

---

# Uzance

---

Revue d'ethnologie  
européenne de la Fédération  
Wallonie-Bruxelles

---

ANNÉE 2011 - VOLUME 01

01



---

# Uzance

---

**Revue d'ethnologie  
européenne de la Fédération  
Wallonie-Bruxelles**

---

ANNÉE 2011 - VOLUME 01



**Renaud Zeebroek**

MINISTÈRE DE LA COMMUNAUTÉ

FRANÇAISE DE BELGIQUE

CHARGÉ DE COURS, UNIVERSITÉ DE MONS

---

# PRÉSENTATION

---

Depuis longtemps, la Fédération Wallonie-Bruxelles se soucie d'étudier et de mettre en valeur les usages propres aux différentes régions francophones. Ces études ont longtemps porté sur des éléments considérés comme « traditionnels », les Carnaval, les ducasses, les marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse, ... Mais, au fil du temps, le paysage des recherches anthropologiques menées en Europe a beaucoup évolué. Il faut se souvenir que l'ethnologie et le folklore se sont séparés au début des années 1920 : tandis que l'ethnologie prenait un tour résolument exotique, le folklore se spécialisait dans l'étude des usages européens. Ce partage a pris fin dans le courant des années 1970. Un ensemble de facteurs, dont la décolonisation, mais aussi la transformation des perspectives de recherche, ont ramené les ethnologues en Europe. Leurs études, centrées à l'origine sur de petites communautés rurales, en prolongement de l'expertise acquise en terrain exotique, se sont rapidement étendues à l'ensemble des faits sociaux observables dans nos sociétés.

Progressivement, l'ethnologie européenne a pris une place importante dans l'ensemble des recherches menées au niveau mondial. Maintenant bien reconnue, notamment à l'université, « l'anthropologie du proche » a contribué de manière décisive à l'ouverture de nouveaux champs de recherche, comme l'anthropologie urbaine ou encore l'anthropologie du monde du travail. Les évolutions propres à nos sociétés ont aussi entraîné la réévaluation de domaines de recherche bien établis. Les études de parenté, par exemple, ont été profondément influencées par la montée en puissance des techniques de procréation médicalement assistées (Strathern 1992).

Ces profondes transformations des recherches en ethnologie européenne n'ont pas manqué d'influencer les travaux menés en Belgique francophone. Les centres de recherche universitaires accueillent maintenant de nombreux doctorants en anthropologie dont les objets d'étude, très variés comme on le verra, se situent en Wallonie et à Bruxelles. En conséquence, il a semblé nécessaire de renouveler les publications que le Ministère de la Communauté française de Belgique consacre de longue date au domaine de l'ethnologie. Grâce à l'appui de Madame la Ministre de la Culture, une nouvelle revue, « Uzance », a été lancée. Cette revue annuelle vise à se faire l'écho des nombreuses recherches anthropologiques menées dans nos régions, et plus généralement, en Europe.

Pour ce faire, nous proposons une revue de *varia*, ce qui permet d'accueillir plus facilement les travaux des jeunes chercheurs. Nous espérons aussi en faire un lieu de dialogue entre les générations, un lieu où les chercheurs confirmés pourront exposer les résultats d'un travail à long terme. Dans la perspective « Slow Science » développée par Olivier Gosselain, la revue se propose d'ouvrir un espace où partager les réflexions en cours, les différents tâtonnements d'une recherche qui prend le temps de s'approfondir avant de déboucher finalement sur des résultats innovants (voyez par exemple Keller & Keller (1996) ou J. Lave (2011) dont les livres rendent compte de recherches et de réflexions étalées sur vingt ans ou plus).

Les contributions rassemblées dans ce numéro témoignent de la variété des centres d'intérêt de la recherche contemporaine, qui défriche de nouveaux terrains et revisite des thématiques classiques, comme l'anthropologie du religieux ou celle de la santé, dans des perspectives renouvelées.

Un exemple de ces nouveaux terrains de recherche nous est présenté par Paul-Louis Colon. En introduction à ses propres investigations, il résume l'émergence de l'anthropologie des sens, qui s'est progressivement développée à partir de la fin des années 1980. À première vue, qu'y a-t-il de plus personnel que les sens qui nous permettent d'être en contact avec le monde ? Ne dit-on pas « de gustibus et coloribus non est disputandum » ? Et pourtant, notre recours aux sens est le produit de configurations culturelles, elles-mêmes en constante transformations. Parmi les cinq sens, Paul-Louis Colon a choisi de concentrer ses recherches sur le paysage sonore et sur sa perception. Il s'intéresse notamment à l'étude du processus qui conduit à identifier un bruit comme une « nuisance sonore » et souligne que la valeur attribuée à un bruit est le produit de l'histoire, à la fois personnelle et sociale, des désagréments associés à ce bruit. Cette attention portée non pas à la matière sonore elle-même mais bien à sa perception et à sa compréhension, joint de nouvelles perspectives théoriques à des préoccupations citoyennes.

On retrouve des intérêts du même ordre dans les études consacrées à la trajectoire des immigrés en Belgique. Ainsi, Jacinthe Mazzocchetti interroge la manière dont de jeunes migrants subsahariens, pour la plupart en situation précaire, parviennent à se construire une identité. Ces jeunes subissent une double stigmatisation, à cause de la couleur de leur peau, qui leur confère trop de visibilité et à cause de leur statut, qui tend à les rendre invisibles. Dans ce contexte, Jacinthe Mazzocchetti s'attache à comprendre les différentes logiques qui permettent à ces jeunes d'affirmer leur existence (logiques d'affirmation individuelle, logiques de bandes et de territoires, logiques religieuses). S'inscrivant elle aussi dans une perspective citoyenne, elle appelle à la création d'espaces de reconnaissance qui permettraient de combattre les tendances au repli communautaire.

Les recherches en cours témoignent également de l'émergence de nouvelles manières de penser les faits sociaux. Ainsi, la notion de « dispositif », comprise comme tout arrangement capable d'orienter et de modeler les conduites et les opinions (Beuscart & Peerbaye 2006 ; Belin 2002), irrigue profondément plusieurs articles. Convoquée de manière explicite par Judith Duchêne, cette notion lui permet de mettre en évidence les mécanismes qui garantissent aux modèles nus des ateliers d'art la possibilité de préserver leur pudeur et d'établir un rapport maîtrisé avec le public étudiant.

Si la notion de « dispositif » n'apparaît pas explicitement dans les articles de Maïté Maskens et d'Alice Péters, leurs analyses mettent en évidence les effets des contextes structurés sur les personnes. Alice Péters s'attache à montrer comment le fonctionnement de l'institution hospitalière, combiné aux particularités des services d'onco-hématologie, produit un ensemble de rapports sociaux et assigne une place particulière aux patients, aux médecins et aux infirmières. Maïté Maskens analyse la manière dont la participation au culte Pentecôtiste va progressivement transformer le vécu de la conversion en un récit façonné par la tradition, qui témoigne de l'action divine.

Certes, ces deux auteurs poursuivent des objectifs spécifiques. Alice Péters interroge les effets de la douleur thérapeutique sur les rapports qui se nouent entre patients et médecins, tandis que Maité Maskens met en évidence, à travers l'engagement et la créativité religieuse des fidèles, leurs capacités à agir et à se construire. Dans les deux cas cependant, leurs analyses montrent concrètement les effets de « dispositifs » (l'hôpital, le culte) sur les personnes et leurs représentations.

Quant au travail de Céline Bouchat sur les Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse, il approfondi notre compréhension du renouveau des fêtes locales, un phénomène qui s'observe maintenant à travers toute la planète (voyez par exemple Erb, 2001). On se rappellera que, contrairement à ce que prévoyaient les théoriciens, les fêtes locales ont connu un renouveau spectaculaire en Europe, à partir des années 1970. L'anthropologie s'est évidemment intéressé à ce phénomène (Boissevain 1992, Bromberger et alia 2004), mais dans une perspective différente de celle du folklore. Ce dernier privilégiait l'étude de l'histoire et de la « tradition » de ces fêtes, comprises comme des incarnations de « l'âme du peuple ». L'anthropologie, par contre, s'est attachée à comprendre l'utilité sociale actuelle de ces fêtes, perspective dans laquelle la « tradition » est cette part du passé que nous sélectionnons en fonction de son utilité présente (Pouillon 1975, Lenclud 1987, Babadzan 2001). Partant de ces premières mises en perspective, Céline Bouchat souligne les limites d'une analyse construite à partir de déterminants globaux, qui sous-estime la variété des motivations des individus. En interrogeant de manière fine la position des acteurs, elle montre l'influence de facteurs qui s'exercent à différentes échelles sur les constructions identitaires, sur la réinscription des différences sociales à l'intérieur des fêtes et sur la variété des engagements individuels.

Les études rassemblées dans ce numéro, dans leur diversité, ne sont que la première partie d'un panorama des recherches actuellement en cours. Elles témoignent du dynamisme de l'ethnologie européenne en Fédération Wallonie-Bruxelles. Mais elles témoignent également de l'engagement citoyen de leurs auteurs, qui choisissent des objets sensibles et cherchent à améliorer notre compréhension des transformations qui affectent notre société.

## Bibliographie

BABADZAN Alain 2001 - « Les usages sociaux du patrimoine », in *Ethnologies comparées*, n° 2, <http://recherche.univ-montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm>

BELIN E. 2002 - *Une sociologie des espaces potentiels. Logique dispositive et expérience ordinaire*. Bruxelles : Editions De Boeck Université.

BEUSCART J.-S. & PEERBAYE A. (éd) 2006 - « Le dispositif ». *Terrains et Travaux*, 11.

BOISSEVAIN J. (éd) 1992 - *Revitalizing european rituals*. London, Routledge.

BROMBERGER Ch., CHEVALLIER D. & DOSSETTO D. (éd) 2004 - *De la châtaigne au Carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Éditions A Die.

ERB Maribeth 2001 - « Le tourisme et la quête de la culture à Manggarai ». In : *Anthropologie et Sociétés*, v. 25, n° 2, 93-108.

KELLER C. M. & KELLER J. D. 1996 - *Cognition and tool use : The black-smith at work*. New York, Cambridge University Press.

LAVE Jean 2011 - *Apprenticeship in Critical Ethnographic Practice*. Chicago, University of Chicago press.

LENCLUD Gérard 1987 - « La tradition n'est plus ce qu'elle était ... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », in *Terrain*, n° 9, 110-123.

POUILLON Jean 1975 - « Tradition : transmission ou reconstruction ? », in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*. Paris, Maspéro, 155-173.

STRATHERN Marilyn 1992 - *After nature. English kinship in the late twentieth century*. Cambridge, Cambridge University Press.



**Fig.1** • HABIT DE PARFUMEUR, GRAVURE DE GÉRARD VALCK, C. 1700, FAISANT PARTIE D'UNE SUITE DE 44 TRAVETISSEMENTS. © BIBLIOTHÈQUE ROYALE DE BELGIQUE, ESTAMPES S. II 8.290.



*Habit de Parfumeur*

G. Valck delin.

Paul-Louis Colon  
 ASPIRANT FNRS-F.R.S.  
 UNIVERSITÉ DE LIÈGE

---

# ÉCOUTE, BRUIT ET ENVIRONNEMENT : UNE INCURSION DANS L'ANTHROPOLOGIE DES SENS

---

*L'anthropologie des sens se constitue lors du grand renouvellement des années 1980. Le projet de cette nouvelle discipline consiste à comprendre comment chaque culture organise les facultés sensorielles humaines. Il nécessite, entre autres, de se détacher du primat occidental de la vision pour s'intéresser au sens dit mineurs. Dans ce contexte, cet article s'attache à l'étude du paysage sonore en Wallonie et en particulier à ce qui est considéré comme une « nuisance sonore ». Quel est le processus qui conduit à identifier un bruit comme une « nuisance sonore » ? Nous montrerons que la valeur attribuée à un bruit est le produit de l'histoire, à la fois personnelle et sociale, des désagréments associés à ce bruit.*

L'être humain possède un ensemble de facultés perceptives communément appelées sens<sup>1</sup>. Ces facultés se développent à mesure de leur utilisation et il est possible à un individu d'affiner considérablement certaines d'entre elles. La pratique de la musique, de la cuisine, de la parfumerie, de l'ébénisterie ou de l'ornithologie, par exemple, amène les individus qui s'y adonnent à aiguïser un ou plusieurs de leur sens, parfois d'une manière exceptionnelle, parfois d'une manière si courante qu'elle passe inaperçue. Elle reste pour autant le produit d'un apprentissage. Si celui-ci s'effectue au niveau de l'individu, il se réalise toutefois en interaction avec autrui et dans un contexte culturel particulier. L'étude du rapport entre ces interactions et ce contexte et l'usage des sens par les individus constitue l'objet de l'anthropologie des sens. Cet article vise à présenter la recherche doctorale que nous poursuivons actuellement sur l'écoute de l'environnement en Belgique francophone. Après une mise en perspective théorique, nous exposerons certaines de nos analyses et de nos méthodes, autour de la thématique du bruit.

