dans toute société, au besoin primordial de l'homme d'idéaliser son existence.

La seconde thèse est que le fait religieux est fondamentalement un fait social: même lorsqu'il est vécu comme une foi intime, il a une réalité indépendante de la conscience individuelle. La troisième thèse, essentielle pour notre propos, est que le fait religieux n'est pas circonscrit à un domaine particulier de l'existence sociale. Il n'est pas, en particulier, limité aux religions positives, mais affecte, sous des formes diverses, la totalité de l'existence sociale. C'est même la société qui, dans son ensemble, « *crée de toutes pièces des choses sacrées* »³⁰. Durkheim voit dans le religieux le processus selon lequel toute société se transfigure et se pense elle-même symboliquement, faisant apparaître avec perspicacité ce que nous nommerions aujourd'hui la fonction pragmatique du symbolisme religieux: « *L'emblème, écrit Durkheim, n'est pas seulement un procédé comode qui rend plus clair le sentiment que la société a d'elle-même: il sert à faire ce sentiment: il en est lui-même un élément constitutif* »³¹. Les rituels, fêtes et cérémonies traduisent le besoin des sociétés de se ressourcer et de raffermir à intervalles réguliers les sentiments collectifs. D'après Durkheim, cette temporalité cyclique des sociétés historiques témoigne de ce qu'on peut nommer le caractère transhistorique du religieux, « *destiné à survivre à tous les symboles particuliers* »³².

Il convient cependant de se garder d'un double contresens. Le premier serait de croire que Durkheim voit dans le religieux une valeur exclusivement positive. En réalité, Durkheim

admet que la ferveur collective peut donner lieu à des « *actes d'héroïsme surhumain (mais aussi) de barbarie sanguinaire* »³³. Il reconnaît que la Révolution française elle-même, donna lieu à des « *scènes, ou sublimes ou sauvages* »³⁴. Le religieux durkheimien n'est donc pas l'expression d'un bien en soi et par soi. Il se manifeste, selon un mode symbolique, comme une intensification des sentiments sociaux. Aussi, Durkheim admet-il, sans toutefois développer l'idée, que dans les moments d'enthousiasme collectif, « *le mal est lui-même comme sublimé et idéalisé* »³⁵.

Un second contresens, inverse du précédent, serait d'assimiler le religieux durkheimien à un phénomène de compensation illusoire³⁶. La religion, dont Durkheim s'attache à analyser les effets, n'établit pas le modèle d'une société parfaite doublant la société réelle. Elle n'est pas une image inversée de la vie réelle, mais agrandie et exagérée³⁷. Elle ne transporte donc pas de « *la société réelle (...) pleine d'imperfections et de tares* » à « *une société parfaite où la justice et la vérité seraient souveraines* »³⁸. Loin de se superposer à la réalité, elle exprime la façon dont la société s'offre à elle-même le spectacle d'un monde rassemblé. C'est ainsi que « *la société idéale n'est pas en dehors de la société, (elle) est constituée par l'idée qu'elle se fait d'elle-même* »³⁹. Ceci laisse supposer qu'en l'absence de religion, le lien social se défait. Hanté par le spectre du « *terrible état de guerre* »⁴⁰ qui ne manque pas de resurgir lorsque la société perd ses règles et ses repères, Durkheim considère qu'il « *il est inévitable que les peuples meurent quand les dieux meurent* »⁴¹.

L'analogie de Dieu et de la société, au risque de la confusion

On se heurte ici à une difficulté. Soit Durkheim emploie les mots « *religieux* » et « *religion* » en synonymes d'« *attachement à un idéal* » ou de « *croissance collective* »; et dans ce cas, il n'évite pas la confusion. Soit il rattache le religieux à une transcendance qui dépasse les hommes; et

dans ce cas, la réciprocité du social et du religieux paraît inadéquate s'agissant d'une société laïque⁴². Durkheim semble contourner la difficulté lorsqu'il assure qu'une « *société est à ses membres ce qu'un dieu est à ses fidèles. Un dieu, c'est une puissance supérieure à l'homme et qui lui commande, dont il dépend. Eh bien, la société a, par rapport à nous la même supériorité* »⁴³. Par cette analogie déconcertante entre Dieu et la société, Durkheim veut signifier que les hommes doivent à la société leur humanité, parce qu'ils sont, grâce à elle, élevés au-dessus de leur existence animale. Durkheim vait-il jusqu'à prétendre que les hommes cherchent un Dieu qui serait la Société? Si tel était le cas, Durkheim serait au plus loin de la laïcité voulue par Jules Ferry qui demandait qu'on s'abstint de voter pour ou contre Dieu dans les assemblées.

À la différence de Ferry, cependant, Durkheim ne se place pas sur le terrain du droit et du pouvoir politique, mais sur celui de la société. En présentant la société laïque comme un nouveau Dieu, Durkheim traduit à sa manière la volonté des laïques de ne pas laisser l'Église catholique la possibilité de s'approprier le monopole des références symboliques, qui revient à la société dans son ensemble. Mais, par-delà la stratégie, son propos est de montrer que la société donne à chacun la possibilité de se sentir soutenu dans l'existence par une puissance qui le dépasse et l'oblige à la fois. « *Un dieu n'est pas seulement un maître respecté, un maître redouté, c'est aussi une puissance secourable, bienfaisante. Eh bien! La société remplit elle-même aussi cette condition.* »⁴⁴ De ce postulat procède, semble-t-il le « *parallélisme* » qu'il effectue entre la société et la divinité⁴⁵. Cette vision hardie de l'existence sociale contribue à délier franchement la laïcité durkheimienne des doctrines de la rationalisation sociale, qui tendent à ramener tout dysfonctionnement social à un problème de gestion et de mise en conformité. Par ses ambiguïtés mêmes, Durkheim donne accès à une dimension de l'existence sociale qui échappe à la raison instrumentale. Pour lui, la solidarité sociale n'est pas seulement fonctionnelle. Elle procède

de passions et produit des sentiments et des émotions que méconnaissent la logique anonyme de l'administration et les calculs froids de la technocratie.

Mais en voyant dans l'existence collective la source vive du sentiment religieux, Durkheim ne s'accorde pas aisément avec la conception laïque qui rapporte le religieux à la « *sphère privée* ». Certes, la sphère privée de l'existence n'est pas réductible à l'individuel et à l'intime, puisque la laïcité reconnaît à la religion le droit de se manifester en public et de façon collective. Mais la théorie laïque distingue le droit privé de l'autorité publique. La conception durkheimienne semble entrer ici en dissonance avec la laïcité républicaine. Durkheim assure effectivement ne pas voir de différence de nature entre une fête religieuse et une célébration politique puisque, dans les deux cas, la société entretient et raffermi les sentiments collectifs⁴⁶. Il ne se contente d'ailleurs pas de prendre acte d'une réalité de fait, en paraissant parfois ne pas voir d'inconvénient à la sacralisation du pouvoir politique. Faisant référence à la Révolution française, il note que qu'« *à ce moment, sous l'influence de l'enthousiasme général, des choses purement laïques par nature, furent transformées par l'opinion publique en choses sacrées: c'est la Patrie, la Liberté, la Raison. Une religion tendit d'elle-même à s'établir qui avait son dogme, ses symboles, ses autels et ses fêtes* »⁴⁷. En donnant l'impression de ne pas contester le catéchisme républicain de la période révolutionnaire, Durkheim s'éloignerait du consensus voulu par les laïques de la troisième République. Absolument opposée à toute forme de persécution religieuse, la « foi laïque » de Buisson, par exemple, prône la tolérance et ne sacralise que la conscience et les droits de l'homme – qui tendent à limiter le pouvoir politique, non à le conforter.

Cela signifie-t-il que la théorie de Durkheim contredirait le principe laïque de la distinction du politique et du religieux ? Nous ne le pensons pas. Il est vrai que Durkheim a en vue un consensus social raisonnable, avant de viser une citoyenneté affranchie de la tutelle ecclésiastique. Sa doctrine se situe en-deçà de la distinction de la

société civile et de la puissance publique, sans pour autant la récuser. Son intuition originariaire est la valeur constitutive du lien social. S'il ne se place pas sur le terrain de la laïcité républicaine, il ne la contredit pas pour autant. On ne trouve pas dans le texte de Durkheim de quoi justifier, par exemple, une emprise des cléricaux sur l'État et sur la société civile.

Laïcité religieuse, religion laïque

L'imprégnation laïque de la pensée de Durkheim se vérifie plus nettement encore lorsque celui-ci rappelle que la société est une « *oeuvre humaine faite par des hommes* »⁴⁸. Durkheim ne peut donc que s'opposer au conservatisme qui présente les valeurs d'une société comme immuables à l'image de la divinité⁴⁹. « *Par cela seul qu'elle est laïcisée, écrit-il, la morale est débarrassée de l'immobilisme auquel elle est logiquement condamnée, quand elle s'appuie sur une base religieuse.* »⁵⁰ De là vient l'idée que toute société est, par nature, réformable et que « *tout individu a le droit d'adopter la société de son choix* »⁵¹. Alors qu'il est soucieux de préserver la société du désordre, il pousse sa logique laïque jusqu'à défendre le « *principe de la rébellion* »⁵². Au nom de ce principe, l'individu peut se retourner contre les règles existantes, s'il est porteur d'exigences sociales nouvelles opposables à « *un état social historiquement périmé* »⁵³. Le « *conflit* » est alors inévitable, non entre l'idéal et la réalité, mais entre deux idéaux différents, celui qui a pour lui l'autorité de la tradition et celui qui est en voie de devenir nécessaire à la société⁵⁴.

Ce refus de principe du conservatisme ne conduit cependant pas Durkheim à professer un relativisme des valeurs. Durkheim demeure convaincu que la morale laïque doit inspirer des convictions fortes. Comme Buisson, il estime que l'instituteur laïque est investi d'une mission quasi religieuse, au point de comparer l'instituteur laïque à un prêtre⁵⁵. Mais au-delà de la question scolaire, il considère que les dieux des sociétés monarchiques sont contraints de céder

la place à de nouveaux dieux. Car il a la conviction qu'« *il n'y a pas d'évangiles qui soient immortels et qu'il n'y a pas de raison de croire que l'humanité soit désormais incapable d'en concevoir de nouveaux* »⁵⁶.

À l'inverse de la plupart des laïques, Durkheim ne parie pas sur l'extinction de la religion. Il ne s'est pas impliqué outre mesure dans les débats sur la loi de séparation, l'essentiel étant, pour lui, la direction que prendrait la pensée religieuse. Le besoin d'être soutenu dans l'existence, de se sentir élevé au-dessus de son individualité empirique ou de s'enthousiasmer pour un idéal collectif, n'ont, d'après lui, pas de raison de s'éteindre après la loi de séparation des Églises et de l'État. S'il s'abstient de prédire le contenu de la religion à venir, au motif que « *c'est de la vie elle-même que peut sortir un culte vivant* »⁵⁷, il rappelle que « *le sens social a toujours été l'âme des religions* »⁵⁸. Sans doute entrevoit-il une religion de la justice consciente d'elle-même, assez lucide pour avouer que les lieux qu'elle peuple le sont par les hommes. Et puisque les hommes ont constamment trouvé dans la religion une image agrandie d'eux-mêmes⁵⁹, celle des temps nouveaux reconnaîtra que « *l'humanité est abandonnée sur cette terre, à ses seules forces, et ne peut compter que sur elle-même pour diriger ses destinées* »⁶⁰. Une telle religion apparaît non religieuse, ou « *laïque* », dans la mesure où elle ne prétend pas relier l'humanité à une transcendance supra-naturelle.

Il s'ensuit que la religion esquissée par Durkheim ne saurait être enfermée dans une institution ecclésiastique, qui se prétendrait détentrice de l'exclusivité de l'idéal social. Quelques mois avant l'adoption de la loi de séparation des Églises et de l'État, Durkheim affirme que « *l'Église, au point de vue sociologique, est un monstre... Il est anormal qu'une association si vaste, si étendue, qui groupe elle-même des groupements moraux si complexes (...) soit soumise à une homogénéité intellectuelle et morale aussi absolue* »⁶¹. Durkheim attend de la séparation qu'elle « *donne plus de jeu aux groupements inférieurs* » et introduise ainsi « *de la démocratie dans l'Église* »⁶². Et le

fait que la sociologie interroge l'Église catholique avec la même liberté que pour les autres phénomènes, tendrait déjà à «prouver que l'Église a perdu de cet ascendant qui la soustrayait à la pensée profane»⁶³. Ainsi, la séparation des Églises et de l'État en France entérine, pour lui, comme pour les laïques qui vécurent l'événement, l'affaiblissement d'une institution autoritaire se prétendant infaillible. Mais Durkheim sait aussi qu'une loi civile, à elle seule, ne suffit pas à faire évoluer les mœurs et les cœurs. Aussi prend-il le risque de conférer à la laïcité une tonalité religieuse.

L'individualisme moral

Durkheim, pourtant, s'est défendu d'opposer abstraitement un idéal à venir au présent empirique. A-t-il reconnu les prémisses de cette religion laïque dans la bataille pour la révision du procès Dreyfus? Individu élevé au rang des «choses sacro-saintes»⁶⁴, personne humaine à préserver des «empiétements sacrilèges»⁶⁵, «culte de l'individu humain»⁶⁶: autant de formules à la tonalité franchement religieuse, dont Durkheim se sert pour faire entendre à l'armée qu'elle doit alléger aux valeurs qui fondent la cohésion des sociétés modernes. Durkheim, qui adhère à la Ligue des droits de l'homme pendant l'affaire Dreyfus, n'a pas fui le conflit. Fortement engagé pour la révision du procès, il vit l'affaire comme la confirmation des limites de la morale laïque des années 1880. L'enjeu est de faire prévaloir l'idée qu'«il n'y a pas de raison d'État qui puisse excuser un attentat contre la personne quand les droits de la personne sont au-dessus de l'État»⁶⁷. Pour cela, Durkheim pense nécessaire d'armer théoriquement les laïques plus solidement qu'on ne le fit dans les premières années de la troisième République. Aussi, propose-t-il «l'individualisme moral»⁶⁸ comme aiguillon philosophique de l'action collective pour la révision du procès Dreyfus.

L'individualisme moral comporte une double orientation. La première, d'inspiration personaliste, est pro-

prement éthique. Il s'agit d'admettre que l'injustice subi par un individu est une offense faite à l'humanité qui est en lui. Durkheim observe que cet idéal a pénétré progressivement les sociétés au point de devenir une référence fondatrice du consensus social. Aussi souligne-t-il avec insistance que l'individualisme moral qu'il soutient, n'est ni asocial, ni égoïste, ni étroitement économique, mais traduit la visée humaniste de la société moderne. La reconnaissance de la valeur absolue de l'humanité en chacun est ainsi posée comme une nécessité sociale.

De là vient la seconde orientation de l'individualisme moral, directement sociale⁶⁹. Durkheim pense repérer une tendance des sociétés modernes à davantage de complexité. Celles-ci ne doivent pas leur organisation à l'adaptation uniforme des individus à un tout homogène, mais à leur capacité d'intégration d'individus différents. La solidarité, elle-même, se rapporte à des individus dont on attend un degré d'autonomie et d'initiative élevé. En cela, l'individualisme moral répond aux besoins d'une démocratie moderne qui fait dépendre le consensus social de la confrontation publique des points de vue. En cela, l'individualisme moral est «l'œuvre de la société. C'est elle, écrit Durkheim, qui l'a institué», ajoutant: «C'est elle qui a fait de l'homme un Dieu dont elle est devenue la servante»⁷⁰. Le concept d'une société dans laquelle l'homme est un Dieu pour l'homme n'est certes pas inédit. Mais il prend avec Durkheim la forme problématique, voire aporétique, d'une religion laïque dans une société démocratique moderne.

Toujours est-il que l'individualisme moral fait contrepoids à toute conception organiciste de la société, qui demande à l'individu de se conformer aux besoins du corps social. Il confirme également que Durkheim ne fut pas le héraut d'une laïcité scientifique, moins encore d'une morale scientifique. De même que la religion lui apparaissait comme un soutien dans l'existence avant d'être un système de représentation du monde, la morale est de l'ordre de la vie, avant d'être une construction intellectuelle. «La morale n'est pas une géométrie... C'est un ense-

ble de règles de conduite, de pratiques impératives.»⁷¹ Ceci n'empêche pas la morale laïque d'avoir, par rapport aux autres morales, pour «caractéristique différentielle»⁷², de «s'appuyer sur des idées, des sentiments et des pratiques justiciables de la seule raison»⁷³. La morale laïque apparaît ainsi comme la morale la plus exigeante qui soit, puisqu'elle attend des individus que leur acceptation des règles soit éclairée, et qu'ils s'attachent à «fournir des raisons de (leur) conduite»⁷⁴.

Conclusion

Quel enseignement tirer de notre lecture de Durkheim, sous l'angle de la laïcité? Nous pointerons d'abord quatre difficultés. La première est que Durkheim ne paraît pas s'inquiéter outre mesure de la sauvagerie qui peut résulter des enthousiasmes collectifs. Lorsque nous mettons aujourd'hui sur la balance les mérites et les méfaits possibles de la force entraînant du groupe, nous sentons que le vingtième siècle nous sépare de Durkheim, lui qui n'eut pas le temps de faire le compte des désastres de la première guerre mondiale⁷⁵ et ne connut pas les totalitarismes.

La seconde difficulté concerne l'absence presque complète de ce que Levinas nomme «la socialité du face à face», qui est une relation d'individu à individu. Jusque dans ses textes sur l'individualisme moral, Durkheim fonde le lien social sur la vie collective.

La troisième est la faible place qu'il accorde à la dimension intime – proprement personnelle – du sentiment religieux, sur laquelle la laïcité s'appuie pour défendre l'esprit de tolérance et la liberté de conscience.

Enfin, Durkheim, qui ne s'est certes pas trompé en affirmant que le religieux n'était pas en bout de course, a prévu imprudemment l'avènement proche d'une religion, consciente de son origine humaine, qui transformerait l'homme en un Dieu pour l'homme.

Mais il semble également que Durkheim peut aider la laïcité contemporaine, encore tentée de s'emmur-

dans son cadre juridique, à apercevoir que l'essentiel de son avenir se joue dans la société. Elle trouve dans Durkheim une vision inventive de la société qui renoue avec le *sens du social*, opposé à l'assistancialisme, mais porté par l'esprit de solidarité et la passion de la justice. Tout en mettant à l'honneur un individualisme moral, au nom duquel il est demandé à toute structure sociale d'être «*la servante*» de l'humanité en chacun, Durkheim rappelle à la société contemporaine la vertu de l'action collective portée par des convictions fortes. À rebours d'une vision technocratique et étroitement gestionnaire de la société, Durkheim enseigne que la sociabilité est le foyer vivant de la société, que chacun trouve déjà constituée mais qui reste toujours à construire.

Notes

1. Ce texte reprend sous une forme modifiée une communication faite au Collège International de Philosophie le 22 mars 2006 sous le titre «*Laïcité, socialité et fait religieux selon Durkheim*».
2. Émile Durkheim, *La science sociale et l'action*, introduction et présentation de Jean-Claude Filloux, Paris, PUF, 1987, p. 253. Nous noterons désormais SSA.
3. Son premier article important paraît en 1886 et *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, son dernier grand ouvrage, sont publiés en 1912.
4. SSA, p. 101.
5. Jean Baubérot, *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997.
6. Émile Durkheim, «*L'enseignement de la morale à l'école primaire*», *Revue française de sociologie*, octobre-décembre 1992, XXXIII-4, p. 620-621.
7. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963, p. 6-7. Nous noterons désormais EM.
8. Jules Ferry, *La République des citoyens*, tome II, présenté par Odile Ruelle, Paris, Imprimerie Nationale, 1994, p. 110.
9. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1960, p. 610. Nous noterons désormais FE.
10. Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 79. Nous noterons désormais SP.
11. «*Il sympathisa, comme on dit maintenant, avec les socialistes, avec Jaurès, avec le socialisme. Mais il ne s'y donna jamais*», Marcel Mauss, introduction à Émile Durkheim, *Le socialisme*, Paris, PUF, 1992, p. 29. Nous noterons désormais LS.
12. SSA, p. 233.
13. *Ibid.*, p. 55.
14. LS, p. 52.
15. SSA, p. 287
16. «*Quand on parle de détruire les sociétés actuelles, ce sont des rêveries d'enfants... Une fois détruite notre organisation sociale, il faudra des siècles pour en refaire une autre*», SSA, p. 286. Pour Durkheim, la responsabilité prime sur la conviction.
17. «*Il ne s'agit pas de mettre une société toute neuve à la place de celle qui existe mais d'adapter celle-ci aux nouvelles conditions de l'existence sociale*», LS, p. 230.
18. *Ibid.*, p. 54
19. «*La société est l'atmosphère morale commune des hommes, de l'ouvrier comme des autres*», SSA, p. 287.
20. *Ibid.*, p. 300.
21. «*N'est-ce pas, en effet, parler un langage nationaliste que de mettre la culture française au-dessus de toute autre, fût-ce au titre révolutionnaire? Nous sommes capable d'aimer notre famille sans croire qu'elle est la plus parfaite qui soit; pourquoi en serait-il autrement de la patrie?*», *id.*
22. Ferdinand Buisson, *Éducation et République*, introduction de Pierre Hayat, Paris, Kimé, 2003, p. 176.
23. SSA, p. 300.
24. «*Nous avons envers la patrie d'ores et déjà constituée dont nous faisons partie en fait, des obligations dont nous n'avons pas le droit de nous affranchir. Mais, par-dessus cette patrie, il en est une autre qui est en voie de formation, qui enveloppe notre patrie nationale; c'est (...) la patrie humaine*», SSA, p. 294.
25. «*L'enseignement de la morale à l'école primaire*», *art. cit.*, p. 617.
26. *Id.*, p. 617.
27. FE, p. 614.
28. *Ibid.*, p. 606.
29. *Ibid.*, p. 2. «*Il y a dans la religion quelque chose d'éternel*», *ibid.*, p. 609.
30. *Ibid.*, p. 304.
31. *Ibid.*, p. 329. Nous soulignons.
32. *Ibid.*, p. 609.
33. *Ibid.*, p. 301.
34. *Ibid.*
35. FE, p. 602.
36. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éditions sociales, 1972.
37. FE, 601.
38. *Ibid.*, p. 600.
39. *Ibid.*, p. 604.
40. Thomas Hobbes, *Léviathan*, introduction, traduction et notes de François Tricaud, Paris, Sirey, 1971.
41. Émile Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 30.
42. Durkheim se démarque de Jules Ferry qui laissait aux «*mots 'religion' et 'religieux' leur sens naturel, clair, profond, celui qui s'attache à une religion positive*», Jules Ferry, *La République des citoyens*, *op. cit.*, p. 62.
43. «*L'enseignement de la morale à l'école primaire*», *art. cit.*, p. 617. Voir aussi, SP, p. 74-75.
44. *Ibid.*, p. 618-619.
45. *Ibid.*, p. 621.
46. «*Quelle différence y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ ou de juifs fêtant la sorite d'Égypte (...) et une réunion de citoyens commémorant l'institution d'une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale?*», FE, p. 610.
47. FE, p. 305-306.
48. *Textes 2, op. cit.*, p. 335.
49. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963, p. 90. Nous noterons désormais EM.
50. *Ibid.*, p. 90.
51. SP, p. 80.
52. *Ibid.*, p. 95.
53. *Ibid.*
54. FE, p. 604.
55. «*De même que le prêtre est l'interprète de Dieu, le maître laïque est l'interprète des grandes idées de son temps et de son pays*», EM, p. 131.
56. FE, p. 611.
57. *Ibid.*
58. *Textes 2, op. cit.*, p. 170.
59. SSA, p. 311
60. *Ibid.*, p. 313.
61. *Textes 2, op. cit.*, p. 166.
62. *Ibid.*, p. 167.
63. *Ibid.*, p. 170.
64. SSA, p. 265.
65. SP, p. 84.
66. *Ibid.*
67. SSA, p. 265
68. SP, p. 84.
69. «*L'émancipation progressive de l'individu n'implique pas un affaiblissement mais une transformation du lien social. L'individu ne s'arrache pas à la société. Il se rattache à elle d'une autre façon*», *ibid.*, p. 106.
70. *Ibid.*, p. 84.
71. *Textes 2, op. cit.*, p. 335.
72. EM, p. 102.
73. *Ibid.*, p. 3.
74. *Ibid.*, p. 101.
75. Il meurt en 1917, peu après son fils tombé sur le front de Salonique.

ROLAND PFEFFERKORN

Laboratoire "Cultures et sociétés en Europe"
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<pfefferk@umb.u-strasbg.fr>

Alsace-Moselle : un statut scolaire non laïque

En faisant de la commémoration de la séparation de l'Église et de l'État, l'anniversaire de la laïcité, notamment à l'école, on introduit une certaine confusion dans les principes qui sont à la base de la conception française de la laïcité, laquelle est antérieure à 1905 et fondamentalement liée à la création de l'école publique. L'Alsace et la Moselle n'ont pas connu les débats et les avancées laïques de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle qui ont conduit la France aux lois scolaires (lois Ferry du 28 mars 1882 et loi Goblet du 30 octobre 1886) et, une vingtaine d'années plus tard, à la loi de séparation de l'Église et de l'État. La loi du 28 mars 1882 supprime l'instruction religieuse des programmes scolaires et laïcise les locaux (ce qui implique notamment l'interdiction des crucifix et celle d'y assurer le catéchisme). La loi Goblet qui porte sur l'organisation générale de l'enseignement primaire prévoit la laïcité des personnels, en particulier l'incompatibilité de principe entre l'appartenance à un clergé et l'exercice d'une fonction dans l'enseignement public primaire. Les lois laïques françaises représentent, à la fin du 19^e siècle et au début du 20^e siècle, l'aboutisse-

ment, dans une conjoncture politique particulière, d'une exigence ancienne et de luttes qui n'ont cependant rien de spécifiquement français, puisque en Allemagne (avec le mouvement en faveur des *weltlichen Schulen*) ou en Grande-Bretagne (avec un mouvement similaire en faveur des *secular schools*) les enjeux philosophiques, politiques et scolaires sont fondamentalement les mêmes. Il s'agit en effet, comme le formulait déjà John Locke, dès 1689, de faire en sorte que l'Église fût « *complètement séparée* » du pouvoir politique.

En effet, au cours du 19^e siècle, partout en Europe, la soumission des esprits des maîtres et des élèves à l'autorité du pouvoir sacerdotal était perçu comme le principal obstacle à la mise sur pied des systèmes d'enseignement modernes. Mais, avant 1914, c'est en France, pays dans lequel l'Église catholique avait connu, lors de la Révolution française, sa plus grande défaite depuis la Réforme, que le mouvement de laïcisation était allé le plus loin¹. Cependant la laïcité n'implique pas le rejet des religions, mais bien davantage la recherche d'une morale commune adaptée à notre temps et à notre société. Pour s'en convaincre

il suffit de relire la leçon du sociologue Emile Durkheim sur la morale laïque².

Au regard des trois principes de base des lois scolaires de la fin du 19^e siècle, laïcité des programmes, des locaux et des personnels, la situation qui prévaut aujourd'hui en Alsace et en Moselle est manifestement à l'exact opposé de ce qui fonde la laïcité. Malgré le profond recul des croyances et des pratiques religieuses enregistré au cours de la seconde moitié du 20^e siècle, notamment au cours des dernières décennies, les cultes reconnus disposent toujours de privilèges publics considérables à travers un statut des cultes et un statut scolaire non laïques. Des cours de religion sont assurés au sein de l'enseignement public et les familles indifférentes au religieux, agnostiques ou athées, de même que celles qui se reconnaissent dans d'autres religions, sont obligées de solliciter une dérogation pour leurs enfants³. Ces statuts d'exception, et plus particulièrement le statut scolaire, tiennent bien sûr à l'histoire spécifique des trois départements de l'Est. Ces départements furent allemands pendant un demi-siècle (de 1871 à 1918, puis à nouveau brièvement, mais avec des traits bien différents, de 1940 à 1944⁴).

Après 1918, la politique de l'État français se caractérisa en Alsace et en Moselle par un mélange d'attentisme et de jacobinisme. Les maladroites, pour le moins, n'ont pas manqué : la pratique de la langue régionale sera brimée et l'ensemble du droit local parfois mis en cause indistinctement. Mais c'est aussi le contexte politique français qui change pendant et après la Première Guerre mondiale. Pendant le conflit, la religion patriotique prend appui, en France comme ailleurs, sur les Églises chrétiennes qui, surtout, soutiennent leur État national. Après la guerre, en 1921, on assiste en France au rétablissement des relations diplomatiques avec le Vatican, puis, en 1924, à l'accommodement avec les associations cultuelles. Dans ce contexte de réconciliation d'une « laïcité de gouvernement » avec l'Église catholique, la droite nationale comme le Cartel des Gauche vont renoncer à étendre les lois laïques françaises

aux trois départements de l'Est⁵. Cette situation se prolongera au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, alors que l'exigence laïque est réaffirmée par différents secteurs de la société française, y compris l'Église réformée.

Les turbulences de ces décennies (allers-retours entre la France et l'Allemagne, expulsions, expropriations, germanisation et francisation, nazification et destructions massives en 1944-1945) et la profonde osmose entre État et Églises expliquent le maintien d'un droit et le développement de pratiques spécifiques. Les principaux particularismes ont cependant fortement reculé au cours des dernières décennies, tant en ce qui concerne la pratique de la langue que la pratique et la croyance religieuse. La confusion des genres a longtemps été un obstacle supplémentaire qui a empêché la revendication laïque d'avoir un écho significatif en Alsace et en Moselle. Ainsi, le Syndicat National des Instituteurs (SNI) épousait le jacobinisme de l'État et s'opposait dans un même mouvement à la main mise des Églises sur les consciences et à la langue régionale. Il est vrai cependant qu'il relayait le refus massif des instituteurs alsaciens d'enseigner l'allemand alors que 85 % de la population y était au contraire tout à fait favorable⁶.

Le statut scolaire d'Alsace-Moselle est une exception en France métropolitaine qui accorde des privilèges considérables aux quatre cultes reconnus : par ordre d'importance, l'Église catholique, l'Église luthérienne, l'Église réformée et le culte israélite. Les non-croyants et ceux qui se reconnaissent dans d'autres religions sont *de facto* discriminés. Ce statut scolaire déroge au principe d'égalité des citoyens. C'est un objet juridique dérogatoire au droit français dont les assises sont pour le moins fragiles et dont la mise en œuvre montre en outre que de nouveaux avantages sont régulièrement concédés aux cultes reconnus, malgré l'abandon de certaines dispositions, notamment celles concernant les écoles confessionnelles et interconfessionnelles, les écoles normales confessionnelles, les écoles congréganistes, la prière à l'école ou l'inauguration religieuse des écoles.

Dans la première partie de mon propos j'exposerai brièvement les fondements et les transformations de ce statut d'exception qui entend imposer aux élèves et aux familles des cours de religion dans l'enseignement public. Dans une seconde partie j'insisterai sur la défection croissante vis-à-vis de ces enseignements confessionnels enregistrée au cours des dernières décennies, via la montée des demandes de dispense. Face à cette évolution qui mine les positions des cultes reconnus j'évoquerai aussi pour finir les réponses des partisans et des adversaires du statut local⁷.

Le statut scolaire local : une construction sociale et historique mouvante

Le statut scolaire n'est qu'un élément parmi d'autres du droit et de la législation locale dont il convient de bien distinguer les différents éléments afin d'éviter simplifications et amalgames fréquents. Ce que l'on regroupe sous le nom de droit local d'Alsace-Moselle concerne différents aspects de la vie sociale (droit des cultes, droit notarial, droit commercial, droit de la chasse, droit des communes, droit du travail, droit des associations, etc.) ; il convient ici de distinguer le droit des cultes qui confère des privilèges aux Églises des autres éléments du droit local.

1) Le Concordat, accord diplomatique qui régit les relations entre l'État français et le Vatican, n'a pas d'incidence directe sur le statut scolaire, mais il explique le fait que le Chef de l'État nomme évêque et archevêque (Metz et Strasbourg) et que les ministres des cultes reconnus sont rémunérés sur le budget du Ministère de l'Intérieur ; le Concordat actuel est cependant différent de celui de 1804.

2) Le régime local de sécurité sociale est considéré à juste titre comme plus avantageux pour les salariés alsaciens et mosellans que le régime général, puisque le taux de remboursement des frais médicaux est nettement plus élevé que dans les autres départements

français (contre une cotisation toutefois plus élevée) ;

3) Enfin, le statut scolaire local qui se caractérise principalement aujourd'hui par l'obligation pour les élèves de suivre un cours de religion de l'une des quatre confessions reconnues ; une demande de dispense est exigée des familles qui refusent.

En résumé, le droit local comporte incontestablement, dans un certain nombre de domaines, des dispositions plus avantageuses pour les salariés ou les citoyens que le droit français. Mais en ce qui concerne le Concordat, le droit des cultes et le statut scolaire, les textes et les pratiques coutumières accordent aux religions reconnues, et en premier lieu à l'Église catholique, des privilèges tout à fait considérables, qui sont en opposition totale avec les principes de la laïcité. Dans ce qui suit, nous nous limiterons à une discussion du statut scolaire.

Suivant une étude déjà ancienne du Rectorat de Strasbourg⁸, datant de janvier 1968 et réalisée pour le Ministre de l'Éducation nationale, « le statut local s'est formé de la façon suivante : La loi d'administration allemande du 9 juin 1871 (*Verwaltungsgesetz*) prévoyait le maintien de la législation française en vigueur en 1871, à l'exception des dispositions d'ordre constitutionnel. Toutes les lois françaises concernant l'enseignement et en particulier la loi Falloux du 15 mars 1850 continuèrent à être appliquées. L'article 3 de la loi du 17 octobre 1918 prévoyait le maintien de la législation locale telle qu'elle existait à ce moment pour une période provisoire de cinq ans ou jusqu'au moment de l'introduction de la législation civile française en Alsace-Lorraine. Or la loi du 1^{er} juin 1924 n'introduisit que de façon limitative cette législation civile française dans les trois départements. Le régime scolaire n'a pas été touché par cette loi ». Enfin, « l'ordonnance du 15 septembre 1944 du Gouvernement provisoire de la république rétablit purement et simplement la situation de 1940 ».

Les textes qui sont censés régir le statut scolaire local proviennent par conséquent de sources différentes, *in fine* on peut distinguer cinq ensembles nettement différenciés mais dont par-

fois seuls certains éléments sont pris en compte tandis que d'autres sont « oubliés » :

1) Une partie de la législation française antérieure à l'annexion allemande de 1871 et conservée sous le régime bismarkien, en l'occurrence il s'agit de quelques dispositions de la loi Falloux ; il convient de rappeler que cette loi date d'une époque de coopération de l'État et de l'Église catholique dont la finalité conservatrice, voire contre-révolutionnaire, est établie par de nombreuses études.

2) La législation générale allemande (*Reichsgesetze*) édictée par le Reichstag qui partage avec la loi Falloux la logique de coopération entre État et Églises ; elle stipule notamment que : « dans toutes les écoles, l'enseignement et l'éducation doivent tendre à développer la religion, la moralité et le respect des pouvoirs établis et des lois »⁹ ; c'est en s'appuyant sur ce texte que le préfet de Strasbourg écrira en 1921 au Conseil municipal de Guebwiller : « Les parents ou tuteurs dont les enfants ou pupilles ne suivent pas cet enseignement seront passibles des peines prévues par la législation en vigueur, c'est-à-dire la peine d'emprisonnement »¹⁰.