## L'anthropologie des sens

Fin des années 1980, l'ethnologie et l'anthropologie sont en plein renouvellement. La fin du colonialisme et l'avènement du Tiers-Monde ont suscité au sein de la discipline un questionnement sur ses objets et ses méthodes. Ils ont amené certains anthropologues à se débarrasser d'un exotisme désormais coupable en retournant leur « regard éloigné » vers leur culture d'origine, d'abord dans ses aspects les plus étranges et folkloriques – plus proches en ce sens des terrains classiques –, ensuite vers ses éléments plus fondamentaux (les pratiques urbaines contemporaines, les administrations, les laboratoires scientifiques, etc.). D'autres sont restés sur les terrains lointains, où ils ont réinterrogé à la fois les caractéristiques de leurs objets et, parfois très radicalement, leur propre position.

L'anthropologie des sens voit le jour dans ce contexte bouillonnant. C'est dans les travaux d'un groupe de chercheurs canadiens de l'Université de Concordia qu'elle reçoit, sous sa forme contemporaine, sa première formulation théorique et empirique. Le contexte de l'anthropologie anglophone est alors particulièrement marqué par le tournant linguistique de Clifford Geertz (1973) et la réflexivité post-moderniste (Clifford 1986). C'est en réaction contre les dérives verbeuses de ces courants que s'éveille chez quelques ethnologues un intérêt marqué pour les pratiques corporelles, au nombre desquelles les usages des sens. Ils retrouvent se faisant un programme de recherche très brièvement esquissé au début du siècle par Mauss, dans son article sur les « Techniques du corps » (1950), et Simmel (1991). Ils rejoignent également les préoccupations contemporaines de l'histoire des sensibilités française, dont l'objectif est de retrouver, dans le prolongement de l'histoire des mentalités de Lucien Febvre, les manières de penser et d'agir propres à d'autres époques à travers les traces du passé, manières qui impliquent aussi les usages des sens (Corbin 1990).

Mais leur inspiration principale provient du théoricien canadien des médias Marshal McLuhan et son disciple Walter Ong. Ceux-ci avaient défendu quelques années auparavant l'idée d'un déterminisme des techniques de communication sur les contenus de pensées (selon la formule de McLuhan : « The medium is the message »). Dans cette optique, l'appareil perceptif humain est conçu comme une combinatoire de sens dont l'organisation peut être modifiée par la création et l'utilisation d'outils de communication. L'invention de l'imprimerie en Europe et la généralisation du recours à l'écrit aurait ainsi entraîné en Occident une primauté de la vision sur les autres sens. En suivant ce raisonnement, il serait possible de comparer les cultures selon la hiérarchie qu'elles opèrent entre les modalités sensorielles. C'est cette idée qui a guidé les premières formulations théoriques de l'anthropologie des sens, par David Howes en particulier :

« L'intérêt premier de l'anthropologie des sens repose précisément sur la façon dont des sociétés entières peuvent être classifiées comme ayant plus de goût que d'autres (par exemple la société française comparativement à la société britannique), ou encore comme étant plus orales-auditives que visuelles (comme les sociétés sans écritures qui dépendent plutôt de l'oreille que de l'œil pour la communication) » (1990 : 100).

Mais tandis que l'approche de McLuhan se focalisait sur les outils de communication, les anthropologues des sens vont s'intéresser aux usages des sens dans une grande variété de domaines (langue, sorcellerie, médecine, éducation, ornements, cuisine, ...). La comparaison de pratiques diverses est en effet nécessaire pour pouvoir construire un « modèle sensoriel » (Classen 1997 : 438) généralisable à l'échelle d'une société. Les questions de la transmission de ce modèle, de son influence sur « les formes d'organisation sociale, sur les conceptions du moi et du cosmos, sur la régulation des émotions et sur les autres domaines d'expression culturelle (...) » (Howes 1991, cité par Classen 1997 : 444) sont au cœur de leurs préoccupations.

**Fig.2** • PHOTOGRAPHIE D'ALBERT HARLINGUE.  
GOÛTEUR D'EAU DU RÉSERVOIR DE LA VANNE, PARIS (S.D.).  
© ALBERT HARLINGUE / ROGER VIOLLET.



Approcher les usages des sens d'autres cultures, ou d'autres époques, implique une difficulté méthodologique cardinale : l'impératif pour l'ethnologue de se décentrer de ses propres habitudes perceptives culturelles. En particulier, il s'agit de refuser le primat de la vision – qui domine la hiérarchie occidentale contemporaine des sens – à la fois comme objet et comme moyen d'exploration. Un des fondateurs de l'anthropologie des sens, Paul Stoller, invite les ethnologues à faire usage de tous leurs sens dans la démarche d'imprégnation du terrain afin de la rendre à la fois plus riche, plus précise et plus attrayante pour le lecteur : « Such a task will make us more aware of our sensual biases and force us to write ethnographies that combines the strengths of science with the rewards of humanities » (1989 : 9). En essayant donc de ne pas réduire l'observation au seul regard, il s'agit de porter attention, dans les pratiques et institutions étudiées, aux rôles des sens considérés dans la culture de l'ethnologue comme « mineurs » : l'odorat, le goût et le toucher<sup>2</sup>. L'ethnographie a à cet égard longtemps souffert du poids de la raciologie du XIX<sup>ème</sup> siècle, qui faisait du développement des facultés sensorielles un critère de classification des races (Dias 2004). David Howes voit dans cet héritage douloureux une raison du désintérêt des ethnologues du XX<sup>ème</sup> siècle, à quelques exceptions près<sup>3</sup>, pour les usages des modalités sensorielles, en particulier celles dites « mineures », dans les communautés étudiées (2003).

L'anthropologie des sens se défend toutefois de renouer en aucune façon avec la raciologie. Son but n'est pas en effet de hiérarchiser les cultures selon leurs usages des sens – ce qui implique d'élever un ensemble de pratiques des sens au rang de référent – mais de comprendre comment chaque culture, dans ses spécificités, organise les facultés sensorielles humaines. Il ne s'agit pas non plus simplement de rendre la description ethnographique plus « vivante » en la nourrissant d'un ensemble de sensations rencontrées par l'ethnographe sur le terrain, mais de comprendre le sens que l'autre donne aux pratiques sensorielles et celui qu'il construit à travers elles. Retrouver le sens des sens des autres implique donc pour l'ethnologue d'adopter une position difficile, celle « d'être de deux sensoria » (« being of two sensoria ») (Howes 2003 : 12), c'est-à-dire de pouvoir voyager entre les habitudes sensorielles de sa culture d'origine et celles de la culture étudiée. Il s'agit en d'autres termes de compléter le « regard éloigné » d'une écoute, un goût, un toucher, etc. également « éloignés ».

Cette conception de l'anthropologie de sens a toutefois été récemment contestée. Le projet comparatif avancé par David Howes et Constance Classen en particulier a été dénoncé comme un retour à une conception dépassée de la diversité culturelle et du comparatisme comme horizon de l'anthropologie ; à sa place, l'anthropologie des sens devrait plutôt être comprise comme « an approach to doing anthropology that is influenced by theories of the senses originating outside anthropology » (Pink 2010 : 337). C'est aussi le point de vue de l'anthropologie cognitive des sens : contre « l'hypothèse fort discutable selon laquelle il existerait des 'cultures' entre lesquelles on pourrait observer des variations des expériences, des modalités et des ordres sensoriels (...) », il serait « bien plus raisonnable de penser que ce sont ces variations », c'est-à-dire les possibilités offertes par les mécanismes cognitifs et physiologiques des sens, « qui, parmi mille autres choses, produisent des configurations culturelles toujours en devenir » (Candau 2000 : 28, souligné par l'auteur).

S'inspirant de la phénoménologie de Heidegger et Merleau-Ponty, Tim Ingold reproche également au programme original de l'anthropologie des sens de diviser artificiellement l'expérience du monde en un certain nombre de canaux sensoriels, prenant à la lettre les discours qui sont élaborés au sein d'une culture à propos des sens. Il invite plutôt l'anthropologue à se situer au niveau des usages pratiques du sensoriel, qui mobilisent selon lui toujours le corps tout entier. La distinction entre les sens n'est plus dès lors un présupposé, culturel ou physiologique, mais un produit de l'expérience sensorielle : « the distinction cannot form part of the explanation for difference in sensory experience, but is part of what has to be explained » (Ingold 2000 : 269).

En retour, David Howes reproche à ses critiques d'imposer arbitrairement des modèles occidentaux de l'expérience sensorielle, oblitérant la compréhension que d'autres cultures s'en sont forgées : « If we wish to understand the cultural formation of the senses in non-Western societies, therefore, it is not to Western theories and practices that we should turn, but to the theories and practices developed within the society under study » (Howes 200 : 54). Ce débat a le mérite de montrer que les fondements théoriques de l'anthropologie des sens sont encore fragiles et disputés. Son statut même, entre domaine d'étude anthropologique et manière originale de pratiquer l'anthropologie, n'est pas évident. Néanmoins, sans attendre la résolution de ces querelles théoriques, un nombre croissant de chercheurs se penchent sur la question des sens situés dans un contexte social, non seulement en anthropologie, mais aussi en géographie, en histoire et en urbanisme (Pink 2010). ↪

---

## Vers une anthropologie sonore

Il y a deux manières de considérer le sonore en anthropologie. Soit en se focalisant sur l'auditeur/producteur de sons et en s'interrogeant sur l'usage et les représentations du sens de l'ouïe, comme y invite l'anthropologie de sens. Cette interrogation systématique sur une modalité sensorielle croise alors d'autres questions plus anciennes de la discipline quant aux pratiques musicales (ethnomusicologie) et aux formes et usages de la parole (ethnolinguistique). Soit le sonore est abordé depuis la matière sonore audible elle-même et, ce faisant, un ensemble jusqu'alors insoupçonné de phénomènes deviennent subitement présents. Au-delà de l'évidence de la musique et de la parole s'étend d'abord l'ensemble des sons qui ont une valeur instituée de signal (que l'on songe par exemple à la corne de brume, au claquement du marteau du juge, au tintement de la cloche dans un match de boxe ou à l'heure de la messe). Au-delà encore, il existe une plus grande diversité de sonorités qui ponctuent et accompagnent en tous lieux les activités humaines et qui, bien que périphériques, n'en contribuent pas moins à leur définition. Citons à titre d'exemples les sons du travail de la matière, qu'il soit artisanal ou industriel ; les sons du mouvement, depuis la marche jusqu'aux moyens de transport les plus rapides, de l'individu seul à la foule dense ; les sons des phénomènes naturels, des animaux ; les sons des fêtes, des repas ; etc. Ce dernier ensemble est certainement le plus vaste et pourtant

celui qui a reçu le moins d'attention jusqu'ici. Construire une anthropologie sonore consiste – ou, faudrait-il dire, consisterait, puisque ce domaine est encore largement à l'état embryonnaire – à relier ces deux approches (par l'auditeur/producteur et par la matière) en une même problématique.