3) Les lois françaises générales rendues applicables depuis 1918.

4) Les lois françaises locales introduites transitoirement.

5) Enfin, il faut ajouter à cet ensemble toute une série de circulaires, de décrets, de décisions du Conseil d'État, etc.

Il faut cependant noter qu'il n'existe aucun recueil officiel rassemblant l'ensemble des textes censés être en vigueur, ce fait explique l'opacité qui entoure ces dispositions¹¹.

L'administration scolaire utilise communément une compilation déjà ancienne réalisée par Bernard Le Léannec qui mentionne les références de lois, décrets, circulaires, lettres de recteurs, lettres ou instructions d'évêques, etc., mais sans en donner les textes intégraux¹². Ce document se présente, pour quiconque le consulte, comme un ouvrage universitaire classique¹³. Les deux acronymes RIC et CÉRDIC Publications figurant sur la couverture n'éclaircissent pas explicitement sur l'origine institution-

nelle particulière du document, car la signification de ces deux sigles n'est pas forcément connue. RIC signifie : *Répertoire bibliographique des Institutions Chrétiennes* et CÉRDIC : *Centre de Recherche et de Documentation des Institutions Chrétiennes*. Le document est publié dans une collection et par un Centre de l'Institut de théologie catholique à statut dérogatoire. Or les Instituts de théologie strasbourgeois sont liés aux autorités religieuses qui détiennent des prérogatives exceptionnelles s'agissant d'institutions universitaires publiques, tant par exemple pour les nominations des enseignants, que pour les cursus et la fréquentation des cours¹⁴.

En 1980, les diocèses de Strasbourg et de Metz ont publié une plaquette de 37 pages présentant leur interprétation du statut scolaire. Ce document va jusqu'à donner les précisions suivantes : « Pour les écoles confessionnelles catholiques (attention : il s'agit bien ici des écoles primaires publiques et non d'écoles confessionnelles privées) les croix (ou autres emblèmes religieux) sont suspendues dans les salles de classe par les représentants de la municipalité » (p. 21).

Les textes qui sont censés fonder en droit l'obligation de suivre un enseignement religieux sont difficiles d'accès. Certains n'existent qu'en allemand gothique. Certains ne sont même pas traduits, le texte allemand faisant foi. Certains sont tombés en désuétude, mais c'est toujours l'Église qui décide des textes à abroger. D'autres sont parfois réactivés, comme nous le verrons plus loin à propos des IUFM (Institut universitaires de formation des maîtres). Nous avons affaire, comme le remarquait déjà l'étude du Rectorat de Strasbourg en janvier 1968, à une « somme non codifiée » de textes de nature et de statut hétéroclites¹⁵.

En d'autres termes, là comme ailleurs, tout est matière à interprétation et réinterprétation. Le statut scolaire local n'est en effet pas un objet figé une fois pour toutes. L'étude rectorale que nous avons citée plus haut résumait parfaitement la situation : « Compte tenu du développement de l'enseignement, du changement des méthodes et des programmes, de

la modification des régimes d'études, certaines dispositions locales cessèrent d'être applicables. Les adaptations nécessaires résultèrent simplement de négociations et d'accords entre les Autorités civiles et les Autorités religieuses. (Par exemple unification et relèvement du tarif de rétribution de l'enseignement religieux, reconversion d'institutrices congréganistes, etc.). Cette pratique, qui était plutôt exceptionnelle entre les guerres, est devenue coutumière depuis 1945 pour le règlement amiable de nombreux problèmes qui découlent non plus de la lettre, mais de l'esprit du statut local¹⁶. Plus récemment, en avril 2004, un partisan du statut scolaire local confirme le caractère coutumier de cette situation et l'absence de textes clairs permettant de la justifier : « Ce régime est juridiquement peu lisible (sic) parce qu'il est composé de textes anciens fortement amendés dans leur application par la coutume administrative et par un consensus non écrit entre administration scolaire, communes et autorités religieuses »¹⁷.

Dans les faits, la définition du statut scolaire local s'est transformée durant ces dernières décennies. On n'imagine plus aujourd'hui l'enfermement communautaire et le poids des religions au sein des écoles alsaciennes et mosellanes, y compris dans les Écoles normales. La description que fait, à partir de 700 lettres, de documents d'archives divers et de témoignages, l'auteur d'une chronique consacrée à une École normale alsacienne réfugiée en France pendant la Seconde Guerre Mondiale est à cet égard édifiante. Elle permet de voir l'écart considérable qui existait alors entre la France laïque et la situation scolaire alsacienne-mosellane marquée par l'imprégnation religieuse et la soumission à l'autorité du pouvoir sacerdotal : « Une école officiellement catholique, où l'on prépare des instituteurs de l'école publique à enseigner la religion catholique, telle est l'École Normale d'Obernai. Ce qui touche à la foi, à la prière, à la dévotion, aux pratiques, à l'approfondissement des connaissances religieuses est réuni sous le nom de « vie spirituelle ». La présence aux offices, à la prière du matin et du soir, aux cérémonies des différentes

fêtes liturgiques est obligatoire, ainsi que tous les matins la lecture faite à tour de rôle d'une page de l'Histoire Sainte et les « cours de religion »¹⁸.

Les tensions interconfessionnelles, entre catholiques et protestants, ont perduré jusqu'aux années 1970. En 1924, quand quelques écoles interconfessionnelles ont fait leur apparition, l'archevêque de Strasbourg n'a pas manqué de protester et de menacer d'exclure de la communion solennelle les enfants fréquentant ces dernières « en raison des dangers auxquels y est exposée la foi des enfants catholiques »¹⁹. Mais, malgré l'opposition ouverte ou larvée de l'Église catholique, durant les années 1920 et 1930, ces écoles interconfessionnelles se sont multipliées. Ce processus s'est accéléré à partir des années 1950/1970, non sans de nombreux conflits²⁰.

Le personnel des écoles primaires publiques, principalement des écoles de filles, était constitué d'une part importante de sœurs congréganistes. En 1947 il y avait encore près de 1400 sœurs (et quelques frères) congréganistes dans les trois départements, dont 429 en Moselle. En 2003 il n'en reste plus que 7 dans ce département, et à peine une vingtaine en Alsace. La loi Goblet portant sur la laïcisation du personnel enseignant serait donc bientôt *de facto* respectée (s'il n'y avait la question de l'enseignement des religions...).

Les Églises disposaient encore d'autres privilèges. Dans un passé encore récent, y compris après la Seconde Guerre mondiale, des circulaires rectoriales rappelaient au personnel enseignant le caractère obligatoire de la prière dans les écoles. Les candidats aux Écoles normales d'instituteurs et d'institutrices devaient passer des épreuves de religion à l'entrée et à la sortie de ces dernières. Les écoles publiques étaient même fréquemment inaugurées religieusement. Certes, depuis lors, la situation a évolué à propos de la plupart des points que nous venons d'évoquer.

Mais les Églises ne semblent pas vouloir renoncer aux privilèges dont elles disposent encore. Pour l'essentiel, le statut scolaire d'Alsace-Moselle se réduit aujourd'hui à une obligation

de suivre un enseignement de religion, avec nécessité pour les familles réfractaires de solliciter une dispense. Pourtant d'après l'arrêt du Conseil d'État du 6 avril 2001, cette obligation ne s'adresse qu'à l'État et ne concerne pas les élèves et leurs familles. Nous y reviendrons plus loin. Cette « obligation » est réaffirmée tous les ans dans les circulaires rectoriales de rentrée adressées aux chefs d'établissements. Dans les lycées et collèges²¹, la mise en œuvre du statut résulte en effet d'une pratique rectorale *de facto* au service des Églises. Les circulaires rectoriales de rentrée concernant l'enseignement religieux sont destinées aux chefs d'établissements. Elles s'appuient sur des décrets de 1974 (portant sur les horaires)²² et de 1991 (portant sur les professeurs des écoles). Par exemple une récente circulaire, celle de la rentrée 2003/2004 du recteur de l'académie de Nancy-Metz, insiste explicitement sur le « caractère obligatoire de l'enseignement religieux »²³. La « possibilité de dispense » n'est rappelée qu'incidemment et tout semble fait pour décourager d'en bénéficier²⁴. La même circulaire précise à la rubrique « Conseils de classe », que « la participation des personnels chargés de l'enseignement religieux est obligatoire »²⁵. Une autre circulaire, celle de la rentrée 2000-2001, datée du 29 juin 2000, obligeait même les parents à formuler les demandes de dispense avant le 1^{er} juillet 2000 ! Dans le même esprit, un appel aux parents signé par l'évêque auxiliaire et l'archevêque de Strasbourg, affiché sur le site Internet de l'archevêché, précise en 2004 que la dispense éventuelle doit être demandée « avant les vacances d'été »²⁶. Ces conditions restrictives sont fixées par les rectorats en accord avec les Églises, mais il est vrai que dans les faits, depuis deux décennies la collecte des dispenses dans les établissements scolaires publics s'effectue de manière diverse. Les injonctions parfois surréalistes des circulaires rectoriales et des Églises ne sont pas toujours appliquées dans le même esprit que celui qui a présidé à la rédaction de ces textes...

Nous n'insisterons pas ici sur le contenu de l'enseignement religieux. Daniel Frey apporte sur ce point des

éclairages intéressants²⁷. Il remarque notamment, en tant que chercheur et en tant qu'« ancien enseignant de religion protestante », s'appuyant à la fois sur son expérience et sur une recherche menée par Samuel Henry (2003), que la confusion est fréquente entre catéchisme et enseignement religieux; que, pour les enseignants catholiques, « la classe de religion constitue ainsi une micro-église »; que, pour les enseignants protestants la transmission de connaissances historiques est première, sans pour autant que la transmission de la foi soit absente, bien que cette dimension ne figure pas dans le programme officiel; qu'en outre certains clercs donnent des réponses autoritaires à la désaffection en conditionnant la participation aux rites religieux à la fréquentation des cours de religion; et enfin que presque tous « les enseignants catholiques et protestant encouragent de façon au moins ponctuelle la pratique ecclésiale ».

Malgré cette réalité, les Églises et les partisans d'un enseignement religieux obligatoire dans l'école publique s'affirment volontiers laïques, mais dans un sens pour le moins curieux qui vide totalement le mot de son contenu. Ainsi, pour l'évêque auxiliaire et l'archevêque de Strasbourg « notre statut local... est une manière originale de vivre une laïcité sereine et apaisée »²⁸. Dans le même esprit le directeur diocésain de l'aumônerie de l'enseignement public précise: « Dans l'école laïque, nous avons à jouer la carte de la laïcité. En ce sens que nous affirmons qu'il n'y a pas de distinction, pas de rupture entre le domaine spirituel et le domaine culturel »²⁹. Tout récemment encore, l'archevêque de Strasbourg, lors d'une conférence (sur le thème: « Église, société, laïcité ») prononcée à l'ENA le 16 février 2005, prétend qu'il y a compatibilité entre laïcité et confessionnalité et que le statut local doit être reconnu comme un « autre régime républicain ». Mais interpellé par un auditeur sur le statut scolaire local, et plus précisément sur « l'obligation » de l'enseignement religieux dans l'école publique, et sur la confusion volontairement entretenue entre enseignement religieux et enseignement du fait religieux, il préfère élu-

der la question³⁰. C'est le président de l'Institut du droit local qui va le plus loin dans l'inversion de sens quand il propose une définition « alsacienne » de la laïcité. Son raisonnement repose sur une première proposition, à savoir que le droit local est d'abord un droit français soumis au principe de laïcité. Puis, dans un second mouvement il ajoute qu'à travers le droit local « s'expriment nos traditions, notre histoire propre, notre vécu régional », et à travers ce vécu s'affirme « une laïcité à l'alsacienne ». L'auteur n'hésite pas à conclure son raisonnement par cette affirmation édifiante: « L'un des traits les plus marquants de cette laïcité alsacienne c'est que la religion a sa place à l'école »³¹ !

La défection des populations vis-à-vis de l'enseignement religieux

Les partisans du statut scolaire mettent régulièrement en avant un prétendu attachement des populations alsaciennes et mosellanes au caractère obligatoire de l'enseignement religieux à l'école publique. Cet argument rhétorique est aujourd'hui dénué de tout fondement empirique car l'Alsace et la Moselle n'échappent pas à la déprise religieuse. Si le phénomène a été plus tardif que dans d'autres régions françaises, il n'en a pas moins été massif depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Nous savons qu'aujourd'hui les non-croyants sont probablement majoritaires dans l'ensemble de la population française, et ils le sont certainement parmi les jeunes: les enquêtes sociologiques d'ensemble effectuées régulièrement dans les principaux pays européens montrent que la déprise religieuse est générale. L'enquête sur les valeurs indique notamment que la moitié des Français ne se reconnaissent pas dans une religion, ce pourcentage atteignant plus des deux tiers pour les moins de 25 ans³². L'Alsace et la Moselle ne font pas exception à cette tendance générale. Malgré l'absence d'enquêtes quantitatives rigoureuses à l'échelle des régions de l'Est de la

France, deux indicateurs permettent de mesurer l'ampleur du phénomène. D'une part, les bonnes conditions de rémunération et d'emploi n'empêchent pas l'Église catholique de rencontrer en Alsace et en Moselle autant de difficultés que dans les autres régions françaises pour renouveler son personnel encadrant. D'autre part les Églises doivent faire face à des lieux de culte aussi désertés qu'ailleurs, malgré l'existence de cours de religion « obligatoires » dans les écoles publiques.

Parallèlement à la déprise religieuse qui s'accélère au cours des décennies 1970-2000, la fréquentation des cours de religion recule fortement. Le nombre des parents et/ou des élèves qui demandent une telle dispense augmente régulièrement, même s'ils sont soumis à une pression sociale parfois forte dans les petites villes ou les communes rurales et si l'Église catholique n'hésite pas à les culpabiliser dans des textes distribués au sein même des écoles publiques. Des appels en faveur de l'enseignement religieux sont distribués dans les écoles publiques par les représentants des autorités religieuses qui n'hésitent pas à placer sur le même plan les « sollicitations de dispenses » et « la démission » des parents³³.

En 2003-2004 dans les écoles élémentaires publiques de la Moselle 62,64 % des élèves étaient inscrits aux cours d'enseignement religieux³⁴ dont 98,86 % de catholiques. Selon les chiffres fournis par l'Inspection académique de la Moselle, 7 enseignants assuraient eux-mêmes l'enseignement religieux dans leur service (il s'agissait des dernières sœurs congréganistes) ainsi que 698 personnels extérieurs; les crédits utilisés pour financer l'enseignement religieux s'élevaient à 1 113 104 € en 2001-2002. Toujours dans le même département et pour l'année 2003/2004, dans les collèges 41,37 % des élèves suivaient cet enseignement dont 97,63 % de catholiques (contre 54,2 % encore en 1986/87), dans les LP et assimilés 2,66 %, tous catholiques (contre 9 % en 1986/87), dans les lycées 2,67 % dont 91,59 % de catholiques (contre 8,9 % en 1986/87). Ajoutons encore que les conditions d'ouverture et de dédoublement des cours de religion sont nettement plus

favorables que pour n'importe quel autre enseignement : une classe d'enseignement religieux est ouverte à partir de 5 élèves et le dédoublement est prévu à partir de 15 élèves. Dans 13 lycées et LP seulement sur 57, plus de 20 élèves toutes classes et tous niveaux confondus suivaient un tel enseignement, en revanche dans une vingtaine d'établissements il n'y avait plus de cours faute d'inscrits.

Les chiffres alsaciens longtemps supérieurs à ceux de la Moselle indiquent une tendance analogue. D'après des données globales fournies par le Rectorat de l'Académie de Strasbourg pour l'ensemble de l'Alsace, la part des inscrits au cours de religion aurait encore été en 1996-1997 de 81 % dans les écoles élémentaires (contre 99 % en 1981)³⁵, 49 % en collège et 10 % en lycée. Mais les chiffres fournis pour l'année 2003-2004 signalent la poursuite de la déprise religieuse puisque les inscrits aux cours de religion seraient désormais minoritaires à tous les niveaux : 49 % dans le premier degré, 40,8 % dans les collèges et 12,2 % en lycée³⁶. En 2005, devant le Conseil consultatif du droit local, sur la base des mêmes chiffres rassemblés par son administration, le recteur de l'Académie de Strasbourg a été amené à évaluer la fréquentation à « 60 à 70 % d'inscrits dans le primaire », 41 % dans les collèges et 10 % dans les lycées. Il a souligné « l'érosion constante » des inscriptions en religion³⁷.

Comme l'ensemble de ces chiffres l'atteste, l'augmentation du nombre et de la part des dispenses a été particulièrement forte au cours du dernier quart de siècle, tant en Alsace qu'en Moselle.

Les inscrits en cours de religion sont désormais minoritaires en collège et surtout en lycée. Et s'ils sont encore majoritaires dans le primaire, on peut faire l'hypothèse que c'est parce que la dispense implique une autre obligation, celle de suivre un cours de morale. Nous sommes par conséquent fort éloignés de la légende régulièrement reprise, y compris récemment dans le rapport de la commission Stasi, d'une population « particulièrement attachée » au statut scolaire local. Ce pseudo-attachement de la population

ne repose en effet sur rien d'autre que des sondages d'opinion dont la valeur scientifique est pour le moins discutable...³⁸

Les faits sont patents. Les familles se détournent de l'enseignement religieux. Cette désaffection s'explique aussi par l'autonomisation des jeunes à l'égard de l'autorité religieuse et par l'image relativement négative de l'enseignement religieux³⁹. Les dispenses augmentent au fur et à mesure que les jeunes avancent en âge⁴⁰. Si l'on suit le modèle interprétatif des comportements sociaux proposé par Albert Otto Hirschman⁴¹, les Alsaciens et Mosellans n'élèvent que rarement la voix pour s'opposer à l'obligation d'un enseignement religieux, mais ils ont majoritairement renoncé à la loyauté vis-à-vis tant des autorités religieuses que des autorités scolaires, loyauté qui consiste précisément à obéir aux injonctions des pouvoirs sacerdotaux et des pouvoirs étatiques, c'est-à-dire à envoyer leurs enfants aux cours de religion⁴². Multipliant les demandes de dispenses, malgré la pression sociale et de nombreux obstacles⁴³, ils s'expriment désormais de plus en plus souvent, sinon majoritairement, par la défection.

Le recul de la fréquentation, cette « désaffection drastique », est identifiée depuis plus d'une décennie par les représentants des Églises et les partisans du statut scolaire comme « la véritable menace » qui « fragilise l'ensemble du système »⁴⁴. Un responsable régional de la catéchèse protestante est encore plus explicite : « Soyons franc. Face aux difficultés que rencontrent les Églises pour établir des relations avec les jeunes et leur proposer des formes de socialisation religieuse, l'école est devenue un lieu essentiel. (...) Une génération qui ne construit pas son identité religieuse lorsqu'elle est jeune ne le fera pas davantage en vieillissant »⁴⁵. Pour tenter de stabiliser un statut scolaire en déshérence en raison de la montée des dispenses qui ont aussi, sur un autre plan, une traduction budgétaire, on va voir se multiplier groupes de travail, réunions, colloques ou *symposium*, parfois suivis de publications. L'objectif est de « rénover le statut » afin, comme l'a si bien exprimé un

précédent archevêque de Strasbourg, de « l'adapter au mieux et de le faire fructifier »⁴⁶.

« Adaptations » et nouveaux projets confessionnels

Certaines de ces « adaptations » du statut scolaire local ont d'ores et déjà été mises en œuvre au cours de ces dernières années; d'autres sont (ou ont été) expérimentées avant éventuelle extension.

Un CAPES réservé d'enseignement religieux a été créé en 1999 par un ministre socialiste, Claude Allègre, alors que le ministre précédent, d'orientation démocrate-chrétienne, François Bayrou n'avait pas cédé aux sollicitations des milieux religieux alsaciens et mosellans.

Des modules de religion « *statut local* » ont été introduits dans les IUFM. Dans celui de Lorraine les candidats se voyaient proposer en 2000/2001 un « *Module spécifique mosellan* » (sic) comprenant 40 heures de « *Cultures religieuses* »⁴⁷ : la démarche pédagogique précise explicitement qu'il s'agit de « *cours et rencontres avec les représentants et témoins des communautés religieuses* ». Pour dissuader d'éventuelles demandes de dispenses, une logique similaire à celle existant dans l'enseignement primaire à destination des enfants (et des parents) est mise en œuvre, mais cette fois à destination des futurs enseignants : un module de « *Philosophie morale et éthique* » est en effet imposé à ceux qui refusent ces cours de religion. Son existence n'est pas problématique en soi dans l'absolu, mais seuls les futurs enseignants relevant du statut scolaire spécifique se le voient imposer s'ils refusent les cours de « *Cultures religieuses* ».

L'Éveil Culturel et Religieux (ECR) a fait son apparition dans une série de lycées alsaciens à la fin des années 1990, notamment dans des lycées d'enseignement technologique où la part des élèves d'origine populaire est importante, en particulier des élèves issus de l'immigration. L'acronyme ECR est utilisé sur la plupart des documents



officiels (emplois du temps, bulletins) sans que la signification du sigle ne soit explicitée. Les enseignants en charge de cette « nouvelle discipline scolaire » sont les enseignants de religion dépendants des autorités religieuses. Ils sont supposés « créer du lien social ». La grande nouveauté, c'est l'inscription d'« une heure spécifique obligatoire »⁴⁸ dans l'emploi du temps des élèves. L'un des établissements pilotes pour cette « expérimentation » était dirigé par l'ex-inspecteur de la vie scolaire qui a négocié cette opération avec les représentants des Églises. Mais un incident survenu dans cet établissement au cours de l'année 2004/2005 et les protestations syndicales qui en ont résulté ont conduit le recteur à affirmer publiquement qu'il s'agissait bien d'une des modalités de l'enseignement religieux et que la dispense était de droit.

Depuis la rentrée 2001, les autorités catholiques mosellanes testent à leur tour de nouveaux programmes de « culture religieuse » dans l'enseignement confessionnel privé avant d'en envisager l'extension à l'enseignement public. D'autres projets existent. Ils ont en commun d'entretenir une confusion permanente entre « enseignement religieux », « culture religieuse » et « catéchèse ». Si le vocabulaire est mouvant, si les significations apparentes peuvent varier, leur finalité est toujours la même : « établir des relations avec les jeunes et leur proposer des formes de socialisation religieuse ». Le premier objectif de ces initiatives est en effet d'aboutir à un élargissement du public. Dans le cas de l'ECR, la remontée de la fréquentation des cours assurés par les enseignants de religion a été effective, car ces cours ont longtemps été présentés comme obligatoires dans certains établissements, sans que des possibilités de dispense ne soient prévues. Suite à des protestations publiques, ces « innovations » ont été aménagées.

Ces initiatives montrent aussi à quel point les représentants de l'État, tant sur le plan national que local, ont participé activement à la « modernisation » du statut scolaire local, au service des intérêts des Églises d'Alsace et de Moselle. Si on comprend bien la posi-

tion des représentants des Églises qui défendent leurs privilèges, que penser de l'attitude du ministère de l'Éducation nationale qui va jusqu'à créer, en 1999, un CAPES d'enseignement religieux ? Ou de celle des rectorats, qui continuent à décourager les demandes de dispense ou qui favorisent des innovations ne reposant sur aucun texte ? L'action de ces représentants de la République serait-elle guidée par le souci de favoriser la diffusion des messages religieux parce qu'ils voient en elle un puissant facteur d'adhésion à l'ordre établi ? La collaboration persistante des autorités religieuses et politiques depuis près de 90 ans permet en tous cas de le supposer.

Les Églises envisagent, avec leurs principaux relais, d'autres « adaptations ». Nous en évoquons rapidement ci-après quelques unes :

1) L'idée d'une aumônerie de droit local disposant de moyens financiers et en personnels actuellement affectés à l'enseignement religieux a été proposée⁴⁹. Quitte, si les cours de religion ne sont pas assurés par manque d'élèves, à utiliser ces moyens pour des activités d'animation ou des projets d'établissement permettant aux Églises de maintenir le contact avec les jeunes par d'autres biais.

2) La régionalisation du statut scolaire local suscite également l'enthousiasme des partisans du statut afin d'échapper à la pression éventuelle de la loi française commune. D'où la multiplication de déclarations favorables au statut envisagé pour la Corse avant son rejet par les électeurs de l'île. De statut d'exception dans le cadre national, le statut scolaire local, comme l'ensemble des questions religieuses, deviendrait alors un statut régional « normal ». Écoutons le président de l'Institut du Droit local : « Ne serait-il pas concevable que l'État fasse avec la matière religieuse ce qu'il a fait avec les routes nationales d'intérêt secondaire, à savoir un transfert aux collectivités locales ? On évaluerait le montant actuellement consacré par l'État au soutien des activités religieuses en Alsace-Moselle (environ deux cent millions de francs [- en 1997 - soit plus de 30 millions d'euros]) et on déléguerait ce montant aux autorités régionales et

départementales, indexé en fonction de l'évolution de la TVA, à charge pour les autorités régionales et départementales de gérer ce fonds, de l'abonder éventuellement avec des ressources propres (...). Ce serait une façon de décharger les autorités centrales de quelque chose qui est peut-être pesant pour elles et de revivifier cette matière en donnant la responsabilité à nos élus locaux »⁵⁰.

3) Enfin, certains rêvent d'aligner la France sur le statut scolaire alsacien-mosellan. C'était déjà le cas du Père Lorson en 1946 : « Au lieu d'aligner l'Alsace sur l'Intérieur, pourquoi n'alignerait-on pas, dans une certaine mesure au moins, l'Intérieur sur l'Alsace, dans un domaine où elle a fait ses preuves ? On y songe pour certaines lois sociales et communales paraît-il ? Pourquoi pas dans le domaine scolaire ? Pourquoi n'introduirait-on pas partout l'enseignement religieux, dont la valeur morale est certaine, quitte à donner les dispenses nécessaires aux élèves dont les parents le demanderaient ? »⁵¹. Le 16 février 2005, l'archevêque de Strasbourg reprenait cette vieille idée à la fin d'une conférence donnée à l'ENA et se demandait s'il ne fallait pas étendre le régime local au reste de la France⁵². Enfin, deux partisans du statut scolaire Alsace-Moselle⁵³ ont été nommés par le Ministre de l'Intérieur au sein de la commission Machelon qui vient de faire des propositions pour réviser la loi de 1905⁵⁴. Nicolas Sarkozy ne cache pas ses intentions. Dans un livre d'entretiens publié en 2004, il se prononce explicitement pour un financement public indirect des grandes religions de France. En s'appuyant sur les nombreuses et diverses exceptions inscrites en un siècle dans la loi, il propose une formule intermédiaire entre la situation existant en Alsace-Moselle et le système allemand doté de l'impôt d'Église⁵⁵, autrement dit, il s'agit de vider la laïcité de son contenu.

Les Églises et les partisans du statut scolaire local défendent par ailleurs très régulièrement l'idée erronée que la règle française de séparation de l'Église et de l'État relèverait de l'exception au sein de l'Europe⁵⁶. Ils soutiennent l'opinion que le statut alsacien-mosellan correspondrait à une supposée normalité européenne. Pourtant, une

telle vision d'un modèle européen qui s'opposerait à l'exception française a été récusée depuis longtemps. Les ouvrages collectifs déjà anciens de Jean Baubérot et d'Alain Dierkens⁵⁷, pour ne citer qu'eux, présentaient déjà suffisamment d'éléments empiriques et d'analyses convaincantes pour réfuter l'hypothèse d'une norme européenne unifiée qui s'opposerait à une exception française de séparation. La thèse récente de Benoît Mély (2004) démontre que l'exigence de séparation n'est en rien un phénomène spécifiquement français, elle est en réalité étroitement liée à l'histoire politique et scolaire de l'Europe. Cette exigence s'est développée tout au long du 18^e et du 19^e siècles dans la plupart des pays européens, notamment en Grande-Bretagne, en Italie, en France et en Allemagne. Elle s'est exprimée partout et s'est, partiellement au moins, réalisée. Certes le cas français est original, mais l'étude approfondie des rapports entre les religions et les États montre que dans la plupart des pays ces rapports ont évolué en direction de la séparation. Le modèle français est simplement l'illustration la plus aboutie de cette transformation avant 1914⁵⁸. L'opposition n'est donc pas entre la France et le reste de l'Europe. Partout, il a fallu vaincre la résistance des Églises qui n'ont pas consenti à céder d'elles-mêmes leurs prérogatives en matière d'éducation publique. Ces victoires ont été plus ou moins précoces et plus ou moins amples en fonction du contexte socio-politique du pays considéré et des rapports de force. D'ailleurs, l'enjeu laïque divise toujours fortement les membres des institutions européennes. Le Vatican, l'Espagne ou la Pologne ont mené la bataille pendant quelques années pour obtenir la référence aux valeurs chrétiennes et des prérogatives propres à l'Église dans le texte devant tenir lieu de Constitution européenne et dont on a trace dans l'article 51⁵⁹. Inversement, l'exigence de séparation s'est récemment encore concrétisée quand en l'an 2000, l'État suédois a cessé de financer l'Église luthérienne alors que jusqu'alors le luthérianisme était la religion d'État.

Instrumentalisation de l'Islam?

L'arrivée massive au cours des dernières décennies de populations musulmanes a mis en évidence l'inégalité entre croyants. En effet les confessions reconnues bénéficient de privilèges par rapport aux religions non reconnues. Depuis plus d'un quart de siècle, certains responsables des Églises protestantes et catholique se préoccupent de la situation de l'Islam. Déjà en juin 1981, Mgr Elchinger, alors archevêque de Strasbourg, s'inquiétait de l'« *initiation coranique* » : « *Depuis plusieurs années, je suis intervenu auprès du recteur d'Académie et de MM. Les Maires de Strasbourg et de Mulhouse pour que soit organisée une initiation coranique dans les classes élémentaires où il y aurait un nombre suffisant d'enfants musulmans* ». Il apportait un peu plus loin cette précision : « *Mes propositions ont trouvé bon accueil auprès des autorités rectorales et municipales, mais peu auprès des familles concernées* »⁶⁰.

À la fin des années 1990, à l'initiative d'un regroupement de théologiens catholiques et protestants, on a assisté à une tentative de création d'une faculté de théologie musulmane au sein de l'Université des sciences humaines de Strasbourg, sur le modèle des deux instituts de théologie catholique et protestante à statut dérogatoire. Cette tentative a échoué à la fois en raison d'une opposition au sein de l'université et de l'absence d'interlocuteurs musulmans intéressés. Mais de nouveaux projets sont en gestation⁶¹. Cette sollicitude des représentants des Églises catholique et protestantes vise essentiellement à consolider le statut scolaire local et le statut local des cultes.

Les responsables politiques ne sont pas en reste. En 1997, le président du Conseil régional, Adrien Zeller, s'est déclaré favorable à la reconnaissance de l'Islam, y compris son intégration dans les religions reconnues. Il espérait aussi qu'à cette occasion les Églises chrétiennes, sous l'aiguillon de la concurrence, connaîtraient un regain de ferveur. Mais actuellement cette intégration ne fait pas (ou plus) l'una-

nimité, ni au sein des Églises, ni parmi les représentants de l'État, et encore moins après la reprise par la commission Stasi de cette suggestion. Ainsi le préfet de Metz a déclaré publiquement à la veille des élections régionales de 2004 qu'il n'était pas question d'intégrer l'Islam dans le statut local⁶². Le président de l'IDL propose prudemment en avril 2004 la création d'une « *commission d'étude* » destinée « *à fournir aux autorités compétentes tous les éléments nécessaires à la poursuite d'un tel projet* »⁶³.

D'un point de vue laïque aussi, le statut scolaire et le statut des cultes sont effectivement discriminatoires. Mais si la seule réponse cohérente consiste bien à demander l'égalité de traitement, celle-ci doit s'appliquer tant à l'égard des membres de toutes les autres religions qui sont en effet discriminées par rapport aux quatre cultes reconnus qu'à l'égard de ceux qui ne se reconnaissent dans aucune religion. Le cadre de cette égalité de traitement ne peut pas être un statut scolaire (et des cultes) local élargi (à quelles autres religions? L'Islam? Le Bouddhisme? Les autres Églises évangéliques? Et lesquelles?). Le seul cadre possible d'une telle égalité de traitement à l'égard aussi bien de ceux qui se reconnaissent dans une religion, quelle qu'elle soit, qu'à l'égard des indifférents, des agnostiques ou des athées, est précisément la laïcité.

Les lois scolaires laïques des années 1880 et la loi de 1905 représentent de ce point de vue un cadre commun nettement plus solide et plus respectueux que la loi de mars 2004 sur les signes religieux qui conduit à l'exclusion de jeunes filles mineures des écoles publiques et/ou à leur scolarisation dans des institutions confessionnelles sous prétexte de port de foulard islamique. Cette loi, présentée comme étant une loi laïque, fait apparaître davantage encore l'absurdité de la situation dans les départements de l'Est. Les affaires de foulard antérieures à la nouvelle loi sur les insignes religieux étaient déjà à cet égard particulièrement choquantes. La presse nationale a fait un silence presque total sur l'« affaire » de Thann, qui se déroulait pourtant exactement au même moment que celle des

deux sœurs d'Aubervilliers, laquelle a été médiatisée d'une manière pour le moins démesurée. Mais braquer le projecteur sur Thann risquait de révéler la dimension essentiellement discriminatoire de ces affaires. En effet, une élève de 11 ans d'une classe de 6^e de Thann (Haut-Rhin) a été exclue définitivement en novembre 2003 de son collège au nom de la laïcité, parce qu'elle portait un voile islamique (avant d'être réintégrée provisoirement dans un autre collège public de la même ville le 10 février 2004 et d'être à nouveau exclue définitivement courant mars 2004). Pourtant, dans ces collèges haut-rhinois, les ministres des cultes reconnus ou leurs représentants venaient (et viennent toujours) donner des cours de religion et, en fin de trimestre, siéger en conseils de classe. La grande majorité des enseignants des collèges concernés se sont mobilisés au nom de la laïcité contre la présence en cours d'une jeune fille portant le foulard, jamais contre la présence d'enseignants des religions reconnues envoyés par les Églises. À l'automne 2004, en application cette fois de la loi sur les insignes religieux, des dizaines d'élèves ont été exclues de différents établissements scolaires publics alsaciens. Pourtant, dans nombre d'établissements des trois départements de l'Est de la France, des crucifix, insignes religieux par excellence, sont toujours accrochés aux murs des salles de classe. Ces contradictions criantes ne semblent pas ébranler le président de l'IDL qui affirme en avril 2004 dans la *Revue du droit local* qu'il « ne peut être interdit » au personnel religieux dispensant des cours de religion dans des établissements scolaires « de porter des signes ou tenues manifestant leur appartenance religieuse ». Il ajoute même : « Il est difficilement concevable que les cours d'enseignement religieux soient dépouillés de tous signes manifestant l'appartenance à la religion concernée »⁶⁴.

Conclusion : Quelle évolution souhaitable d'un point de vue laïque ?