Comme en attestent les travaux récents des historiens des sensibilités (Corbin 1994 ; Gutton 2000) les sonorités les plus diverses ont pu à un moment donné se trouver au centre de l'attention et de pratiques sociales. Les disputes autour du contrôle de certains sons ou les récriminations envers d'autres jugées désagréables ou nuisibles traversent l'Histoire. Cependant, l'idée qu'on puisse dépasser l'attention à un type de phénomène sonore donné pour étudier l'ensemble des sons d'un

**Fig.3** • PHOTOGRAPHIE DE TJENKE DAGNELIE. MARCHANDE DE CARICOLES, BRUXELLES, 1946. COLLECTION MUSÉE DE LA PHOTOGRAPHIE À CHARLEROI, MCP 94/657.



lieu n'est apparue que très tardivement, dans la seconde moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. Cette idée a en effet été développée de manière systématique dans les années 1960 par Murray Schafer, compositeur canadien alors chargé de cours en communication à l'Université Simon Fraser. Sensibilisé par Marshal MacLuhan à l'étude de la communication acoustique, Schafer a mis en rapport deux constats : celui de la pauvreté de la culture sonore de ses étudiants en dehors du domaine strictement musical et celui de l'inquiétude grandissante de ses contemporains concernant le niveau de bruit ambiant dans la société canadienne et américaine. Il lui a semblé que ces deux observations étaient liées et que le manque d'intérêt pour les sons de la vie quotidienne était responsable de la cacophonie croissante. Il a donc entrepris une série de travaux exploratoires visant à développer la connaissance au sujet des sonorités des lieux et des activités, en mettant à profit son éducation et sa pratique de compositeur. Il a notamment mis sur pied un vaste projet d'enregistrement et d'analyse des sonorités remarquables de différents lieux, d'abord à Vancouver puis en Europe (Five Villages) et finalement sur une échelle mondiale (World Soundscape Project).

Ce travail empirique s'est accompagné d'un travail théorique de conceptualisation de ce nouvel objet, qu'il a baptisé « paysage sonore », soit « l'environnement des sons. Techniquement, tout ou partie de cet environnement pris comme champ d'étude. » (Schafer 1979 : 376). Sa théorie est indexée sur une démarche politique qui entre en résonance avec l'émergence à la même époque du mouvement écologiste : faire prendre conscience à ses concitoyens de leur responsabilité dans l'état de l'environnement sonore et leur donner les outils intellectuels pour développer ce qu'il appelle une « ouïe claire »<sup>4</sup> (Schafer 1979 : 353), c'est-à-dire une attention informée aux sonorités du monde. Pour Schafer, l'environnement sonore peut en effet être « lu » comme une partition qui serait coécrite par les actions humaines et la nature. Il distingue la tonalité, composante unificatrice du paysage sonore, des signaux qui s'en détachent par contraste. Le rapport entre ces composantes informe une seconde distinction entre paysages « hi-fi », où les différents éléments constitutifs sont clairement distinguables, et « lo-fi », où la densité sonore est telle que les éléments semblent se fondre entre eux. A la lumière de son projet politique, on ne s'étonnera guère qu'il identifie les premiers à la ruralité et aux sociétés traditionnelles et les seconds à l'urbanité et aux sociétés (post-)industrielles.

Sans être dénuées de fondements, ces distinctions se révèlent à l'usage plus simplificatrices qu'éclairantes, en particulier pour ceux qui s'intéressent aux pratiques urbaines. Le terme de paysage sonore a été adopté par de nombreux chercheurs de disciplines variées (histoire, études artistiques, géographie, urbanisme, sociologie, anthropologie, ...), indépendamment, voire parfois dans l'ignorance de la théorie qui l'accompagnait (Kelman 2010). L'étendue de sa définition, source de son succès académique, est aussi la raison de sa faible opérationnalité. Paradoxalement, la démarche de terrain de Schafer n'a pas suscité le même engouement, en dehors du courant anglo-saxon de l'écologie acoustique, qui a conservé le cadre théorique et les principes éthiques de l'auteur. Nous pensons que cette démarche d'exploration empirique de l'environnement sonore, articulée à une théorie conséquente qui tienne compte également des phénomènes sonores et de l'univers social et culturel dans lequel ils s'insèrent, est pourtant la part la plus féconde de l'héritage Schaférien.

C'est sans doute un jugement comparable qui a mené les fondateurs du CRESSON (Centre de Recherches sur l'Environnement Sonore – Grenoble) à développer, depuis le début des années 1980, un ensemble de méthodes novatrices d'exploration de la culture sonore urbaine. Inspirés par la sociologie du quotidien de Michel de Certeau, ces chercheurs ont mis l'accent sur une exploration *in situ* de la culture sonore, recourant simultanément à l'enregistrement d'ambiances sonores, à des relevés architecturaux et topographiques et au questionnement des habitants sur leur connaissance auditive du milieu. Jean-François Augoyard a notamment pu montrer que la représentation sonore de l'espace vécu ne coïncide pas avec sa représentation visuelle et que les phénomènes sonores sont organisés de manière rythmique, en fonction du temps, plutôt que de manière spatiale. Ce constat invite donc à la construction de notions analytiques spécifiques. Il a également observé qu'il existe, « une impédance du lieu, selon laquelle, à caractère acoustique équivalent, un son n'est pas entendu de la même manière selon les caractères du lieu, les données socioculturelles et l'attitude affective du moment » (Augoyard 1978 : 201).

D'abord centré sur l'expérience habitante de quelques quartiers grenoblois, les objets de recherche du laboratoire se sont rapidement diversifiés : rapports entre environnement sonore et communication interpersonnelle ; identité sonore des lieux ; culture sonore du chantier, du port et de l'hôpital ; aménagement sonore au XIX<sup>ème</sup> siècle ; usages sociaux du baladeur, etc<sup>5</sup>. L'intégration dès l'origine du CRESSON à une école d'architecture n'a pas été sans influence sur sa conception de l'environnement sonore et sur sa démarche. La pluridisciplinarité y a très tôt été prônée et a orienté le travail théorique qui a débouché sur le paradigme de l'« effet sonore », pensé comme un moyen terme entre le paysage sonore de Murray Schafer et l'objet sonore de Pierre Schaeffer<sup>6</sup>. Il désigne « l'ensemble des conditions entourant l'existence de l'objet [sonore] et (...) son mode d'apparaître en telle situation » (Augoyard 1995a : 10). L'effet sonore vise à conjointre dans une description unique les propriétés physiques du son, celles de l'espace de propagation et les modalités de sa perception par un observateur situé dans cet espace. Différents types d'effets (élémentaires, de composition, psychomoteurs, sémantiques, ...) ont été distingués en fonction de la dimension de l'environnement sonore où l'effet trouve sa source. L'effet de réverbération est un exemple d'effet élémentaire agissant en fonction de l'espace de propagation au niveau de la matière sonore elle-même, dont elle modifie d'une manière quantifiable les propriétés ; l'effet de synecdoque est un exemple d'effet non quantifiable lié à la perception, qui a lieu lorsqu'un individu se voit rappelé une situation sonore antérieure par la présence d'un de ses éléments dans la situation présente. Ce paradigme de l'effet trouve son prolongement dans celui des « ambiances », qui étendent une réflexion semblable à l'ensemble des dimensions perceptives d'une situation (Augoyard 1995b).

Ces notions participent à la construction d'une anthropologie sonore telle que nous l'avons définie, à savoir une démarche théorique et empirique qui associe l'étude de la matière sonore et de sa perception/production. Toutefois, leur domaine d'exploitation le plus pertinent et efficace est l'analyse de situations isolées. Elles permettent de dresser, selon le mot des auteurs, « l'instrumentarium » de l'aménagement et de l'expérience des espaces (urbains). Elles sont moins adaptées à l'exploration de la culture sonore en tant qu'ensemble de savoirs et de savoir-faire qui transcendent les situations

particulières. Une approche stimulante de cette autre dimension du sonore est proposée par le travail de Steve Feld, un ethnomusicologue américain considéré également comme l'un des précurseurs de l'anthropologie des sens présentée plus haut. S'intéressant à la production musicale des Kaluli, en Papouasie Nouvelle Guinée, en particulier à leur expression vocale, il a constaté que celle-ci ne pouvait être comprise qu'en la rapportant à la relation, plus spécialement auditive, que les Kaluli entretiennent avec leur environnement naturel. Les chants d'oiseaux ont pour les Kaluli une signification particulière en ce qu'ils sont censés incarner la voix des esprits des ancêtres. L'esthétique musicale des Kaluli s'inspire dès lors de la morphologie des chants d'oiseaux afin de construire une communication avec les esprits des ancêtres du groupe.

Feld est alors amené à s'intéresser aux savoirs auditifs des Kaluli à propos de leur environnement, au-delà du domaine des performances musicales. Il découvre ainsi que : « for Kaluli there is no 'music', only sounds, arranged in categories shared to the greater or lesser degrees by natural, animal and human agents. Knowledge of these categories is widespread, tacit background for everyday life in the forest. » (Feld 1984 : 389).

Les savoirs et savoir-faire des Kaluli en matière de production et d'interprétation du son sont considérés par eux comme un bagage culturel que chaque membre de la société se doit de maîtriser, au même titre que le langage. Etant donné l'environnement particulier dans lequel ils vivent, celui de la forêt tropicale, le sonore possède pour eux une grande importance pratique en plus de son importance symbolique.

« Sounds give indexical information about forest height, depth and distance. The time it takes a sound to travel through various kind of bush ; the echoes through land formations, waterfall and rivers ; the layers of bird sound in the canopy and at forest openings ; all these provide clock and spatial information to the accustomed inhabitant of the rainforest. » (Feld 1984 : 394).

En reliant la production et les compétences musicales des Kaluli avec la question plus large de leurs usages de l'espace, leurs savoirs et savoir-faire cynégétiques et botaniques, ainsi que (point qu'il ne nous est pas possible de développer ici) l'organisation de la société Kaluli, Feld propose un modèle stimulant d'anthropologie sonore, attentive aux interrelations entre la matière sonore, ses sources, ses espaces de résonances et l'environnement social et culturel au sein duquel les individus peuvent se saisir de ces sonorités, comme être pris par elles. —

---

## **Une illustration d'anthropologie sonore : le cas des nuisances sonores**

Il est temps de conjoindre les observations et les apports théoriques présentés jusqu'ici dans l'analyse d'un cas particulier de rapport au sonore. Nous nous appuyons ici sur notre propre travail de terrain, centré sur la question des nuisances sonores en Région Wallonne. Apparaissant fréquemment dans les enquêtes d'opinion en tête des sujets de préoccupation des habitants à propos de leur cadre de vie (Muzet 1999), les nuisances sonores ont fait l'objet depuis les années 1970 de nombreuses recherches mobilisant des disciplines variées, d'abord l'acoustique et la psychoacoustique puis, progressivement, la sociologie, l'urbanisme, la géographie et l'anthropologie (Augoyard 2000). Parmi ces dernières, les travaux se sont concentrés avant tout sur les facteurs qui influent sur l'expression de la gêne liée au son, qu'ils soient psychologiques ou sociologiques (notamment Amphoux and Leroux 1988 ; Faburel 2003 ; Guélin 2001 ; Periañez and Desbons 1975) et sur les modalités d'action publique en la matière, en particulier autour des aéroports (Barraqué 2003 ; Faburel 2005 ; Leroux et al. 2002). Ces travaux ont eu tendance à se polariser soit autour de la gestion du conflit interpersonnel ou entre personnes et institutions (dans le cas des bruits d'infrastructures), soit autour des causes (internes ou externes) de la sensibilité individuelle aux sons. Ce qui a été jusqu'ici moins exploré, c'est le processus même de perception de la nuisance et son intégration dans le rapport ordinaire à l'environnement sonore.

C'est à ce niveau qu'une approche en terme d'anthropologie sensorielle, en particulier d'anthropologie sonore, peut apporter un éclairage intéressant. En considérant la perception comme une activité, suivant en cela les propositions de l'écologie de la perception de James Gibson, on peut tenter de développer une praxéologie de l'écoute, c'est-à-dire une analyse de la manière dont s'opère un ajustement dynamique entre un ensemble de phénomènes sonores et un ensemble de postures attentionnelles, situé dans un contexte spatio-temporel et culturel spécifique. Un premier constat lorsqu'on applique cette lecture aux nuisances sonores, c'est l'inscription du processus de la perception de la nuisance dans un temps long, qui impose pour bien le comprendre d'en reconstruire l'historique. Nous avons pour ce faire procédé par entretiens approfondis auprès de personnes résidant en Région Wallonne et confrontées à des nuisances sonores de types divers, que nous avons pu rencontrer grâce à des contacts pris dans le milieu associatif environnemental.

Le sentiment de gêne doit être distingué du désagrément causé par l'audition d'un son puissant ou dont la forme suscite la répulsion. Tandis que le désagrément est temporaire et permet toujours une possibilité d'échappatoire, même différée, la gêne apparaît par la réitération de la confrontation, qui enclenche un changement des modalités attentionnelles.

« C'est très difficile, surtout pour les avions, de voir à partir de quand ça devient dérangeant. On peut se dire oui ben c'est vrai bon pff ... est-ce que l'année passée, à cette même période, il y en avait ou

pas ... c'est difficile à évaluer. Mais je me suis rendu compte aussi (...), à partir du moment où on commence à faire attention : tiens, douze heures trente, il y en a qui notent même, puis on se rend compte : le lendemain douze heures trente, douze heures trente ... A partir du moment où on y fait attention, on y est beaucoup plus sensible aussi. » (Homme, 59 ans)

Dans bien des cas, la source de nuisance est déjà présente dans l'environnement de l'individu avant que celui-ci ne prenne conscience qu'elle ne constitue un problème. Ce changement d'attention est favorisé par une confrontation de situations perceptives différentes par une même personne ou de perceptions d'une même situation par différents individus.

« Moi ça a commencé à me frapper véritablement ... en fait je savais que je ne vivrais pas tout le temps ici. On est en habitat transitoire. Et on a acheté une maison à X, donc à dix kilomètres d'ici. Et c'est là, en projetant que j'y serais pour de longues années, donc en faisant mien ce territoire, en m'imaginant vivre là, que le bruit a commencé à me frapper, bizarrement. Donc on a acheté cette maison, on a signé le compromis de vente en février, mars et là tout doucement j'ai réalisé ... Autant ici ça me gênait pas parce que je me disais : voilà on n'est pas là pour toujours, autant là ça a commencé à me frapper. » (Femme, 42 ans)

Une fois installée cette focalisation attentionnelle nouvelle sur l'origine du trouble<sup>7</sup>, c'est l'ensemble du rapport de l'individu à son environnement sonore qui se trouve modifié. La personne est en effet alors amenée à préciser sa gêne en la situant par rapport à d'autres phénomènes sonores présents.

« [Le bruit d'un avion] c'est caractéristique, c'est vraiment ... il me semble... on ne sait pas ... avoir un bruit comparable ... Bon (soupir) une tondeuse, ça peut être une tronçonneuse, à part la façon de l'utiliser c'est le même type de petit bruit de moteur ... ici il y a un bruit qui ... qui va en en s'amplifiant et ... et ça je crois que c'est le type d'avion aussi, il y en a où on entend manifestement en fonction des moteurs qu'il est déjà passé mais ... il y a une sorte de traînée de bruit ... en longueur, qui fait que ... Une voiture qui passe à fond la caisse ou une moto ça va 'vroua', ça va déchirer, ça va durer quelques secondes, c'est fini. Le bruit de l'avion ... ça commence crescendo, de plus en plus fort, et puis ça diminue ... » (Homme, 59 ans)

« Moi ce sont les bruits qui cognent. Ceux qui reviennent. Les tondeuses qu'on met en route, les cris perçants ... On a régulièrement au-dessus des petits avions, comment est-ce qu'on appelle ça ? des U.L.M. Ça n'est pas aussi dérangeant parce que c'est 'mmmmmm', un petit bruit constant comme ça. C'est moins dérangeant. Plus dérangeant c'est un énorme tracteur qui passe à du soixante à l'heure dans une petite rue avec son gros chargement à l'arrière. Les taille-haies 'méommmmm' qui s'arrêtent et qui se mettent en route. Les tronçonneuses. Ça ce sont des bruits terriblement dérangeants. » (Femme, 45 ans)

La personne gênée apprend ainsi progressivement à identifier dans les sons des propriétés particulières qui alimentent leur gêne, par la mise en évidence dans la matière sonore de petites différences pertinentes. C'est donc à la fois sa perception qui se transforme, s'affine au fil des confrontations avec le phénomène

nuisant, et le son lui-même qui se trouve transformé dans son mode d'apparaître, non plus matière brute mais réservoir de saillances qui font sens. L'objet son « n'est pas une masse immobile à laquelle nos visées viennent se heurter : il est lui-même déploiement, réponse, réservoir infini de différences que sa saisie fait surgir » (Hennion 2004 : 164). Il devient également « échevelé », pour reprendre le terme de Bruno Latour (1999 : 40), car sur ses saillances viennent se greffer des significations qui empruntent au contexte social et culturel de sa survenance. Par exemple, l'un des enquêtés raconte qu'un nouveau Delhaize s'est implanté près de chez lui. Faisant partie d'une commission de citoyens pour le développement rural, il a attiré l'attention du bourgmestre sur le fait que cela allait générer plus de trafic dans son quartier. Celui-ci a répondu qu'une interdiction de traverser le village serait installée et que les camions seraient cantonnés à la nationale. Les plaques d'interdiction de circulation ont été installées dans le village, sauf celle qui aurait dû se situer en aval, sur la nationale, pour empêcher les camions de prendre la direction du village. Résultat, les camions du Delhaize traversent de bonne foi le village car c'est plus court pour eux. Le bourgmestre, à nouveau interpellé, promet de faire le nécessaire. Mais rien n'est fait.

**Fig.4** • PHOTO PAUL-LOUIS COLON « TEST DE LA MÉTHODE DU POINT D'ÉCOUTE LORS D'UNE BALADE SONORE À GREZ-DOICEAU. LES PARTICIPANTS ONT RÉALISÉ UN RELEVÉ SEUL OU À DEUX PENDANT UNE DIZAINE DE MINUTES, AVANT UNE MISE EN COMMUN COLLECTIVE POUR COMPARER LES OBSERVATIONS DE CHACUN ».



« Là, quand je suis dehors et que j'entends le bruit d'un camion (silence) je fais attention. Je me dis : "c'est le Delhaize ou pas ?" Parce que quelque part ... c'est cette situation là qui m'énervé, donc, le bruit du camion, j'y suis peut-être plus sensible alors que ... un tracteur passe ... qui fait plus de bruit ... que le camion ... il pourrait passer ça me ... ça me dérangerait pas. Mais là, on fait attention ... voyez ... Et c'est ça qui je crois fait varier le ... comment est-ce qu'on peut appeler ça ? La valeur du bruit. Par les phénomènes qui se ... par les impressions ou ... (silence) bof ... ou ce qui est annexe, qui n'a rien à voir avec le bruit. Cette autorisation qui est donnée ou pas donnée aux camions de passer » (Homme, 59 ans).

Cet exemple illustre bien le fait que ce que l'enquêté nomme la valeur du bruit ne consiste pas en une association préalable entre une source ou une forme sonore et une signification sociale ou culturelle, à une relation prédéterminée entre l'individu gêné et la source, mais que celle-ci est plutôt un produit de l'histoire de la gêne elle-même. L'expérience de la nuisance sonore agit donc sur le contexte social dans lequel elle prend place. Elle l'affecte au niveau relationnel, comme illustré ci-dessus, mais aussi au niveau plus personnel des pratiques de l'écoute qui appartiennent à d'autres domaines d'activité. Un enquêté explique comment la gêne qu'il vit a une incidence sur ses préférences musicales :

« Il m'arrive aussi de temps en temps de mettre de la musique. Je suis plutôt un amateur de jazz et de rock, mais dans le rock j'ai toujours eu une préférence pour le rock assez soft et plutôt intello plutôt que la grosse artillerie. Et je suis en train de changer de goût. Parce que la grosse artillerie, elle permet ... On met ça fort et on entend plus les avions. Donc je mets un bruit encore plus fort, mais pour couvrir celui qui me gêne. » (Homme, 55 ans)

C'est également à travers la confrontation de perceptions différentes, entre personnes gênées par des phénomènes sonores semblables ou divers, ou entre individus gênés et individus indifférents aux nuisances sonores, que le rapport personnel à l'environnement sonore se précise et se transforme. Ce type de confrontation est intéressant pour l'anthropologue car il implique la mise en partage de sensations individuelles et la recherche d'une manière de les exprimer publiquement. Il peut dans certains cas (dans le cadre d'une action de mobilisation contre une pollution sonore, par exemple) déboucher sur la constitution d'une problématisation publique du bruit, c'est-à-dire la constitution de l'environnement sonore, ou d'une partie de celui-ci, en enjeu politique. Pour que ce passage ait lieu, il faut que puisse s'opérer une traduction, comme l'écrit Pierre Lascoumes (1994), entre l'expérience personnelle ou collective du bruit et les définitions techniques qui fondent la réglementation et l'évaluation du bruit par les autorités publiques. Les passages de l'écoute individuelle aux sensations collectivement partagées et des sensations aux actions publiques sur les nuisances sonores est complexe et c'est sans doute dans ces traductions multiples que se situe la principale difficulté d'une gestion collective de l'environnement sonore.

Pour étudier ce processus, nous avons mis en place une démarche de recherche participative, baptisée « projet RESoL » (Représenter l'Environnement Sonore Local), dans trois communes wallonnes : Grez-Doiceau, Mouscron et Ottignies-Louvain-la-Neuve. Elle vise la construction d'une représentation de l'environnement sonore d'un territoire par ses habitants sous forme de carte.

Celle-ci offrirait une modeste proposition de pendant qualitatif aux cartographies du bruit par évaluation des niveaux de pression acoustique, qui ont été imposées par l'Union Européenne à ses membres (directive 2002/49/CE). Sur base volontaire, un groupe d'habitants de ces communes réalise un suivi de leur environnement sonore à travers une série de « points d'écoute ». Les résultats des relevés individuels, effectués de manière répétée, sont rassemblés, discutés et analysés en commun dans le cadre de réunions de suivi du projet.

Ce projet poursuit un double objectif : d'une part, sur un plan pratique, il vise à améliorer l'évaluation des situations de nuisances sonores en développant un outil qui tiennent compte de ses aspects qualitatifs et sociaux en plus de ses aspects quantitatifs ; d'autre part, sur le plan scientifique, il met en place un cadre d'observation de l'écoute de l'environnement, à la fois dans ses aspects individuels (la relation à un phénomène de bruit) et collectifs (la mise en commun d'expériences sensibles et la négociation d'une définition partagée des phénomènes observés).

\*\*\*

L'anthropologie des sens ouvre un champ fécond de recherche dans la discipline. Elle impose au chercheur une confrontation à la fois avec d'autres savoirs scientifiques sur la perception et avec différentes manières de mettre en œuvre les sens dans les activités humaines, appelant un renouvellement des méthodes d'enquête et de l'appareil théorique. L'anthropologie sonore, en particulier, pose des questions fascinantes, qui n'ont pu qu'être effleurées ici, en même temps qu'elle est porteuse d'importants enjeux pratiques. Le développement croissant des recherches dans ce domaine, dans l'ensemble des sciences sociales<sup>8</sup>, illustre l'intérêt, tant scientifique que sociétal, que prend aujourd'hui la question de la sensorialité. —

## Notes

1. Nous remercions le lecteur du comité scientifique pour ses remarques productives.
2. Bien qu'elle se trouve supplantée par la vue depuis la diffusion des procédés de reproduction de l'écrit, l'ouïe n'est pas considérée comme un sens mineur en Occident. Ce constat doit cependant être nuancé : l'intérêt porté à l'ouïe est en effet variable selon ses domaines d'usage : objet de beaucoup d'attention et de réflexion dans le champ musical ou linguistique, elle est largement négligée le rapport à l'environnement physique, par exemple.
3. Notamment les travaux de Margaret Mead, en collaboration avec Gregory Bateson : *Balinese Characters* (1942), et Rhoda Metraux : *The Study of Culture at a Distance* (1949).
4. L'ouvrage le plus lu de Schafer, « Le paysage sonore », est originellement intitulé « The Tuning of the World », expression qui rend mieux compte de son projet d'« harmonisation » collective de l'environnement sonore à l'instar d'un instrument de musique (communication de Murray Schafer, La semaine du son, 2010).
5. Pour les références de ces travaux, voir Augoyard 1995a.
6. Pierre Schaeffer, ingénieur français à la RTF à partir de 1936, a été l'un des inventeurs de la musique « concrète », qui repose sur la manipulation technique d'enregistrement audio. Il s'est appuyé sur ses expérimentations musicales, menées seul puis en collaboration avec François Bayle et Pierre Henry au sein du Groupe de Recherche Musicale, pour construire une nouvelle théorie de la musique. Celle-ci n'est plus basée sur des rapports de fréquences mais sur le son considéré comme matériau, dont l'unité fondamentale est l'objet sonore.
7. Au sens de « ce qui dans l'environnement suscite a *minima* le sentiment qu' "il se passe quelque chose", ne débouchant pas nécessairement sur le sentiment, déjà plus consistant, que "quelque chose ne va pas" » (Breviglieri & Trom 2003 : 400).
8. David Howes et Jean-Sébastien Marcoux parlent à cet égard de « révolution sensorielle » (2006 : 9).