En raison du non respect des principes d'égalité et de liberté, et des évolutions sociologiques profondes (déprise religieuse, montée des dispenses), les forces laïques font depuis longtemps des propositions pragmatiques pour sortir d'un *statu quo* devenu intenable aujourd'hui. Au lieu d'obliger la majorité des parents à solliciter des dispenses, une solution simple consisterait, dans un premier temps du moins, à substituer à « l'obligation » de l'enseignement religieux, une option facultative.

Cette proposition a été faite il y a plus de trente ans par la section permanente du Conseil supérieur de l'éducation nationale en sa séance du 10 juillet 1974. Elle s'était prononcée pour un « enseignement religieux facultatif (...) en dehors des horaires scolaires »⁶⁵. La Ligue de l'enseignement avait repris cette proposition à son congrès de Metz en juin 1980. Nous l'avons exposée dans une tribune publiée par les *Dernières Nouvelles d'Alsace* en 2000⁶⁶, *Me Créhange, ancien Bâtonnier du Barreau de Metz, membre du bureau de l'Institut du droit local et de la Commission d'harmonisation du droit général et du droit alsacien-mosellan l'a exposée, peu avant son décès, en 2001 dans les Cahiers du Cercle Jean Macé*⁶⁷. Jean-Paul Willaime exprime la même idée dans un numéro de la *Revue du droit local* paru en 2002 : « Ce devrait donc être aux parents souhaitant un enseignement religieux à faire une démarche particulière plutôt que l'inverse »⁶⁸. Cette proposition a été défendue ces toutes dernières années par nombre d'associations, notamment la Fédération syndicale unitaire (FSU), première organisation syndicale enseignante, la Ligue de l'enseignement, la Fédération des parents des conseils d'école (FPCE), la Ligue des droits de l'homme (LDH), l'association *Laïcité d'accord* et les Fédérations des œuvres laïques des trois départements⁶⁹. Début 2007 un Manifeste

signé par 500 personnalités reprend la même proposition⁷⁰.

Enfin, une telle évolution est en cohérence avec l'arrêt récent du Conseil d'État⁷¹ du 6 avril 2001. Celui-ci avait certes rejeté une requête du SNES-FSU suite à la création du CAPES d'enseignement religieux et à « l'Affaire d'Hagondange »⁷², mais il introduit une précision essentielle en estimant que l'obligation s'impose à l'État et non aux élèves et à leurs familles.

En avril 2004, avec trois ans de retard, l'Institut du droit local a semblé prendre acte de l'arrêt du Conseil d'État déjà cité, puisqu'il a reconnu pour la première fois que l'enseignement de la religion est facultatif *de jure*. Son secrétaire général écrit : « L'enseignement religieux fait partie du programme scolaire officiel des écoles primaires, secondaires et techniques. Il en résulte une obligation pour l'État d'organiser cet enseignement (...). Cependant cet enseignement est facultatif pour les élèves [nous soulignons ce passage décisif] »⁷³. Mais à cette observation, l'auteur ajoute une phrase sibylline qui, pour l'essentiel, vise à laisser inchangé le *statu quo* actuel : « Les familles sont invitées (sic) à préciser chaque année si leurs enfants seront inscrits ou seront dispensés de cet enseignement religieux ».

La transformation effective et immédiate de l'enseignement religieux en option facultative permettrait aux familles qui le souhaitent d'inscrire leurs enfants aux cours de religion sur la base du volontariat. Elle leverait dans le même temps la contrainte qui pèse sur les parents qui ne souhaitent pas un tel enseignement pour leurs enfants d'avoir à se prononcer. En effet une telle démarche n'est demandée pour aucun autre enseignement optionnel. Les parents qui ne souhaitent pas d'enseignement religieux à l'école publique sont aujourd'hui de plus en plus nombreux dans le cycle élémentaire et largement majoritaires dans le premier comme dans le second cycle de l'enseignement secondaire. Plus d'un siècle après l'adoption de la loi de séparation de l'Église et de l'État, il est temps de parachever enfin celle-ci. Cette question ne concerne pas seu-

lement les Alsaciens et les Mosellans, elle concerne tous les Français qui par leurs impôts financent les cultes et le statut scolaire d'Alsace-Moselle.

Bibliographie

- Baubérot Jean (sous la direction de), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris, Syros, 1994.
- Berguin Francis, *De la portée du droit local alsacien et mosellan sur le service public de l'éducation nationale*, 19 pages. Texte inédit communiqué par l'auteur.
- Bréchon Pierre (sous la direction de), *Les Valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Bréchon Pierre, « Les attitudes religieuses en France », *Archives des sciences sociales en religion*, Paris, n° 109, janvier-mars 2000.
- Cahiers du cercle Jean Macé, n° 62, « Le droit local. État des lieux. Suppression? Maintien? Adaptation? », Metz, 1^{er} trimestre 2001.
- Champagne Patrick, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Les éditions de minuit, Col. Le sens commun, 1990.
- Deloye Yves, *École et citoyenneté. L'individualisme républicain de Jules Ferry. Controverses*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences politiques, 1994.
- Dierkens Alain (ed.), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1994.
- Durkheim Emile, *L'éducation morale* (Cours dispensé en 1902-1903 à la Sorbonne). Paris, Librairie Félix Alcan, 1934.
- Golias, n° 94, Villeurbanne, février 2004.
- Grandjonn Monique, *Le temps d'apprendre à vivre. 1939-1945. Une école normale alsacienne réfugiée en zone libre*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- Henry Samuel, *L'enseignement religieux aujourd'hui dans le secondaire en Alsace: un analyseur des processus de sécularisation*, Strasbourg, université Marc Bloch, Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale, année universitaire 2002-2003.
- Hirschman Albert, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.
- Laot Laurent, *La laïcité, un défi mondial*, Paris, Les éditions de l'Atelier, 1998
- Le Léannec Bernard, « Cultes et enseignement en Alsace et en Moselle. Bibliographie, législation et documentation », *RIC supplément*, n° 39-40, CERDIC Publications, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977.
- Locke John, *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.
- Mély Benoît, *De la séparation des Églises et de l'École. Mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie*, Postface de Henri Pena-Ruiz, Lausanne, Editions Page deux, Collection « Cahiers libres », 2004.
- Messner Francis et Vierling André (sous la direction de), *L'enseignement religieux à l'école publique*, Strasbourg, Editions Oberlin, 1998.
- Olivier-Utard Françoise, « Les facultés de théologie de Strasbourg », *Raison présente*, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004: 79-93.
- Pfefferkorn Roland « Parler, écrire, penser: le bilinguisme hors les dialectes », *La Pensée*, Paris, n° 323, juillet-septembre 2000: 99-110.
- Pfefferkorn Roland, « Bilinguisme: question régionale ou question sociale », *Passerelles*, Thionville, n° 18-19, 1999: 135-139.
- Pfefferkorn Roland, « *Mein Kampf* enseigné aux enfants d'Alsace et de Moselle (1940-1944) », *Revue des sciences sociales*, n° 31, 2003, Université Marc Bloch, Strasbourg: 186-197
- Pfefferkorn Roland, « Moselle germanophone. Contradictions linguistiques... », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 25, 1998, Université Marc Bloch, Strasbourg: 149-153.
- Pfefferkorn Roland, « Le statut scolaire d'exception d'Alsace-Moselle », *Raison présente*, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004: 123-148.
- Raison présente*, n° 149-150, « Une laïcité pour l'avenir », 1^{er} trimestre 2004.
- Rectorat de Strasbourg, *Etude sommaire sur le statut local de l'enseignement dans l'académie de Strasbourg*, réalisée en janvier 1968 pour le Ministre de l'Education nationale, publiée en fac-similé, *Cahiers du Centre Fédéral*, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale, FEN-UNSA, Paris, n° 15, février 1996: 204-218.
- Revue du droit local*, Strasbourg, n° 33, octobre 2001.
- Revue du droit local*, Strasbourg, n° 40, février 2004.
- Sarkozy Nicolas, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Editions du Cerf, 2004.
- Senger Jules et Barret Paul, *Le problème scolaire en Alsace et en Lorraine? Le régime confessionnel. Le bilinguisme*, Paris, Les éditions Temps futurs, sans date
- Siegler Théo, « Le « statut particulier » d'Alsace-Moselle », *Cahiers du Centre Fédéral*, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale, FEN-UNSA, Paris, n° 15, février 1996: 161-201.
- Singer Claude, « 1940-1944: la laïcité en question sous le régime de Vichy », *Raison présente*, Paris, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004: 41-54.
- Vidal Dominique, « Ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient plus. la France des « sans religion » *Le Monde diplomatique*, septembre 2001: 22-23.

Notes

1. Voir Benoît Mély, *De la séparation des Églises et de l'École. Mise en perspective historique. Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie*, Lausanne, Éditions Page deux, Collection « Cahiers libres », 2004.
2. Parlant au début du 20^e siècle de la morale telle qu'elle s'est développée dans des cultures et des religions diverses, Emile Durkheim remarque qu'il faut aller chercher au sein même des conceptions religieuses les réalités morales qui y sont dissimulées: « Il faut découvrir ces forces morales que les hommes, jusqu'à présent, n'ont appris à se représenter que sous la forme d'allégories religieuses; il faut les dégager de leurs symboles, les présenter dans leur nudité rationnelle, pour ainsi dire, et trouver le moyen de faire sentir à l'enfant leur réalité, sans recourir à aucun intermédiaire mythologique. C'est à quoi l'on doit tout d'abord s'attacher, si l'on veut que l'éducation morale, tout en devenant rationnelle, produise tous les effets qu'on en doit attendre » (in *L'éducation morale* (1902-1903). Pour Durkheim la laïcité implique la recherche d'une morale commune.
3. Cette situation porte atteinte à la liberté de conscience, à l'égalité de tous sans distinction d'option spirituelle et à l'universalité de la loi commune assurée par la puissance publique. Il suffit d'imaginer, comme le remarque Henri Pena-Ruiz, « un cours d'humanisme athée et une obligation similaire pour les familles de croyants pour réaliser l'incongruité d'une telle situation » (in Benoît Mély, *op. cit.* p. 482).
4. À noter que durant la brève période nazie les cours de religion ont été supprimés dans les écoles publiques en Alsace et en Moselle annexée par l'Allemagne hitlérienne alors qu'à l'opposé, au cours de la même période, l'État vichyste se rapprochait de l'Église catholique. Cf. l'article de Claude Singer: « 1940-1944: la laïcité en question sous le régime de Vichy », *Raison présente*, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, p. 41-54. Sur la nature raciste de l'enseignement au cours de la période nazie je me permets de renvoyer à mon article « *Mein Kampf* enseigné aux enfants d'Alsace et de Moselle (1940-1944) », *Revue des sciences sociales*, n° 31, 2003, Université Marc Bloch, Strasbourg, pp. 186-197.
5. Voir notamment Benoît Mély, *op. cit.*, p. 472-477.
6. Le livre des syndicalistes Jules Senger et Paul Barret, *Le problème scolaire en Alsace et en Lorraine? Le régime confessionnel. Le bilinguisme*, (Paris, Les éditions Temps futurs, sans date) est un bon exemple de cette confusion des genres. Sur la question linguistique je me permets de renvoyer à mes articles: « Parler, écrire, penser: le bilinguisme hors les dialectes », *La Pensée*, Paris, n° 323, juillet-septembre 2000, p. 99-110; « Bilinguisme: question régionale ou question sociale », *Passerelles*, Thionville, n° 18-19, 1999, p. 135-139; « Moselle germanophone. Contradictions linguistiques... », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, n° 25, 1998, Université Marc Bloch, Strasbourg, p. 149-153.
7. Une partie des développements qui suivent ont été exposés au Collège de France les 19 et 20 mars 2004 lors du colloque « Une laïcité pour l'avenir » organisé par l'Union Rationaliste, au Palais universitaire (Université Marc Bloch de Strasbourg) le 3 décembre 2005 lors du colloque « L'enseignement public dans l'académie de Strasbourg: 1919-1980. Organisation, Mobilisations, Influences » organisé par l'Association « Alsace Mémoire du Mouvement Social » et le 9 décembre 2005 lors de la Journée d'études « Religion, école et laïcité » organisée par le Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale ».
8. Rectorat de Strasbourg, *Etude sommaire sur le statut local de l'enseignement dans l'académie de Strasbourg* (janvier 1968), publiée en fac-similé in *Cahiers du Centre Fédéral*, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale, FEN-UNSA, n° 15, février 1996, p. 204-218.
9. Article 10a de l'ordonnance du 16 novembre 1887, modifiant celle du 10 juillet 1973. Cet article qui se limite aux écoles primaires ne dit cependant rien d'une quelconque « obligation » d'un enseignement religieux.
10. Bernard Le Léanec, « Cultes et enseignement en Alsace et en Moselle. Bibliographie, législation et documentation », *RIC supplément*, n° 39-40, CERDIC Publications, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1977, p. 63.
11. Récemment la revue *Prochoix* a publié un bref inventaire des principaux textes, n° 13, janvier-février 2000, p. 34-35. Consultable sur Internet.
12. Bernard Le Léanec, *op. cit.*
13. Il porte cependant en couverture la mention suivante: « *L'université des Sciences Humaines de Strasbourg n'entend donner aucune approbation ou improbation aux opinions émises dans cet ouvrage. Ces opinions doivent être considérées comme étant propres à l'auteur.* » Si certaines revues académiques insèrent parfois ce type d'avertissement, ils figurent par contre très rarement en couverture.
14. Sur les facultés de théologie de Strasbourg voir la contribution de Françoise Olivier-Utard dans *Raison présente*, n° 149-150, 1^{er} trimestre 2004, p. 79-93.
15. La codification du droit alsacien et mosellan est prévue explicitement par la circulaire Juppé du 30 mai 1996. Elle devait être mise en œuvre par l'Institut du Droit Local (IDL). La LDH et la FSU réclament depuis lors cette codification, en vain. L'Institut du Droit Local est une association loi locale 1908, principalement financée par des subventions publiques, qui publie la *Revue du droit local*. Depuis des années la quasi-totalité de ses travaux portant sur le droit des cultes ou sur le statut scolaire sont partisans, les principaux animateurs de cette revue participent régulièrement à de nombreuses initiatives visant à défendre, conforter et étendre l'enseignement religieux (voir aussi plus loin la 3^e partie de cette communication). Ses statuts de départ ont été modifiés dans le sens d'un contrôle très étroit de l'association par le bureau.
16. Rectorat de Strasbourg, *Etude sommaire sur le statut local... op. cit.*, p. 206-207.
17. Jean-Marie Woehrling, président de l'Institut du Droit Local (IDL), in *Revue du droit local*, n° 40, datée de février 2004 (parue en avril 2004), p. 11. L'auteur fait dans le même texte une série de « propositions » pour conforter ce statut.
18. Monique Grandjonc, *Le temps d'apprendre à vivre. 1939-1945. Une école normale alsacienne réfugiée en zone libre*, L'Harmattan, 2004, p. 51.
19. Jules Senger et Paul Barret, *op. cit.*, p. 79.
20. Théo Siegler, instituteur et syndicaliste, évoque un certain nombre de ces conflits qui reflètent le pouvoir de l'Église catholique et la docilité des autorités civiles. Cf. son article « Le « statut particulier » d'Alsace-Moselle » in *Cahiers du Centre Fédéral*, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Education Nationale, FEN-UNSA, n° 15, février 1996, p. 161-201. On pourra consulter aussi sur ces aspects: J. Senger et P. Barret, *op. cit.*
21. Mais, depuis 1919, les directeurs d'écoles et les IDEN n'ont pas reçus d'instructions écrites pour l'enseignement élémentaire.
22. La section permanente du Conseil supérieur de l'éducation nationale en sa séance du 10 juillet 1974 avait voté contre le projet de décret et s'était prononcé pour un « enseignement religieux facultatif (...) en dehors des horaires scolaires ». Cf. *Cahiers du Centre Fédéral*, *op. cit.*, p. 234-238.
23. Cette affirmation est pourtant contraire à l'arrêt du Conseil d'État du 6 avril 2001 (voir plus loin)
24. La circulaire précise: « *Les fiches d'inscription – ou les demandes de dispense – à*

l'enseignement religieux vous seront remises au moment de l'inscription des élèves dans votre établissement par les parents ou les représentants légaux des élèves au moyen du document ci-joint en annexe 1. Il est rappelé qu'il n'y a pas lieu de distribuer une fiche d'inscription chaque année puisque normalement les inscriptions ou les demandes de dispense se font pour la totalité de la scolarité dans votre établissement au moment de la rentrée. Vous voudrez bien mettre la liste des élèves à la disposition des enseignants en religion». Cette disposition convient pourtant à la circulaire Guy Lachambre qui prévoit explicitement des possibilités de dispense en cours de scolarité.

25. Ceci est contraire à un règlement appliqué ailleurs en France, les aumôniers dispensant des cours d'enseignement religieux dans les établissements publics en dehors des horaires scolaires ne sont pas autorisés à participer aux conseils de classe. La distribution de notes élevées en enseignement religieux permet presque toujours aux élèves d'améliorer leur situation scolaire. Mais l'inverse peut aussi arriver: au 1er trimestre de l'année 2003-2004 un élève brillant d'un collège public de Metz s'est vu refusé les félicitations parce qu'il « ne s'est jamais présenté en cours » de religion (mention figurant sur son bulletin du 1er trimestre à la rubrique Enseignement religieux catholique). Les parents avaient demandé une dispense à la rentrée sans l'obtenir. Dans le même collège quelques années auparavant, un « appel [en faveur de l'enseignement religieux] de l'évêque de Metz aux parents dont les enfants sont scolarisés en école, en collège ou en lycée » avait été distribué aux élèves. Cet appel se concluait par la formule suivante: « Soyez remerciés, chers parents, de savoir résister aux sollicitations de dispenses qui équivalaient à une démission de votre part ».
26. Consulté le 10 mars 2004.
27. Dans sa contribution présentée lors de la journée d'études du 9 décembre 2005 (cf. note 7).
28. Site internet de l'archevêché consulté le 10 mars 2004.
29. F. Messner et A. Vierling (dir.), *op. cit.*, p. 74.
30. D'autres ecclésiastiques, tels ces prêtres ou ouvriers mosellans rencontrés lors d'une journée de formation à Strasbourg ou ce prêtre enseignant associé à l'Université de Bretagne Occidentale (Laurent Laot, auteur d'un livre stimulant en défense de la laïcité: *La laïcité, un défi mondial*, Les éditions de l'Atelier, 1998) récusent par contre le statut scolaire d'exception d'Alsace et de Moselle. Ce dernier déclare notamment: « Si je comprends bien que de

telles situations existent en tant qu'héritages historiques de singularités territoriales, en ce qui me concerne j'estime que le moment est venu de les changer en les alignant sur le « droit commun » d'une République qui se définit constitutionnellement comme « laïque ». Par conséquent, je pense que dans les établissements publics concernés il faudrait renverser le principe: neutralité des programmes et donc absence d'enseignement religieux intégré au planning des enseignements obligatoires; garanties apportées aux élèves (et à leurs parents) pour leur liberté de suivre, par ailleurs, un tel enseignement... » (Entretien accordé à l'hebdomadaire *Rouge*, 26/03/2001).

31. J.-M. Woehrling, dans sa conclusion à F. Messner et A. Vierling (dir.), *op. cit.*, p. 135.
32. Cf. Dominique Vidal, « Ceux qui croient au ciel et ceux qui n'y croient plus. La France des « sans religion » *Le Monde diplomatique*, septembre 2001, p. 22 et 23; Pierre Bréchon, « Les attitudes religieuses en France », *Archives des sciences sociales en religion*, Paris, n° 109, janvier-mars 2000; et Pierre Bréchon (sous la direction de), *Les Valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000*, Armand Colin, Paris, 2000.
33. Ces appels restent cependant sans effets notables puisque la montée des dispenses n'a pas été freinée.
34. Dans les écoles élémentaires les dispensés de cours de religion doivent en contrepartie de leur dispense suivre un cours obligatoire de morale. Cette obligation explique très certainement autant qu'un certain conformisme social une fréquentation encore relativement forte des cours de religion dans l'enseignement primaire.
35. Selon l'évêque de Strasbourg, « le nombre des enfants des classes élémentaires d'Alsace dispensés de l'enseignement religieux ne dépasse guère la moyenne de 1% ». Cf. Lettre de l'évêque de Strasbourg aux députés du 30 juin 1981, in *Cahiers du Centre Fédéral*, Centre d'histoire sociale, de recherches, de formation et de documentation de la Fédération de l'Éducation Nationale, FEN-UNSA, n° 15, février 1996, p. 239.
36. Certes, la précision des chiffres qui précèdent doit être relativisée: en effet, en raison d'une grève administrative des directeurs d'école, ceux du primaire minimisent probablement un peu la fréquentation des cours de religion; et ceux des lycées sont affectés d'un biais inverse puisqu'ils incluent les effectifs inscrits d'office par certains chefs d'établissement dans un cours intitulé ECR (Eveil Culturel et Religieux), ces élèves inscrits d'office

représentant plus de la moitié des lycéens inscrits en religion. Sans le développement de cet enseignement particulier qui ne repose sur aucun fondement légal les effectifs inscrits en cours de religion dans les lycées seraient inférieurs à 6%. Sur l'ECR voir les développements qui suivent plus loin dans la 3e partie

37. *Dernières Nouvelles d'Alsace* du 26 février 2005.
38. Cf. les sondages publiés par les *Dernières Nouvelles d'Alsace* des 25-30 octobre 1996, 30 décembre 1998 et 2 décembre 2005. Ces sondages n'ont pas valeur de preuve: en effet, alors que les demandes de dispenses renvoient à des pratiques effectives, les « opinions » sont en grande partie fabriquées (cf. Champagne, 1990). De plus, les questions posées lors de ces sondages mêlent indistinctement droit local dans son ensemble, protection sociale locale, Concordat, statut scolaire et statut des cultes. Enfin le nombre de personnes interrogées est particulièrement restreint.
39. Comme le signale judicieusement Daniel Frey lors de la Journée d'études « Religion, école et laïcité » organisée par le Centre de sociologie des religions et d'éthique sociale » du 9 décembre 2005.
40. On rappellera ici que c'est parmi les jeunes que la croyance religieuse est la plus faible (en France de l'ordre de 30% parmi les moins de 25 ans). Voir les références note 27.
41. Albert O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty. Responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1970.
42. Si le nombre d'incidents liés au statut semble avoir baissé il n'en reste pas moins qu'il ne se passe pas d'année sans incident majeur.
43. Sans compter tous ceux qui ignorent le statut scolaire local et pensent à tort qu'il a disparu.
44. Jean-Marie Woehrling en conclusion de Francis Messner et André Vierling (sous la direction de), *L'enseignement religieux à l'école publique*, Strasbourg, Editions Oberlin, 1998, p. 137.
45. F. Messner et A. Vierling (dir.), *op. cit.*, p. 66-67.
46. *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 22 janvier 1997.
47. En Alsace le volume horaire étant de 24 heures.
48. *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 19 mars 1999.
49. Par exemple J.-M. Woehrling développe cette hypothèse dans la conclusion de F. Messner et A. Vierling (dir.), *op. cit.*

50. J.-M. Woehrling en conclusion à F. Messner et A. Vierling (dir.), *op. cit.*, p. 140-141.
51. Source: *Les Sœurs de Ribeauvillé*, cité par Jules Senger et Paul Barret, *Le problème scolaire en Alsace et en Lorraine? Le régime confessionnel. Le bilinguisme*, Paris, Les éditions Temps futurs, sans date, p. 24
52. *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 18 février 2005.
53. Il s'agit de Francis Messner et Jean-Marie Woehrling, que nous citons plusieurs fois dans ce travail.
54. *Le Figaro*, 3 novembre 2005, *Le Monde*, 20/21 novembre 2005, *La Croix*, 21 septembre 2006. La Commission Machelon préconise d'« assouplir les modalités de dispense de l'enseignement religieux » en Alsace-Moselle, mais elle ne remet pas en cause son caractère obligatoire, par ailleurs elle propose de rendre plus aisé le financement public des lieux de culte.
55. Le statut des clergés serait assuré, des avantages fiscaux récompenseraient les donateurs, les édifices du culte seraient judicieusement construits grâce à des aides diverses, les instituts de formations des prêtres, rabbins, imams seraient soutenus. Il s'agit pour N. Sarkozy d'instaurer « de nouveaux rapports entre les religions et les pouvoirs publics, profitables, selon lui, à la fois à la nation et aux cultes ».
56. Cette thèse a également été défendue pour des raisons apologétiques opposées par certains défenseurs de la laïcité « à la française » qui ont tendance à en faire un mythe sans prendre en compte la réalité du mouvement historique profond en faveur de la séparation dans la plupart des pays européens et les transformations enregistrées dans ces pays depuis un siècle.
57. Jean Baubérot (dir.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Paris, Syros, 1994; Dierkens Alain (ed.), *Problèmes d'histoire des religions. Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles, 1994.
58. Benoît Mély met également en cause, ou plus exactement il relativise, le modèle explicatif fondé sur l'opposition entre « pays catholiques » et « pays protestants ». Il met à jour deux logiques politiques en matière scolaire: l'une vise à reproduire la différenciation « école pour le peuple » / « école des notables », l'autre cherche à établir une école démocratique dépassant cette opposition. Selon les analyses de l'auteur, les lois de Jules Ferry sont à ranger dans la première logique, tandis que les mouvements partisans d'une école « weltlich », « purley secular » ou « laica » participeraient en Allemagne, en Grande-Bretagne et en Italie, d'une seconde logique opposée à toute forme de croyance (religieuse ou étatique).
59. Sur l'action du Vatican contre la laïcité en Europe on peut lire avec intérêt le dossier publié par la revue *Golias*, n° 94, février 2004.
60. Cf. *Cahiers du Centre Fédéral*, *op. cit.*, p. 239.
61. Cf. la conférence de F. Messner donnée début 2005 à Strasbourg: « Sur la création d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg. Cf. aussi le rapport de la commission Machelon qui reprend la proposition de création d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg.
62. Le fort vote en faveur de l'extrême droite (qui a réalisé plus de 28 % des voix en Alsace au premier tour des élections régionales, le 21 mars 2004) et la forte présence médiatique de l'Islam, via la discussion sur le foulard, ne sont probablement pas étrangères à cette prise de position du représentant de l'État.
63. *Revue du droit local*, n° 40, février 2004 (parue en avril 2004), p. 12.
64. *Revue du droit local*, n° 40, février 2004 (parue en avril 2004), p. 11.
65. Cf. *Cahiers du Centre Fédéral*, *op. cit.*, p. 34-238.
66. *Dernières Nouvelles d'Alsace*, 23 mai 2000: « Cours de religion: une option facultative » (avec Didier Tzwangue).
67. *Cahiers du cercle Jean Macé*, n° 62, 1er trimestre 2001: « Le droit local. État des lieux. Suppression? Maintien? Adaptation? ».
68. Dans la *Revue du Droit local* n° 33, octobre 2001, (publiée début 2002). Par contre en conclusion du même numéro, André Vierling, secrétaire général d'un service diocésain, le CEAS, persiste à défendre le caractère obligatoire de l'enseignement religieux: « Droit national d'application régionale, le statut local repose sur le caractère obligatoire qu'il faut sauvegarder, dans le cadre d'une laïcité tolérante (sic) ».
69. Une tribune de l'association *Laïcité d'accord* synthétise les principaux arguments. Voir Claude Hollé et Bernard Anclin, « L'enseignement religieux à l'école publique. Pour un statut scolaire local laïque », *Dernières Nouvelles d'Alsace*, samedi 4 février 2006.
70. *Dernières Nouvelles d'Alsace*, dimanche 4 février 2007.
71. Cf. Francis Berguin, *De la portée du droit local alsacien et mosellan sur le service public de l'éducation nationale*, 19 pages. Texte inédit communiqué par l'auteur.
72. Des parents d'un élève avaient été avisés de la suspension des allocations familiales parce que leur enfant ne suivait pas les cours de religion. L'administration scolaire avait refusé la demande de dispense présentée en début d'année par les parents.
73. *Revue du droit local*, n° 40, février 2004 (parue en avril 2004), p. 5.

PATRICK TÉNOUJJI

Laboratoire «Cultures et sociétés en Europe»
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<tenoudji@aol.com>

Laïcités européennes et transcendance politique

Dans *La démocratie providentielle* (2002) Dominique Schnapper fait correspondre les mots *transcendance politique* à la tradition laïque et républicaine de notre pays. Il ne s'agit pas d'une singularité nationale. *S'inspirant des héritages culturels, religieux et humanistes de l'Europe...* Les premiers mots du préambule de la constitution européenne de 2005 assoient l'Europe sur une tradition, des valeurs partagées et une transcendance. Cette transcendance est un ensemble d'idées et valeurs localement considéré universel, sanctifié par l'ancienneté, et qui fonde un être ensemble.. Dans le préambule, les trois adjectifs *culturels, religieux et humanistes* associent au politique la religion, la culture et l'humanisme. Ce texte bâti sur un compromis entre héritages ne parle pas de laïcité : en Europe, du point de vue des auteurs du projet constitutionnel, elle va sans dire, les trois adjectifs la décrivent assez. Ce préambule fut en France le passage le plus critiqué du texte (cf. dans la presse *l'appel des 200*, en mai 2005) : la transcendance,

même lorsqu'elle sert de base à un édifice de valeurs aussi partagées que *les droits inviolables et inaliénables de la personne humaine, ainsi que la liberté, la démocratie, l'égalité et l'État de droit*, est devenue dans notre pays un objet de méfiance.

La *transcendance politique* que défend Dominique Schnapper propose une allégeance à la communauté morale de l'humanité qui permet de respecter l'humanité de nos ennemis politiques et rend possible un dépassement des différences nationales. Les exemples ci-dessous montrent que cette notion se traduit différemment suivant le lieu et l'époque. Peut-elle alors légitimement fonder une entité politique supranationale ? À l'inverse, peut-on faire l'Europe sans référence à la transcendance ? Et pour aller un peu plus loin, l'humanisme et la culture sont-ils pensables en Europe hors d'un contexte religieux ? Alexis de Tocqueville l'affirme, dans le second livre de *La démocratie en Amérique* :

« Pour moi je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière

liberté politique ; et je suis porté à croire que, s'il n'a la foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie » (1835-40, p. 147).

Pour le philosophe Jean-Luc Nancy, ce que les Français appellent laïcité est une variante locale du christianisme européen. Dans un article du *Monde* (1-1-2004) il entreprend un bref historique de cette notion emblématique. Durant le Moyen Âge européen le laïc, simple croyant, *sujet de la foi*, est guidé par le clerc, un peu à la façon dont les membres de notre société sont guidés par «les scientifiques», médecins, statisticiens, économistes ou météorologues. Le citoyen européen reste traditionnellement guidé, non sans la foi, par une cléricature scientifique et technocratique légitimée par une religion politique, la souveraineté populaire. Cette distinction entre clercs et laïcs est selon le philosophe *au cœur du monothéisme* :

« Ce principe accomplit ainsi une disposition inscrite au cœur du monothéisme, celle de la distinction entre César et Dieu, entre un royaume de ce monde et un autre royaume, hétérogène. Quelque mise à mal qu'elle ait pu être, et quelque

confuse parfois qu'en apparaisse la doctrine, la distinction des deux ordres vaut dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam. Seules des interprétations tendancieuses peuvent chercher à reconduire vers la pure théocratie ce qui s'en sépare en principe et en dernière analyse, que ce soit dans la Royauté d'Israël, dans la Souveraineté du « roi très chrétien » ou même dans le Califat d'islam » (J.-L. Nancy 2004).

Le philosophe suppose justement que le « rendez à César » (Luc, 20; 25) est au cœur de la pensée politique européenne, toutes religions confondues. Or, dans nos sociétés, le religieux est relégué au delà du monde physique et en deçà, dans le domaine de l'intime, autrement dit, dans un lieu que nous appelons « humanisme ». La laïcité républicaine est fondée dans chacun de ses avatars européens sur un mode de pensée monothéiste (« tu n'auras pas d'autre dieu que moi ») avant de l'être sur l'idée de neutralité de l'État en matière spirituelle ou sur le rejet de l'obscurantisme. Cette construction morale repose aussi dans nos démocraties sur la fiction politique d'un sujet souverain, autrement dit sur l'alliance de deux notions antinomiques d'origine théologique et chrétienne, ce qui la rend aussi difficile à expliquer à un Bouddhiste que la transsubstantiation. Mais la difficulté de traduction tombe si l'on cesse d'opposer laïcité et religion : l'aspiration à réaliser son propre soi en dépassant les allégeances locales pour faire un avec l'univers (l'humanité + le cosmos) est commune aux textes védiques, bouddhistes et aux quatre religions du Livre :

« Il faut, pour une famille, abandonner un homme; pour un village, une famille; pour un pays, un village, et pour son propre Soi, la terre entière (Mahabarata), (600 BC): V, 128, 49 éd. de Bombay).

Le sujet souverain, intronisé par l'opération de la transcendance politique, légitime chez nous la souveraineté de l'État qui en devient indiscutable. Cette évidence a notamment été dénoncée par Étienne Balibar :

« C'est l'État qui configure ainsi le peuple à la fois en lui donnant les marques d'une toute puissance imaginaire et en le soumettant par avance à toutes sortes de restrictions dans l'exercice de cette puis-

sance, de façon à se prévaloir de la seule source de légitimité absolue incontestable dans les temps modernes, et de se garantir par là de l'intrusion dans le champ politique réel du peuple réel, ou des masses qui représentent la puissance de contestation de l'ordre établi » (Balibar 2005, p. 47).

Nancy donne comme exemple de cette prégnance tenace du religieux dans notre « religion » républicaine la laïcité turque et la démocratie chrétienne à l'Italienne ou à l'Espagnole. Il décrit la construction européenne comme un compromis entre des systèmes d'idées et de valeurs pensés à partir de religions monothéistes. Les réticences françaises à l'entrée de la Turquie dans la Communauté européenne y prennent un éclairage intéressant : la Turquie comme la France se réclame de la laïcité. Ces deux pays ont également en commun une tradition de religion d'État. La question n'est pas nouvelle : la meilleure explication de l'opération de la laïcité en politique se trouve dans Tocqueville :

« Le caractère habituel des religions est de considérer l'homme en lui-même, sans s'arrêter à ce que les lois, les coutumes et les traditions d'un pays ont pu joindre de particulier à ce fonds commun. Leur but principal est de régler les rapports généraux de l'homme avec Dieu, les droits et les devoirs généraux des hommes entre eux, indépendamment de la forme des sociétés. De là vient que les révolutions religieuses ont eu souvent de si vastes théâtres, et se sont rarement renfermées, comme les révolutions politiques, dans le territoire d'un seul peuple, ni même d'une seule race ».

« (...) La révolution française a opéré exactement de la même manière; elle a considéré le citoyen de façon abstraite; elle n'a pas recherché seulement quel était le droit particulier du citoyen français, mais quels étaient les droits et les devoirs généraux des hommes en matière politique. C'est en remontant ainsi à ce qu'il y avait de moins particulier, et pour ainsi dire de plus naturel en fait d'état social et de gouvernement, qu'elle a pu se rendre compréhensible et imitable en cent endroits à la fois. (...) Elle est devenue elle-même une sorte de religion nouvelle, religion imparfaite, il est vrai, sans dieu, sans culte et sans autre vie, mais qui, néanmoins, comme l'islamisme, a inondé

la terre de ses apôtres et de ses martyrs » (A. de Tocqueville, *L'ancien régime et la révolution* (1856) 1967, I, 3, p. 68).