## Bibliographie

- AMPHOUX P. & LEROUX M. 1988 - 'Le bruit, la plainte et le voisin', Grenoble : CRESSON.
- AUGOYARD J.-F. 1978 - 'Les pratiques d'habiter à travers les phénomènes sonores : contribution à une critique de l'habitat', Paris : Ecole Spéciale d'Architecture.
- AUGOYARD J.-F. (ed.) 1995a - *A l'écoute de l'environnement : répertoire des effets sonores*, Marseille : Parenthèse.
- AUGOYARD J.-F. 1995b - 'L'environnement sensible et les ambiances architecturales', *Espace Géographique*, 24 (4), 302-18.
- AUGOYARD J.-F. 2000 - 'Du bruit à l'environnement sonore urbain. Evolution de la recherche française depuis 1970', in Denise Pumain and Marie-Flore Mattei (eds.), *Données urbaines 3*; Paris, Economica.
- BARRAQUÉ B. 2003 - 'Bruit des aéronefs : formule mathématique ou forum hybride ?', *Espaces et Sociétés*, (115), 79-97.
- BREVIGLIERI M. & TROM D. 2003 - *Troubles et tensions en milieu urbain. Les épreuves citadines et habitantes de la ville* in Céfaï D. & Pasquier D. (éd.), *Les sens du public : publics politiques et médiatiques*, Paris, PUF, p. 399-416.
- CANDAU J. 2000 - *Mémoire et expérience olfactive. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, Paris : PUF.
- CLASSEN C. 1997 - 'Fondements pour une anthropologie des sens', *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 49 (153), 437-59.

- CLIFFORD J. 1986 - 'On ethnographic allegory', in J. Clifford and G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley & Los Angeles : University of California Press.
- CORBIN A. 1990 - 'Histoire et anthropologie sensorielle', *Anthropologie et Sociétés*, 14 (2), 13-24.
- CORBIN A. 1994 - *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris : Albin Michel.
- DIAS N. 2004 - *La mesure des sens : les anthropologues et le corps humain au XIX<sup>ème</sup> siècle*, Paris : Aubier.
- FABUREL G. 2003 - 'Le bruit des avions, facteur de révélation et de construction de territoires', *L'Espace Géographique*, 32, 205-223.
- FABUREL G. 2005 - 'Le rôle de l'expertise et de la norme technique dans les conflits aéroportuaires. Le cas de la non-application du principe pollueur-payeur', *Cahiers Scientifiques du Transport*, (47), 109-32.
- FELD S. 1984 - 'Sound Structure as Social Structure', *Ethnomusicology*, 28 (3), 383-409.
- GEERTZ C. 1973 - 'Thick Description : Toward an Interpretive Theory of Culture', in C. Geertz (ed.), *The Interpretation of Cultures*, New-York : Basic Books, 2-30.
- GUÉLIN T. 2001 - 'Bruits anonymes et de voisinage', *Annales de la recherche urbaine*, (90), 93-102.
- GUTTON J.-P. 2000 - *Bruits et sons dans notre histoire. Essai sur la reconstitution du paysage sonore*, Paris : PUF.
- HENNION A. 2004 - 'Affaires de goût. Se rendre sensible aux choses', in Michel Peroni and Jacques Roux (eds.), *Actes du Colloque du CRESAL*, Saint-Etienne : Editions de l'Aube, 161-74.
- HOWES D. 1990 - 'Les techniques des sens', *Anthropologie et Sociétés*, 14 (2), 99-115.
- HOWES D. (ed.) 2003 - *Sensual Relations, Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor : University of Michigan Press.
- HOWES D. & MARCOUX J. 2006 - Introduction à la culture sensible. *Anthropologie et Sociétés*, 30, 7-17.
- INGOLD T. 2000 - *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skills*, Londres : Routledge.
- KELMAN A. Y. 2010 - 'Rethinking the Soundscape : A critical Genealogy of a Key Term in Sound Studies', *Senses & Society*, 5 (2), 227-34.
- LASCOUMES P. 1994 - *L'éco-pouvoir. Environnements et politiques*, Paris : La Découverte.
- LATOURE B. 1999 - *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris : La Découverte.
- LEROUX M., AMPHOUX P. & BARDYN J.-L. 2002 - 'Vers une charte intersonique, Préfiguration d'un outil interactif de diagnostic et de gestion des représentations de la gêne dans un système d'acteurs', Grenoble : CRESSON.
- MAUSS M. 1950 - *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
- MUZET A. 1999 - *Le bruit*, Paris : Flammarion, Dominos.
- PERIAÑEZ M. & DESBONS F. 1975 - 'La signification de la gêne attribuée au bruit dans l'habiter', Paris : Ministère de l'Équipement.
- PINK S. 2010 - 'The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses', *Social Anthropology*, 18 (3), 331-33.
- SCHAFFER M. 1979 - *Le paysage sonore*, Paris : Jean-Claude Lattès.
- SIMMEL G. 1991 - 'Essai sur la sociologie des sens', in Georg Simmel (ed.), *Sociologie et épistémologie, Introduction : questions fondamentales de la sociologie*, Paris : PUF, 222-38.
- STOLLER P. 1989 - *The taste of ethnographic things : the senses in anthropology*, University of Pennsylvania Press.



**Fig.1** • SAS DANS LEQUEL LES VISITEURS SE PRÉPARENT  
AVANT D'ENTRER EN CHAMBRE POUR PATIENT IMMUNODÉPRIMÉ.  
© PHOTOGRAPHIE ALICE PÉTERS.



Alice Péters

FNRS, FOND VAN BUUREN

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, LABORATOIRE  
D'ANTHROPOLOGIE DES MONDES CONTEMPORAINS

---

## **‘IL FAUT SOUFFRIR POUR GUÉRIR’. L’INFLUENCE DE LA DOULEUR THÉRAPEUTIQUE DANS LES RELATIONS SOIGNANTS / PATIENTS**

---

*En onco-hématologie, les effets secondaires liés aux traitements amènent une douleur et une souffrance importante chez les patients. En effet, ils les confrontent à la maladie, les isolent et peuvent aller jusqu’à les tuer. Cette violence des traitements influence la relation thérapeutique et les relations entre les différents membres de l’équipe soignante. On constate un brouillage des hiérarchies traditionnelles entre médecins et infirmières, une attention particulière au vécu du patient, une participation du patient à la décision thérapeutique et une mise en place d’un « travail d’équipe » entre soignants et patients.*

Dans cet article, j’entends par douleur thérapeutique la douleur et la souffrance qui découlent des traitements médicaux et de l’hospitalisation. Cette douleur a toujours existé. L’avènement des techniques anesthésiques et la prise en charge plus globale de la douleur dans nos hôpitaux modernes ne l’a pas fait disparaître. Dans le cadre de ma thèse de doctorat en anthropologie sur la douleur et la souffrance liées aux traitements et à l’hospitalisation, j’ai choisi comme terrain deux services d’onco-hématologie (où sont traités leucémie, myélome, lymphome, etc.) en Belgique et en Angleterre. Il s’agit ici d’une première mise en ordre de ce matériel.

Dans l’histoire de la douleur thérapeutique, les traitements du cancer, comme la chirurgie, occupent une place particulière. De tout temps, le cancer a été combattu avec beaucoup de violence et les patients ont toujours été prêts à payer au prix fort leur guérison. Dans son travail historique sur le cancer et ses traitements, Pierre Darmon (1993) détaille l’utilisation de fer, du feu (afin de cautériser), l’application de caustiques (au XIX<sup>ème</sup> siècle), les opérations sans anesthésie et très mutilantes (amputation de seins, de la verge, ablation des testicules, etc.), la ligature des artères, la compression de la zone atteinte, le jeûne (afin d’affamer le cancer) et la réfrigération. L’aspect très invasif des traitements dans cette branche de la médecine et les longues périodes d’isolement imposées aux patients lors de leur hospitalisation exacerbent les tensions relatives à la douleur thérapeutique.

J'ai pu approcher l'influence de cette douleur sur la prise en charge des patients et sur les décisions médicales par l'observation quotidienne des interactions entre les soignants, les patients hospitalisés et leurs proches, complétés par ma présence lors des réunions d'équipe. —

---

## Quand le traitement est la maladie

*A*vant, tout allait bien, c'est depuis la chimio que je me sens malade. <sup>1</sup>

De nombreuses maladies onco-hématologiques sont diagnostiquées sur des patients n'ayant peu ou pas de symptômes et lorsqu'ils existent, ceux-ci sont souvent peu handicapants. Avant de recevoir leur traitement, ces patients ne se sentent pas vraiment malades. Les effets secondaires des traitements leur font

---

**Fig.2** UNE PARTIE DE L'ÉQUIPE D'UN DES SERVICES.  
© PHOTOGRAPHIE ALICE PÉTERS.



alors prendre conscience de leur état. De plus, compte tenu de la gravité et de la progression parfois rapide de ces maladies, la prise en charge se fait de façon très urgente. Dès lors, certains patients découvrent au hasard d'une prise de sang leur maladie, sont hospitalisés et commencent un traitement très invasif et violent en moins de quinze jours. Ils n'ont alors pas le temps de se préparer psychologiquement à cette épreuve. Cela impacte considérablement la manière de ressentir la violence des traitements.

Si la violence thérapeutique se manifeste dans tous les effets secondaires liés aux traitements de ces maladies, la manière dont les patients la ressentent est variable. Sylvie Fainzang (2006 : 144) souligne « le décalage entre les préoccupations respectives des médecins et des malades, exclusivement sanitaires pour les premiers, parfois essentiellement sociales pour les seconds – un décalage également source de malentendus. »

Voici un exemple révélateur de ce décalage, extrait de mes notes de terrain<sup>2</sup>.

*« Le Dr. N. en visite chez Mme. S., lui explique les effets secondaires de la chimiothérapie et lui rappelle qu'elle doit prévenir lorsqu'elle a des nausées pour pouvoir être traitée. Elle lui explique également brièvement le plan avec la greffe, l'immunosuppression et l'isolement. Mme. S. dit avoir bien compris et ne pas avoir de question lorsque le Dr. N. le lui demande. Elle est très préoccupée par le fait que sa peau ait changé de couleur. Elle est devenue plus foncée. Elle n'a pas de questions sur le traitement mais veut savoir pourquoi sa peau a changé de couleur et si c'est permanent. Le Dr. N. la rassure : c'est à cause de la chimiothérapie, ça n'est pas grave et ça ne durera pas. »*

J'illustrerai ce décalage à travers la présentation de trois effets secondaires majeurs. ↪

## **L'immunodépression**

L'immunodépression (diminution de l'immunité) est un des effets secondaires général aux chimiothérapies. Dans le cas des greffes de moelles, souvent utilisées pour traiter les maladies onco-hématologiques, il s'agit d'immunosuppression car l'immunité du patient est réduite à néant. Cette immunosuppression justifie l'isolement de ces malades. Avant de procéder à la greffe de moelle, on détruit la moelle osseuse malade à l'aide d'une chimiothérapie à haute dose et – ou d'une irradiation du corps entier. Le but est de « repartir à zéro » en détruisant un maximum de cellules malades. Cela rend le patient extrêmement vulnérable aux infections avant la prise des nouvelles cellules greffées. La persistance de l'immunosuppression varie en fonction du type de greffe et peut durer quelques semaines à plusieurs mois jusqu'à la récupération d'une immunité plus ou moins complète.

L'isolement ne dure pas plusieurs mois mais le patient reste fragilisé et doit prendre de nombreuses précautions pour éviter au maximum le risque de contamination. Après l'hospitalisation,

la maladie s'attarde dans la vie de ces patients. Ils doivent éviter les lieux publics et porter un masque lorsqu'ils s'y rendent, se garder de côtoyer des gens malades et de pratiquer certaines activités comme le jardinage, suivre un régime alimentaire, etc. Dans les cas les plus graves, l'immunosuppression les empêche de mener une vie quotidienne normale durant presque un an. Dès lors, ces impératifs obligent ces patients à constamment trouver le fragile équilibre entre la nécessité de se protéger face aux risques liés à l'immunodéficience et l'envie de profiter de la vie.