Une religion nouvelle, comme le christianisme et l'islam, et avec la même vocation universelle et hégémonique. La révolution de Moustapha Kémal en 1924 limite son expansion au territoire national. Elle est donc à cet égard « moins universelle » que notre laïcité républicaine, le christianisme ou l'islam. Mais l'empire ottoman était immense, la laïcité naissante y avait le même sens d'une ouverture au monde, et en tous cas elle avait et a gardé le même caractère exclusif.

Les Turcs ont suivi un modèle français, d'où leur colère devant notre incompréhension. Le mot lui-même, *laiklik*, est un emprunt à notre langue. Ce caractère commun peut être illustré en rappelant un parallélisme troublant. Le parlement français a criminalisé (12-10-2006) la négation du génocide arménien. La laïcité turque n'a triomphé qu'après la disparition des minorités non musulmanes après la première guerre mondiale, et surtout une fois annihilée la seule altérité religieuse intérieure restante, celle des Arméniens. Était-ce un préalable nécessaire? Faut-il annihiler la concurrence religieuse avant d'accepter cette forme de monothéisme politique? La coïncidence avec l'histoire de notre pays est troublante : la France ne développa un consensus sur une doctrine politique laïque qu'après l'exil forcé de ses protestants. La laïcité dans notre pays a été conçue à partir du XVI^e siècle, juste avant la saint Barthélemy, dans le parti des « Politiques » (Michel de l'Hôpital, puis Catherine de Médicis, Henri III et Henri IV). L'Édit de Nantes (1598) fut son premier succès, mais c'est sa Révocation (1685) qui permit à la France, sûre de son statut de fille aînée de l'Église, d'assimiler en un siècle ce transfert de monothéisme du religieux au politique. La saint Barthélemy d'un côté, le génocide arménien de l'autre. La naissance d'une laïcité nationale fut sanglante dans les deux pays.

Comme en France et en Italie, la laïcisation turque fut ainsi une laïcisation de l'islam avant d'être une déclaration de neutralité de l'État. La constitution de 1924 introduit le terme de laïcité,

tout en rappelant, à l'article 2, que la religion de la nation est l'islam (mention supprimée quatre ans plus tard). Comme en Italie, en Irlande ou en Pologne, les politiciens turcs ne cessent de rappeler que 99% des Turcs sont musulmans. Les adversaires français de l'intégration de la République turque à l'Europe s'appuient sur ces discours pour refuser de reconnaître le caractère laïc de ce régime et évoquent une altérité fondamentale de l'islam, alors que le discours identique des politiciens italiens, irlandais ou polonais ne les dérange pas.

Le problème, entièrement théologique, se réduit pas à une discussion sur l'irréductibilité de l'islam ou sa compatibilité avec la laïcité chrétienne européenne: c'est un problème de conversion. Pour tout monothéisme, un autre monothéisme représente en effet une altérité irréductible, sauf conversion, et c'est en effet de cela qu'il est question. Nos laïcs locaux prolongent une longue tradition chrétienne qui fonde l'identité européenne sur la différence entre chrétiens et musulmans. Leur laïcité chrétienne est à leurs yeux incompatible avec la laïcité musulmane des Turcs. Cette différence est-elle plus radicale que celle entre Catholiques, Protestants et Orthodoxes, ou est-ce la même? Fors un monothéisme identique qui les oppose, tout rapproche les fidèles des quatre religions du Livre. Dans ce contexte large, l'altérité musulmane est une construction chrétienne. Le problème est de savoir si l'utilisation de cette altérité comme repoussoir identitaire est nécessaire à l'émergence d'une unité européenne. L'article de J.-L. Nancy, en renvoyant les débats à ce contexte résolument européen, peut donner une lueur d'espoir: le catholicisme de la France, fille aînée de l'Église, l'islam de la Turquie et les deux formes de laïcité qui signifient, dans les deux pays, un contrôle étroit de l'État nation sur le fait religieux, sont deux variantes du monothéisme européen, entre lesquelles, à condition de les dépasser par une transcendence politique plus radicale, un compromis est pensable.

Entre Français: la laïcité comme monothéisme

Ernest Renan (1887) parle, à propos de l'idée de nation, d'un *plébiscite de tous les jours*. Comme toute religion, la laïcité repose donc sur une pratique quotidienne. En voici d'autres exemples français plus concrets. Le premier est tiré de ma pratique d'enseignant, et illustre le lien privilégié qui relie laïcité et christianisme dans notre pays: l'objet était de présenter (Strasbourg, 5-1-2000) à un groupe d'infirmières une perception «ethnologique» de la relation de soins. Choquée par l'affirmation qu'une partie de nos réactions face à la douleur était socialement et culturellement induite, une stagiaire a objecté:

«*Je ne crois pas que les différences culturelles soient si importantes. Pour moi chaque patient est différent, et quand je fais quinze injections dans la journée, je fais quinze injections différentes.*»

Ce je ne crois pas sonne comme le credo d'une religion fondée sur l'indifférenciation des hommes et la non-pertinence des différences liées aux appartenances communautaires ou culturelles d'ordre inférieur. Une autre infirmière avait admis, une minute auparavant, qu'«on» («je + nous les infirmières, les Français, les Chrétiens?») avait tendance à *mettre dans les mêmes chambres les personnes de même religion, parce que cela facilite le service*. Tout le monde avait compris qu'elle faisait allusion à des «personnes» ni animistes, ni juives, ni chrétiennes, ni bouddhistes, ni confucéennes, mais nul n'avait relevé.

La traduction concrète de ce monothéisme mène à des excès de zèle préoccupants quand les croyants sont des travailleurs sociaux, très souvent chargés par eux-mêmes, dans des projets présentés à des financeurs, dont le Fonds Social Européen fait de plus en plus partie, de favoriser ce qu'on appelle trop rapidement ici l'intégration. Dans une école de Mulhouse (2001), les enseignants et les animateurs du centre de loisirs avaient mis en place un projet éducatif consistant à faire prendre chaque matin à l'école

aux enfants un petit déjeuner équilibré: lait ou chocolat, jus de fruit, tartines, corn flakes. Beaucoup de parents venus de l'étranger virent dans cette initiative une manière de marquer la désapprobation de l'école pour leurs modes alimentaires. Après discussions, les enfants eurent droit, chaque matin, à un petit déjeuner préparé par des parents d'une origine différente: le modèle français n'est plus ce qu'il était.

Le catéchisme laïc reste efficace. Lors d'une visite scolaire organisée 2001 par la même école à la compagnie des eaux de Mulhouse, le conférencier de la compagnie insistait sur l'efficacité sans faille du service public:

«*Au printemps le sol bouge, il y a toujours des conduites qui cassent, il y a toujours une équipe qui est là pour pallier à toute défaillance.*»

Durant cette conférence eut lieu ce dialogue entre deux petites filles de 7-8 ans:

«*Enfant «turque»: - Des fois il y a des copines elles me demandent si l'eau elle est potable*

Enfant blonde: - *Pff, quelle question! Comme si elle était pas potable!*»

À ma connaissance, ce genre d'enfant blonde ne grandit qu'en France. Lorsque survient une catastrophe naturelle, la télévision française présente le fonctionnement impeccable, standardisé (plan ORSEC), de la solidarité nationale. Les Français font confiance à l'État. Se fondant sur une fiction fondée sur Rousseau, ils acceptent de se plier à la règle de leur majorité, qui seule contrôle l'autonomie, la souveraineté, de l'État. La vie politique est officiellement le lieu d'une convergence d'intérêts individuels libérés de la sphère de la communauté, qu'elle soit familiale, ethnique, religieuse, etc., autrement dit affranchie de la société réelle.

L'État laïc contrôle la «concurrence»: l'exercice des cultes. Le modèle français suppose un primat du politique sur le théologique. Il construit la dictature de la «bonne majorité» redoutée des constituants américains de 1787, pour qui la démocratie se fonde au contraire sur la multiplicité des *factions* et des *sectes*, et en général sur des règles négatives: pour les

constituants américains la liberté ou souveraineté de la majorité du peuple ne peut que déboucher sur l'oppression des minorités (cf. Hamilton, Jay & Madison 1787). D'un point de vue anglo-saxon, la liberté fleurit mieux lorsqu'on ne l'entrave pas que lorsqu'on la promeut. Stanislas de Clermont-Tonnerre, dans son *Discours contre la discrimination à l'égard des bourreaux, des comédiens, des protestants et des Juifs* du 23 décembre 1789 offre à cet égard un contraste intéressant :

« Mais, me dira-t-on, les Juifs ont des juges et des lois particulières ? Mais, répondrai-je, c'est votre faute, et vous ne devez pas le souffrir. Il faut refuser tout aux Juifs comme nation, et accorder tout aux Juifs comme individus ; il faut méconnaître leurs juges ; ils ne doivent avoir que les nôtres ; il faut refuser la protection légale au maintien des prétendues lois de leur corporation judaïque ; il faut qu'ils soient individuellement citoyens. Mais, me dira-t-on, ils ne veulent pas l'être. Eh bien ! S'ils veulent ne l'être pas, qu'ils le disent, et alors, qu'on les bannisse. Il répugne qu'il y ait dans l'État une société de non-citoyens, et une nation dans la nation » (Furet & Halevi 1996, t. I, p. 247).

Vous ne devez pas le souffrir, reprend, l'« abomination » en moins, les termes précis de l'anathème contre les sorcières et les enchanteurs dans la Bible (*Deut.* 18, 10:12). L'emploi du mot *corporation* indique le refus de tenir compte des lois religieuses, mais aussi celui de toute forme de corps intermédiaire entre le citoyen et l'État.

Laïcité et immigrés musulmans

L'attitude de l'État à l'égard des immigrés musulmans est un très bon exemple de ce monothéisme à la Française. Le rapport « Liens culturels et intégration » du Haut Conseil à l'Intégration (1995) suit cette voie quand il appelle *particularismes* les différences cultures minoritaires présentes en France :

« Le modèle français a permis l'intégration dans la communauté nationale des populations les plus diverses, qu'elles

soient ou non attachées à leurs particularismes ».

Aucune alternative à l'assimilation pure et simple n'est proposée aux porteurs de différences religieuses. Le rapport classe les *particularismes* par religion (l'Islam occupe plus de la moitié du rapport), par tranches d'âges et enfin par langues :

« L'intégration suppose que l'étranger se joigne à la communauté nationale dans l'égalité des droits et des devoirs. L'étranger conserve ses particularismes, mais aucun n'entre en considération pour l'exercice de ses droits et pour l'accomplissement de ses obligations ».

Aucun n'entre en considération, aucune différence n'est envisageable. Le problème, du point de vue d'étrangers victimes de discrimination se résume : est comment se faire reconnaître la spécificité, préalable nécessaire à la dénonciation de ces discriminations, dans un système qui refuse de « considérer » les différences. L'anthropologie peut nous aider à démêler cette complexité. Ce discours s'arrange avec la réalité, comme partout, suivant des modalités qu'Edmund Leach catégorise ainsi :

« Le chercheur doit considérer sur le terrain trois « niveaux » distincts dans l'agencement du comportement. Le premier est celui du comportement réel des individus. La moyenne de ces formes de comportement individuel constitue le second niveau que l'on peut assez justement qualifier de « norme ». Mais il existe un troisième agencement, la description que l'indigène fait de lui-même et de la société, qui constitue l'idéal. Il est clair que la norme est fortement influencée par l'idéal mais je doute que les deux coïncident toujours avec précision » (Leach 1961 : 49).

Le premier niveau est le lieu de l'utopie du chercheur : rendre compte du *comportement réel des individus* est son inaccessible et indispensable horizon. Le second, qu'Edmund Leach appelle *norme*, est le système de règles objectives, rarement explicitées, qui ressort de son observation et description des interactions quotidiennes. Le troisième, l'*idéal*, est souvent présenté à la fois comme un état antérieur sanctifié par la mémoire collective et comme le projet de toute une société. Très souvent la *norme* observée fait

exception aux règles de l'idéal. Il y a un panneau *défense de stationner* devant l'école, et un agent, mais tous les parents se garent.

Son caractère implicite et invisible rend la norme malléable : tout en la pratiquant, chacun fait l'effort quotidien de la concilier avec l'idéal. C'est ce que Mohamed Ouardani (2004) appelle l'*arrangement normatif*. Ici comme ailleurs, les grands principes s'arrangent silencieusement avec une réalité inéquitable.

Cet outil théorique est particulièrement utile dans le contexte français. Notre pays est en effet célébré à l'étranger comme l'un de ceux où l'idéal étant particulièrement inaccessible et utopique, la norme est la plus décalée. Mais nulle part aucun universel ne résiste au quotidien. Le plus souvent, partout, la norme observée fait exception aux règles de l'idéal sans l'abolir : l'existence d'inégalités ne met pas en cause le principe inscrit au fronton de nos bâtiments publics, bien au contraire. Les immigrés en sont d'excellents analyseurs : moins de la norme, ils entendent notre discours sur l'idéal avec sympathie, mais non sans perplexité.

Du point de vue de la théorie de Leach, dans la société d'accueil un immigré brouille les cartes de deux manières : lorsqu'il se conforme à la norme comme si elle était l'idéal, se conduisant d'une façon idéalement inacceptable et « inacceptée » d'un immigré (par exemple s'il boit trop ou bat sa femme, comme trop de ses voisins), et lorsqu'il se rebelle et dénonce les manquements de la norme qu'il constate envers l'idéal qu'on lui enjoint d'adopter (par exemple lorsqu'il dénonce la discrimination dont il est l'objet). Rapportée à la situation des « quartiers » de nos grandes villes la catégorisation de Leach permet de formuler à propos des immigrés en France deux hypothèses troublantes :

1) L'idéal est la seule norme que le discours politique et légistique présente à un immigré. Venant d'un immigré, tout manquement à l'idéal est considéré inacceptable, et de plus en plus souvent sanctionné.

2) Un immigré est le témoin conscient de l'existence de deux normes

souvent contradictoires: l'une est l'idéal local qu'on lui présente comme norme. Elle est constamment contredite par les faits; l'autre, la norme locale, n'a pas pour lui, à cause de son étrangeté, la même évidence invisible que pour les autochtones.

En butte à l'intransigeance ciblée des autochtones, il est sommé de se conformer à un idéal quotidiennement bafoué par tous, notamment à son détriment, mais qui lui est présenté comme impératif, alors que la norme qu'il constate d'autant mieux que son regard est éloigné lui est interdite.

De surcroît, un immigré n'est pas une page blanche, il vient d'un lieu autre et arrive pourvu d'un idéal, lui-même aussi fréquemment qu'ici contredit par la norme. Comme partout, là d'où il vient, cette norme compose avec cet idéal, mais selon des formes et des modes de justification qui diffèrent des nôtres. L'éloignement du pays d'origine gomme les contradictions entre cet idéal et cette norme, seule lui reste l'utopie: l'idéal du pays perdu est la dernière chose qui reste quand la mémoire de la réalité s'estompe. Le meilleur des mondes est rarement celui où l'on vit.

Comment réagit un immigré devant une loi transformant une norme locale contraire à son idéal en injonction absolue, au nom d'un idéal local prétendu universel, mais dont cette mesure lui dénonce le caractère local, provincial, puisqu'il ne correspond pas à son idée de l'universel (par exemple, dans notre réalité, la loi du 18-3-2003 sur la Sécurité intérieure)? Imaginez sa détresse, lorsqu'il observe à cette occasion que son idéal est proclamé contraire à notre idéal républicain au point de tomber sous le coup de nos lois.

Voici deux exemples célèbres. Lors de la préparation du projet de loi sur le port du voile à l'école, le ministre M. Xavier Darcos expliqua qu'un autre volet, tout aussi essentiel, de ce projet devait légiférer sur un grave problème de société, qui fut tout d'abord associé au premier dans les travaux de la commission qui préparait la loi. Je veux parler de la grave question du port du string sous les jeans par les filles à l'école:

«Il est normal que l'on demande aux jeunes filles, lorsqu'elles commencent à être désirables, de faire en sorte qu'elles ne provoquent personne» (Interview sur I-Télé, 14-10-2003).

Les filles, pas les garçons. Cette phrase est conforme à l'idéal musulman, qui autorise ou conseille pour cette raison le port du voile. Comme dans toutes les sociétés, les règles de comportement relatives à l'attitude ou au vêtement visent en France d'abord la moitié féminine. Mais en même temps ici, par-dessus cette norme, l'idéal proclame bien haut l'égalité entre les sexes. Dans ce discours d'anthologie, le ministre défend ainsi à la fois une obligation faite aux filles de se montrer, par l'interdiction du port du voile, et une obligation aux mêmes de se cacher, en interdisant le port du string sous les jeans.

La loi sur la Sécurité Intérieure du 18-3-2003 rend la vie impossible aux prostituées en assimilant la présence dans la rue d'une prostituée notoire à du racolage passif: depuis 2003 elles sont fréquemment interpellées au bas de chez elles, en sortant s'acheter du pain. Solution: le port du voile dans la journée leur permettrait, à condition de rester au large des établissements scolaires, de faire leurs courses sans être importunées par les représentants de la loi. D'autre part, comme c'est aussi le cas dans de nombreux pays musulmans, cette loi fait courir à toute femme légèrement vêtue le risque d'être interpellée pour racolage.

La norme doit composer avec l'idéal local en vigueur, lequel construit, nous l'espérons tous, la norme de demain. Toujours changeante, elle s'est construite peu à peu en rapport à des idéaux devenus obsolètes. Les lois tentent de l'améliorer au regard de l'idéal en vigueur en plaçant la barre plus haut qu'elle, comme ce fut le cas lors des différentes législations sur la parité ou contre les discriminations: même inefficaces, elles montrent un chemin.

De ce point de vue l'évolution récente est préoccupante. Les lois sur le voile ou le racolage, qui légifèrent pour fixer la norme en vigueur, sont en retrait sur l'idéal et font craindre un retour du refoulé: lorsque l'État légi-

fère en se basant sur la norme, et non plus l'idéal, celui-ci, et avec lui ce que nous appelons la civilisation, ne peut que reculer. Notre idéal, qu'en tant que Français, forcément, je considère le meilleur car le plus ambitieux pour l'humain, devrait prévenir, et non cautionner, de telles dérives.

Le second exemple est anglais, et illustre ma remarque que l'idéal est la seule norme que le discours politique présente à un immigré, Tony Blair déclarait en 2004 à la *Confédération of British Industry*:

«Des obligations claires vont avec la résidence en Grande-Bretagne et l'accès à la citoyenneté: le rejet de l'extrémisme et de l'intolérance, et une contribution positive à la société du Royaume-Uni».

Ces obligations ne sont pas faites aux citoyens ordinaires: un immigré a-t-il le droit d'être extrémiste? Et si ce droit ne lui est pas reconnu, le citoyen lambda l'aura-t-il longtemps? En tant que citoyen français je revendique pour les immigrés le droit d'être aussi laids, bêtes et méchants que les autochtones.

Or, à cet égard, notre pays n'agit pas différemment. Les observateurs des tribunaux correctionnels français conviennent qu'un délit routier est actuellement plus pénalisé que le fait de battre sa femme. Beaucoup de Français non musulmans battent leur femme. Les femmes battues viennent raconter qu'elles sont tombées dans l'escalier, ne portent pas plainte (c'est le procureur de la République qui porte plainte) les condamnations sont symboliques. Parler en public de battre sa femme n'est passible d'aucune sanction, sauf si c'est un musulman qui parle. Dans un tel contexte, la sanction de renvoyer en 2004 le fameux imam de Vénissieux en Algérie (il avait encouragé les fidèles à battre les femmes rétives) n'était pas loin de signifier: nous ne voulons pas de batteurs de femmes en France, donc nous expulsions un représentant du culte musulman. Le même mécanisme (toutes proportions gardées) fut évoqué par Hannah Arendt (1954) pour expliquer le racisme nazi envers les juifs: ils nous ressemblent trop, il faut s'en débarrasser.

Les enfants d'immigrés croient en l'État de droit parce que l'école le

leur a appris. Ils ne se révolteraient pas s'ils n'étaient pas complètement « intégrés ». Mais la discrimination dont ils sont silencieusement victimes est en train de passer du domaine de la norme à celui de la loi, ce qui déconsidère à leurs yeux tout ce socle de valeurs. Lors d'un terrain dans des quartiers difficiles de Mulhouse (janvier-mai 2006), deux informateurs parlèrent de leur situation dans la communauté nationale comme d'une *désintégration*.

L'exigence de laïcité ne fait pas le poids devant l'évidence de l'exclusion. La seule action efficace contre cet abandon d'idéal consiste, au moins dans un premier temps, à renforcer les liens existants, c'est-à-dire la communauté, la famille et le lien religieux : quoi d'autre ? Lors de la même enquête à Mulhouse, un animateur de religion musulmane travaillant à l'aide aux devoirs dans un centre social avait scandalisé les élus et sa hiérarchie (tous m'en parlèrent) parce qu'il avait prié à l'heure de la prière et encouragé les enfants dont il avait la charge à faire de même. Il fut aussitôt remercié. Il m'a pourtant semblé aisé de répondre par l'affirmative à des questions telles que : la prière est-elle compatible avec la mission éducative d'un animateur ? Le port de la barbe ? la djellaba ? le voile (il n'est à présent interdit qu'à l'école) ? Les animateurs n'ont pas pour mission d'éradiquer l'islam.

Un Français est entraîné, dès la maternelle, à se voiler la face sur les différences évidentes entre un idéal fait de principes universels absolument irréalistes et une réalité incompatible avec ceux-ci. La majorité des hommes politiques, tous partis confondus, nous présente nos valeurs comme laïques au niveau national, quand il s'agit de légiférer au sujet du voile à l'école, et comme chrétiennes au niveau européen, quand les mêmes rejettent la candidature turque à l'Union Européenne ; nul ne proteste, d'autant que cette présentation aide, aux deux niveaux, une frange intégriste de notre peuple à différencier un « nous » chrétien-européen d'un « eux » musulman. La défense et illustration de la laïcité vise silencieusement à une « désislamisation » de l'Europe, elle a pour

effet de maintenir l'ancienne position hégémonique du christianisme, elle fait ressurgir de manière préoccupante de vieux démons, le souvenir de l'Édit de Nantes et de l'inquisition.

En Italie : une laïcité qui compose avec la religion

Le monothéisme d'État révèle de manière plus manifeste sa composante religieuse en Italie. Dans une chronique au *Journal Repubblica* du 31 octobre 2004 le président du sénat italien, Marcello Perla, écrit :

La constitution européenne doit être inspirée des valeurs de la laïcité. Il ne faut pas enfler Dieu dans la constitution européenne pour suivre toutes les positions de l'Église. Depuis la disparition de la DC, qui était un grand parti laïque, je vois trop d'hommes politiques qui cherchent de toutes les façons possibles à séduire un éventuel électorat catholique.

Comme nous venons de le dire, un parti qui s'appelle « Démocratie chrétienne » peut se dire « idéalement » laïc, ce qui n'est ni le cas de la *democrazia di sinistra* (Démocratie de Gauche), à gauche, ni celui de la *casa delle libertà* (Maison des Libertés), à droite, qui en sont issus. Un mois plus tard (le 28 novembre), le même M. Pera fait un discours (reproduit par le même journal) lors d'une audience au Vatican :

« En Europe, il y a un préjugé antichrétien très enraciné. J'affirme qu'aujourd'hui tout libéral doit se déclarer chrétien. Depuis John Locke, est libéral qui reconnaît la prévalence de l'individu sur l'État. Ce credo dérive de cette circonstance qu'à un certain moment de son histoire l'Europe fut évangélisée. Cela dérive du fait que l'individu assume sa propre dignité parce qu'en lui-même se reflète l'image d'un Dieu fait homme. Les droits civils sont nés de cet habeas corpus. C'est pourquoi l'Europe, en ne reconnaissant pas ses racines chrétiennes dans sa constitution a perdu une extraordinaire occasion de se définir et de se donner une âme. Tous les Européens devraient se dire chrétiens... »

Il faut préciser que M. Pera, comme la majorité des hommes politiques italiens, est favorable à l'entrée de la Turquie dans le marché commun ; seuls s'y

opposent les extrêmes. Son monothéisme est laïc, mais cette laïcité est d'une nature différente de la nôtre : tout bon catholique se réjouirait, après 10 croisades et autant de siècles de luttes, de l'entrée de la Turquie dans l'*européité* formulée à Rome au XV^e siècle par A. S. Piccolomini (1405-1464) le futur pape Pie II. Pour ce pape, témoin de la chute de Constantinople qu'il tenta de reprendre, l'Europe était *la puissance spatiale de l'entière chrétienté* et Constantinople (à condition de la rendre au christianisme) *l'autre œil de l'Europe*. Une grande partie des Italiens envisagent à cette suite d'un très bon œil la fin de cette demi-cécité de notre continent, et reconnaissent dans L'Union Européenne l'écoumène chrétien de Pie II, l'espace moral et politique commun aux cultures européennes rendues à la vraie foi. Ces considérations ne sont pas, en Italie, contradictoires avec une position en faveur de l'entrée de la Turquie : d'un point de vue italien l'adhésion de la Turquie aboutira en effet nécessairement à terme à une conversion des Turcs à la vraie foi. La supériorité d'une Europe assumant son appartenance chrétienne ne fait aucun doute pour M. Pera (je continue à lire) :

« Tous les Européens devraient se dire chrétiens, au lieu de prêcher et de pratiquer ce relativisme culturel suivant lequel toutes les cultures et civilisations sont égales. Nous ne savons plus quelle relation développer avec l'Amérique, ni comment affronter le fondamentalisme islamique, car nous ignorons qui nous sommes ».

L'Italie est aisément reconnue par ses partenaires comme un État laïc. Tout cela se passe entre des peuples pour qui le premier commandement est toujours : « tu n'auras pas d'autre Dieu que moi ».

Le recours européen

Le monothéisme s'accompagne presque toujours d'intolérance : quand il cesse d'être universel en son royaume il s'entoure d'un voile, il devient souterrain. Des signes préoccupants de ce caractère honteux se manifestent dans notre pays. Le 11 mai 2004, le journal télévisé de RAI 2 fit état d'un

sondage français *Institut Ipsos-LCI-Le Point*, reprenant les paroles de Nicolas Sarkozy dans une tribune du Monde daté du 2 mai, selon lequel 62% de nos compatriotes considèrent l'islam comme *incompatible avec les valeurs de la République*. Aucune trace d'abord de ce sondage dans les quotidiens et journaux télévisés français, bien que par la chaîne *LCI* l'ait diffusé le même jour ; seul *Le Point* la publiera le 16 mai, après que M. Sarkozy, le 14, l'ait à nouveau évoquée dans l'émission *100% Citoyens* de la même chaîne d'informations. Le commentaire de cette importante intervention ne reprendra qu'à l'automne. Il ne s'agit pas ici de censure, mais de politique éditoriale, autrement dit d'autocensure. D'après l'institut de sondage, cette étude a été vendue aux partis politiques de notre pays et à la presse quotidienne étrangère, mais la presse quotidienne nationale l'a jugée impubliable ou sans intérêt : soit l'islam fait disparaître les valeurs de la république, soit il révèle leur relativité. Les Français peuvent-ils ignorer longtemps ce que la presse européenne commente ? Certes non ! Deux ans après, cette phrase de M. Sarkozy est encore abondamment commentée dans toute la presse.

L'Europe est devenue l'officine où se concoctent nos valeurs et le dépotoir d'une transcendance hybride, mais acceptée par tous. Elle est l'espoir de ses peuples, notamment des exclus et des démunis, au moment où ses idéaux sont remis en cause au plus haut niveau de l'État. L'Union européenne exerce un effet salutaire : la norme qui nous est invisible ou trop évidente devient choquante, au regard de nos principes proclamés, dès que l'on passe une frontière. Certaines infamies souterraines, mais consensuelles telles que l'attitude de l'administration et de ses fonctionnaires envers les femmes battues, les prostituées ou les demandes de papiers de citoyens musulmans sont condamnables au regard du droit européen, conçu à partir d'un compromis entre monothéismes faussement incompatibles. Nos pratiques discriminatoires vis-à-vis des «étrangers intérieurs» relèvent de la compétence de la Cour de justice européenne, à laquelle tout

citoyen, y compris extérieur aux frontières nationales où à celles de l'Union, peut présenter un recours avec de grandes chances de succès.

Cette situation met l'État au pied du mur : l'Europe, fille d'un compromis entre idéaux péremptoirs, ignore la norme et pénalise toute entrave à l'idéal commun, même au plus haut niveau. Elle a aussi ses effets pervers, comme lorsqu'elle contraint les États, pour éviter d'abandonner certaines pratiques administratives et policières, à légiférer dans le sens de la norme en vigueur, mais en contradiction avec son propre idéal, dans les zones d'ombres de ses législations (je pense à nouveau aux lois dites Sarkozy), pour éviter de se trouver déqualifiés par l'instance supranationale. Le danger de recul de l'idéal, de la nation ou de l'Europe comme projet est grand. Pensez à la possibilité d'adoption d'une constitution européenne : nulle loi nationale ne pourrait avoir un objectif contraire au préambule de la constitution. M. Sarkozy a eu le courage de l'écrire : jamais un projet de loi sur le port du voile n'eût été envisagé sans la crainte de l'ingérence européenne dans la souveraineté nationale. Il est désormais de moins en moins possible à la « communauté nationale » française de laver son linge sale en famille.

Bibliographie

- Balibar E. (2005), *Europe, constitution, frontière*, Bègles, Éditions du Passant.
- Furet F. & Halevi R. (1996), *La Monarchie républicaine*, Paris, Fayard.
- Hamilton A., Jay J. & Madison A., *The Federalist*, ([1787] 1938), New York, Modern Library.
- Haut Conseil à l'Intégration auprès du Premier Ministre (1995) : *Liens culturels et intégration*, Paris.
- Leach E. (1961), *Rethinking Anthropology*, London, Athlone.
- Nancy J.L. (2004), « Laïcité monothéiste », *Le Monde*, 1-1-2004.
- Ouardani M. (2005), *L'arrangement normatif* (Thèse de doctorat en sociologie) Strasbourg, UMB.
- Renan E. ([1882] 1989), *Qu'est-ce qu'une nation ?*, éd. J. Roman, Paris, Presses Pocket.
- Schnapper D. (2002), *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*. Paris, Gallimard.
- Tocqueville (de) A. ([1835-40] 1965), *De la démocratie en Amérique*, éd. J.P. Mayer, Paris, Gallimard.

Lu – à lire



PATRICK SCHMOLL

Laboratoire "Cultures et sociétés en Europe"
(UMR du CNRS n° 7043)
Université Marc Bloch, Strasbourg
<schmoll@umb.u-strasbg.fr>

L'invention du risque nanotechnologique

« Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur ? » Le petit ouvrage de Louis Laurent et Jean-Claude Petit annonce, dès son titre, qu'un exposé de synthèse sur ce domaine scientifique et technique nouveau que sont les nanotechnologies ne peut être présenté que comme l'objet d'un débat, alors même qu'il n'a fait que commencer à se constituer et est encore pratiquement inconnu du public. Le numéro de la revue *Quaderni* consacré à « la fabrique des nanotechnologies » confirme que tel est bien le cas : les nanotechnologies ont commencé à se faire connaître par des discours qui intriquent de manière ambiguë la liste illimitée de leurs applications révolutionnaires et les avertissements sur leur dangerosité. On peut se demander si cette façon de poser la question ne fait pas elle-même question : pourquoi présente-t-on les nanotechnologies comme d'emblée associées à un danger ou à un risque ? L'intérêt des articles de ce numéro de *Quaderni* est d'initier une déconstruction idéologique de l'objet « nano » : la notion de risque n'est pas liée qu'au danger objectif que présentent ces technologies ; elle est produite par un discours qui, en suscitant la peur tout en préconisant (mieux : en prédisant) les formes sociales qui permettraient de contrôler le risque, se présente comme un discours de pouvoir.

Les nanotechnologies sont un champ émergent, et les ouvrages de synthèse

lisibles par un grand public sont encore peu nombreux sur le sujet. Le public est peu informé d'un objet en cours d'élaboration et sur lequel les savoirs sont incertains. Virginie Tournay et Dominique Vinck, dans leur présentation du numéro de *Quaderni*, soulignent d'eux-mêmes quelques absences dans le traitement de ce dossier par les auteurs qu'ils ont réunis, notamment le fait qu'aucun d'eux n'étudie des situations concrètes en recourant aux outils classiques des sciences sociales que sont l'observation ou l'enquête par entretien ou questionnaire, auprès des chercheurs ou des usagers. Les analyses reposent sur des discours politiques, médiatiques, institutionnels et littéraires déjà produits. Il en est de même de l'ouvrage de Laurent et Petit. Mais à leur décharge à tous, cette limite est le fait même du contexte d'émergence de l'objet : les nanotechnologies, dont le (futur) usager lambda n'a pas grand chose à dire, ne sont pas encore un fait social saisissable. A contrario, cette désinformation du public et l'incertitude des savoirs est le terreau de la formation des inquiétudes et des opinions, qui nourrissent débats publics et controverses scientifiques. L'avantage de cette situation est que, le corpus des discours existants étant limité, il est d'un traitement aisé pour l'analyse. L'ouvrage de Laurent et Petit et les articles de la revue *Quaderni* reprennent d'ailleurs avec une certaine redondance les mêmes

À propos de :

LOUIS LAURENT,
JEAN-CLAUDE PETIT

**Les nanotechnologies
doivent-elles nous faire peur ?**

Paris, Le Pommier, 2005, 64 p.

La fabrique des nanotechnologies

Numéro coordonné par

VIRGINIE TOURNAY

& DOMINIQUE VINCK,

Revue Quaderni, 61, automne

2006, Boulogne, Sapientia, 111 p.

textes clés, qui sont, pratiquement dans cet ordre d'apparition : les discours fondateurs d'un certain nombre de personnalités scientifiques, la littérature de science-fiction, et les rapports, selon les cas diagnostiques ou programmatiques, des institutions de la recherche scientifique. Ces textes marquent les étapes de la construction de l'objet nanotechnologie en même temps que de la notion de risque qui y est associée.

Ceux par qui le débat arrive

La naissance des nanosciences est traditionnellement datée de la conférence fondatrice prononcée en 1959 par le prix Nobel de physique Richard Feynman, « There is plenty of room at the bottom » (« Il y a plein de place tout en bas »). Comme l'indique Jean Caune (*Quaderni*, p. 28), le champ qu'il inaugure ne repose pas sur de nouvelles découvertes en physique, mais sur une modification de perspective dans la conception des objets très petits, de la taille du nanomètre : en opposition aux techniques de miniaturisation qui procèdent par réductions successives (approche top-down), mais qui trouvent leurs limites à partir d'une dizaine de nm en raison des lois de la physique, Feynman envisage une approche par la manipulation des atomes eux-mêmes pour créer des assemblages plus complexes (approche bottom-up).

Ce changement de perspective ne constitue pas une découverte en soi, il faudra d'ailleurs attendre 1981 pour qu'un dispositif technique, le microscope à effet tunnel, permette de rendre compte du phénomène de manipulation des atomes, qui n'est donc à l'époque qu'une perspective théorique. Mais c'est en tant que telle, c'est-à-dire en tant que vue de l'esprit ou que paradigme, qu'il va exercer ses effets.

D'une part, « les nanosciences utilisent des représentations de ce qui ne peut en aucun cas être vu directement » (p. 28). Or, *l'invisibilité des processus* est ce que nous pourrions appeler une caractéristique médiologique des nano-objets, qui participe à l'imaginaire de la peur qu'ils suscitent : leurs effets surgissent dans le visible de façon forcément inattendue, après un processus latent qui comporte

une part d'incontrôlable et d'imprévisible, même pour le scientifique. Marc Chopplet souligne plus loin (*Quaderni*, pp. 72-73) cette dimension de la peur à propos du roman de Michael Crichton, *La proie* : la peur se concrétise sur un objet que le récit doit rendre visible, l'essaim de nanoparticules doté d'une intention prédatrice, mais elle prend sa source dans les processus invisibles qui ont donné naissance à ces particules et dont on ignore, même quand l'essaim a été détruit, s'ils sont ou non encore à l'œuvre.

Un autre effet de paradigme est que la taille des objets, proche de la molécule, impose une vision interdisciplinaire, conjuguant physique, chimie et biologie. Les nanosciences sont donc au cœur d'une *convergence technologique* entre physique, chimie, génie génétique et robotique, qui exerce des effets de potentialisation sur la recherche.

Enfin, le renversement de perspective bottom-up, parce qu'il implique une ingénierie d'assemblage, associée étroitement science et technologie : il permet donc d'envisager les applications technologiques futures, et d'alimenter ainsi un *discours de la promesse*, avec ses retombées économiques, institutionnelles, politiques et idéologiques.

Laurent & Petit (pp. 6 sq.) dressent un tableau rapide des applications présentes des nanotechnologies, lesquelles représentent des enjeux économiques considérables. Dans le domaine des technologies de l'information et de la communication, les systèmes de traitement et de stockage de l'information pourraient atteindre des performances allant bien au delà des actuels micro-ordinateurs (récemment, on annonçait pour 2012 une puce capable de contenir la totalité des fonds de la Bibliothèque Nationale). En médecine, les outils de taille nanométrique permettraient de diagnostiquer et de soigner en agissant directement sur les briques du vivant. Les nanotechnologies participeraient également au développement durable par des procédés non agressifs pour le vivant et par la création de matériaux recyclables ou capables de « disparaître » sans générer de pollution. Les écrits les plus spéculatifs imaginent même des systèmes plus performants que le cerveau humain, éventuellement « conscients », et/ou l'établissement de

liens microscopiques entre le corps et la machine pour réparer les défaillances du système vivant ou en améliorer les performances.

Or, dans le même temps où les promesses des nanosciences sont ainsi formulées, les mêmes pionniers qui en déroulent complaisamment la liste en soulignent également les dangers.

Dans son ouvrage devenu célèbre, *Engines of Creation* (1986), le chercheur du MIT Eric Drexler s'inspire du modèle des « machines biologiques » que sont les enzymes et les ribosomes pour imaginer la construction de nanomachines artificielles, les assembleurs, capables de fabriquer des objets atome par atome. La possibilité pour ces machines de se reproduire elles-mêmes, en mimant le vivant, implique le risque d'une perte de contrôle à la suite de mutations non voulues ni prévues. La « gelée grise », comme le font remarquer Laurent et Petit, est sans doute la peur la plus emblématique des nanotechnologies : un amas de nanoparticules qui, devenu autonome, voire organisé, pourrait tout détruire, y compris la croûte terrestre, pour se reproduire.

Le débat, longtemps confidentiel, entre dans l'arène médiatique avec l'article de Bill Joy « Pourquoi le futur n'a pas besoin de nous » dans la revue *Wired*, l'un des titres les plus connus de la cyberculture (2000). Bill Joy est un informaticien respecté, inventeur du langage Java et directeur de la recherche de Sun Microsystems, et la parution de son article a été annoncée par une campagne de presse qui lui assure un impact dans le grand public. Il y met en garde de manière argumentée contre les dangers potentiellement mortels pour l'humanité, et que Sylvie Catellin (*Quaderni*, p. 17) résume en trois points :

- Ces technologies nous rendent dépendants d'elles, nous risquons de devenir des extensions de nos techniques et de perdre ainsi notre humanité. Ce risque se décline en un risque de voir des machines intelligentes nous asservir, et un autre de nous voir nous-même transformés en machines par hybridation avec elles.

- Les nanotechnologies sont différentes des technologies antérieures, en ce qu'elles utilisent l'intelligence et la capacité d'auto-reproduction des organismes vivants. Elles comportent donc un risque



pour les organismes vivants (apparition de maladies auto-immunes) et pour l'environnement, aggravé par le risque de prolifération incontrôlée.

– Elles sont développées par le privé (à la différence du nucléaire), et l'attrait pour les gains élevés qu'elles promettent, ainsi que la concurrence sur le marché, peuvent conduire les entreprises privées à prendre des risques d'autant plus élevés que ces entreprises, qui peuvent se contenter de déposer leur bilan et de disparaître, ne se soucient pas d'avoir à en répondre ultérieurement.

Louis Laurent et Jean-Claude Petit consacrent un chapitre entier de leur ouvrage à une autre forme de risque, qui est peu envisagée par ces textes fondateurs, et donc par les auteurs du numéro de *Quaderni*: il s'agit des menaces sur la vie privée. Les RFID (pour *Radio Frequency Identification*) sont des dispositifs de taille millimétrique, voire submillimétrique, qui contiennent un émetteur et des circuits logiques. Ils peuvent émettre des informations, généralement un code à chiffres, qui permet de les identifier et de les tracer dans leurs déplacements éventuels, s'ils sont par exemple intégrés à un produit comme une étiquette de vêtement. L'utilisation annoncée de ce procédé par des marques comme Benetton ou Gillette en 2003 a soulevé une polémique de la part d'associations qui pointent les atteintes à la vie privée. La technologie préfigure des applications plus poussées comme l'implantation dans le corps d'un GPS et d'un émetteur à longue portée permettant de localiser à distance le porteur, par exemple un enfant ou un malade. La pratique soulève cependant un débat, car elle peut aussi être appliquée dans un cadre sécuritaire à la télésurveillance des individus, ce qui fait souvent évoquer le texte de l'Apocalypse parlant du chiffre dont la Bête marque le corps de ses sujets.

Le rôle de la science-fiction

L'âge de diamant de Neal Stephenson (1995) fait dans *Quaderni* l'objet d'une courte note de lecture de Thomas Micheaud, un peu décevante. Stephenson propose une description d'une Chine du futur dans laquelle les nanotechnologies

ont modifié profondément les modes de production et les conditions de vie. Mais ce thème n'est pas central dans l'ouvrage, qui tourne surtout autour de l'interaction entre un des personnages et un livre doté d'une intelligence artificielle qui lui permet de fonctionner comme un mentor. Micheaud ne peut, de ce fait, retirer de la lecture du livre que peu d'éléments, et essentiellement descriptifs, concernant les nanotechnologies. Bien que Sylvie Catellain annonce dans son titre qu'elle traite du «recours à la science-fiction dans le débat public sur les nanotechnologies», son corpus est constitué, non par des ouvrages de SF, mais par des articles du *Monde* qui se réfèrent au genre littéraire pris globalement.

On pourra regretter qu'aussi bien Laurent et Petit que les *Quaderni*, qui soulignent pourtant l'importance de la science-fiction dans la fabrique de l'objet nanotechnologie, ne sollicitent pas davantage de titres, pourtant abondants sur le thème. On eût pu évoquer un auteur comme Greg Egan, qui livre dans *Isolation* (1992), un roman antérieur de dix ans à *La proie* de Crichton, une intrigue où les nanotechnologies jouent un rôle plus important, notamment dans l'hybridation intime entre programmes informatiques et fonctionnement du cerveau. Plus récemment, et avec une ampleur plus considérable encore, Peter Hamilton décrit dans son cycle *L'aube de la nuit* (1997-99) un univers de space opéra complet qui aurait fourni matière à une étude des possibles imaginables dans un futur organisé par les nano- et les biotechnologies.

Les auteurs accordent ainsi une importance centrale au seul roman de Michael Crichton (1992), certes justifiée par le fait que l'auteur y scénarise précisément les risques annoncés par les controversistes précédents. Marc Chopplet (*Quaderni*, p.72) y retrouve les différents éléments de peur qui entourent les débuts de ces nouvelles technologies :

– la peur de maladies inconnues liées à l'invasion invisible et à la contamination des organismes vivants par des particules infimes;

– le couplage entre un micro-organisme vivant qui apporte sa capacité de reproduction et une technologie permettant des calculs complexes, une intelligence, une mémoire et une capacité

d'apprentissage partagés au sein d'un collectif, l'essaim;

– la ressemblance : les nanoparticules envahissent le corps pour le coloniser, mais aussi prennent sa forme pour créer un monde artificiel qui est le miroir grimaçant du monde naturel;

– les contraintes économiques de rentabilité et de concurrence qui poussent une entreprise en difficulté, pour respecter des contrats (d'origine militaire), à recourir à des techniques non entièrement fiables.

Le fait de ne retenir dans le débat sur les nanotechnologies que les récits effrayants de la science-fiction ne relève pas du hasard. La science-fiction, qui a historiquement d'abord eu une fonction d'adjuvant de la dynamique de recherche en fournissant un horizon imaginaire aux chercheurs, a désormais, en période polémique, un statut différent. Sylvie Catellain, analysant un corpus d'une trentaine d'article du *Monde* de 1992 à 2005 (*Quaderni*, pp. 13 sq.), montre qu'elle est utilisée comme un repoussoir rhétorique pour opposer la science «réelle», qui serait prudente et contrôlée, à la science «fiction», qui agiterait l'épouvantail de risques imaginaires à seule fin de donner des frissons à son public. Les dossiers du *Monde* publient ainsi, côte à côte, les avis d'experts français qui rassurent les lecteurs (le risque de voir les robots asservir l'espèce humaine est inexistant) et des commentaires qui décrédibilisent (mais sans contredire leurs arguments) les positions de Drexler ou Joy comme «relevant de la science-fiction».

Le procédé n'est évidemment pas exempt de contradictions : les textes de Drexler ou Joy posent un problème car, même s'ils se projettent dans le futur, ils n'ont pas statut de fiction romanesque. On ne peut pas affirmer à la fois que les théories de Drexler ou de Joy sont de la fiction et reconnaître simultanément leur influence sur un champ disciplinaire. L'enjeu de l'amalgame avec la science-fiction semble bien de prévenir un débat qui pourrait conduire à un moratoire sur la recherche-développement, susceptible de retarder le pays qui en déciderait dans la course aux avancées techniques.

Des rapports d'experts qui énoncent un programme

Quelques mois après la parution du roman de Crichton, un rapport du groupe contestataire canadien ETC (*Erosion, Technologie & Concentration*) intitulé *The Big Down* (*Le grand effondrement*, ETC 2003) dénonce les risques des technologies « atomiques » pour l'environnement et appelle à un moratoire. Pour répondre aux inquiétudes du public, le prince Charles demande alors à la Royal Society et à la Royal Academy of Engineering britanniques d'étudier la question. Ces institutions publient en 2004 un rapport intitulé *Nanoscience and nanotechnologies: opportunities and uncertainties*, qui sera suivi dans d'autres pays occidentaux par d'autres rapports à la demande de leurs instances dirigeantes.

Reprenant la rhétorique journalistique analysée plus haut, ces rapports à finalité diagnostique écartent la notion de risque comme relevant de la science-fiction. Marc Chopplet cite ainsi le rapport commun des institutions britanniques qui considère que « la reproduction ou la création d'un être vivant artificiel, même des plus élémentaires, relève de la fiction la plus totale » (*Quaderni*, p. 73). L'énoncé du principe de précaution vaut dans ces rapports argument d'autorité : le rapport de l'Office parlementaire français d'évaluation des choix scientifiques et technologiques (Lorrain & Raoul 2004) reconnaît que « les nanotechnologies peuvent constituer un terrain favorable à l'émergence d'un sentiment de méfiance ou même de crainte » mais ajoute que « le principe de précaution ne suppose pas de se protéger contre la science-fiction » (*id.*).

Depuis le début des années 2000, les rapports des institutions de la recherche ne sont plus seulement diagnostiques : ils ont une portée programmatique.

Marc Chopplet étudie plus particulièrement le rapport de la National Science Foundation américaine (Rocco & Bainbridge 2002), qui insiste sur la convergence technologique en formulant un véritable projet de société. Le développement de ces nouvelles techniques est présenté comme irrésistible et conduisant naturellement au progrès social,

selon une vision scientifique, c'est-à-dire mécanique, rationnelle et programmable de l'évolution des connaissances. La justification de l'intérêt des nanotechnologies apparaît comme clairement idéologique : elle permet « une conception de la société de demain qui se présente sous les traits neutres d'une prospective d'experts » (p. 75), mais, de fait, il s'agit de prophéties auto-réalisatrices. Les développements technologiques sont présentés comme inévitables, et comme il s'agit pour les responsables politiques de ne pas rater le train qui passe, ils induisent un développement tout aussi inéluctable de la société. Une science prédictive de la société permet de justifier les politiques à mettre en œuvre, y compris les actions correctives destinées aussi bien à limiter les risques qu'à réduire les résistances.

Céline Lafontaine relève cette même performativité des discours en analysant les contenus des textes et rapports produits par les organismes gouvernementaux et parapublics québécois et canadiens entre 2000 et 2005 (*Quaderni*, p. 39 sq.). Une contradiction nourrit leur exposé : « les nanotechnologies permettront de maîtriser et de contrôler des phénomènes dont les propriétés sont inconnues et imprévisibles » (p. 41). Céline Lafontaine détaille la logique qui permet de surmonter cette contradiction : il s'agit moins d'une logique de contrôle à proprement parler que d'une volonté de se substituer à la nature dans la chaîne évolutive : l'ingénierie dans ce domaine permet de laisser les objets se former par eux-mêmes. L'indifférenciation épistémologique qui est introduite entre vivant et non vivant permet une hybridation nature/artifice qui représente l'aboutissement technoscientifique du paradigme informationnel. Il ne s'agit pas que d'imiter la nature, mais de l'améliorer, en permettant de concevoir l'élargissement des frontières du corps humain par le biais de puces électroniques et de nano-robots.

Une futurisation du discours scientifique, par l'usage fréquent de la prédiction dans l'argumentation, permet ainsi de penser le présent en fonction d'un avenir techniquement déterminé : les discours sont marqués du sceau de l'inéluctabilité. La technique se développe de façon autonome, et elle est le déterminant majeur du développement économique et social. La loi de Moore est citée comme exemple

par plusieurs auteurs : énoncée par le fondateur d'Intel en 1965, elle prédit que tous les 18 mois, le nombre de transistors qui peuvent être fabriqués sur une puce est multiplié par deux. Cette miniaturisation ne peut se poursuivre au-delà d'un certain seuil en raison des contraintes de la physique du solide. La loi de Moore prévoit donc qu'en 2015 au plus tard, seul un changement de paradigme dans la façon de fabriquer les semi-conducteurs permettra de poursuivre la miniaturisation des composants d'ordinateurs. Il s'agit du type même de la prophétie auto-réalisatrice, dont la capacité prédictive est censément démontrée par les réalisations ultérieures qu'elle a cependant contribué à rendre possible en structurant le champ de la recherche et en orientant les circuits de financement. En annonçant un calendrier des inventions, ce type de « loi » engage la recherche-développement dans une course poursuite à la miniaturisation, respectant de ce fait les étapes prédites. Céline Fontaine souligne que les discours publics accompagnant le développement des nanotechnologies recourent à des arguments pour l'essentiel de nature économique et commerciale : il s'agit de justifier des investissements publics. Les nanotechnologies sont le terrain d'une réorganisation des politiques de recherche qui tend à remettre en cause les anciennes frontières institutionnelles, le développement des infrastructures supposant une fusion organisationnelle entre l'industrie et l'université.

Le risque comme instrument de pouvoir

L'analyse de contenu des discours relevant de genres différents sur les nanotechnologies révèle ainsi une collusion entre eux. On ne comprend pas pourquoi les mêmes personnes qui font rêver des applications futures des nanotechnologies sont aussi celles qui en soulignent les risques dans des tableaux apocalyptiques, si on n'admet pas cette collusion.

Les conclusions de Louis Laurent et Jean-Claude Petit dans leur ouvrage, ou l'article d'Alexis Vlandas et Joscha Wulweber dans *Quaderni* (p. 103 sq.), qui en appellent à une démocratisation des processus technoscientifiques par la mise en jeu de forums hybrides entre tous les

acteurs (chercheurs, dirigeants, associations, public, etc.), risquent de relever du vœu pieux quand on considère que le risque n'est pas forcément un danger objectif que l'on cherche à éviter, mais une peur socialement construite qu'il peut être intéressant de manipuler.

Comme fonctionne ce discours de pouvoir? Il commence par présenter les performances attendues de ces techniques (discours de la promesse), dont l'intérêt est tel qu'elles en deviennent économiquement et politiquement incontournables. Puis il annonce les dangers, à la mesure des avantages, c'est-à-dire énormes, et comme les destinataires du discours sont désormais prisonniers du mirage de leurs avantages, ils ne peuvent pas non plus échapper aux dangers de ces objets. Ce sont les mêmes acteurs qui tiennent les deux discours, qui disent « Voyez comme nous sommes utiles, donc puissants, et comme nous sommes dangereux, donc doublement puissants ». Le discours devient ensuite programmatique: il décrit les conditions qui permettent de contrôler ces peurs, qui sont les mêmes que celles qui permettent de promettre les avantages. Ce discours se présente sous les dehors d'un discours prédictif, qui en disant, non pas ce que doit être, mais ce que *sera inévitablement* la société, commande les passes de l'avenir. La gestion du risque est ici indissociable de la priorité politique donnée à ces techniques.

Textes de référence

- Drexler R. (1986), *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, New-York, Anchor Books. Tr. fr. (2005), *Engins de création. L'avènement des nanotechnologies*, Paris, Vuibert. Texte disponible sur le site de l'auteur: <http://www.e-drexler.com/>
- coll. (2003), *The Big Down. Atomtech - Technologies Converging at the Nano-scale*, Report of the ETC group, Ottawa (Canada). Texte disponible sur: <http://www.etcgroup.org/>
- Joy B. (2000), « Why the future doesn't need us », *Wired*, 8.04, avril 2000. Texte disponible sur: <http://www.wired.com/wired/archive/8.04/joy.html>
- Feynman R. (1959), « There is Plenty of Room at the Bottom », Conférence à la réunion annuelle de la Société américaine de physique, Pasadena, Californie. Texte disponible sur: <http://www.its.caltech.edu/~feynman/plenty.html>
- coll. (2004), *Nanoscience and nanotechnologies: opportunities and uncertainties*, Report of the Royal Society and the Royal Academy of Engineering. Texte disponible sur: <http://www.nanotec.org.uk/finalReport.htm>
- Lorrain J.L. & Raoul D. (2004), *Nanosciences et progrès médical*, Rapport de l'Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, n° 1588 de l'Assemblée Nationale et n°293 du Sénat, 6 mai 2004. Texte disponible sur: http://www.senat.fr/rap/r03-293/r03-293_mono.html
- Rocco M. C. & Bainbridge W.S. (eds) (2002), *Converging Technologies for Improving Human Performance - Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*, Arlington, National Science Foundation, June 2002.

Romans

- Crichton M. (2002), *Prey*, New-York, HarperCollins Publishers. Tr. fr. (2003), *La proie*, Paris, Laffont.
- Egan G. (1992), *Quarantine*, Trad. fr. (2000), *Isolation*, Paris, Denoël (Le Livre de Poche).
- Hamilton Peter F. (1996), *The Reality Dysfunction*, Grove Pub. Tr. fr. (1999-2000), *Rupture dans le réel*, Paris, Laffont
- Hamilton Peter F. (1997), *The Neutronium Alchemist*. Warner Books. Tr. fr. (2000-2001), *L'alchimiste du neutronium*, Paris, Laffont.
- Hamilton Peter F. (1999), *The Naked God*. Pan MacMillan. Tr. fr. (2002), *Le dieu nu*, Paris, Laffont.
- Stephenson N. (1995), *The Diamond Age: Or, a Young Lady's Illustrated Primer*, Bantam Spectra Book. Tr. fr. (1996), *L'Âge de diamant ou le Manuel illustré d'éducation à l'usage de filles*, Paris, Payot Rivages.

Recensions

« Chercher fortune »

Revue *Diasporas*, n° 9, 2006, 278 p.

Il n'est pas coutumier dans cette rubrique de présenter le compte-rendu d'une revue, mais le dernier numéro de *Diasporas* le mérite amplement. En effet, il se préoccupe du sort des migrants dans leur lieu d'arrivée, et ceci dans des contextes historiques et pour des catégories sociales aussi diverses que la grande banque ou les entrepreneurs alsaciens au XIX^e siècle, les Chinois ou les migrants afghans dans les Balkans à l'époque contemporaine.

Pour les familles modestes d'artisans émigrés des zones surpeuplées de la France, la réussite n'est pas toujours au bout du chemin (François Weil, p. 32-42) et leurs lettres, leurs demandes de rapatriement témoignent, au XIX^e siècle, de leurs échecs.

Les migrations contemporaines des classes modestes prennent des formes inédites comme en témoignent ces itinérants afghans qui vendent, achètent et transportent des marchandises au cours de vastes rotations dans le Moyen-Orient et les Balkans (Alain Tarius, p. 101-123). Ces « circulants » chargent à Bakou, Dubaï ou jusqu'en Bulgarie, de l'or de Syrie, de l'électronique d'Extrême-Orient, des cuirs d'Istanbul. Là, ils sont relayés vers l'Europe de l'ouest par des touristes et des migrants turcs. Des milliers d'objets fabriqués dans le sud-est asiatique sont ainsi transportés, et les Afghans sont les fourmis auxiliaires de grandes firmes internationales qui cherchent à toucher, par des circuits parallèles, une clientèle pauvre exclue du commerce licite.

L'immigration chinoise en Europe procède d'une stratification complexe (Laurence Roulleau-Berger, p. 82-100) avec un contraste entre les pauvres, primo-arrivants sans papiers, sans reconnaissance publique et sociale, qui se réfugient dans des niches « ethniques », et les élites riches d'un capital social, économique et culturel, bien intégrés dans la globalisation. Ces derniers constituent, en Europe de l'est et du centre, une classe de petits entrepreneurs qui effectuent des mouvements pendulaires avec la Chine.

Les migrations plus anciennes relèvent de réussites mieux établies. Ainsi en est-il des réseaux européens des grandes familles bancaires sur la place de Paris de 1730 à 1930 (Hubert Bonin, 11-31). Nous y retrouvons, dès le XVIII^e siècle, des alliances entre les grandes maisons de la haute banque : Paccard, Dufour, Mathieu A. Pinard, Heutsch et Cie, Ch. Laffitte, E. Blount, F. Vernes et les Rotschild. Ces banques cosmopolites ont contribué à une Europe des affaires et de l'argent qui dépassait les tensions géopolitiques.

Il en est de même pour les industriels de Mulhouse qui quittent l'Alsace pour faire fortune (Nicolas Stoskopf, p. 43-55). Bien avant 1870, ils exportent leurs compétences en textile et en chimie en Haute-Normandie, dans le Nord, en Algérie, mais aussi en Espagne (Catalogne), en Russie, en Grande-Bretagne (Manchester) et en Suisse où ils sont à l'origine de la puissante industrie chimique de Bâle (Ciba-Geigy).

Pour ceux qui partent avec peu, la trajectoire est d'autant plus spectaculaire. C'est le cas de l'entreprise de quincaillerie franco-suisse Lalancé et Grosjean installée

à New York en 1850, puis à Woodhaven en 1863 (Jean-Pierre Dormois, p. 56-68). Dès 1882 l'entreprise se met à la recherche d'ouvriers qualifiés à Montbéliard chez Peugeot et chez Japy à Belfort. Dans la décennie 1890 l'usine devient la plus grande structure industrielle d'Amérique du nord avec 2000 ouvriers, un village de 6000 habitants comportant 14 églises et 4 écoles.

C'est le cas aussi, à une autre échelle, des Fribourgeois spécialisés dans l'industrie laitière et fromagère, qui se sont installés en Franche-Comté à la fin du XIX^e siècle, tout en conservant leur nationalité suisse (Jean-Marc Olivier, p. 69-81). Ils sont attirés dans cette région dépeuplée du fait de l'exode rural et de la dénatalité. Leur afflux le plus important a lieu après la première guerre mondiale. Ils arrivent alors en famille et deviennent propriétaires ou fermiers.

D'autres articles, tout aussi documentés, susciteront l'intérêt du lecteur (d'Aly Tandiau sur les Sénégalais de Barcelone, p. 124-137, et de Mélanie Perroud sur les Brésiliens du Japon, p. 138-152), de même que la rubrique « documents », qui réunit quelques études sur le sujet, bien que les statistiques avancées à propos du livre de Michel Roblin sur « les juifs de Paris » (1952) nous semblent hasardeuses, dépassées, et pour le moins contestables.

Marie-Noële Denis
Strasbourg

ANNE DORAN

**Spiritualité traditionnelle
et christianisme chez les
Montagnais**

Paris, L'Harmattan, 2005, 359 p.

Après des études à l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Sociales) à Paris, Anne Doran obtient un doctorat en Science des religions. Ses recherches sur le pèlerinage de Saint-Anne de Beau-pré au Québec l'ont amenée à travailler auprès des Innuat (Innu au singulier), Amérindiens du Grand Nord québécois, et plus particulièrement ceux de la réserve de Betsiamites, située en bordure du fleuve Saint-Laurent à cinquante-quatre kilomètres au sud-ouest de Baie-Comeau. Actuellement, Anne Doran est professeure associée au Département des Sciences humaines de l'Université du Québec à Chicoutimi et continue de s'intéresser à la place de la religion, notamment du christianisme, chez les Innuat. L'ouvrage présenté ici est le fruit de ses recherches.

On est surpris déjà que l'auteure emploie le terme de 'Montagnais', dès le titre de son ouvrage, pour parler des Innuat, dans la mesure où cette dénomination utilisée jusqu'à une époque récente, notamment par les missionnaires, pour désigner ce peuple de chasseurs et de pêcheurs est aujourd'hui obsolète. Je suis peu convaincue par la justification qu'elle donne à cet usage lorsqu'elle dit que la plupart de ses interlocuteurs, habitants de Betsiamites, parlent de 'Montagnais' et non d' 'Innuat', car, durant l'été 2006, j'ai observé que la majeure partie de la population innue se désignait par le terme d' 'Innu'. Contrairement à ce que fait Anne Doran, j'emploierai ici le terme par lequel le peuple se désigne lui-même à savoir 'Innu' au singulier et 'Innuat' au pluriel.

D'emblée, nous entrons dans un univers qui mêle vie traditionnelle et chrétienté à travers de la première page de couverture du livre. Celle-ci propose, en effet, une photographie de Paul Provencher, prise en 1954, disponible aux Archives nationales du Québec, sur laquelle figurent deux femmes innuat. Celle de gauche, d'un certain âge, est vêtue d'une chemise écossaise à grands carreaux avec un tablier à petits carreaux et fume la pipe en riant. Elle porte un bonnet traditionnel innu de couleur noire, sous lequel

nous pouvons entrevoir les tresses traditionnelles innuat, qui sont en fait deux couettes rassemblées derrière chaque oreille et attachées par un élastique à cheveu. Autour du cou, elle porte une longue chaîne avec une croix, probablement en argent. L'autre femme, plus discrète, a la tête baissée et les mains réunies, comme si elle était en prière. Cette scène nous permet d'entrer dans le cœur du livre se composant de trois parties : la spiritualité traditionnelle, le christianisme et le désir de revenir au modèle de l'unité de l'être, des prières qui traduisent une spiritualité propre, chacune divisée en trois ou quatre sous-parties.

Dans la première partie de son ouvrage, Anne Doran tente de montrer quels sont les traits saillants de la culture innue afin d'identifier « la voix qui la [la culture] représente à l'intérieur du discours des prières » (p. 24). Dans la seconde partie, elle s'attache à repérer la présence de cette voix à l'intérieur du corpus des prières afin de constater comment le christianisme et les missionnaires ont été influencés par la pensée et la lecture innues. Puis, dans la dernière partie du livre, l'auteur analyse de façon détaillée et précise dix prières qui, d'après elle, semblent être les plus représentatives « de la constitution d'un christianisme montagnais » (p. 25). Le corpus des prières choisi par Anne Doran est composé de cinq *Prières d'après la communion* au sein desquelles il est possible de découvrir des aspects variés de la saisie du christianisme, de deux *Prières pénitentielles* et deux *Prières du matin*.

Les *Prières d'après la communion* (*Une présence dans l'humain; L'amour pour aimer; Une nourriture saine; Aimer ce que tu veux me voir devenir; Don, contre-don*) appartiennent à la strate la plus ancienne du *Livre des prières* et montrent comment la communion constitue un temps privilégié de l'expression face à Dieu. Elles constituent un concentré de la foi et des attitudes chrétiennes : « L'eucharistie correspond tout naturellement à l'insertion de la nourriture dans le monde saint de la culture traditionnelle, où elle prenait une importance particulière par le fait même qu'elle résultait d'un apport de l'invisible, qu'en sa recherche, la collaboration des deux niveaux constitutifs de l'être atteignait chaque fois un nouveau

palier qui la relançait vers une réalisation plus accomplie encore » (p. 198).

La première des deux *Prières pénitentielles* (*Toi seul tu es l'amour qui dure toujours*) appartient aux *Prières de la vie chrétienne* c'est-à-dire les prières d'usage courant dont plusieurs consistent en des traductions de prières chrétiennes familières telle le *Notre Père* ou *Je vous salue Marie* tandis que la seconde (*J'aurai du chagrin avec Toi parce que je t'ai fait du chagrin*) est issue d'une série de trois *Prières avant la confession* et s'adresse à Dieu, à Marie et à l'ange.

Les trois *Prières du matin* (*Etre sans cesse créé, révérence et action de grâce; Voir les autres avec le regard de Dieu; Prendre tout ce qui arrive parce qu'on se sait aimé*) n'apparaissent pas dans le premier livre de 1867 et sont donc plus récentes que les *Prières* après la communion et les *Prières pénitentielles* mais pas moins importantes dans la mesure où chez les Amérindiens « le lever du jour est un temps empreint de sacralité qu'il convient particulièrement de marquer par la prière » (Rostkowski, 1998 : 313).

Il est utile de noter que l'analyse qu'effectue Anne Doran sur le 'christianisme montagnais' se fonde essentiellement, comme elle le précise dans son introduction méthodologique, sur l'étude d'un livre intitulé *Aiamieuna mak nikamuna* (*Prières et chants*) en usage actuellement dans la réserve de Betsiamites, dont l'essentiel des textes est en langue innu. Ce livre, publié en 1996, reprend un ouvrage plus ancien, communément appelé le *Livre noir*, à cause de la couleur de sa couverture, et officiellement intitulé *Ir mishiniigin. Eku omeru tsche apatstats ilnuts*. Publié pour la première fois en 1867, repris et modifié en 1947, il fut imprimé une seconde fois en 1963, avec une couverture de couleur rouge d'où son appellation de *Livre rouge* et reprend pratiquement toutes les composantes de la version plus ancienne, que ce soit celle de 1867, plus brève, ou celle de 1947, plus fournie. En effet, la nouvelle version de 1963 se compose du *Livre noir* auquel s'ajoute des références scripturaires, des textes bibliques tels les *Béatitudes* et le *Cantique de Zacharie* ainsi que quelques prières adressées aux missionnaires.

À partir de ces versions renouvelées du *Livre noir* et de témoignages d'Innuat de Betsiamites essentiellement, Anne

Doran étudie la manière dont la spiritualité des Innuat marqua leur interprétation du christianisme. D'après elle, il existe une continuité entre le christianisme et le mode d'être, de penser et d'agir des Innuat qui témoignerait d'un 'christianisme montagnais propre'. De ce fait, selon l'auteure, les missionnaires qui suivirent l'implantation française au Québec n'ont point séparé les Innuat de leurs croyances et foi traditionnelles : « *L'union personnelle et intime avec Dieu qui renvoie précisément à l'aspect immanent du christianisme a attiré les Montagnais au point de devenir prépondérante dans leur lecture du donné chrétien. Là ils pouvaient reconnaître, dans la nouvelle façon de concevoir le monde, des éléments fondamentaux de leur spiritualité antérieure. A certains égards, le christianisme n'a pas représenté pour eux une nouveauté absolue parce qu'ils ont cherché à l'interpréter de façon à y retrouver les structures essentielles de leur appréhension du réel. En poursuivant leur conception unitaire de l'être, ils s'attachaient par le fait même à l'aspect unitaire du christianisme privilégiant l'importance de la présence de Dieu à l'intérieur du sujet et orientant leur foi vers la quête de l'union constante à Dieu. Persistance de la voix amérindienne à l'intérieur de la perception du christianisme donc. Persistance de la voix amérindienne dans l'ouverture à la voix de l'autre* » (p. 321). Cependant, le fait que l'auteure pense que les missionnaires n'ont fait qu'établir une relation entre le christianisme européen et le 'christianisme montagnais propre' peut poser de nombreux problèmes notamment lorsque l'on considère l'histoire des Innuat (refus de se convertir, famine provoquée par les colons, obligation d'aller dans des pensionnats catholiques où régnaient violences, abus sexuels, drogues et maladies...). Il est évident que les Innuat d'avant le christianisme avaient leurs propres croyances, leur mythologie, leur représentations de l'âme, de la vie et de la mort : « *Les faits, les gestes, tout était imprégné, presque conditionné par une atmosphère magico-religieuse* » (Fontaine, 2006 : 117). Mais il nous semble un peu naïf de croire que leurs croyances d'antan soient si proches du christianisme. Si tel est le cas qu'est-ce qui justifie la conversion au christianisme et plus précisément au catholicisme ? De surcroît, parler de conversion c'est

toujours parler de contrainte, qu'elle soit physique ou morale : « *L'intégration des indigènes à la société coloniale était soumise à une condition impérative: les vaincus durent abjurer leurs croyances. Tous étaient tenus pour des « idolâtres », qu'ils fussent des victimes du diable ou des oubliés de la Révélation. Tous, par conséquent, furent contraints à la conversion (...)* » (Gruzinski, 1991 : 45). Pour les colons, le catholicisme était avant tout une méthode pour résoudre le problème de l'absence de religion et de la sauvagerie. Le christianisme s'est ainsi efforcé de se faire absorber et de se laisser assimiler en imprimant une couleur chrétienne aux croyances et rites des Innuat. Ce fut une méthode assimilatrice des plus probantes chez les Innuat et il est dommage qu'Anne Doran ne nous parle pas de cette facette de l'évangélisation, même si son livre se présente avant tout comme une analyse de textes. Or, comment parler de 'christianisme montagnais propre' en s'appuyant sur des prières écrites après la rencontre des colons et des Innuat ?

Karen Hoffmann

CRESS, Université Marc Bloch, Strasbourg
 & Réseau Arctique (CNRS)

ISABELLE ENGELHARDT

A Topography of Memory: Representations of the Holocaust at Dachau and Buchenwald in Comparison with Auschwitz, Yad Vashem and Washington, DC

Bruxelles, Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang, 2002, 237 p.