Un médecin m'a expliqué à quel point ce dosage est difficile pour les patients et n'offre pas toutes les garanties : « *Le Dr. I. me parle de Mme. N. en rechute après plusieurs années post-greffe : elle est très angoissée ; c'est dommage car elle a été « surprudente »<sup>3</sup> pendant sa rémission et n'a pas fait plein de trucs et elle a quand même rechuté.* » Cette situation d'immunodépression inévitable est considérée par les soignants comme le prix à payer pour la guérison. Aussi est-elle prise très au sérieux et surveillée de près pendant et après l'hospitalisation du patient. Le Dr. I. avait coutume de me dire, lorsqu'il remplissait les papiers de sortie d'un patient greffé : « *L'aventure commence !* ». ☞

---

## Les nausées et vomissements

Les nausées et vomissements font partie des effets secondaires liés aux traitements par chimiothérapie. Ils peuvent apparaître lors du traitement ou dans les heures ou les jours qui suivent. Ils peuvent être directement induits par les traitements ou être liés à l'anxiété ou à la fatigue. Établir un diagnostic clair de l'origine de ces troubles est essentiel pour leur bon traitement (les antiémétiques peuvent être remplacés ou complétés par des anxiolytiques). Ces effets secondaires sont souvent l'occasion pour les patients et les soignants d'aborder ensemble la question de l'anxiété.

Comme pour la gestion de la douleur, les soignants insistent pour que les patients signalent au plus tôt l'apparition de ces effets secondaires. Il faut agir vite pour traiter les nausées de façon optimale et la prise d'antiémétiques ne diminuera en rien l'efficacité du traitement. Au contraire, un patient mal nourri n'est pas dans les meilleures conditions pour supporter les traitements : une perte de poids importante peut en diminuer l'efficacité et également contribuer à l'affaiblissement général du patient alors plus vulnérable aux infections.

Paradoxalement, malgré les explications reçues au début du traitement, de nombreux patients hésitent à réclamer un supplément de médicaments contre leur nausée. Les raisons de cette réserve ne me sont pas apparues clairement. Le discours des patients est généralement le même : ils ne veulent pas déranger. Cette situation peut perdurer malgré l'insistance des soignants (ils ne les dérangent pas, c'est leur travail, etc.). Peut-être ces patients sont-ils rassurés sur l'efficacité des traitements lorsqu'ils ressentent cet effet secondaire attendu ?

Dans ce contexte, les soignants insistent « il ne faut pas souffrir pour guérir » afin de pousser les patients à parler de ces effets secondaires. Or, ce leitmotiv s'oppose au vécu des patients dont une partie importante de la souffrance est précisément due aux traitements et peut difficilement être soulagée. L'ironie de cette situation ne semble pas apparaître aux soignants qui sermonnent les patients au sujet de leurs « nausées non déclarées ». ↪

---

## L'alopecie

L'alopecie (la perte des cheveux et des poils) est le premier effet secondaire auquel pensent les patients lorsqu'ils apprennent qu'ils vont recevoir une chimiothérapie. Les soignants reconnaissent volontiers que l'alopecie peut être difficile à supporter psychologiquement et socialement, aussi mettent-ils l'accent sur l'aspect provisoire et le caractère bénin de cet effet secondaire. Ces caractéristiques sont également soulignées dans les diverses brochures mises à la disposition des patients. Tous soulignent que les cheveux repoussent toujours et parfois même plus beaux qu'avant.

---

**Fig.3** • UNE PATIENTE SUR LE POINT D'ÊTRE GREFFÉE, EN CHAMBRE STÉRILE (FLOW). © PHOTOGRAPHIE ALICE PÉTERS



Par contre, ils repoussent souvent avec une autre texture et parfois une autre couleur (souvent plus blancs chez les patients plus âgés). Sauf question explicite des patients, ce point est rarement évoqué par les soignants, bien qu'il soit mentionné dans certaines brochures.

Pour les patients, la perte de cheveux est loin d'être insignifiante. Tout d'abord, elle est le signe le plus visible du cancer. En outre, elle porte doublement atteinte à l'identité du patient. D'abord, elle le catalogue comme malade et rend cette nouvelle identité sociale extrêmement visible. Ensuite, les cheveux sont un signe distinctif important, qui donne à voir le genre, l'âge et le « look » de la personne. Dès lors, les hommes comme les femmes sont très préoccupés par cet effet secondaire. La perte des cheveux donne au patient sensation d'être « à nu » à plus d'un titre. Le crâne sans cheveux donne froid et est un rappel constant de sa maladie. Mais il est aussi mis « à nu » car chacun, en un coup d'œil, peut connaître une part de son intimité : son état de santé. Dans la plupart des cas, ce dévoilement a lieu malgré les tentatives pour masquer ce stigmate.

En effet, s'il existe des possibilités pour masquer l'alopecie, leur efficacité n'est pas toujours optimale. Les hommes portent le crâne rasé ou bien la casquette ou le chapeau mais rarement la perruque. Celle-ci, qui est remboursée par la mutuelle, est plus fréquemment utilisée par les femmes, en complément du foulard, moins chaud et plus pratique dans la chambre d'hôpital. Comme la chimiothérapie détruit tous les poils, les sourcils disparaissent également et cela transforme complètement l'expression du visage. Les poils de moustache et de barbe tombent également. Cela peut poser un véritable problème identitaire, notamment pour des patients musulmans. La peau est aussi fragilisée par la chimiothérapie, ce qui limite l'utilisation du maquillage. Par ailleurs, tous ne sont pas toujours à l'aise avec l'utilisation du maquillage (spécialement les hommes) et un véritable apprentissage est nécessaire car la façon de se maquiller est spécifique<sup>4</sup>. Les autres poils du corps sont également détruits (poils des jambes, poils pubiens). Je n'ai pas eu d'échanges avec les patients sur ce point précis mais on peut imaginer que cette disparition a des conséquences sur l'image de soi et sur la sexualité.

Les soignants considèrent la manière dont les patients gèrent ce symptôme comme un bon indicateur de leur posture face à la maladie dans son ensemble. « *Plusieurs infirmières et un médecin discutent au sujet d'un patient de 18 ans, jeune père de famille, en rechute de leucémie aigüe. La situation du patient est grave et il ne semble pas s'en rendre compte. Une des infirmières nous dit qu'elle lui a dit de se raser les cheveux (il les laisse relativement longs, les perd par plaques et a des « trous » sans cheveux). Elle lui a dit que même si ça ne le dérangeait pas lui, il fallait penser à ses visites et à sa fille.* »

Les soignants attendent du patient qu'il ait une attitude « combative » face à cet effet secondaire comme face à la maladie. L'idéal est de ne pas rester (du moins pour les femmes) « sans cheveux » toute la journée dans sa chambre et de prendre « le taureau par les cornes » : se rase les cheveux ou les couper très court avant qu'ils ne tombent par mèches entières (l'attitude inverse est considérée comme mortifère). L'attitude des patients face à leur alopecie, lorsqu'elle témoigne d'un certain laisser-aller, est relevée par les soignants. Ils considèrent alors qu'elle indique une détresse psychologique ou un

déni. Dans ce cadre, une femme qui porterait le crane rasé mais avec du maquillage et des boucles d'oreille n'alerterait pas le personnel soignant. Il en va de même pour les périodes de la journée où le patient se repose dans son lit et où, pratiquement, il sera mieux sans rien sur le crâne. On retrouve ici la figure du patient idéal sur laquelle je reviendrai. —

---

## Hospitalisation et isolement

*Quoi qu'il en soit il est hors de question que vous me mettiez dans un de vos aquariums, je ne suis pas un animal !<sup>5</sup>*

L'hospitalisation est souvent décrite comme un moment traumatisant, quelle qu'en soit la durée ou la cause. Plusieurs éléments expliquent ce phénomène. Une fois hospitalisé, chacun tend à perdre son identité sociale. Sa nouvelle identité de malade s'impose, dans ses relations avec les professionnels comme avec ses proches. Le patient ne travaille plus et ses contacts avec l'extérieur sont limités aux heures de visite. En pyjama ou pire en « robe d'hôpital », il ne porte plus les bijoux et les vêtements constitutifs de son identité sociale. Son intimité est mise à mal par le partage des chambres et par l'accès total des soignants à son corps. Le patient ne décide presque plus de rien : les horaires, les repas, les activités (de la toilette aux examens), sont gérés par l'institution. Cette perte d'autonomie serait le prix à payer pour le bon fonctionnement de l'institution hospitalière. Il en découle ce que l'on pourrait appeler une « violence institutionnelle », éprouvée par les patients et les soignants. Cette violence est évoquée, entre autre, par Jean-Pierre Lebrun, médecin psychiatre, dans son ouvrage *De la maladie médicale* (1993). On peut tracer un parallèle entre cette violence institutionnelle et les institutions totales décrites par Erving Goffman dans *Asiles* (1968). Cette violence s'exerce non seulement sur les patients mais également sur leurs proches et sur le personnel soignant. En effet, ces derniers subissent également une forme de dépersonnalisation, puisqu'une fois entrés dans l'hôpital, ils doivent enfiler un uniforme, qui les caractérise en tant que professionnel de santé et qui les situe précisément dans la hiérarchie de l'institution<sup>7</sup>.

Sur le terrain, j'ai observé chez les soignants une véritable volonté de minimiser cette violence institutionnelle, sans doute pour compenser leur impuissance à diminuer la souffrance liée à la durée de l'hospitalisation et à l'isolement des patients. Les visites débordent largement les plages horaires prescrites. L'équipe cherche à limiter son intrusion dans l'intimité des patients : les soignants frappent systématiquement à la porte pour annoncer leur visite, les soins sont décalés lorsqu'il y a

un visiteur, etc. Il est possible de négocier les divers horaires, notamment celui des repas. Cette plus grande liberté des patients dans la gestion de leur quotidien est le fruit de renégociations régulières entre patients et soignants. Ces attitudes illustrent un type particulier de relation soignant/patient, s'éloignant du cliché paternaliste, qui est développé dans ces services. Cela dit, deux points restent indépendants de la volonté de tous : la longue durée et l'isolement. Ils participent à l'enfermement du patient dans un espace temps figé.

L'isolement, qui touche les patients greffés, est mis en place suite à l'immunosuppression. Les patients en isolement occupent deux types de chambres.

D'une part, des chambres avec sas permettent aux visiteurs et aux soignants de « s'habiller » avec un masque (en Belgique mais pas en Angleterre), un tablier et des gants, avant d'entrer dans la chambre. Elles sont occupées par tous les patients greffés en Angleterre (où l'isolement est beaucoup moins strict) et par des patients immunodéprimés mais moins fragiles en Belgique. En Angleterre, un flux laminaire<sup>9</sup> existe dans ce type de chambre.

Le deuxième type de chambre est appelé « flow » par les soignants et n'apparaît que sur mon terrain belge. Les patients occupant ces « flows » (les aquariums évoqués plus haut) sont au maximum de leur immunosuppression. Ces chambres sont, comme leur nom l'indique, équipées de flux laminaire. Les « flows » permettent un isolement strict : un sas permet aux soignants de donner les médicaments et les repas sans ouvrir la porte qui mène à la chambre. La perfusion peut également se trouver dans le sas. Il est possible d'accéder à la salle de bain sans entrer dans la chambre, ce qui permet au patient de déposer des échantillons de selles, par exemple, sans entrer directement en contact avec les soignants. Enfin, la fenêtre de ces chambres ne donne pas sur l'extérieur mais sur le couloir par lequel on accède au service. Des fauteuils y sont installés et des téléphones permettent la communication entre les patients en isolement complet et leurs proches lors des visites<sup>10</sup>. En plus des inconvénients liés à l'isolement, ces chambres n'ont presque pas d'éclairage naturel ni de vue vers l'extérieur puisque la fenêtre (sans ouverture) donne sur le couloir. Le vis-à-vis avec le couloir où circulent toutes les personnes qui fréquentent le service, pousse les patients à fermer les stores de leur « fenêtre » et à s'isoler d'avantage. Les patients supportent difficilement l'hospitalisation dans ces « flow » et demandent, dès que possible, leur transfert dans une chambre avec simple sas. Pour des raisons d'organisation et d'occupation des chambres, ces demandes sont rarement satisfaites et de nombreux patients restent dans ce type de chambre jusqu'à leur sortie. Comme le souligne Marie Christine Pouchelle (2003 : 151), lorsqu'elle parle de l'isolement lié à la réanimation, « [l']isolement induit par l'hospitalisation vient en fait redoubler un sentiment d'exclusion procuré par la maladie elle-même ». Dans ce contexte, le manque de contact physique avec ses proches et même avec les soignants est une source de souffrance pour les patients.