Isabelle Engelhardt a choisi d'écrire les biographies de cinq lieux de mémoire de l'Holocauste (p. 21) et de tirer profit de la méthodologie de James E. Young. Le titre de l'ouvrage précise le projet de l'historienne : il ne s'agit pas de simplement juxtaposer des biographies mais d'établir une topographie de la mémoire. Reprenant un champ déjà exploré, elle nous rappelle que le premier projet pour un « musée de l'Holocauste » fut élaboré par les nazis, *Museum eine untergegangene Rasse* – musée d'une civilisation disparue : les juifs d'Europe (p. 43), l'étude topographique ne débute à proprement parler qu'en 1945, c'est-à-dire après la Libération.

De cet exercice, deux types de lieux ressortent, d'une part les *Gedenkstätten* : lieux du crime, en Allemagne, de l'Est, de l'Ouest et en Pologne; d'autre part les *musées-mémoriaux* : extra-européens, aux Etats-Unis et en Israël.

Les chapitres 2 et 3, consacrés à Dachau et Buchenwald, deux *Gedenkstätten*, miroirs de l'Allemagne de l'Ouest et de l'Allemagne de l'Est, sont riches en descriptions et analyse. L'historienne (re-)démontre à quel point les anciens camps de concentration sont des lieux hautement stratégiques. A l'évidence, ils cristallisent l'opposition entre histoire et mémoire. Aussi bien d'un point de vue discursif que représentationnel, ils mettent en exergue les crispations mémorielles qui opposent des visions étatiques (RFA vs RDA) à celles de « témoins » (les libérés et les libérateurs). Nous l'apprenons dans le deuxième chapitre, consacré aux premières images des camps lors de leur libération et au rôle joué par les Américains, la mémoire a oublié le rôle des libérateurs qui pourtant, eux aussi, ont participé dès les origines, aux constructions et mythes mémoriels qui entourent ces lieux.

Ces deux chapitres, assurément les meilleurs, s'appuient sur une solide partie théorique (1^{er} chapitre) dédiée à une histoire des théories de la représentation – variation autour de ces deux questions : comment représenter l'irreprésentable ? Comment rendre présente une chose absente ?

La deuxième partie de l'ouvrage (le trop succinct chapitre 4) nous éclaire quelque peu dans la mesure où elle met en scène des « lieux artificiellement authentiques » dont l'USHMM (*United States Holocaust Memorial Museum*) est, selon I. Engelhardt, à la fois la quintessence et la représentation du « mémorial vivant » (p. 185).

La centaine de pages dévolues à Dachau et Buchenwald comparée aux quarante pages consacrées à Auschwitz, Washington et Jérusalem mettent en lumière à quel point la comparaison est un exercice difficile. Prétendre analyser cinq lieux en deux cents pages pourrait être qualifié de peu judicieux. Toutefois, le vœu de l'auteure était simplement d'en délimiter les « grands traits » (p. 159). La synthèse est certes efficace mais ne peut être comparée à l'étude extensive de Matthias Hass (*Gestaltetes Gedenken: Yad Vashem, das U.S. Holocaust Memorial Museum und die Stiftung Topographie des Terrors*).

Malheureusement, alors que le titre de l'étude tout comme le projet semblent être une référence explicite à Maurice Halbwachs (*La Topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*) nous ne retrouvons aucune référence (pas même dans la bibliographie) au sociologue de la mémoire collective.

Régis Schlagdenhauffen-Maika
UMR du CNRS n° 7043 « Cultures et sociétés en Europe »
Université Marc Bloch, Strasbourg

JUAN SALVADOR
Critique de la déraison évolutionniste, Animalisation de l'homme et processus de 'civilisation'

Paris, L'Harmattan (Collection *Sociologies et environnement*), 2006, 431p.

Depuis 1999, Juan Salvador est professeur de sociologie à l'Université de Caen et chercheur au Centre Maurice Halbwachs – LASMAS. De 1983 à 1999, il a enseigné à l'Université de Paris-Dauphine où il était maître de conférence. Il dirige, pour Caen, le master de Sociologie '*Risques et vulnérabilités sociales*' ainsi que la collection '*Sociologies et Environnement*' chez L'Harmattan. Ses principales publications sont *Sociologie des genres de vie; morphologie culturelle et dynamique des positions sociales* (PUF, 1991), *Les formes élémentaires de la vie quotidienne* (P.U.F., 1995) et *La société inhumaine, mal-vivre dans le bien-être* (L'Harmattan, 2001). Il a co-dirigé *Conditions et genres de vie; Chronique d'une autre France* (L'Harmattan, 2002) et le *Dictionnaire des risques* (Armand Colin, 2003).

Le livre *Critique de la déraison évolutionniste, Animalisation de l'homme et processus de 'civilisation'*, qu'il a publié en 2006 chez L'Harmattan, tente de « montrer l'inconséquence et le danger des analogies ou glissements de sens des sciences de la vie vers les sciences socio-humaines. (...) » (p. 5). D'emblée, nous comprenons que cet ouvrage se veut critique ce que nous confirmerons les seize chapitres du livre au sein desquels l'auteur vise « à montrer l'incohérence des analyses selon lesquelles les processus sociaux s'enclencheraient mécaniquement » (p. 5). Même si cet écrit, à mi-chemin entre la sociologie de la connaissance et l'histoire de la pensée, est critique, l'auteur insiste sur le fait qu'il ne remet en cause aucun chercheur, aucune discipline et aucune école de pensée. Bien que théorique, cet ouvrage se base avant tout sur une enquête fondée à partir de documentaires dans la mesure où les textes d'auteurs sont considérés comme des archives et des traces.

L'histoire de la pensée traitant du développement humain reste largement prisonnière de construits idéologiques mettant en relation l'évolutionnisme biologique et l'évolutionnisme social. Pour

l'auteur, l'animalisation de l'homme est le principal péché scientifique d'une idéologie évolutionniste qui marque profondément l'esprit des sciences sociales. Son ouvrage est justement entièrement consacré à débusquer les schémas de pensée évolutionniste dans les sciences sociales depuis deux siècles. Juan Salvador prend le champ de l'évolutionnisme dans un sens très large intégrant toute forme de progrès, de scientisme, de productivisme et d'ethnocentrisme. Que ce soit des auteurs progressistes du XIX^e siècle ou des chercheurs contemporains, la majorité des auteurs en sciences sociales seraient finalement tributaires d'un modèle évolutionniste. Du communiste Marx aux libéraux Tarde et Spencer, de Durkheim à Weber, ou, plus près de nous, d'Aron à Habermas, le même évolutionnisme, décliné de manière particulière chez chaque auteur, a interdit à la sociologie et aux sciences humaines et sociales en général, de construire les concepts nécessaires pour penser sereinement les problèmes actuels de déshumanisation. A certain moment, la critique est dévastatrice, bien souvent elle est surprenante mais convaincante. En effet, Salvador débusque avec finesse et méthodologie les relents d'un évolutionnisme chez des auteurs des plus inattendus tels Jean Piaget, Sigmund Freud ou encore Pierre Bourdieu. Le texte est bien écrit, fluide et nous apprend de nombreuses choses sur la pensée d'auteurs connus tels Spencer, Durkheim ou Weber. Ainsi, Spencer, tout comme Darwin, est un continuiste dans la mesure où il construit sa théorie du social sur la base du continuum nature-culture, animal-homme et donc biologique-social. Son évolutionnisme social est organiciste c'est-à-dire qu'il établit une analogie forte entre l'organisme biologique et le corps social ayant tous deux les mêmes caractéristiques de croissance, de différenciation, ... Tout comme Marx, Spencer est progressiste et sa vision de l'évolution sociale est linéaire mais à la différence de ce dernier, pour qui le conflit avait une place centrale dans le changement social, Spencer affirme les vertus naturelles de la sélection. Chez Durkheim, on peut déceler toutes les formes de l'évolutionnisme social et, en même temps, des réserves à l'égard de l'ethnocentrisme, du progressisme ou encore du productivisme. Durkheim con-

sidère la sociologie comme une science de la nature tandis que Weber la rattache du côté des sciences humaines et plus spécifiquement des sciences de la culture. Par contre, Weber ne renie ni l'organicisme ni l'eugénisme et, d'après l'auteur, Weber renvoie à la sélection biologique darwinienne comme le prouve l'avant-propos de son livre *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* au sein duquel il mentionne l'importance de l'hérédité biologique. Nous avons cependant du mal à suivre Juan Salvador, voire à le comprendre, lorsqu'il explique ce qu'est la déraison évolutionniste. Pour lui, tout est clair et limpide mais il aurait peut-être fallu qu'il explicite ses propos en donnant quelques exemples.

Pour l'évolutionnisme, le changement est continu et l'humanité s'est installée dans un processus linéaire, sans césure, la conduisant vers un bien-être toujours supérieur. Cet ouvrage relève les jugements de valeur et les erreurs scientifiques, y compris ceux de l'auteur au début de sa réflexion sociologique, que cette idéologie a installés dans la pensée sociale. Aux apories de la déraison évolutionniste, cet écrit oppose les rudiments d'une socio-anthropologie échafaudée sur les concepts de progrès, de nature et de culture, d'historicité, de rupture et de symbolique pour poser les jalons d'une vision plus réaliste du changement social. Un très bon livre avec une réflexion poussée qui se base sur des textes d'auteurs que nous connaissons tous sans peut-être vraiment les connaître.

À égale distance de *Critique de la déraison évolutionniste*, *Animalisation de l'homme et processus de 'civilisation'*, l'ouvrage de Pascal Picq, *la Nouvelle Histoire de l'homme*, se veut quelque peu plus mesuré. Comme Salvador, le paléanthropologue du Collège de France, qui a notamment écrit *Les Origines de l'Homme, l'odyssée de l'espèce* (1999) et *Aux origines de l'humanité* avec Yves Coppens (2002), se préoccupe de déconstruire les idéologies qui ont tout à tour placé l'homme au-dessus de l'animal, de la femme, de l'enfant, des soi-disant primitifs, ... en s'appuyant sur des modèles d'évolution. En effet, la paléanthropologie contemporaine a radicalement repensé la place de l'homme et le statut des grands singes de notre histoire évolutive. Le schéma d'une grande échelle

au sommet de laquelle trône l'homme à savoir l'adulte mâle occidental n'a plus cours de nos jours. Un autre ouvrage à lire, en complément de celui de Salvador, pour repenser la place de l'homme, seul animal historique, mais également celle de l'humanité, dans le monde d'hier, d'aujourd'hui et de demain.

VIRGINIE VINEL

Des femmes et des lignages, Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)

Paris, L'Harmattan (*Connaissance des hommes*), 2005, 289 p.

Virginie Vinel est ethnologue et maître de conférence à l'Université de Metz. Elle effectue des recherches sur les rapports de genre et les femmes au Burkina Faso et en France en s'intéressant tout particulièrement aux thèmes de la parenté, des affects et du corps. Dans son ouvrage, *Des femmes et des lignages – Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, qui est l'édition de sa thèse de doctorat, elle s'attache à analyser et à comprendre la vie sociale féminine dans un quartier sikoomse de Nabadogo, se trouvant à soixante-dix kilomètres de Ouagadougou, la capitale du Burkina Faso. Au sein de la société moose, les Sikoomse apparaissent comme un groupe original du fait d'un culte religieux spécifique qui repose sur la détention d'un fétiche, le *suku*, qui identifie le groupe. Une langue secrète est utilisée lors des rites, des masques et des instruments de musique sont manipulés lors des cérémonies d'initiation et les funérailles, ce qui ne se fait pas chez les autres Moose. L'appartenance à ce groupe sikoomse, faisant lui-même partie de la communauté moose, est tout d'abord un héritage patrilignager mais la transmission de l'identité et l'adhésion de protagonistes extérieurs au groupe se font essentiellement par les femmes et c'est précisément ceci que désire nous expliquer l'auteure, que ce soit dans ce livre ou encore dans d'autres travaux de recherche. Pour ce faire, elle effectue une ethnographie minutieuse de ce quartier, tout en « *déclinant une anthropologie holiste, structuraliste ou culturaliste* » afin de considérer les femmes vivant dans cette communauté comme « *des actrices de leur existence dans un contexte social et culturel en particulier* » (p. 7). Elle s'appuie donc sur une approche microsociologique en privilégiant l'ethnographie du détail afin d'initier ses lecteurs à la manière dont les femmes sont les protagonistes essentiels dans l'élaboration de réseaux de relations, dans une société où la patrilinéarité est prégnante.

Ce livre, très bien structuré, se compose de trois parties se divisant elles-mêmes en trois chapitres. La première partie qui s'intitule 'Des familles sikoomse : résider, s'allier', nous décrit, d'une part, les résidences des familles sikoomses en définissant avec précision les termes de famille, de voisinage et de parenté et, d'autre part, le contexte général dans lequel les relations féminines prennent place. Puis, nous découvrons les différents visages et aspects des alliances matrimoniales de ce peuple et leur façon de transmettre leur identité. Il est à souligner que l'appartenance au groupe fonctionne sur un principe patrilineaire or la transmission de l'identité se fait également, mais non systématiquement, en lignée maternelle pour que des enfants de femmes sikoomse puissent également être des Sikoomse. Ces derniers, choisis à la naissance par le devin, ne seront ni circoncis ni excisés. Ainsi, c'est avec précision et dans un style léger que Virginie Vinel nous explique ce qu'être et devenir sikoomse signifie : « (...) On est donc sikoomse par la naissance. De plus, la désignation opère en tant qu'identité lignagère tant de l'extérieur que de l'intérieur ». (p. 79).

La partie 'Âge de la vie et relations au quotidien' se divise également en trois temps – trois étapes importantes dans la vie des femmes – à savoir la jeunesse, le mariage et la vieillesse. En premier lieu, l'auteure nous propose une description très fine et détaillée des rapports sociaux féminins quotidiens ce qui lui permet de mettre en avant l'importance d'une étude des affects pour comprendre les liens qui unissent les jeunes filles. En second lieu, elle appréhende les rapports entre mères et enfants en expliquant que la naissance de leur premier enfant confère aux femmes un nouveau statut social. Les femmes plus âgées, c'est-à-dire à partir de la ménopause, ont une position différente des autres femmes de la communauté car elles sont très respectées du fait de leur savoir et de leurs expériences. Les rapports entre ces femmes de différentes générations et de divers statuts nous expliquent le rôle et la place de chacune d'entre elle (l'épouse, la co-épouse, la parente, la jeune mère ou encore la voisine) ainsi que les dimensions sociales et matérielles qui guident ces relations.

La dernière partie, 'Genre, rites et parenté', nous décrit les relations exis-

tant entre hommes et femmes c'est-à-dire entre frères et sœurs, entre oncles et nièces mais également entre épouses et frères de maris apparentés, entre le médiateur de l'alliance et l'épouse donnée, entre le cadet de mari (*m'biiga*) et sa 'mère' (*ma*). Les relations redoublées d'un lien d'alliance comme celles existant entre un cadet de mari et sa 'mère' ou entre une parente et le médiateur de son mariage, sont des relations privilégiées à portée décisive. Ainsi, c'est auprès de certains hommes du quartier, de parents ou de médiateurs d'alliance que les femmes sikoomses trouvent un soutien, à la fois matériel et moral, ce qui leur permet d'amplifier leur réseau de connaissances et de « faire circuler » (p. 266) les hommes, les paroles, la nourriture et les biens. Ici, nous comprenons que le dynamisme de la communauté sikoomse est aux mains des femmes qui sont actrices de leur parenté et de leurs relations : « Du fait de leur mobilité, stigmatisée comme le reflet de leur infériorité, elles [les femmes] font et maintiennent les liens dans la pluralité du réseau familial qui se tisse autour d'elles. » (p. 266).

Au travers de son écriture et son style dynamique, Virginie Vinel nous dépeint une multitude de réseaux relationnels complexes au sein desquels les femmes sikoomses agissent et interagissent. Grâce à une ethnographie du détail, agrémentée d'extraits de son journal d'enquête, de cartes et de tableaux, elle arrive à rendre cet ouvrage, qui traite d'un sujet difficile, vivant.

Position de thèse

ANNY BLOCH-RAYMOND

Des berges du Rhin aux rives du Mississippi: une culture recommencée. Migrants juifs du xix^e au xx^e siècle

Thèse de doctorat sous la direction du professeur Freddy Raphaël, Université Marc Bloch, Strasbourg, novembre 2006, 2 volumes, 409 p. et 219 p.

L'auteur entend, par vallée rhénane, les régions, départements et länders bordant le Rhin : sur la rive gauche, l'Alsace (Bas-Rhin et Haut-Rhin) et le département de la Moselle; sur la rive droite, les länders actuels du Palatinat et du Bade-Wurtemberg. Les migrations juives issues de ces régions (jamais étudiées pour elles-mêmes) se répartissent très nettement en deux vagues successives: 1830-1860 et 1880-1930. Ces régions ont, de chaque côté de la frontière (populations juives et non-juives), les mêmes traditions migratoires vers les États-Unis : raisons économiques, démographiques, sociales, et leur lot d'antisémitisme qui revêt parfois des formes violentes d'émeutes anti-juives (années 1830 et en 1848).

En 1871, on compte 40 000 Juifs en Alsace-Lorraine, c'est-à-dire la moitié des Juifs français. De 1872 à 1918, cette région est allemande et les populations concernées ont, au regard de la loi allemande, la nationalité allemande. Outre ce phénomène géopolitique, l'auteur émet l'hypothèse très intéressante de l'existence d'une « culture de frontières » qui réunirait les populations juives issues des bords du Rhin. Elle serait le résultat de la proximité géographique de ces deux

groupes, de leur appartenance religieuse commune, d'un statut professionnel de petits intermédiaires commun, des alliances conjugales transfrontalières et de la ressemblance des langues. Les Juifs, très nombreux dans ces deux régions, souffrent précisément de la perte de leur statut d'intermédiaires dans l'économie rurale qui se modernise trop vite.

Ce ne sont pas les plus pauvres qui partent : il faut en effet payer les agences, le voyage jusqu'au Havre, la traversée et l'installation. Les premières générations de juifs franco-allemands se retrouvent dans les mêmes lieux, dans les mêmes communautés, se marient souvent entre eux et dépendent des mêmes réseaux. Leurs récits et les témoignages de leurs descendants, réunis pour cette thèse, posent les questions de leur transplantation, de leur mobilité et de leur capacité d'adaptation.

Ils s'installent en Amérique du Nord, à la Nouvelle-Orléans, dans un territoire riche en opportunités économiques, et surtout au nord de cette ville le long du Mississippi. On y parle le français. 210 000 migrants environ sont concernés par cette étude qui s'étend sur cinq générations. Ces deux populations appartiennent en grande majorité au secteur tertiaire du négoce et de l'artisanat et représentent, pour la majorité d'entre elles, des avant-gardes de l'économie rurale. Le commerce en développement permet aux arrivants de retrouver des positions d'intermédiaires entre, d'un côté, les marchands en gros des villes importantes, et de l'autre, les consommateurs des petits villages ruraux. Leur mobilité est un gage de succès (ils sont des « oiseaux de passage »). Grâce au colportage, ils réussissent et peuvent même acheter des terres. S'ils ont un peu de capital à investir, ils trouvent un

partenaire dans la famille. Certains finissent par revenir en ville et par s'offrir un magasin, ou deviennent négociants en coton (*broker ou factor*); ceux-là sont les aristocrates du colportage (*peddler aristocracy*). Les villes du Sud de la Louisiane accueillent leur minorité juive entre 1870 et 1930 et les juifs font là l'expérience de la sédentarisation. L'embourgeoisement, par la possession de belles demeures se manifeste surtout à partir de la deuxième et troisième génération. On conserve les signes antérieurs (mobiliers, objets décoratifs, etc.) de la migration.

Les migrants juifs et leurs descendants, dans le Sud des États-Unis, sont extrêmement minoritaires et se doivent d'intégrer les usages locaux. Ils subissent une pression plus importante que ceux des grandes métropoles de la côte Est. Cependant les Juifs forment des communautés et s'identifient à celles-ci : achat d'un lot de terre pour enterrer leurs morts, collecte d'argent pour bâtir une synagogue, fonder une école ou créer des associations sociales et charitables. La culture dominante est chrétienne. Les familles de migrants adoptent les valeurs du Sud, ses codes, respectent la séparation entre Blancs et Noirs tout en l'atténuant. Le migrant possède quelques esclaves et se bat pour la Confédération pendant la Guerre civile. Cette dernière et les périodes de guerre en Europe ont été des occasions de se poser des questions de fidélité nationale ou identitaire, qui se soldèrent dans la grande majorité des cas par l'adoption de la citoyenneté américaine. Cela ne veut pas dire que la communauté juive fut homogène.

Le fossé entre Juifs franco-allemands et Juifs de l'Europe de l'Est (russes, particulièrement) arrivés en majorité depuis les années 1880 a été très visible, religieu-

sement, culturellement et socialement. Le migrant « parvenu » a du mal à accepter le miroir que lui renvoie « l'homme du ghetto ». Malgré cela, l'accueil est organisé et des réseaux créés pour prendre soin des Juifs russes. La Seconde Guerre mondiale et ses horreurs permirent de surmonter l'ambivalence des familles pionnières et de parachever le modèle de « l'israélite américain » qui a le libre choix de ses allégeances. Enfin, à l'intérieur de la diaspora juive, l'étrangeté et l'ignorance entre les mondes juifs du Sud et du Nord se manifestent encore au sujet de l'esclavage qui reste un sujet difficile chez les juifs du Sud, et la déségrégation, un véritable dilemme.

La dispersion des Juifs leur permet d'être acceptés par une société sudiste sectaire qui a donné jusqu'aux années 1960, la priorité aux Blancs enracinés depuis plusieurs générations. Les juifs participent à leur manière à ce sectarisme tout en subissant eux-mêmes des discriminations dans les plus grandes villes. Comme les Noirs, les migrants juifs ou leurs descendants étaient exclus des clubs de golf, du carnaval, des activités de l'élite blanche chrétienne jusque dans les années 1990. Cette barrière, « borderline » n'a pas empêché leur réussite professionnelle grâce à une éthique de la frugalité et à une rationalité économique. Un petit nombre de familles juives sont devenues des notables connus et reconnus, propriétaires de grands magasins à Bâton Rouge, Alexandria, La Nouvelle-Orléans, industriels du sucre, banquiers, membres de professions libérales, et ceci, dès la fin du XIX^e siècle. Pour autant, tous, loin de là, n'ont pas accédé à la prospérité. Épreuves et tribulations, insécurité, ou succession d'échecs furent les caractéristiques de l'« accommodement » au nouveau pays pour une bonne partie d'entre eux.

Le judaïsme libéral a trouvé là une terre d'expérimentation et de développement : la synagogue est un lieu spirituel, culturel et social ainsi qu'un espace de mémoire. La judéité qui recouvre une grande latitude de pratiques (absence d'expression rituelle, pratique traditionnelle, pratique libérale ou pratique orthodoxe) trouve toujours à s'exprimer dans la société postmoderne américaine faite de pluralité d'appartenances, de liberté, de mouvement voire, à la limite, d'instabilité. À partir de la troisième génération, un

mouvement de réaffectation identitaire se manifeste, redessinant les relations du judaïsme libéral avec Israël, désormais plus proche. Le judaïsme ne sera plus uniquement transmis par filiation mais de génération en génération grâce au « porteur de mémoire » qui justifie d'un savoir susceptible de retisser les liens entre les deux continents et de transmettre l'héritage juif aux générations futures.

Malgré l'attachement des familles à la langue de leurs parents ou de leurs grands-parents, à la France, ou à l'Allemagne, les impératifs de la langue anglaise qui donnait accès aux universités ont dominé. L'anglais a donc été la voie prioritaire pour l'intégration. Les modes de vie ont subi de profondes transformations. On observe par exemple une évolution en matière de cuisine ou l'éclectisme s'est imposé, débouchant sur la « cuisine cacher créole » ... !!!

Le développement des sociétés laïques (loges maçonniques) est allé de pair avec l'investissement progressif des migrants dans la vie civique : maires, législateurs, magistrats et représentants syndicaux au plan local, national ou international, telles sont les responsabilités prises par les familles de migrants, jusqu'à la génération actuelle, obligeant à une reconfiguration lente des appartenances. Les femmes sont présentes dans la vie politique mais se sont surtout investies dans l'action caritative avec une grande efficacité.

De nombreuses familles ont fait le voyage de retour sur les traces de leurs ancêtres mais un tout petit nombre seulement est rentré au pays. Ces familles reviennent dans des lieux précis, le village, non pour découvrir le pays dans sa globalité, mais par attachement au pionnier et à sa famille dans un désir de compréhension de leur histoire. Le voyage de retour est une manière de produire de la continuité entre l'existence passée et présente, de reconstruire des liens mais aussi de pouvoir confronter le pays imaginé et le pays réel.

Recomposition des identités des groupes transplantés, importance de la mémoire (collective ou personnelle), pluralité des allégeances, adaptation et innovation religieuse, engagement communautaire et responsabilisation civique, et en dernière étape, réaffiliation puis retour, apparaissent comme les traits fondamentaux de la sociologie des migrants

franco-allemands et de leurs descendants étudiés dans cette thèse. Elle est essentiellement un travail de sociologie. Ses outils théoriques, le recours à l'idéaltype, comme possibilité objective de connaissance, le questionnement sur la mémoire collective, l'interrogation sur les changements sociaux, l'américanisation et l'acculturation, la méthode des récits de vie et leur compréhension sociologique en témoignent.

Cette thèse enrichit les débats sur l'immigration aux États-Unis : quel devenir pour les migrations régionales issues de deux pays européens frontaliers ? de ce point de vue, existe-il un cas juif ? comment s'intègrent les émigrés juifs en milieu rural dans le Sud des États-Unis ? l'Israélite américain existe-il ? et toujours cette permanence paradoxale, pour les immigrés juifs de l'assimilation et de la discrimination.

Selon les besoins de son étude, l'auteur a utilisé différents types de documents :

- listes de migrants, demandes de passeports, recensements (afin d'évaluer la population concernée et les métiers) ;
- les manuscrits autobiographiques et les lettres de migrants ont aidé à appréhender le parcours de la première génération de migrants ;
- les journaux ont donné la perception des nouveaux migrants par les anciens ;
- enfin, les récits de vie, collectés auprès d'une centaine de familles sur plusieurs générations en 1992 et 2000, ont permis de connaître l'aboutissement des trajectoires familiales.

L'auteur est actuellement en train de préparer la publication de sa thèse.

Nicole Fouché
EHESS, Paris

Compte rendu également publié in *Actes de l'Histoire de l'Immigration*, volume 7, 2007.
<http://barthes.ens.fr/clio/revues/AHI/index.html>

Résumés des articles

**VALÉRIE BÉGUET,
DANIÈLE HEIDEYER
& JOCELYN LACHANCE**

Raconter les “conduites à risques”

Autrefois symbolisé par des rituels où la force du geste alliait celle de la parole, le passage de l'enfance au statut d'homme marquait l'entrée de l'adolescent dans une nouvelle relation à ses ancêtres et à ses contemporains, le situant ainsi comme un membre à part entière de la communauté. L'article pointe la rareté ou l'inexistence aujourd'hui des espaces où se rencontrent la parole des jeunes et celle des aînés. Il décrit une initiative du Pôle de Ressources « conduites à risque » du Conseil général du Bas-Rhin : le dispositif « Pass'âge » propose un espace où l'adolescent construit un sens au présent et donne à son passage à l'acte une nouvelle temporalité au-delà de sa dimension provisoire et éphémère. Le récit personnel trouve un support à l'extérieur de soi et s'élabore à travers l'échange. Cette construction de sens s'effectue auprès d'un adulte, d'un « aîné » qui confère à la parole du jeune une nouvelle valeur.

LAURA BITEAUD

Perception des risques et choix du lieu de résidence

L'article traite de la perception subjective de la notion de risque à partir du terrain de recherche qui a servi de base empirique à la thèse de l'auteure : la Robertsau, quartier du nord de Strasbourg, ancien quartier de maraîchers,

perçu aujourd'hui comme un quartier résidentiel particulièrement prisé dans la ville. L'aisance financière de ses habitants – qu'elle soit effective ou fantasmée – suggère que la Robertsau est un quartier où les habitants ont *choisi* de résider. Les critères de ce choix sont à la fois objectifs (fonctionnalité, calme, aspect village), mais aussi plus subjectifs : on fait le choix d'un certain environnement spatial, scolaire et social. La Robertsau est en « zone Seveso » en raison de la proximité du Port aux pétroles, mais la perception de ce risque ne remet pas en cause le choix résidentiel. Par contre, la conscience de vivre dans un quartier avec de « bons » voisins et de « bonnes » écoles dessine en creux la figure d'un « risque social » auquel le quartier permet de se soustraire. L'article analyse cette perception différenciée de la notion de risque.

**DIDIER BOUTILLIER,
PATRICK COLIN, MARIE FLECK,
FLORENCE FONDS-MONTMAUR,
CÉLIA GISSINGER, ELISABETH ITOFO,
EMILY TROMBIK**

Le risque, les victimes et la justice : le procès “Pourtalès”

Le 6 juillet 2001, la chute d'un arbre lors d'un concert en plein air à Strasbourg fait 13 morts et 102 blessés, la Ville de Strasbourg est mise en cause en tant que personne morale. Des chercheurs du laboratoire « Cultures et Sociétés en Europe » réalisent une observation participante périphérique du procès du drame de Pourtalès. Les orientations

préconisées par le Ministère de la Justice en matière d'accidents collectifs donnent une place centrale aux victimes dans ce procès pénal. Les victimes remettent en question leur confiance dans l'institution municipale, elles manifestent leur incompréhension devant la gravité des risques pris lors de ce concert. Ce procès redéfinit le rôle des collectivités publiques devant le risque « prévisible » et le risque « imprévisible » de la nature. Une analyse socio-historique et anthropologique permet de mesurer la place croissante donnée à la victime dans le procès pénal et le sens du rituel judiciaire de ce procès collectif.

MARIE-NOËLE DENIS

Les risques du métier: la mortalité des agriculteurs en France depuis 1954

La mortalité des agriculteurs a évolué favorablement depuis un demi siècle, en relation avec une amélioration de leurs conditions économiques et sociales. Néanmoins la différence entre exploitants et ouvriers s'est accentuée. S'ils sont épargnés par les affections infectieuses et respiratoires, ils meurent des mêmes maladies que les autres catégories socio-professionnelles: tumeurs, maladies de l'appareil circulatoire; et de pathologies spécifiques pour les ouvriers agricoles: suicide, alcoolisme, accidents. Là encore, l'écart se creuse entre agriculteurs exploitants et salariés agricoles. La situation est nettement plus favorable pour les femmes, mais leur mortalité reste plus forte que celle des autres femmes actives.

THIERRY GOGUEL D'ALLONDANS

Politiques de la jeunesse et sexualités adolescentes

Dans son passage à l'âge d'Homme, l'adolescent s'essaye à recomposer ses modes de socialisation, ses rapports intimes à soi et aux autres. Il se confronte aux limites qu'imposent ses environnements, aux limites que lui impose également son corps. Il se heurte à un cadre, aux frontières encore floues, dans lequel se déploient ses premiers espaces de libertés. Les conduites à risque sont une déclinaison de sa quête et de son nouveau rapport au Monde. A l'heure des remaniements

pubertaires, la sexualité vient faire effraction dans ce paysage. Les injonctions familiales et sociales ne calment pas forcément l'impétuosité du torrent. Les moeurs adolescentes ignorent bien souvent les digues que dessinent, pour la jeunesse, les politiques sociales

PIERRE HAYAT

Laïcité, fait religieux et société: quel retour à Durkheim ?

La laïcité se tourne à nouveau du côté de Durkheim, penseur du fait religieux et de la cohésion sociale. Durkheim a contribué à l'élaboration de la morale laïque de la troisième République en faisant prévaloir une morale de la société, liée à un socialisme réformiste et à un patriotisme exempt de nationalisme. Cette valorisation de l'existence sociale s'accompagne d'une prise en compte de l'importance capitale de la religion dans la société. Rationaliste convaincu, Durkheim donne accès à une dimension du religieux qui déborde le cadre des Églises et traduit le besoin de la société laïque de se retrouver autour de valeurs communes éprouvées comme sacrées. Le culte de la personne humaine en chacun est au cœur d'un individualisme moral, oeuvre de la société démocratique moderne. Loin de légitimer tout ordre social, le parallélisme déconcertant de la divinité et de la société, contribue à une réévaluation de la solidarité, de la passion de la justice et de l'action collective, dans une société où les individus sont appelés à fournir librement les raisons explicatives de leur conduite.

STÉPHANE HÉAS, FLORIAN LEBRETON, SÉBASTIEN FREZZA, DOMINIQUE BODIN, LUC ROBÈNE

Des sports extrêmes aux professions risquées

Les sports extrêmes sont variés aujourd'hui. Surtout, les relations aux risques encourus lors de ces pratiques évoluent sensiblement au cours de chaque carrière sportive. Trois enquêtes précisent ces modulations individuelles et collectives dans le cadre du *base jump*, du Peloton de Gendarmerie de Haute

Montagne (PGHM) de Chamonix et du Groupe d'Intervention de la Gendarmerie Nationale (GIGN). Les analyses sociologiques tentent de mieux appréhender les similitudes et les différences d'acceptation, de valorisation, etc. des risques encourus à la fois au sein d'une pratique ludique et/ou d'une pratique professionnelle.

PASCAL HINTERMEYER

Cultures du risque

Par « cultures du risque », l'auteur entend d'une part des ensembles de représentations et d'attitudes permettant d'appréhender les incertitudes du rapport au monde, d'autre part des manières de cultiver le risque afin d'en tirer parti. Celui-ci ne présente en effet pas seulement des aspects négatifs: il peut procurer un divertissement ou une intensification de l'existence, il peut être source de prestige et de légitimité. Il s'avère donc précieux dans divers milieux sociaux et classes d'âge, par exemple dans l'activité politique ou dans la jeunesse. En prenant en compte des expériences extrêmes, l'analyse dégage certaines significations des cultures du risque aujourd'hui.

KAREN HOFFMANN & ÉRIC NAVET

Le coût du risque: les peuples autochtones et le "meilleur des mondes"

Les peuples traditionnels font référence, dans leurs mythologies, à un état premier de la Création – qui est aussi celui auquel nous accédons par le rêve, la vision – où règneraient « *ordre, harmonie et beauté* » (tradition des Indiens Ojibwé), à une « *terre sans mal* » (tradition des Tupi-Guarani) qui serait aussi, nécessairement, une terre sans conflit. Mais ces traditions rendent compte aussi de la difficulté, de l'impossibilité même, de parvenir à un tel état hors l'imaginaire et d'hypothétiques croyances en des mondes meilleurs. Le monde créé ne peut-être qu'un monde à risque, mais il est aussi le celui de la sensation, de l'émotion, du désir, qui en font un monde vivant. En ce monde, l'être humain, faible et dépendant, ne peut que *limiter* les risques. Ces risques sont pour lui,

individuellement et collectivement, de s'aliéner les autres créatures, non humaines (animales, végétales...) et humaines (rupture du lien social, perte des valeurs de convivialité, de partage...), mais aussi de perdre ses repères – ce qui mène à la folie, à la mort – dans un monde où il doit, laborieusement, trouver sa place. Les risques sont démultipliés lorsque ces sociétés de l'équilibre et de la conciliation que constituent les peuples traditionnels se trouvent confrontées à des civilisations fondées, elles, sur la rupture avec toutes les natures et un utopique devoir de domination de l'être humain sur le reste de la création...

JOCELYN LACHANCE

Les temporalités de la prise de risque : l'exemple du théâtre d'improvisation

L'improvisation théâtrale se caractérise à la fois par son déroulement dans l'urgence et une survalorisation de la mise en danger de soi, comme si l'une et l'autre étaient indissociables. La prise de risque dans l'improvisation implique la crainte et l'affrontement de l'inconnu, le désir de maîtrise, la répétition de la mise en jeu de soi pour le plaisir vertigineux qu'elle procure. Ces différentes notions évoquent les conduites à risque des jeunes. Mais le rapprochement avec ces comportements problématiques s'arrête à l'analogie, car le risque que prend le joueur est davantage symbolique. Le cadre temporel de la joute d'improvisation permet d'établir une distinction qui donne un sens spécifique, socialisé, à la prise de risque. La valorisation du risque y permet aussi sa gestion dans une certaine mesure.

YANN LE BIHAN

La "femme noire" dans *L'Écho des Savanes*

L'étude de la distribution des rôles féminins dans les bandes dessinées de la revue *L'Écho des Savanes* souligne l'importance de la morphologie et de la couleur de la peau des personnages représentés. Sur une période de onze années, la comparaison fait apparaître que les « Noires » présentent des statuts inférieurs et sont dominées dans les relations établies avec les « Blanches ». Sensiblement

plus dénudées, elles sont mises en scène dans des contextes sexuels et menaçants. Ces caractéristiques sont indissociables de plusieurs représentations coloniales construisant une figure de la « Négrresse tragique ». Ainsi, sous couvert du divertissement et d'une pseudo-impertinence, l'iconographie de la « femme noire » semble aujourd'hui véhiculer encore dans certaines bandes dessinées les stéréotypes les plus « traditionnels ».

DAVID LE BRETON

L'anorexie ou le risque du corps sexué

Peu courants encore dans les années soixante-dix, les troubles alimentaires connaissent depuis les années quatre-vingt une forte incidence sur les jeunes générations, particulièrement les adolescentes de classe moyenne ou privilégiée. L'abstinence alimentaire est le fondement de l'anorexie, la perte de poids et la maigreur en sont la conséquence. La recherche de minceur, souvent évoquée comme étant à l'origine du trouble, traduit seulement la flexibilité d'un malaise identitaire qui trouve l'une de ses possibilités d'expression dans l'ambiance sociale d'un moment. L'anorexie est une lutte farouche contre la sexualité qui arrache au neutre et contraint à devenir femme (ou homme).

DENISE MEDICO, JOSEPH J. LÉVY & JOANNE OTIS

La transmission du VIH/sida : risques et sentiments parmi des bisexuelles de Montréal

Cet article propose une description des représentations différentielles du risque face au VIH chez un échantillon de femmes bisexuelles vivant à Montréal. Des entrevues en profondeur ont été réalisées avec 18 femmes de 18 à 40 ans ayant des comportements bisexuels et/ou s'identifiant comme telles. L'analyse des données indique que la perception du risque et les pratiques de protection dépendent essentiellement du genre (gender) des partenaires. Dans les relations entre femmes, on observe une absence de risques perçus et de comportements de protection. Ces pratiques s'articulent sur deux représentations. La première renvoie à la

fonction sociale de la sexualité et de son contrôle dans les relations entre femmes où le VIH est perçu comme extérieur au groupe et dans laquelle le contrôle de la sexualité des autres femmes est exercé. Deuxièmement, les représentations de la sexualité féminine qui seraient propres, extérieures et fusionnelles et qui participent à créer un sentiment d'immunité dans les relations sexuelles entre femmes. Dans le contexte de la sexualité avec les hommes, le risque de transmission est généralement évoqué. Cependant l'usage d'une protection semble dépendre essentiellement de référents affectifs, symboliques et relationnels. Ces résultats indiquent que la construction des risques n'obéit pas qu'à des référents cognitifs mais fait intervenir des dimensions affectives et érotiques qui demandent à être mieux prises en considération dans les interventions.

MURIEL ORY

La vidéosurveillance : une technologie inédite de gestion des risques urbains ?

Depuis les années 1970 en France, l'usage de la vidéosurveillance est au service de la gestion de la sécurité en milieu urbain. Instrument principalement dissuasif, la caméra est l'élément d'un dispositif disciplinaire, au sens où l'entend Michel Foucault, fondé sur le schème être vu sans voir. Elle vise en effet, à travers sa propre visibilité, l'intériorisation par les acteurs surveillés de la surveillance et de la contrainte qu'elle véhicule. Cependant, la surveillance à distance ne peut se réduire au modèle panoptique. Elle constitue un matériel ergonomique qui facilite d'une part le déplacement du regard du surveillant à travers l'espace capté et, d'autre part, elle permet l'enregistrement et le stockage pour un temps indéfini des comportements filmés. L'apparition de la vidéosurveillance dans les espaces publics et les établissements privés ouverts au public intervient dans un contexte de « désinstitutionnalisation » du contrôle social. La caméra rend compte en effet de la généralisation à toutes sortes d'espaces ouverts de la fonction générale voir sans jamais être vu jusque là réservée aux milieux d'enfermement.

ROLAND PFEFFERKORN**Alsace-Moselle :
un statut scolaire non laïque**

Le statut scolaire d'Alsace-Moselle est une exception en France métropolitaine au regard des lois laïques françaises. C'est un objet juridique dérogatoire au droit français dont les assises sont fragiles et dont la mise en œuvre discrimine *de facto* les non-croyants et ceux qui se reconnaissent dans d'autres religions. La première partie de cet article est consacrée aux fondements de ce statut d'exception et aux transformations enregistrées au cours des dernières décennies. La seconde partie met plus particulièrement l'accent sur la défection croissante vis-à-vis de ces enseignements confessionnels, *via* la montée des demandes de dispense. Face à cette évolution qui mine les positions des cultes reconnus (catholique, luthérien, réformé et israélite) la présente contribution présente pour finir les propositions des partisans et des adversaires de ce statut local non laïque.

JOCELYN RAUDE**La perception du risque :
théories et données empiriques**

Au cours des dernières décennies, la perception des risques pour la santé ou l'environnement est devenue un enjeu majeur dans les sociétés développées. L'organisation et la pérennité de nombreuses activités humaines semblent en effet dépendre de manière significative de sa nature et des ses évolutions dans le temps – que l'on pense au nucléaire ou aux biotechnologies agroalimentaires. Longtemps considérée comme irrationnelle et rejetée du domaine de l'expertise, la perception du risque a pourtant fait l'objet de nombreux travaux théoriques et empiriques remarquables au sein des sciences sociales. D'une manière générale, la littérature scientifique tend à s'organiser autour de trois paradigmes dominants qui relèvent de disciplines aussi diverses que la microéconomie, la psychologie cognitive, la psychologie sociale, la sociologie ou l'anthropologie. Au-delà de leurs différences méthodologiques, les données empiriques collectées dans ces différentes approches montrent que la perception du risque dans les sociétés contemporaines constitue un phénomène multidimen-

sionnel complexe qui – loin d'être arbitraire – présente une certaine rationalité et une certaine prévisibilité tant sur le plan psychologique que sociologique.

FLORENCE RUDOLF**Émergence d'une sociologie
du risque en France. Analyse
des séminaires du Programme
"Risques collectifs et situations
de crise" (CNRS, 1995-2000)**

L'ensemble des chercheurs en sciences sociales s'accorde globalement sur la pertinence de procéder à des analyses croisées des risques, mais ils divergent, dans les faits, sur les entrées à privilégier : incertitude des savoirs, gestion de la complexité, judiciarisation de la société, notion de gouvernance, etc. L'analyse du séminaire du programme de recherche du CNRS « Situations de crise et risques collectifs », qui s'est tenu, sous la responsabilité de Claude Gilbert, entre 1994 et 2000, fournit une vue d'ensemble de l'émergence d'une sociologie du risque en France. Ce séminaire a fonctionné à partir de la contribution de personnalités, non spécialistes du risque, auxquelles il a été demandé de réfléchir à la notion de risque à partir de leurs disciplines respectives et de leurs travaux. Il présente, par ailleurs, l'avantage de réserver une place importante aux retours d'expériences, qui permettent d'observer autour de quels traumatismes une conscience du risque s'est forgée en France.

PATRICK SCHMOLL**L'invention du risque
nanotechnologique**

L'article est une note de synthèse de l'ouvrage de Louis Laurent et Jean-Claude Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur?* (Paris, Le Pommier, 2005) et du numéro 61 (2006) de la revue *Quaderni*, consacré à « La fabrique des nanotechnologies », numéro coordonné par Virginie Tournay et Dominique Vinck. L'intérêt de ces ouvrages, encore rares sur cette question, est d'initier une déconstruction idéologique de l'objet « nano » : la notion de risque n'est pas liée qu'au danger objectif que présentent ces technologies ; elle est produite par un discours qui, en suscitant la peur tout

en préconisant (mieux : en prédisant) les formes sociales qui permettraient de contrôler le risque, se présente comme un discours de pouvoir.

MERYEM SELLAMI**Du risque de devenir femme en
Tunisie : scarifications et statut
du corps chez les adolescentes
tunisiennes**

Les atteintes délibérées au corps chez les jeunes interrogent le culte du *paraître* propre aux sociétés modernes en mettant en avant la question de la souffrance adolescente. L'article traite de la spécificité et du statut anthropologique des scarifications chez les adolescentes dans la société tunisienne. Il s'agit de dégager la symbolique des entames corporelles en partant des témoignages des filles. Si pour certaines adolescentes, les scarifications leur permettent de purger ce qui a été vécu comme une souillure, pour d'autres, l'atteinte au corps vise à régler le conflit relationnel avec la culture-mère. Cet acte si singulier et si solitaire nous conduit au cœur de l'interaction entre l'adolescente et sa culture. Les scarifications sont appréhendées comme forme d'insurrection contre les impératifs de pureté et de beauté physiques qui subjuguent la femme dans la culture maghrébine. Loin d'une perspective morbide ou chaotique, les entames sont un moment dans cette dialectique en quête du sentiment d'*être*.

MARYSE SIMON**Le risque d'être brûlée vive. Peut-on
échapper à une condamnation
de sorcellerie dans l'Europe des
XVI^e-XVII^e siècles ?**

Dans une Europe du XVI^e et du XVII^e siècles déchirée par les guerres de religion, la menace des sorcières est perçue comme bien réelle et le crime de sorcellerie, crime le plus abominable, nécessite un dispositif particulier : la chasse aux sorcières qui a déferlé sur l'ensemble de l'Europe a fait des dizaines de milliers de victimes. Mais quels sont les risques de se voir condamner quand l'accusation de sorcellerie frappe un villageois ? La procédure judiciaire héritée de l'Inquisition en vigueur dans les tribunaux laïques utilise la torture, la question extraordi-

naire, pour faire avouer les accusés. La justice exerce également une telle pression psychologique sur ces accusés qu'il est très difficile de ne pas confesser une relation avec le diable. Le meilleur moyen d'échapper aux rouages de cette justice implacable est encore d'éviter le procès en bénéficiant de protection au niveau local ou plus large. Mais le déroulement d'un procès de sorcellerie conduit généralement au bûcher.

PATRICK TÉNOUJJI

Laïcités européennes et transcendance politique

Peut-on faire l'Europe politique sans transcendance ? La politique peut-elle se passer de la transcendance ? L'humanisme et la culture sont-ils pensables en Europe hors d'un contexte religieux ? Le concept de laïcité a-t-il le même sens à Paris, Rome, Londres ou Ankara ? Cet article tente de revisiter cette notion, à partir d'exemples tirés de l'actualité européenne des trois dernières années et d'un travail de terrain effectué à Paris, Naples, Strasbourg et Mulhouse.

**VALÉRIE BÉGUET,
DANIÈLE HEIDEYER
& JOCELYN LACHANCE**

„Risikoverhalten“ zum Ausdruck bringen

Der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenen-dasein wurde einst von Ritualen geprägt, in denen sich symbolhafte Handlungen mit Worten verbanden. Aufgrund dieses Rituals trat der Jugendliche in eine neue Beziehung zu seinen Ahnen und Mitmenschen ein und wurde zum Vollmitglied der Gemeinschaft. Der Artikel zeigt die Seltenheit bzw. das Fehlen von Räumen auf, in denen sich Jung und Alt in der heutigen Zeit mit Worten begegnen können. Er beschreibt die Initiative „Risikoverhalten“ des Generalrates des Departement Bas-Rhin: Das Konzept „Pass’âge“ bietet dem Jugendlichen einen Raum, die Gelegenheit, für seine Gegenwartssituation einen Sinn zu erarbeiten, die dem Weg in die Umsetzung eine neue, konkrete Zeitlichkeit verleiht, die über deren vergängliche Dimension hinausgeht. Die persönliche Lebenserzählung findet so eine Stütze von außen, indem sie zum Ausdruck gebracht wird. Die Sinnfindung erfolgt über den Austausch mit einem Erwachsenen, einem „Älteren“, wodurch das Gesagte eine neue Gewichtung erhält.

LAURA BITEAUD
**Risikowahrnehmung
und Wahl des Wohnortes**

Der Artikel behandelt das subjektive Empfinden des Risikoverständnisses aus dem Forschungsfeld, welches die Autorin zur empirischen Grundlage ihrer Doktorarbeit bestimmt hatte: das Viertel Robertsau im Norden Straßburgs. Das frühere Viertel der Gemüsegärtner gilt heute als eines der beliebtesten Wohnviertel Straßburgs. Der wirkliche oder vermeintliche Wohlstand der Bewohner legt nahe, dass die dort lebenden Menschen sich dazu *entschieden* haben, dort zu leben. Die Kriterien für diese Entscheidung sind sowohl objektiv (Ruhe, Infrastruktur, Dorfambiente), aber auch subjektiv: der Wunsch nach einem

bestimmten räumlichen und sozialen Umfeld mit entsprechenden Schulen. Die Robertsau gilt wegen der Nähe zu den Erdölraffinerien als „Sevesozone“, aber dieses Risiko wird im Vergleich zu den Vorteilen dieses Viertels nicht recht wahrgenommen, wichtiger ist das Bewusstsein, in einem Viertel mit „guten“ Nachbarn und „guten“ Schulen mit einem geringen „sozialen Risiko“ zu leben. Das Viertel sieht sich als über den sozialen Problemen erhaben. Der Artikel analysiert diese differenzierte Wahrnehmung des Risikobewusstseins.

**DIDIER BOUTILLIER,
PATRICK COLIN, MARIE FLECK,
FLORENCE FONDS-MONTMAUR,
CÉLIA GISSINGER,
ELISABETH ITOFO, EMILY TROMBIK**
**Risiko, Opfer und Justiz: der
„Pourtalès“-Prozess**

Am 6. Juli 2001 waren beim Fall eines Baumes während eines Open Air-Konzerts in Straßburg 13 Tote und 102 Verletzte zu beklagen. Die Stadt Straßburg wird als Veranstalter verklagt. Forscher des Labors „Kulturen und Gesellschaften in Europa“ führen eine Forschungsarbeit der Pourtalès-Katastrophe nach der Methode der teilnehmenden Beobachtung durch. Die vom Justizministerium vorgeschlagenen Orientierungen bei Großunfällen räumen den Opfern in diesem Strafprozess eine zentrale Stellung ein. Die Opfer stellen ihr Vertrauen in die Institution des Stadtrates in Frage, sie bringen ihr Unverständnis vor der Schwere der eingegangenen Risiken bei diesem Open Air-Konzert zum Ausdruck. Dieser Prozess legt die Rolle der öffentlichen Institutionen vor dem „vorhersehbaren“ und dem „unvorhersehbaren“ Risiko der Natur neu fest. Eine soziohistorischen und anthropologischen Analyse ermöglichte es, den wachsenden Platz, der dem Opfer im Strafprozess zukommt, und den Sinn des gerichtlichen Rituals in diesem Großprozess zu ermessen.

MARIE-NOËLE DENIS

Berufsrisiko: Sterblichkeit bei Landwirten in Frankreich seit 1954

Die Sterblichkeit bei Landwirten hat sich seit den letzten 50 Jahren im Zuge der Verbesserung ihrer wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse positiv entwickelt. Die Kluft zwischen Landwirten und Landarbeitern hat sich jedoch vertieft. Die Landarbeiter sterben heute zwar weniger an Infektionen und Atemleiden, dafür an den gleichen Krankheiten wie andere Berufsgruppen: Tumore, Herz- und Kreislaufkrankheiten, zusätzlich aber spezifisch durch Selbstmord, Alkoholismus und Unfälle. Auch hier vergrößert sich die Kluft zwischen Landwirten und Landarbeitern. Die Frauen schneiden im Allgemeinen besser ab, aber ihre Sterblichkeit bleibt höher als die anderer Berufsgruppen.

THIERRY GOGUEL D'ALLONDANS

Sozialpolitik und Sexualität der Jugend

Im Prozess des Erwachsenwerdens versucht der Jugendliche, seine Sozialisierungsweise, seine persönliche Beziehung zu sich selbst und anderen zu ordnen. Er muss sich den Grenzen stellen, die ihm sein Umfeld vorgibt, den Grenzen, die ihm auch sein Körper vorgibt. Er stößt sich an eine zunächst für ihn noch unabsehbare Begrenzung, in dem er seine ersten Freiräume austestet. Das Risikoverhalten ist ein Meilenstein auf der Suche nach seinem neuen Verhältnis zur Welt. Nach den Wogen der Pubertät bricht nun die Sexualität in sein Leben ein. Die familiären und sozialen Mahnungen vermögen die stürmischen, heftigen Gefühle nicht immer zu beschwichtigen. Das Sexualverhalten von Jugendlichen ignoriert häufig die Barrieren, die die Sozialpolitik für sie aufstellt.

PIERRE HAYAT

Laizität, Religionserziehung und Gesellschaft: zurück zu Dürckheim?

Die Laizität wendet sich erneut Dürckheim zu, Vordenker für religiöse Erziehung und sozialen Zusammen-

halt. Dürckheim hat zur Ausbildung der laizistischen Moralvorstellungen der Dritten Republik beigetragen, indem er eine gesellschaftliche Moral verknüpft mit Reformsozialismus und Patriotismus ohne Nationalismus vertrat. Diese Wertschätzung der sozialen Existenz wird begleitet von dem Eingeständnis der grundlegenden Bedeutung der Religion in der Gesellschaft. Als überzeugter Rationalist findet Dürckheim Zugang zu einer Dimension des Religionsverständnisses, die über den normalen kirchlichen Rahmen hinausgeht, und verleiht dem Bedürfnis der laizistischen Gesellschaft Ausdruck, als heilig erlebte gemeinsame Werte zu haben. Der Kult des Menschen als Person ist das Herzstück eines moralischen Individualismus, Werk der modernen demokratischen Gesellschaft. Wenn sie auch nicht die soziale Ordnung legitimieren will, trägt die etwas verwirrende Parallele von Göttlichkeit und Gesellschaft zu einer Neubeurteilung der Solidarität, der Liebe zur Gerechtigkeit und des gemeinsamen Handelns bei, in einer Gesellschaft, in der die Menschen individuell dazu angehalten werden, ihr Tun selbst zu rechtfertigen und zu begründen.

STÉPHANE HÉAS, FLORIAN LEBRETON, SÉBASTIEN FREZZA, DOMINIQUE BODIN, LUC ROBÈNE

Extremsport und Risikoberufe

An Extremsportarten mangelt es heute nicht. Zudem ändert sich die Beziehung zu den eingegangenen Risiken bei diesen Sportarten im Laufe einer Sportlerkarriere erheblich. Drei Untersuchungen erläutern das individuelle und gemeinsame Selbstverständnis beim *Base jumping*, bei der Hochgebirgseinheit der Gendarmerie (PGHM) von Chamonix und bei der Interventionsgruppe der Französischen Gendarmerie (GIGN). Zweck der soziologischen Analysen ist, die Ähnlichkeiten und Unterschiede bei der Wertschätzung und bei der Risikobereitschaft zwischen spielerischer bzw. beruflicher Ausübung herauszustellen.

PASCAL HINTERMEYER

Risikokulturen

Unter „Risikokulturen“ versteht der Autor einerseits Vorstellungen und Haltungen, mit denen die Unsicherheiten des Daseins bewältigt werden und andererseits die Möglichkeiten, bestimmte Risiken einzugehen, um daraus Vorteile zu ziehen. Daraus ergeben sich freilich nicht nur negative Aspekte: das Risiko kann eine Unterhaltung oder eine intensivere Wahrnehmung des Daseins bringen, es kann Prestige und Legitimität einbringen. Es hat demnach in verschiedenen sozialen Klassen und Altersklassen einen hohen Stellenwert, zum Beispiel in der Politik oder bei der Jugend. Durch das Einbeziehen extremer Erfahrungen arbeitet die Analyse in dem Artikel bestimmte Bedeutungen der heutigen Risikokulturen heraus.

KAREN HOFFMANN & ÉRIC NAVET

Kosten des Risikos: Ureinwohner und „Schöne Neue Welt“

Die Urvölker beziehen sich in ihren Mythologien auf einen Urzustand der Schöpfung – in diesen Zustand geraten wir ebenfalls im Traum und in Visionen – wo „Ordnung, Harmonie und Schönheit“ (Tradition der Ojibwe-Indianer) vorherrschen, in eine „Welt ohne Böses“ (Tradition der Tupi-Guarani), die notwendigerweise auch eine Welt ohne Konflikte wäre. Diese Traditionen bezeugen auch die Schwierigkeit oder gar Unmöglichkeit, diesen Zustand außerhalb von Fantasie und hypothetischen Glaubensüberzeugungen an eine bessere Welt zu erreichen. Die geschaffene Welt kann nur eine Welt mit Risiken sein, aber sie ist auch eine mit Empfindungen, Emotionen und Wünschen, welche sie lebendig macht. In dieser Welt kann der Mensch, schwach und abhängig, die Risiken nur *begrenzen*. Zu diesen individuellen und gemeinsamen Risiken gehört, die anderen nichtmenschlichen Geschöpfe (Tiere, Pflanzen), ja sogar die Mitmenschen (Verlust der gesellschaftlichen Bindung, der Werte und der Gemeinsamkeit) zu unterwerfen, aber auch den Bezug zur Welt zu verlieren – was im Extremfall zum Wahnsinn, gar zum Tod führen kann – in einer Welt, in der er

mühsam seinen Platz finden muss. Die Risiken sind um ein Vielfaches höher, wenn die Ureinwohnergesellschaften, die von Gleichgewicht und Versöhnung geprägt sind, mit Zivilisationen konfrontiert werden, die auf dem Bruch mit der gesamten Natur beruhen und von einer utopischen Dominationswut des Menschen über die gesamte übrige Schöpfung geprägt sind...

JOCELYN LACHANCE

Zeitlichkeit beim Eingehen von Risiken am Beispiel des Improvisationstheaters

Die Improvisation auf der Bühne ist sowohl von der zeitlichen Unmittelbarkeit als auch von der Überbewertung hinsichtlich des Eingehens dieser Gefahr gekennzeichnet, als wären beide untrennbar. Das Eingehen von Risiken bei der Theaterimprovisation bedingt die Angst und die Konfrontation mit dem Unbekannten, den Wunsch, dieses zu beherrschen, den wiederholten Volleinsatz seiner selbst wegen des schwindelerregenden Vergnügens, das dieser verschafft. Diese Beschreibung ähnelt dem Risikoverhalten von Jugendlichen. Aber der Vergleich mit diesen problematischen Verhaltensweisen bleibt auf der Ebene der Analogie, denn das Risiko, das der Spieler bei diesen Wortgefechten eingeht, ist eher symbolischer Natur. Der zeitliche Rahmen beim Improvisationsturnier erlaubt eine Unterscheidung, die dem Risiko einen spezifischen, sozialisierten Sinn verleiht. Die Wertschätzung des Risikos dabei macht dieses in gewisser Weise kalkulierbar.

YANN LE BIHAN

„Die Schwarze“ in der Zeitschrift *L'Écho des Savanes*

Die Studie untersucht die Verteilung der Frauenrollen in den Comics der Zeitschrift *L'Écho des Savanes* und unterstreicht die Bedeutung des Körperbaus und der Hautfarbe der dargestellten Figuren. Aus unseren Beobachtungen über elf Jahrgänge der Zeitschrift konnten wir vergleichend schließen, dass die „Schwarze“ meist einen unteren Status verkörperte und die „Weiße“ oft in den

Beziehungen zu ihr die Beherrschende war. Die „Schwarze“ wird wesentlich unbedeckter und oft in sexuellen und bedrohlichen Umständen inszeniert. Diese Merkmale sind eng mit verschiedenen Darstellungen aus der Kolonialzeit verbunden, die die Figur der „tragischen Negerin“ beschreiben. Unter dem Vorwand der Unterhaltung und einer gewissen gespielten Impertinenz scheint die Ikonographie der „schwarzen Frau“ noch heute in bestimmten Comics sehr stereotyp dargestellt zu werden.

DAVID LE BRETON

Magersucht oder die Gefahr der sexuellen Reife

Waren Essstörungen in den siebziger Jahren ein noch wenig bekanntes Phänomen, so beeinflussen sie seit den achtziger Jahren zunehmend die jungen Generationen, insbesondere junge Mädchen im Adoleszenzalter der mittleren oder höheren Gesellschaftsschichten. Die Nahrungsabstinenz bildet die Grundlage der Anorexie, der Gewichtsverlust und die Magerkeit sind die Folgen. Das Streben nach Schlankheit, das oft als Ursache für die Störung angesehen wird, zeigt nur die flexible Ausgestaltung eines Identitätskonfliktes, der sich die vorherrschende gesellschaftliche Stimmung als Ausdrucksmöglichkeit ausgesucht hat. Die Magersucht ist ein vehementer Kampf gegen die sexuelle Reife, die aus dem Neutrum des Kindes herausführt und zwingt, Frau (oder Mann) zu werden.

DENISE MEDICO, JOSEPH J. LÉVY & JOANNE OTIS

Übertragung von HIV/ AIDS: Gefahren und Empfindungen bei bisexuellen Frauen in Montreal

Dieser Artikel bietet eine Beschreibung über die differenzierte Einschätzung der Ansteckungsgefahr mit dem HIV-Virus. Untersucht wurde eine Stichprobe bisexueller Frauen in Montreal. Gespräche wurden mit 18 Frauen zwischen 18 und 40 Jahren geführt, die ein bisexuelles Verhalten aufweisen oder sich als bisexuell bezeichnen. Die Auswertung der Daten zeigt auf, dass die Wahrne-

hmung der Gefahren und die getroffenen Schutzmaßnahmen wesentlich vom Geschlecht (gender) des Sexualpartners abhängig sind. In den Beziehungen zwischen Frauen wird die Gefahr der Ansteckung als gering wahrgenommen und die Vorsichtsmaßnahmen sind entsprechend gering. Dabei wird von zwei Vorstellungen ausgegangen: die erste bezieht sich auf die soziale Funktion der Sexualität und die Kontrolle derselben in den Beziehungen zwischen Frauen, unter denen das HIV-Virus als außenstehend empfunden wird und in der eine Kontrolle über die Sexualität der anderen Frauen ausgeübt wird. Zweitens die Vorstellung, Sexualität zwischen Frauen sei sauber, äußerlich und führe eine Verschmelzung herbei, die ein Gefühl der Immunität in den sexuellen Beziehungen zwischen Frauen herbeiführt. Ganz anders bei der Sexualität mit Männern: hier wird die Ansteckungsgefahr in der Regel erwähnt. Ob ein Schutz verwendet wird oder nicht, scheint vorrangig davon abzuhängen, welche gefühlsmäßigen, symbolischen oder beziehungsmaßigsten Maßstäbe vorliegen. Diese Ergebnisse zeigen an, dass die Einschätzung der Ansteckungsgefahr sich nicht nur nach kognitiven Gesichtspunkten richtet, sondern dass affektive und erotische Aspekte mitspielen, die in den Beiträgen besser berücksichtigt werden sollten.

MURIEL ORY

Videüberwachung: eine neue Technologie des Risikomanagements unserer Städte?

Seit den siebziger Jahren gehört die Videüberwachung in Frankreich zum Sicherheitsmanagement der Städte. Die Kameras werden vorrangig als Abschreckung zu disziplinarischen Zwecken eingesetzt, in dem Sinne, wie es Michel Foucault versteht, nach dem Motto: gesehen werden ohne zu sehen. Die Kameras verfolgen über ihre sichtbare Aufstellung den Zweck der Verinnerlichung des Überwachtwerdens und der damit verbundenen Einschränkungen für die Überwachten. Die Fernüberwachung bleibt jedoch nicht auf das Prinzip des Panoptikums beschränkt. Es handelt sich um ein ergonomisches Material, das es dem

Aufseher einerseits ermöglicht, den Blick über den beobachteten Raum schweifen zu lassen, andererseits die Aufzeichnung und Archivierung der gefilmten Verhaltensweisen über einen unbestimmten Zeitraum. Das Aufkommen der Videoüberwachung in der Öffentlichkeit und in privaten Institutionen mit Publikumsverkehr erfolgt vor dem Hintergrund der „Desinstitutionalisierung“ der sozialen Kontrolle. Die Kamera bezeugt in der Tat den Übergriff des „Sehens ohne gesehen zu werden“ auf alle öffentlich zugänglichen Räume, eine Funktion, die bisher auf das Häftlingsmilieu beschränkt war.

ROLAND PFEFFERKORN

Elsass-Moselle: Eine nicht-laizistische Schulordnung

Schulrechtlich ist das Gebiet Elsass-Moselle (entspricht dem historischen Elsass-Lothringen) in Frankreich hinsichtlich des Laizismus eine Ausnahme. Juristisch handelt es sich um eine Ausnahmeregelung des französischen Rechts, die auf wackligen Füßen steht und deren Umsetzung de facto die Nichtgläubigen und Andersgläubigen diskriminiert. Der erste Teil dieses Artikels beschäftigt sich mit den Grundsätzen dieses Ausnahmesstatus und auf die in den letzten Jahrzehnten beobachteten Veränderungen. Der zweite Teil setzt den Akzent auf die wachsende Unlust, die sich gegenüber dem Religionsunterricht breit macht, erkennbar an der wachsenden Anzahl von Befreiungsanträgen. Gegenüber dieser Entwicklung, die die Position der anerkannten Religionen (katholisch, lutherisch, reformiert und jüdisch) aushöhlt, stellt der Artikel zuletzt die Vorschläge der Verfechter und der Gegner dieses lokalen, nicht-laizistischen Status dar.

JOCELYN RAUDE

Risikowahrnehmung: Theorien und empirische Daten

In den letzten Jahrzehnten ist die Wahrnehmung der Risiken für die Gesundheit und die Umwelt zu einer der größten Herausforderungen der entwickelten Gesellschaften geworden.

Der Fortbestand unseres menschlichen Lebens scheint wesentlich von unserem Verständnis derselben und deren zeitlichen Entwicklungen abzuhängen – man denke nur an die Atomenergie und an die Agrarbiotechnologie. Lange Zeit wurde die Risikowahrnehmung als irrationell angesehen und aus der Wissenschaft verbannt, obwohl dazu innerhalb der Sozialwissenschaften bemerkenswerte theoretische und praktische Studien durchgeführt wurden. Generell geht es in der wissenschaftlichen Literatur um drei dominante Paradigmen, die sich auf so unterschiedliche Disziplinen wie Mikroökonomie, kognitive Psychologie, Sozialpsychologie, Soziologie und Anthropologie beziehen. Über die methodologischen Unterschiede hinweg zeigen die nach den verschiedenen Methoden gesammelten empirischen Daten, dass die Wahrnehmung des Risikos in unserer Gegenwartsgesellschaft ein komplexes multidimensionales Phänomen ist, welches nicht etwa willkürlich ist, sondern psychologisch und soziologisch eine gewisse Logik und Vorausschaubarkeit zeigt.

FLORENCE RUDOLF

Entstehung einer Risikosoziologie in Frankreich. Analyse der Seminare des Programms „Kollektive Risiken und Krisensituationen“ (CNRS, 1995-2000)

Die Sozialwissenschaft ist sich im Großen und Ganzen einig, dass die Durchführung vergleichender Risikoanalysen sinnvoll ist, ist sich aber de facto uneins, welche Eingangsfaktoren vorzuziehen sind: die Unsicherheit des Wissens, der Umgang mit der Komplexität, die *Verrechtlichung* der Gesellschaft, die Governance-Idee usw. Die Analyse des Seminars des CNRS-Forschungsprogramms „Krisensituationen und kollektive Risiken“, die zwischen 1994 und 2000 unter der Leitung von Glaude Gilbert stattfand, bietet einen Überblick über die Entstehung einer Risikosoziologie in Frankreich. An diesem Seminar nahmen Wissenschaftler teil – keine Risikospezialisten –, die dazu aufgefordert wurden, aus ihren eigenen Disziplinen und Forschungsarbeiten heraus mit dem Thema

Risiko zu arbeiten. Der Vorteil dieses Seminars war, dass dem Erfahrungsrücklauf ein großer Platz eingeräumt wurde, wodurch die traumatischen Erlebnisse und Erfahrungen beobachtet werden konnten, um die sich das Risikobewusstsein in Frankreich herausgebildet hat.

PATRICK SCHMOLL

Erfindung des Nanotechnologie-Risikos

Der Artikel ist eine Zusammenfassung des Werkes von Louis Laurent und Jean-Claude Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur? - Müssen wir vor den Nanotechnologien Angst haben?* (Paris, Le Pommier, 2005) und der Nummer 61 (2006) der Zeitschrift *Quaderni*, welche der Fabrikation der Nanotechnologien gewidmet ist, (Nummer koordiniert von Virginie Tournay und Dominique Vinck). Die Bedeutung der noch eher seltenen Werke zu dieser Frage ist, die ideologische Zerlegung des „Nano“-Objektes einzuleiten: das Verständnis des Risikos bezieht sich nicht nur auf die objektive Gefahr dieser Technologien; dieses wird durch einen Diskurs hervorgerufen, der die Angst schürt, indem er zugleich die sozialen Formen empfiehlt (besser: vorhersagt), mit denen das Risiko kontrolliert werden kann, und der wie ein Diskurs der Macht daherkommt.

MERYEM SELLAMI

Vom Risiko Frau zu werden in Tunesien: Hautritzungen und Körperstatus bei tunesischen Mädchen

Die vorsätzliche Antastung des Körpers bei jungen Mädchen stellt die Frage nach dem für unsere modernen Gesellschaften typischen Kult des *Scheins*, am Beispiel des Leidens junger Mädchen. Der Artikel behandelt die Besonderheit und den anthropologischen Status der Hautritzungen bei jungen Mädchen in der tunesischen Gesellschaft. Es geht darum, die Symbolik der körperlichen Antastung aus der Sicht der Mädchen herauszuarbeiten. Für einige der jungen Mädchen stellen die Hautritzungen ein Verbüßen dessen dar, was wie eine

Verunreinigung erlebt wurde, für andere geht es darum, den Beziehungskonflikt mit der Mutterkultur zu überwinden. Dieser so merkwürdige und so einsame Akt führt uns ins Herz der Wechselbeziehung zwischen dem jungen Mädchen und seiner Kultur. Die Hautritzungen werden als eine Form des Aufbegehrens gegen das unbedingte Gebot der Reinheit und der körperlichen Schönheit verstanden, die die Frau in der maghrebinischen Kultur erdrücken. Dabei geschieht dies keineswegs in einer morbiden oder chaotischen Perspektive, im Gegenteil, die Hautritzungen sind ein Moment in dieser Dialektik auf der Suche nach dem Gefühl des *Seins*.