Une fois les visites possibles, elles nécessitent cependant de porter un tablier, des gants et un masque. Les contacts restent dès lors limités. Le port du masque en particulier est un obstacle à la communication, la moitié du visage étant couverte, ce qui explique en partie pourquoi il n'est pas utilisé en Angleterre<sup>11</sup>. Notons cependant que la souffrance liée à l'isolement n'empêche pas les patients de craindre la sortie

de l'hôpital. Cette peur est sans doute en relation avec l'importance de l'isolement. Les patients sont, au propre comme au figuré, dans un véritable cocon et les risques liés à la vie au dehors, la vie non stérile, accentuent ce sentiment. Ils craignent de quitter l'univers « plus propre » de l'hôpital pour la maison. Ce qui est paradoxal, car le risque d'attraper un microbe est statistiquement plus élevé à l'hôpital. Un patient, prêt à sortir, compare son expérience à celle d'un prisonnier : il ne rêve que de sortir, mais a peur de rater sa réinsertion. —

## **Les infirmiers et infirmières : les gestionnaires du quotidien et de l'intime**

Les infirmières<sup>12</sup> sont les gestionnaires du quotidien des patients. En effet, dans l'espace-temps clos de la chambre d'hôpital, leurs visites rythment les journées. Elles servent de repères aux patients. Elles les réveillent, viennent régulièrement pour les soins, pour les repas et les médicaments. Les soignants disposent du temps des malades, qui semble surtout être un temps de l'attente : l'attente de la visite des soignants ou des proches, l'attente de l'examen, l'attente des résultats. Comme le souligne Marie-Christine Pouchelle (2003 : 131), ces récits d'attente « sont bien sûr à relativiser, car il faut prendre en compte, du côté du patient, l'anxiété qui fait s'allonger démesurément le temps perçu, et du côté du soignant, la charge de travail importante qui résulte de la pénurie chronique d'effectifs ». Dans cette gestion du quotidien, le bien être des patients côtoie la pragmatique du travail infirmier. Les infirmières sont au premier rang des négociations visant à minimiser l'impact de la violence institutionnelle sur les patients.

Par leur gestion du quotidien et leur immersion dans l'intimité des patients (via la toilette, les soins et la fréquence des visites), les infirmières deviennent souvent leurs confidentes et celles de leurs proches. On leur dit et on leur demande ce qu'on n'ose pas dire et demander au médecin. Cette relation particulière est également liée au statut des infirmières. Considérées par les patients et leurs proches comme ayant moins de pouvoir que les médecins au sein de l'institution hospitalière, elles semblent plus accessibles. Cette attitude plus décontractée des patients et de leurs proches s'explique aussi par la présence continue des infirmières (il est donc inutile de diminuer la TV, d'interrompre sa communication téléphonique, etc.). Par contre, sauf problème, le médecin visite le patient deux fois par jour tout au plus, toute l'attention se porte alors sur sa présence très attendue.

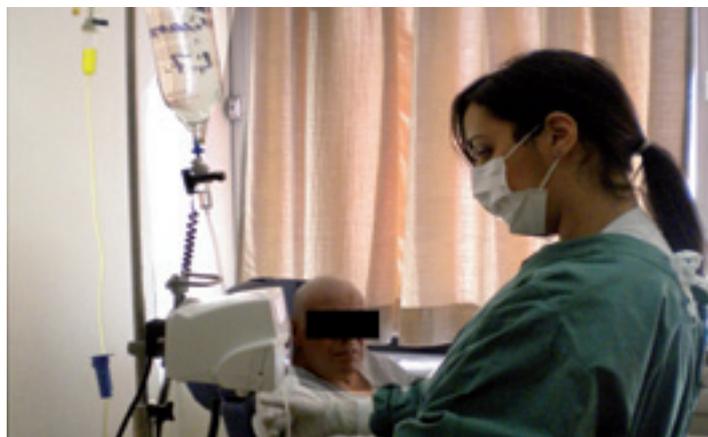
Ainsi, lorsqu'il y a un problème ou une source de stress, les proches et les patients se déchargent souvent sur les infirmières. Cela peut mener à une certaine agressivité. En fonction de la relation de départ entre l'infirmière et le patient, celle-ci reste acceptée si elle n'est pas récurrente. Car, comme les médecins, les infirmières ont plus d'affinités avec certains patients qu'avec d'autres et leur seuil de tolérance varie en fonction de cette affinité.

Par ailleurs, la symbolique de l'infirmière maternelle et rassurante, liée à l'histoire de la profession (Knibiehler 1984 ; Leroux-Hugon 1992), reste fortement ancrée dans la mentalité collective. Les demandes d'attention des patients doivent aussi être comprises par rapport à cette image.

Ces particularités de la relation patient/infirmières expliquent le rôle de lien entre les médecins, les patients et leurs proches, souvent joué par les infirmières. Comme on leur confie davantage, elles peuvent transmettre certaines questions ou inquiétudes dont les patients n'arrivent pas à parler aux médecins. Les infirmières des deux services que j'ai observés revendiquent ce rôle « d'experte du vécu des patients ». Mais leur expertise ne s'arrête pas là. Dans les services pointus comme l'hématologie, l'expertise professionnelle des équipes d'infirmières leur permet d'intervenir de manière importante dans la formation des futurs spécialistes. Elles vérifient les prescriptions et n'hésitent pas à questionner le médecin sur la pertinence de son traitement. Elles avertissent le médecin lorsque la situation physique (température, PAC<sup>13</sup> bouché, nausées, etc.) mais aussi psychologique des patients se dégrade. Des membres de l'équipe infirmière participent à chaque réunion où le cas des patients est discuté. En tant que gestionnaires du quotidien, ils n'hésitent pas à prendre également position sur la forme des traitements afin de minimiser au maximum l'impact de ceux-ci sur la vie du patient. Médecins et infirmières n'ont pas toujours le même regard sur la situation des patients. Elles sont parfois plus réalistes quant à l'état du patient. Elles le voient plus souvent sur la journée et celui-ci est plus naturel face à elles.

Ces diverses fonctions des infirmières sont reconnues par la majorité des médecins. Nous sommes ici loin des hiérarchies classiques. Selon Marie Christine Pouchelle, ce « relatif brouillage de la

**Fig.4** • INFIRMIÈRE « HABILLÉE » QUI  
S'OCCUPE D'UN PATIENT IMMUNODÉPRIMÉ.  
© PHOTOGRAPHIE ALICE PÉTERS.



distance hiérarchique entre médecins et infirmières » (2003 : 102) qu'elle observe dans les services de réanimation, est lié à « l'imaginaire de la guerre et du combat qui y sous-tend quotidiennement la relation avec la maladie et la thérapeutique » (idem). La correspondance de cet imaginaire avec la violence des traitements évoquée plus haut est assez claire. —

---

## Les médecins : le poids de la décision thérapeutique

Si chaque membre de l'équipe soignante peut prendre position lors de la discussion sur l'orientation thérapeutique, la responsabilité finale est prise par le médecin. Plusieurs facteurs contribuent à ce choix. D'abord, l'âge du patient et sa condition physique sont pris en compte. Ensuite ces données sont liées à la toxicité et à la morbidité du traitement. Certains traitements sont proscrits au-delà d'un certain âge car leur morbidité est trop élevée. Cela dit, le risque de mourir suite aux complications dues aux traitements existe chez tous les patients, mais l'évaluation de ce risque varie en fonction de l'âge. Dès lors, si la question des effets secondaires reste posée chez tous les patients, ne fût-ce que pour obtenir leur consentement éclairé, dans le cas de patients « jeunes » (c'est-à-dire de moins de 60 ans), le traitement est toujours l'option choisie. Si le discours officiel des médecins est qu'« on a toujours le choix », ils admettent en privé que les patients très jeunes ne l'ont pas vraiment. Pour ces patients, selon les médecins, « cela vaut toujours le coup » car ils ont toute la vie devant eux et sans traitement la seule issue est la mort.

Bien qu'un maximum d'objectivité soit garanti grâce au travail d'équipe, la relation qui se tisse entre les soignants et le patient peut influencer le choix du traitement. Le médecin en charge d'un patient peut ne pas voir l'état dans lequel celui-ci se trouve car cette vision lui est insupportable. Dans ce cas, le travail d'équipe permet de « recadrer » le médecin. Je pense ici à un patient suivi depuis toujours par un médecin du service. Son état avait empiré de façon radicale et très rapide et, alors que l'équipe réfléchissait à une façon de prendre en charge sa fin de vie, son médecin l'encourageait à faire du vélo d'appartement pour se maintenir en forme en vue d'une prochaine greffe. Enfin, le choix du traitement se fait à un moment précis. Dès lors, un choix peut être optimal au moment où la décision est prise mais des changements rapides quant à la santé du patient peuvent le faire regretter aux médecins. Cela fait partie, selon eux, d'une des grandes difficultés de leur métier.

Comme le souligne Darius Razavi (médecin psychiatre travaillant en psycho-oncologie), la place des patients dans la prise de décision a évolué en parallèle de la relation médecin-malade. « Sur ce point, ces vingt dernières années ont vu évoluer la relation médecin-malade d'une position paternaliste à une attitude de décision partagée. » (Razavi & Delvaux, 2002 : 14-15). Il insiste cependant sur un point essentiel. « Toutefois, la corrélation entre le désir d'information des malades et celui d'une participation au processus de décision n'est pas totale. [...] si la majorité des malades préfèrent recevoir une information complète, presque un quart d'entre eux souhaitent une relation plutôt

autoritaire que participative avec leur oncologue. [...] Prendre la décision du traitement pourrait signifier pour le malade de devoir assumer le résultat et de se sentir responsable d'un mauvais choix en cas de rechute. Ainsi, plus qu'une participation à la décision thérapeutique, les malades souhaitent une information sur les raisons qui expliquent le choix d'un traitement. » (idem).

Comme l'explique Marie Ménoret (1999 : 134), dans son travail ethnographique sur un centre anticancéreux, dans ce contexte, le médecin doit « présenter l'incertitude de l'issue du traitement et, cependant, la nécessité de l'entreprendre ». Cette nécessité est ressentie par la majorité des patients belges comme un manque de choix. L'issue mortelle à court terme de la majorité des maladies oncologiques non traitées est ici un argument décisif. Comme nous l'avons vu, cette pensée n'est pas étrangère aux médecins mais la verbalisation de ce ressenti chez les patients lors de la prise de décision thérapeutique reste difficile à accepter. Les médecins n'aiment pas les situations où leurs patients s'en remettent aveuglément à leur proposition de traitement. Ils insistent alors sur l'existence d'un choix, parmi plusieurs thérapies plus ou moins invasives. La branche palliative des traitements est alors évoquée. Ils soulignent l'importance de cette décision, qui doit d'abord être celle du patient et non de son médecin. Cependant, au-delà de ce discours, les patients perçus comme trop critiques ou « soupçonneux » face aux propositions thérapeutiques des médecins sont considérés comme manquant de confiance. Cette attitude heurte les médecins pour qui la confiance est le lien fondamental censé unir patients et soignants. De plus, les soignants et les médecins en particulier pensent travailler en équipe avec le patient contre sa maladie. Le patient idéal est, dès lors, ni trop soumis ni trop sceptique face aux propositions thérapeutiques. Dans ce domaine, le discours des médecins est très ambivalent. Nous avons vus qu'ils critiquent le discours des patients sur l'absence de choix, tout en tenant le même discours en privé. De même, certains soignants affirment que s'ils tombaient malades, ils préféreraient ne pas être traités et profiter de ce qu'il leur reste à vivre plutôt que d'endurer les traitements.

Pourtant, certains patients (comme la majorité des patients anglais), veulent participer à leurs traitements. Peut-être est-ce une façon d'être acteur et non plus seulement spectateur de leur guérison ? L'équipe accepte ce type de démarche, dans la mesure où le contrat de confiance entre soignant et patient n'est pas remis en question. Dès lors, celui-ci peut donner son avis, il y est même encouragé. Mais les oppositions systématiques aux propositions de traitements sont mal perçues et vues comme de la non-compliance<sup>14</sup>. Enfin, malgré la prise en charge de la sécurité sociale, l'aspect financier des traitements peut peser dans le choix thérapeutique. Certains traitements ne sont pas remboursés et le statut de certains malades (sans papiers par exemple) peut exclure d'emblée certaines options thérapeutiques.