MARYSE SIMON

Das Risiko, lebend verbrannt zu werden. War es im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts möglich, einer Verurteilung wegen Hexerei zu entgehen?

In dem durch Religionskriege zerrissenen Europa des 16. und 17. Jahrhunderts wird die Bedrohung durch Hexen als real angesehen, und das Verbrechen der Hexerei, das schlimmste aller Verbrechen, erfordert besondere Maßnahmen. Die Jagd auf Hexen, die über ganz Europa hereinbrach, hat zehntausendfache Opfer gefordert. Aber wie hoch war das Risiko, verurteilt zu werden, wenn die Anschuldigung der Hexerei einen Dorfbewohner traf? Das aus der Inquisition übernommene Gerichtsverfahren, das vor den weltlichen Gerichten praktiziert wurde, verwendete Folter und peinliche Befragung, um die Beschuldigten zum Geständnis zu bringen. Die Justiz übte darüber hinaus einen derartigen psychologischen Druck auf die Beschuldigten aus, dass es sehr schwer war, keine Beziehung zum Teufel zu gestehen. Die beste Möglichkeit, dem Räderwerk dieser erbarmungslosen Justiz zu entgehen, war, den Prozess zu vermeiden, wenn man den Schutz der lokalen oder übergeordneten Behörden genoss. War der Hexenprozess erst einmal im Gange, war es schwer, dem Scheiterhaufen zu entgehen.

PATRICK TÉNOUJJI

Laizität in Europa und politische Transzendenz

Ist ein politisches Europa ohne Transzendenz möglich? Kann sich die Politik der Transzendenz entziehen? Sind Humanismus und Kultur in Europa außerhalb eines religiösen Hintergrunds denkbar? Hat Laizität in Paris, Rom, London oder Ankara die gleiche Bedeutung? Dieser Artikel versucht, dieses Thema anhand von Beispielen aus den europäischen Nachrichten der letzten drei Jahre und praxisbezogener Arbeit in Paris, Neapel, Straßburg und Mulhouse neu aufzuarbeiten.

VALÉRIE BÉGUET, DANIELE HEIDYER & JOCELYN LACHANCE
Recounting “risk behaviour”

Once symbolised by rites where the force of the act went hand in hand with the force of words, the passage from childhood to the status of manhood marked the adolescent’s entry into a new relationship with his ancestors and his contemporaries, thereby positioning him as a full member of the community. This article pinpoints the rarity or non-existence today of spaces where the words of young people encounter those of their elders. It describes an initiative launched by the “Risk Behaviour” Resource Centre of the General Council of the Bas-Rhin. The “Pass’âge” system offers a space where adolescents can build up meaning in the present and give their acts a new temporality beyond their provisional and ephemeral dimension. The personal tale is given support outside the self and is developed through exchanges. Meaning is constructed with an adult, an “elder” who accords a new value to the young person’s words.

LAURA BITEAUD
Perception of risks and choice of place of residence

This article deals with the subjective perception of the notion of risk from a field of research which served as an empirical basis for the author’s thesis: La Robertsau, a district to the north of Strasbourg, formerly a district of market gardeners, and today perceived as a particularly sought-after residential area. The financial standing of its inhabitants – be it real or fantasised – suggests that La Robertsau is a district where its inhabitants have *chosen* to reside. The criteria for this choice are both objective (functionality, calm, village-like appearance), and subjective – a choice is made for a certain spatial, school and social environment. La Robertsau is in a “Seveso zone” due to the proximity of the oil port, but the perception of this risk does not call into question the choice of residence. However, the awareness of living in a district with “good” neighbours and “good” schools outlines the shape of a “social risk” that the district shies away

from. The article analyses this differentiated perception of the notion of risk.

DIDIER BOUTILLIER, PATRICK COLIN, MARIE FLECK, FLORENCE FONDS-MONTMAUR, CÉLIA GISSINGER, ELISABETH ITOFO, EMILY TROMBIK
Risk, victims and Justice: the “Pourtales” trial

On 6th July 2001, a tree fell during an open-air concert in Strasbourg causing 13 deaths and leaving 102 people injured. The City of Strasbourg was implicated as a legal entity. Researchers from the “Cultures and Societies in Europe” laboratory conducted a peripheral participatory observation of the trial that followed the Pourtales disaster. The directives given by the Ministry of Justice in terms of collective accidents sets the victims at the heart of the criminal trial. The victims called into question their trust in the municipal authority and expressed their incomprehension as to the seriousness of the risks taken during the concert. The trial redefines the role of the public authorities in the face of “predictable” risk and the “unpredictable” risk inherent in Nature. A socio-historical and anthropological analysis enables us to measure the growing importance given to victims in criminal trials and the sense of a judicial rite in this collective trial.

MARIE-NOËLE DENIS
Occupational hazards: the death rate of farmers in France since 1954

The death rate of farmers has dropped over the last half century, linked to an improvement in their economic and social conditions. However, the gap between farm owners and farm labourers has widened. While they are not affected by infectious or respiratory diseases, they die from the same illnesses as other socio-professional categories: tumours, diseases affecting the circulatory system, and pathologies specific to farm labourers such as suicide, alcoholism and accidents. Here again, the gap is wider between farm owners and farm labourers. The situation is decid-

edly more favourable to women, but their death rate remains higher than other working women.

THIERRY GOGUEL D'ALLONDANS

Policies concerning youth and adolescent sexuality

As they move towards adulthood, teenagers attempt to recompose their modes of socialisation, their intimate relation with their self and with others. They confront the limits imposed upon them by their surroundings and their body. They come up against a framework with still nebulous frontiers in which their first areas of freedom unfold. Risk behaviours are an expression of their search and their new relationship with the World at large. At a time when puberty is reshaping them, sexuality bursts onto the scene. Social and family warnings do not necessarily stem the impetuosity of the flow. Adolescent morals are most often unaware of the barriers raised for youth by social policies.

PIERRE HAYAT

Secularity – a religious and social phenomenon. Is there a return to Durkheim's view?

Secularity is once more turning to Durkheim's viewpoint, Durkheim being a thinker who worked on religious phenomena and social cohesion. He contributed to drawing up the moral code of the Third Republic by underlining the moral ethics of society linked to reformist socialism and a patriotism that excluded nationalism. This enhancement of social existence ran parallel to an awareness of the capital importance of religion in society. A fervent rationalist, Durkheim opened a way to a dimension of religion that went beyond the framework of the Churches and expressed the need for secular society to be founded on common values perceived as being sacred. Worshipping the human person inside everyone is at the heart of a moral individualism which is the work of our modern democratic society. Far from legitimising any social order, the disconcerting parallelism between divinity and society contributes to a reassessment of

solidarity and a passion for justice and collective action in a society where individuals are called on to freely explain the reasons behind their conduct.

STÉPHANE HÉAS, FLORIAN LEBRETON, SÉBASTIEN FREZZA, DOMINIQUE BODIN, LUC ROBÈNE

From extreme sports to risky professions

Extreme sports are highly varied today. The relationship to risks encountered during such practices develops considerably during each sporting career. Three surveys specify these individual and collective inflections within the framework of base jump, by the PGHM (the Mountain Police Brigade) from Chamonix and the GIGN (National Police Intervention Group). Sociological analyses attempt to understand more fully the similitudes and differences in terms of the acceptance and enhanced value of the risks undertaken within play-oriented practices and/or professional practice.

PASCAL HINTERMEYER

Risk cultures

By the term "risk cultures", the author means, firstly, all the representations and attitudes which enable us to understand the uncertainties in our relationship with the world, and secondly, the means of cultivating risk so as to gain profit from it. Indeed, this does not offer negative aspects alone. Entertainment or intensification of existence can be procured by this behaviour, and it can be a source of prestige and legitimacy. It is therefore deemed as being precious in various social environments and age categories, for example in political life or during one's youth. By taking extreme experiences into account, the analysis underlines various meanings in risk cultures today.

KAREN HOFFMANN & ÉRIC NAVET

The cost of risk: native populations and the "brave new world"

In their mythologies, traditional populations refer to an initial state of Creation – to which we gain access through dreams and visions, where "order, harmony and beauty" reign (tradition of the Ojibwe Indians) and a "land without evil" (Tupi-Guarani tradition) which is also necessarily a land without conflict. Yet these traditions also relate the difficulty, and even impossibility, of getting to such a state outside the imagination and a hypothetical belief in a better world. The created world can only be a world full of risk, and yet it is also a world of sensations, emotions and desire, making it a living world. In this world, human beings are weak and dependent and cannot *limit* risks. For humans, these risks involve alienating themselves, either individually or collectively, from other non-human beings (animals, plants etc.) and other human beings (break in the social link, loss of sociable or sharing values), but also losing their reference marks – which leads to madness and death – in a world where they must laboriously find their place. The risk factor is multiplied when the balanced, conciliatory societies of these traditional populations are confronted with civilisations that are grounded on a break from all natures and a utopian duty for human beings to dominate the rest of Creation.

JOCELYN LACHANCE

Temporality in risk-taking: the example of theatrical improvisation

Theatrical improvisation is characterised both by the fact that it occurs in an emergency situation and by an over-evaluation of the danger one is confronted with, as if the two were indissociable. Risk-taking in improvisation implies a fear of and confrontation with the unknown, the desire to master the situation and repeatedly putting oneself at risk for the heady pleasure it procures. These different notions recall the risk-taking behaviours of young people. However, the link with these problematic

behaviours stops at this analogy since the risks taken by the jousting is more symbolic. The temporal framework of the joust of improvisation enables us to lay down a distinction which gives a specific, socialised meaning to risk-taking. The enhancement of the risk also enables one to manage it to a certain extent.

YANN LE BIHAN

“Black women” in *Écho des Savanes*

A study of casting female roles in the cartoons of the review *L'Écho des Savanes* underlines the importance of the morphology and skin colour of the people depicted. Over a period of eleven years, a comparison shows that “black women” have an inferior status and are dominated in relationships with “white women”. Decidedly more naked, they are staged in sexual and threatening contexts. These characteristics are indissociable from several colonial representations building up the figure of the “tragic Negress”. Thus, under cover of entertainment and pseudo-impertinence, the iconography of “black women” seems to depict the more “traditional” stereotypes in certain cartoons today.

DAVID LE BRETON

Anorexia or the risk of a sexual body

Not common as yet in the 1970s, eating disorders have had a profound impact on young generations since the 1980s, especially with teenagers from middle-class or well-off backgrounds. Not eating is the basis for anorexia, and weight loss and thinness its consequence. The search for thinness, often quoted as the beginnings of the disorder, only translates the flexibility of an identity problem which finds one of its means of expression in the social atmosphere of the moment. Anorexia is a fierce fight against sexuality which tears adolescents from their neutrality and forces them to become women (or men).

DENISE MEDICO, JOSEPH J. LÉVY & JOANNE OTIS Transmitting HIV / AIDS: risks and feelings among the bisexual community in Montréal

This article offers a description of differential representations of risk in the face of HIV in a sample of bisexual women living in Montréal. In-depth interviews were carried out with 18 women aged 18 to 40 with bisexual behaviours and/or identifying themselves with such behaviour. The analysis of the data indicates that the perception of risk and protection practices depend mainly on the gender of the partners. In relations between women, an absence of perceived risk and safety behaviour is observed. These practices are centred on two representations. The first refers to the social function of sexuality and how it is controlled in relationships between women where HIV is perceived as being external to the group and where the sexuality of other women is controlled. Secondly, representations of female sexuality which are specific, external and self-merging, and which contribute to creating a feeling of immunity in sexual relationships between women. In the context of sexuality with men, the risk of transmission is generally referred to. However, the use of protection seems to depend mainly on affective, symbolic and relational referents. The results indicate that the build-up of risks does not only follow cognitive referents but calls into play affective and erotic dimensions which must be taken into account more fully in interventions.

MURIEL ORY

Video surveillance: a novel technology in managing urban risks?

Since the 1970s in France, video surveillance has been used to help manage security in the urban environment. Used primarily as a dissuasive tool, cameras are part of a disciplinary system, as Michel Foucault understands it, based on the schema of being seen without seeing. Through its very visibility, the aim of video surveillance is that the persons under surveillance should internalise that surveillance and the restrictions it implies. However, remote surveillance cannot be

limited to the panoptic model. It consists of ergonomic equipment which facilitates both the movement of the monitor's eyes over the area covered and also the recording and storage of filmed behaviours for an undefined length of time. The appearance of video surveillance in public spaces and private establishments open to the public comes into play in the context of “de-institutionalising” social control. The camera relates the general function of seeing without ever being seen once reserved for places of incarceration and now broadly used in all types of open spaces.

ROLAND PFEFFERKORN

Alsace-Moselle: a non-secular school status

The status of schools in Alsace-Moselle is an exception in mainland France with reference to French secular laws. It has a legal dispensation from French law, but has fragile bases and in application discriminates *de facto* against non-believers and people of other creeds. The first section of this article is devoted to the foundations of this exceptional status and the changes recorded over the last decades. The second section highlights the growing defection in relation to religious instruction via an increase in the number of requests for dispensation from the classes. In the face of this development, which undermines the positions of the acknowledged forms of worship (Catholic, Lutheran, Reformed and Judaism), this article concludes with proposals made by the proponents and opponents of this local non-secular status.

JOCELYN RAUDE

Perception of risk: theories and empirical data

During the last decades, the perception of risk in terms of health and the environment has become a major stake in developed societies. The organisation and durability of a number of human activities indeed seems to depend greatly on its nature and development through time – whether we are thinking of the nuclear field or food-processing biotechnologies. For a long time, the perception

of risk was considered to be irrational and was rejected from the field of expert appraisal. However, it has been the subject of much remarkable theoretical and empirical work in the social sciences. Generally speaking, scientific literature tends to be centred around three dominant paradigms which stem from fields as varied as micro-economics, cognitive psychology, social psychology, sociology and anthropology. Beyond the methodological differences, the empirical data collected from these different approaches demonstrate that the perception of risk in contemporary societies constitutes a complex, multidimensional phenomenon which – far from being arbitrary – presents a certain rationality and a certain foreseeable nature on both the psychological and sociological level.

FLORENCE RUDOLF

The emergence of risk sociology in France. Analysis of seminars in the “Collective risks and crisis situations” Programme (CNRS, 1995-2000)

All researchers in the field of social sciences tend to agree on the pertinence of proceeding with cross analyses of risks, but opinions diverge as to the entry points which should be prioritised: uncertainty of knowledge, management of complexity, judicialisation of society, notion of governance and so forth. The analysis of the CNRS research programme “Crisis situations and collective risks”, which was run under the responsibility of Claude Gilbert from 1994 to 2000, provides an overall view of the emergence of a risk sociology in France. This seminar was based on the contribution of well-known figures who were not specialised in risk, who had been asked to reflect on the notion of risk taking their respective fields and research work as a starting point. It also offers the advantage of giving priority to feedback in order to observe which traumas are at the basis of the growing awareness of risk in France.

PATRICK SCHMOLL

The invention of nano-technological risk

The article is a synthesis of the work by Louis Laurent and Jean-Claude Petit, *Les nanotechnologies doivent-elles nous faire peur?* (Paris, Le Pommier, 2005) and number 61 (2006) of the review *Qua-derni*, devoted to “Making nano-technologies”, coordinated by Virginie Tournay and Dominique Vinck. The interest of these works, which are still rare on this issue, is that they initiate an ideological deconstruction of the “nano” object: the notion of risk is not only linked to the objective danger such technologies may present, but also emerges through discursive reasoning which, by giving rise to fear by advocating (or perhaps predicting) the social forms which would enable risk to be controlled, is presented as powerful reasoning.

MERYEM SELLAMI

On the risk of becoming a woman in Tunisia: scarification and the status of the body in adolescent Tunisian girls

Deliberate attacks against the body in young people question the cult of *appearance* specific to modern societies by highlighting the issue of teenage suffering. This article deals with the specific nature and anthropological status of scarification in adolescent girls in Tunisian society. The aim is to distinguish what is symbolic in body incisions based on witness accounts by girls. While for some teenagers, scarification enables them to purge what has been experienced as a taint, for others, this attack on the body is aimed at settling the relational conflict of the mother culture. This act which is so particular and so solitary, leads us to the heart of the interaction between the teenage girl and her culture. Scarification is apprehended as a form of insurrection against the requirements of physical purity and beauty that subjugate women in North African culture. Far from a morbid or chaotic perspective, the incisions are a moment in this dialectic in search of the feeling of *being*.

MARYSE SIMON

The risk of being burned alive. Was it possible to escape from being sentenced for witchcraft in Europe in the 16th and 17th centuries?

In 16th and 17th century Europe, torn apart by religious wars, witchcraft was perceived to be a real threat and practising witchcraft as the most abominable crime requiring a specific system: witch hunting, which spread throughout Europe and led to tens of thousands of victims. But what was the risk of being sentenced when the accusation fell on the head of a villager? The judicial procedure inherited from the Inquisition in force in the secular courts used torture, the extraordinary question, to make the accused confess. Justice also exerted such a psychological pressure on the accused that it was very difficult not to confess a relationship with the devil. The best way to escape from the wheels of this implacable justice was to avoid a trial by benefiting from protection on a local or broader level. However, the trial process for witchcraft usually ended in being burned at the stake.

PATRICK TÉNOUDJI

Secularisms in Europe and political transcendence

Can political Europe be built without transcendence? Can politics survive without transcendence? Can humanism and culture be envisaged in Europe outside a religious context? Does the concept of secularism cover the same notions in Paris, Rome, London and Ankara? This article attempts to revisit this notion based on examples taken from European news over the last three years and field work conducted in Paris, Naples, Strasbourg and Mulhouse.

**REVUE
SOCIOLOGIE
SANTE**

www.sociologie-sante.org

**numéros
déjà parus**

Nouvelle série

n° 20
Mutualité et santé
juin 2004
268 p.

n° 21
Cancers et société
décembre 2004
241 p.

n° 22
**Epidémies
et sociétés**
juin 2005
381 p.

n° 23
**La vieillesse
dans tous ses états**
décembre 2005
273 p.

n° 24
**Violences
en couples**
Juin 2006
266 p.

n° 25
décembre 2006
**Système de santé
en mutation**

à paraître

n° 27
décembre 2007
**Professions de
santé et système
de santé**

Perceptions profanes des risques associés à l'hormonothérapie : un bricolage des savoirs

Christine THOER-FABRE, Francine DUFORT, Catherine GARNIER,
Louise BEAULAC BAILLARGEON

Copies conformes, comportements conformes ? Les patients français face au choix du médicament générique

Etienne NOUGUEZ

La construction et la circulation des savoirs à l'étape de la conception du médicament

Catherine GARNIER, Lynn MARINACCI, Martine QUESNEL

Discussion des approches méthodologiques des recherches sur les thérapies énergétiques

Eric FORGUES

Penser l'enfance en marge

Bernard ALLEMANDOU

Les sciences sociales face au paradigme médical : approche critique

Marie-Noëlle SCHURMANS et Maryvonne CHARMILLOT

Quelques figures de résistance à l'ingérence des Equipes Mobiles de Soins Palliatifs dans les réflexions éthiques des services hospitaliers

Emilie LEGRAND

La mise en place du virage ambulatoire informatisé au Québec : contexte, logiques et enjeux pour le travail médical

Luc BONNEVILLE

ANALYSE DE LIVRES

FRAWLEY Maria
Invalidism and Identity in Nineteenth-Century Britain
Chicago, University Press, 2004
par Bernard Allemandou et Sébastien Raymond

Daniel DELANOË
Sexe, croyances et ménopause
Préface de Françoise Héritier
Paris, Hachette Littératures, 2006, 261 p
par Monique Membrado

Thèse
DAVID Pierre Marie
Emergence et généralisation de l'accès aux traitements contre le VIH/Sida dans les pays en développement.
Doctorat en pharmacie. Université Claude Bernard Lyon1. Juillet 2005

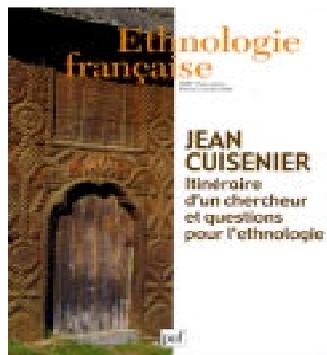
ENCART

Revue des sciences sociales

BON DE COMMANDE

à adresser à

Marginalités et société : 8 rue du Général Bordas - 33400 Talence
tél. 06 85 53 17 19
sociologie_sante_commandes@yahoo.fr



JEAN CUISENIER
Itinéraire d'un chercheur
et questions pour l'ethnologie

Revue *Ethnologie française* Hors-série 2007

Réalisé sous la direction de
Pierre Bidart et Martine Segalen

JEAN CUISENIER
Itinéraire d'un chercheur et questions pour l'ethnologie
HOMMAGE - Hors série

PREFACE

Pierre Bidart et Martine Segalen

Jean Cuisenier : Itinéraire d'un chercheur et questions pour l'ethnologie

ARCHITECTURE

Klaus Freckmann

Sur les traces de Jean Cuisenier dans les Maramures

Mila Santova

Bansko, la ville et son espace

Marie-Noële Denis

De l'influence des politiques de reconstruction sur l'architecture rurale en Alsace

Pierre Bidart

La production des néo-styles régionaux

MUSEOLOGIE

Bernard Deloche

Jean Cuisenier, muséologue des pratiques sociales ordinaires

Olivier Chevillon

Jean Cuisenier au Mnatp : l'entrepreneur et le savant

Marie-Claude Groshens

Cataloguer les collections de marionnettes

Freddy Raphaël

Traces de l'art populaire des Juifs d'Alsace au XIXe siècle

Corinne Iehl et Jean Marie Privat

Le retour d'Emma : la galerie BovaRy à Ry

RITUEL

Francis Conte

La Russie, les pauvres, la mort

Ignazio Emanuele Buttitta

La spirale du temps : feux et pains de saint Joseph en Sicile

Elka Bakalova

La vénération des reliques dans le Sud-Est européen

Jacques Barou et Roger Navarro

Rites funéraires et figures de la mort en Afrique et en Occident
 Gérard Collomb

Rituel, performance, politique : un deuil kali'na

Martine Segalen

Le recyclage des traditions : rites, communisme et ethnologie

EPISTEMOLOGIE

André Burguière

Les historiens de la France saisis par l'anthropologie

Isac Chiva

L'ethnologie de la France rurale il y a trente ans

Françoise Lautman

La prédication comme rite : un statut contesté

Jacques Cheyronnaud

Sons du sacré. Contribution à une Anthropologie des dispositifs culturels

Thierry Wendling

Du rite et des théories indigènes de l'action

Carmelo Lison Tolosana

El Mal es el Otro y... Nosotros

Bärbel Kerkhoff-Hader

Construire l'Europe culturelle

Jacques Lautman

Attraités et périls de la macrosociologie historique

MER-VOYAGE

Ioanna Andreesco

En parcourant la Roumanie. Entretien avec Jean Cuisenier au sujet de Mémoire des Carpathes

Jean-Pierre Martinon

Passage et ancrage : écritures d'ethnologues et récits de voyageurs

Claude Rivière

Un réenchantement du monde

PRINCIPALES PUBLICATIONS de Jean Cuisenier

Rédaction Maison de l'Archéologie et de l'Ethnologie - 21, Avenue de l'Université - 92023 Nanterre cedex tél : 01 46 69 26 63 - fax : 01 46 69 24 51- mail : gisele.borie@mae.u-paris10.fr

Abonnement : 4 numéros par an - **Vente au numéro** : 22 euros

Presses Universitaires de France 6, Avenue Reille - 75014 Paris

tel : 01 58 10 31 62 - fax : 01 58 10 31 82 - **e-mail** : revues@puf.com

Prix de l'abonnement pour 2007 : Particulier : 76 Euros

(les abonnements partent du premier fascicule de l'année en cours) Institution : 96 Euros

Étudiant : 50 Euros



Dynamiques et pratiques langagières

Anthropologie et Sociétés, la revue francophone d'anthropologie en Amérique

Anthropologie et Sociétés
Département d'anthropologie
Université Laval
Québec (Québec) G1K 7P4
Canada
Téléphone : (418) 656-3027
(418) 656-3700
Télécopieur : (418) 656-3284

[www.ant.ulaval.ca/
anthropologieetsocietes/index.html](http://www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes/index.html)

Rédactrice	Numéros disponibles
Francine Saillant	30-3 La culture sensible
Anthropologie.et.Societes@ant.ulaval.ca	30-2 Mise en public de la culture
	30-1 Une anthropologie de la paix?
Comité de rédaction	29-3 Altermondialisation - quelles alliances?
Manon Boulianne	29-2 Le mythe aujourd'hui
Jean-Guy Goulet	29-1 Forêts tropicales
Martin Hébert	28-3 Ethnographie - fictions?
Christine Jourdan	28-2 Musées et Premières nations
Frédéric Laugrand	28-1 La (dé)politisation de la culture?
Joseph-J. Lévy	27-3 Dëshumanisation/réhumanisation
Deirdre Meintel	27-2 Cultures et médicaments
Jean-C. Muller	27-1 Le religieux en mouvement
Sylvie Poirier	26-2,3 Mémoires du Nord
Bob White	26-1 Politiques jeux d'espaces
Adjointe à la rédaction	25-3 Politique, réflexivité, psychanalyse
Pauline Curien	25-2 Tourisme et sociétés locales en Asie orientale
Pauline.Curien@ant.ulaval.ca	25-1 Économie politique féministe
Secrétaire à l'édition	24-3 Nouvelles parentés en Occident
Julie Richard	24-2 Anthropologie, relativisme éthique et santé
julie.richard@ant.ulaval.ca	24-1 Terrains d'avenir
	23-3 L'ethnolinguistique
	23-2 Soins, corps, altérité
	23-1 Rites et pouvoirs
	22-3 Culture et modernité au Japon

ABONNEMENT

	Canada	Autres
Régulier	50 \$ CAN	75 \$ CAN
Étudiant	25 \$ CAN	50 \$ CAN
Organisme	100 \$ CAN	135 \$ CAN

Taxes incluses au Canada
TVQ : R 119 278 950 — TPS : 1008 154 143 TV 0003

sous la direction de
Michelle Daveluy

Présentation : Penser la complexité dans la durée
Michelle Daveluy

Langue et lieu dans l'univers de l'enfance
Bambi B. Schieffelin

« Langue », « communauté » et « identité »
Le discours expert et la question du français au Canada
Monica Heller

L'exogamie langagière en Amazonie et au Canada
Michelle Daveluy

Prétextes de l'empire américain aux Philippines
Recontextualisation des histoires de la médecine impériale
Bonnie McElhinny

Le pouvoir et l'appropriation des discours dans les constructions parlementaires au Canada. Le cas des débats sur la Loi sur l'Accord définitif Nisga'a
Lisa Philips et Allan K. McDougall

Les langues autochtones en péril au Canada
Donna Patrick

« Parcourir les sentiers de nos ancêtres »
Un projet de revitalisation linguistique par le jeu
Christine Schreyer et Louise Gordon

Endiguer la marée linguistique
Le cas de la langue komie en Russie
Michel Bouchard

HORS-THÈME
Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française
Yannick Fer

Expressions corporelles et langage du corps
Mise en scène de soi et discours à l'autre dans le Sud marocain (note de recherche)
Marie-Luce Gélard

Prochain numéro
Entre-lieux de l'humanitaire

**Colloque international
du 8 au 11 novembre 2007**

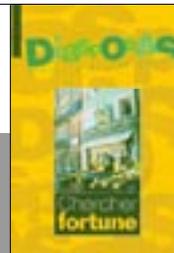
www.ant.ulaval.ca/anthropologieetsocietes/cms/index.php

D I A S P O R A S

Histoire et Sociétés

Chercher fortune

N°9/2006



Dossier coordonné par Jean-Marc Olivier

✿ À LA CONQUÊTE DE L'OUEST

Hubert Bonin, *Le monde de la banque et les diasporas (des années 1730 aux années 1930) : des banquiers cosmopolites ?*

François Weil, *Les migrants de France et leurs rêves américains au XIXe siècle*

Nicolas Stoskopf, *Quitter l'Alsace pour faire fortune : le cas des entrepreneurs du XIXe siècle*

Jean-Pierre Dormois, *Une French connection au milieu du XIXe siècle : le rôle de Lalance & Grosjean Manufacturing Co. À Woodhaven, New York*

Jean-Marc Olivier, *Quand le lait se transforme en or. Une diaspora discrète, les fromagers et vachers fribourgeois en Franche-Comté (XIXe-XXe siècles)*

✿ NOUVEAUX CHEMINS, NOUVELLES FORTUNES

Laurence Roulleau-Berger, *"Nouvelles" migrations chinoises, économies plurielles et "individuation globalisée" en Europe*

Alain Tarris, *Les migrants afghans et leurs commerces dans les Balkans*

Aly Tandian, *"Barça ou Barsaax" : le désenchantement des familles et des candidats à la migration*

Mélanie Perroud, *Dekasegi/Dekassequis : des travailleurs brésiliens au Japon*

Documents

Les réfugiés huguenots et l'industrialisation de l'Angleterre selon Samuel Smiles, 1867, Patrick Cabanel

Michel Roblin, Les Juifs de Paris. Démographie. Économie. Culture (1952), Colette Zytricki

"Une immense fosse commune". Une dénonciation de la réserve juive de Lublin au début de 1940, Laurent Broche

Chantiers de recherche

Frances Malino, Prophètes en leur pays. Mères et filles de l'Alliance Israélite Universelle

Hannah Diamond, Les mineurs immigrés du bassin de Fuveau face aux grèves, de 1930 à 1950

Edith Bruder, Noirs et juifs : les Black Jews des États-Unis. Genèse d'un mouvement judaïsant au XXe siècle

Nicolas Jaoul, Idéologie et formation d'une conscience de diaspora. L'engagement des émigrés Dalits

Bibliothèque, Résumés

Tarifs abonnement 2007

Particulier : 30 / Organisme : 38 / Etranger : 38 — Prix au numéro : 20

OFFRE SPECIALE : N°s 1 à 7 (2002-2005) pour 100/110

Abonnement à adresser à :

PRESSES UNIVERSITAIRES DU MIRAIL

Université de Toulouse-Le Mirail

5, allées Antonio Machado ; 31058 Toulouse cedex 9

Tél : 05.61.50.38.10 / Fax : 05.61.50.38.00

E-mail : pum@univ-tlse2.fr

Revue française de sociologie

publiée avec le concours du
CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

59-61, rue Pouchet 75849 Paris Cedex 17 – Tél. : 01 40 25 11 87 ou 88

JANVIER-MARS 2007, 48-1

ISBN 978-2-7080-1173-1

Règles, conventions et valeurs Jean-Daniel REYNAUD
Plaidoyer pour la normativité ordinaire Nathalie RICHEBÉ

**Du souci scolaire au sérieux managérial,
ou comment devenir un « HEC »** Yves-Marie ABRAHAM

**Capital social et profits des artisans
du bâtiment** Catherine COMET

**Des poissons et des mares :
l'analyse de réseaux multi-niveaux** Emmanuel LAZEGA
Marie-Thérèse JOURDA
Lise MOUNIER
Rafaël STOFER

NOTE CRITIQUE

**La démocratie face à ses militaires
Où en est l'analyse
des relations civils-militaires ?** Jean JOANA

LES LIVRES

Abonnements/Subscriptions (2007) :

L'ordre et le paiement sont à adresser directement à :
Please send order and payment to:
Éditions OPHRYS – 27, rue Ginoux – 75015 Paris
01 45 78 33 90

France :

Particuliers : 80 € (4 numéros trimestriels)
Institutions : 90 € (4 numéros trimestriels)
Institutions : 110 € (4 numéros trimestriels + supplément en anglais)
Étudiants : 60 € (4 numéros trimestriels)

Étranger/Abroad :

110 € (4 numéros + supplément en anglais/
four quarterly issues + the English selection)

Vente au numéro/Single issue :

Le numéro trimestriel/for each quarterly issue : 23 €
La sélection anglaise/for the English selection : 30 €

www.rfs-revue.com

BULLETIN DE COMMANDE

Nom et prénom :

.....

Adresse :

.....

Date : Signature :

Je désire recevoir le(s) numéro(s) suivant(s) de la Revue des Sciences Sociales :

Numéro de la publication	Prix	Nombre	Total
n° 2 - 1973	2,60 €	x	= €
n° 7 - 1978	4,87 €	x	= €
n° 10 - 1981	5,94 €	x	= €
n° 11 - 1982	6,56 €	x	= €
n° 12-12bis - 1983	10,67 €	x	= €
n° 13-13bis - 1984	11,58 €	x	= €
n° 16 - 1988/89 "Images en mouvement"	18,29 €	x	= €
n° 19 - 1991/92 "Villes mémoires, villes frontières"	18,29 €	x	= €
n° 20 - 1992/93 "L'Europe des Imaginaires"	19,81 €	x	= €
n° 22 - 1995 "Fidélités, infidélités"	19,81 €	x	= €
n° 23 - 1996 "Femmes et hommes dans une Europe en mutation"	19,81 €	x	= €
n° 28 - 2001 "nouve@ux.mondes?"	21,34 €	x	= €
n° 29 - 2002 "Civilité, incivilités"	21,50 €	x	= €
n° 30 - 2003 "Les cicatrices de la mémoire"	21,50 €	x	= €
n° 31 - 2003 "Hommage à Freddy Raphaël"	21,50 €	x	= €
n° 32 - 2004 "La nuit"	21,50 €	x	= €
n° 33 - 2005 "Privé-public: quelles frontières?"	21,50 €	x	= €
n° 34 - 2005 "Le rapport à l'image"	21,50 €	x	= €
n° 35 - 2006 "Nouvelles figures de la guerre"	21,50 €	x	= €
n° 36 - 2006 "Écrire les sciences sociales"	21,50 €	x	= €
n° 37 - 2007 "Penser l'Europe"	21,50 €	x	= €
n° 38 - 2007 "Le Risque. Entre fascination et précaution"	21,50 €	x	= €

Je désire m'abonner à la Revue des Sciences Sociales à partir de 2008

Conditions de l'abonnement : La *Revue des Sciences Sociales* est publiée à raison de deux numéros par an. L'abonné reçoit en début d'année la facture correspondant aux numéros prévus pour l'année, au tarif préférentiel fixé pour les abonnés. Ses exemplaires lui sont adressés à réception de son règlement.

Tarif pour 2008 : 34,39€, soit 20% de réduction sur les deux numéros

Bulletin de commande

A retourner à l'Université Marc Bloch – Strasbourg II

Service des publications et des périodiques

22 rue Descartes – BP 80010 – F-67084 STRASBOURG CEDEX

Tél. : 03 88 41 73 17

Bulletin de commande électronique : publications@umb.u-strasbg.fr