Bien que cela soit extrêmement rare, il arrive qu'un patient refuse un traitement. Cela ne signifie pas nécessairement le refus de tout traitement. Dans ce cas, la première démarche du corps médical est de vérifier si le patient est bien conscient des conséquences de son refus et de tenter de comprendre les raisons de celui-ci. Ensuite, si le patient campe sur ces positions, il propose une alternative. Il peut être ardu, pour les soignants, de découvrir pourquoi un patient veut éviter un traitement mais il est

essentiel de savoir s'il s'agit d'un ras le bol passager ou si c'est une décision réfléchie. Tout au long du traitement, divers problèmes à résoudre peuvent apparaître. Ici encore le patient a son mot à dire. Certaines de ces complications peuvent être plus ou moins prévues et la discussion anticipée, d'autres le sont moins<sup>15</sup>. Cela dit, je n'ai jamais rencontré de patient qui refusait d'affronter un des problèmes dû au traitement. Ils affirment ne pas avoir parcouru tout ce chemin pour baisser les bras. —

## Un « travail d'équipe »

Pour qui n'a jamais été hospitalisé, entrer à l'hôpital est comme pénétrer dans un autre monde, avec ses propres codes. Une véritable socialisation du nouveau patient doit s'opérer. Dans certains services, les autres patients collaborent à cette socialisation. Malheureusement, l'isolement des patients atteints de maladie onco-hématologique limite fortement ces interactions. Aussi, les soignants au sens très large du terme, y compris les brancardiers et les femmes de ménage, sont les principaux acteurs de cette socialisation. Mes observations rejoignent celles du psychiatre Michael Balint (1970 : 255), qui évoque une véritable éducation du patient par son médecin. Il relate l'entraînement du patient à adopter l'attitude adéquate pour créer les conditions favorables à l'exercice thérapeutique. En effet, la socialisation réussie du patient est sensée le mener à comprendre ce que l'on veut de lui et à accepter son rôle, c'est-à-dire sa place dans le « travail d'équipe » avec l'équipe soignante.

La notion de « travail d'équipe » n'est pas utilisée telle quelle par les patients ou par les soignants. Elle me semble cependant être la plus appropriée pour définir ce que j'ai pu observer. Cette notion de « travail d'équipe » apparaît dans le discours tenu par les médecins à leurs patients : « On va se battre » et non « Vous allez vous battre ». C'est ensemble que la tactique contre le mal doit être élaborée<sup>16</sup>.

Le dialogue entre un médecin et une patiente atteinte de leucémie, dont on n'arrive pas à nettoyer la moelle afin de pouvoir faire une greffe, illustre le travail d'équipe, mais aussi le travail de recherche de traitement malgré de sombres pronostics.

*Avant d'entrer dans la chambre, le Dr. N. demande d'un air triste au Dr. L. « pourquoi se sont toujours les jeunes patientes avec des enfants qui ont des trucs comme ça ? » Le Dr. N. s'assied sur le lit de Mme S. et le Dr. L. et moi-même restons debout au bout du lit.*

*Dr. N. « Vos globules blancs ont augmenté »*

*Mme. S. « Ah c'est une bonne nouvelle ! »*

*Dr. N. « Malheureusement non, je n'ai pas de bonne nouvelle Mme S. Vous avez 50% de cellules de la maladie dans le sang. »*

*Mme. S. est très surprise, elle accuse le coup.*

*Dr. N. « Je suis désolée. »*

Mme. S. « Je vais mourir ? »

Dr. N. « Je ne peux pas vous garantir de vous guérir. »

Mme. S. « Vous ne pouvez pas me garantir ? Ça veut dire quoi ? »

Dr. N. « Non, en médecine on n'est jamais dans du 100% de certitude (Ici ils savent que le pronostique est très sombre). Il y a deux traitements possibles et aujourd'hui on va faire des analyses sur vos cellules pour voir lequel est le mieux adapté et quand votre traitement de chimio sera fini et que toutes les cellules seront mortes alors on vous greffera sans attendre que vous récupériez. »

Mme. S. « Pourquoi ? »

Dr. N. « Pour ne pas laisser le temps à la maladie de revenir. »

Mme. S. pleure. Elle demande un mouchoir. « Je ne m'attendais pas à ça. »

Dr. N. « Nous non plus ». Elle lui frotte le bras. « On va se battre ensemble »

Les négociations et les collaborations entre soignants et patients observées sur mon terrain sont également décrites dans le contexte des maladies chroniques (Baszanger 1986). Comme le souligne le sociologue Anselm Strauss (1982), les patients travaillent dans le cadre de leur hospitalisation. Ce travail des patients n'est pas toujours reconnu comme tel par tous les intervenants et même parfois par les patients eux-mêmes, par exemple lorsqu'un patient doit adapter son comportement social et son état psychique à la nouvelle de sa mort proche (Strauss et alia 1982 ; Glaser & Strauss 2005).

Sur mes terrains, la participation des patients à ce « travail d'équipe » est considérée comme essentielle et est valorisée. Le « simple » fait de supporter les traitements, d'arriver au bout de ceux-ci en ayant tenu physiquement et psychologiquement est un premier travail. Les soignants appellent d'ailleurs la période de pause entre plusieurs cures de chimiothérapie des « vacances ». L'équipe encourage les patients à profiter de leurs « vacances » pour pouvoir attaquer la suite dans les meilleures conditions. Un autre travail consiste à tirer la sonnette d'alarme lorsque quelque chose ne va pas. Comme tout ne peut pas être décelé par la visite et l'auscultation quotidienne, le patient est tenu d'avertir le personnel si quelque chose se déclare. La rapidité de la prise en charge est importante, d'autant que certains symptômes peuvent être le signe d'un problème grave ; la diarrhée, par exemple, peut indiquer un début de GVHD<sup>17</sup>. On retrouve ici les problèmes liés à la gestion des effets secondaires comme les nausées, la douleur et l'alopecie évoqués plus haut. Enfin, le moral du patient influence sa capacité à supporter les effets secondaires des traitements. Les patients doivent donc se ménager et avertir l'équipe s'ils sont stressés ou déprimés. Cette vision de la prise en charge conduit les soignants à une écoute accrue et à une prise en compte importante des états d'âmes des patients. Par contre, elle entraîne un lourd travail de tri parmi ces alarmes, en fonction de leur urgence et de leur pertinence<sup>18</sup>.

Le travail d'équipe marque également la décision thérapeutique. L'équipe attend du patient qu'il demande les informations nécessaires à sa participation, au sens fort du terme, aux décisions thérapeutiques quotidiennes. Cette participation dépasse le consentement éclairé<sup>19</sup>. Il doit donc adopter un rôle actif, bien différent du stéréotype du patient passif s'en remettant entièrement à son médecin. Cela dit, cette participation active à la décision thérapeutique ne doit pas remettre en

question la confiance absolue des patients envers les soignants. Cette confiance est toujours exigée par ces derniers. Comme l'explique Marie-Christine Pouchelle (2008 : 65), « [l]a confiance reste l'une des clefs de la relation thérapeutique, même si aujourd'hui son versant paternaliste est contesté : elle est théoriquement remplacée par un 'partenariat' raisonné du patient avec le médecin et son équipe. Le 'consentement éclairé' au traitement est l'une des vitrines majeures de ce partenariat espéré. Mais dans la pratique, un patient jugé trop curieux est encore souvent considéré comme pêchant par manque de confiance ».

Cette importance de la confiance est intégrée par les patients et leurs proches. « *La femme de M. D. insiste auprès du Dr. L. pour savoir qui est le médecin responsable du dossier de son mari (depuis le début il était suivi par le Dr. K. dans un autre service mais il est ici car sa maladie semble évoluer en leucémie). Elle s'adresse au Dr. L. « Ce n'est pas du tout un manque de confiance en vous ou en vos compétences mais comme c'est le Dr. K. qui s'occupe de mon mari depuis le début on pensait que c'était lui le médecin référent ».* Les soignants ne demandent jamais explicitement aux patients de partager les décisions thérapeutiques, mais ceux qui attendent que le médecin décide à leur place sont « recadrés ».

Je décèle un lien entre l'insistance sur ce travail d'équipe et la violence thérapeutique évoquée plus haut. Un médecin a un jour qualifié la greffe de moelle de « roulette russe », exprimant ainsi à quel point il était délicat d'en contrôler les effets secondaires. Malgré ou plutôt à cause des traitements, environ la moitié des patients suivis sur mon terrain sont décédés. Nombre d'entre eux sont morts guéris : la maladie a été éradiquée, mais les conséquences de l'immunodépression ou la GVHD

**Fig.5** • CHAMBRE « FLOW ».  
© PHOTOGRAPHIE ALICE PÉTERS.



les ont tués. Les soignants ressentent douloureusement cette situation affreusement paradoxale où ils font souffrir et parfois « tuent » les patients en tentant de les soigner. Parlant avec rage de l'homéopathie, un médecin m'a dit « *C'est trop facile, nous on leur fait mal, vraiment très mal !* ». Comment porter seul la responsabilité thérapeutique quand la violence des traitements est telle qu'ils peuvent tuer ? Ne s'agit-il pas, en impliquant les patients dans les décisions à travers le « travail d'équipe », de créer les conditions qui permettent aux soignants de continuer à exercer leur métier ? On comprend mieux, alors, la volonté de souplesse dans la gestion du quotidien que nous avons évoquée. En effet, il est contradictoire de demander aux patients d'être actifs d'un côté et complètement passif d'un autre.

Cette responsabilisation importante des patients est renforcée par leur participation à la recherche médicale<sup>20</sup>. De nombreux patients étaient impliqués dans une recherche liée aux traitements de leur maladie ou de certains de ses symptômes. Dans ce contexte, le travail d'alarme et la responsabilisation du patient dans le choix du traitement sont essentiels à la validité de la recherche. L'exigence de travail en équipe et la confiance mutuelle qui en découle éclairent la compréhension des tensions, perceptibles chez les soignants, vis-à-vis des attitudes qualifiées de « non compliance ». Elles rompent la confiance et rendent le « travail en équipe » ardu, ce qui place les soignants dans une position délicate, tant du point de vue médical que du point de vue personnel.

\*\*\*

J'ai essayé de montrer l'influence de la douleur thérapeutique propre à certains traitements sur relation entre les soignants et leurs patients. Elle explique l'exigence, chez les soignants, d'un « travail d'équipe » avec les patients. La lourdeur des conséquences du traitement impose un partage (réel mais non équitable car l'expertise reste l'exclusivité du médecin) de la responsabilité liée à la prise de décision thérapeutique. Comme le souligne Marie-Christine Pouchelle (2003 : 147), patients et soignants sont « les deux côtés d'une même médaille ». Ils sont tous les deux victimes de la violence de l'institution hospitalière qu'ils sont obligés de fréquenter à cause de leur travail ou de leur état de santé. Ils partagent le même imaginaire, les mêmes représentations de la maladie. « 'Se battre contre la maladie' fait en effet partie des idées communes et les malades attendent volontiers du thérapeute une intervention musclée dont l'efficacité est mesurée à la douleur qu'elle procure » (Pouchelle 2003 : 199). Enfin, ils sont tous deux victimes de la violence thérapeutique. Les patients sont atteints dans leur chair, leurs rapports sociaux et parfois leur équilibre psychologique. Les soignants souffrent de devoir infliger une douleur à l'autre, même si elle est consentie.

Cela dit, le comportement et les exigences des soignants et des patients ne manquent pas d'ambiguïté. Face à la prise de décision thérapeutique les médecins veulent obtenir le consentement actif d'un patient obéissant, les patients les explications et la considération d'un médecin dirigeant. Dans le « travail d'équipe » les médecins désirent la coopération d'un patient autonome, mais pas trop critique et les patients souhaitent participer à leur guérison tout en se réfugiant derrière l'expertise médicale. Et si la proximité émotionnelle avec les patients est mise en avant par l'équipe médicale, ils admettent ne pas

toujours être prêts à faire face à la détresse de certains d'entre eux. On peut alors se demander, comme le fait Marie-Christine Pouchelle (2003 : 134), si le manque de temps pour « faire du relationnel », souvent évoqué par le personnel médical, correspond à un manque de disponibilité psychique. Les infirmières de mon terrain belge sont d'ailleurs heureuses de ne pas toujours soigner le même patient (contrairement à l'organisation anglaise) et de pouvoir prendre de la distance. Ce système permet de limiter les risques de contamination émotionnelle et de tenir sur le long terme. ↪

## Notes

1. Déclaration d'un patient à son médecin lors de la visite quotidienne en chambre.
2. Ma méthodologie repose sur l'observation des interactions quotidiennes entre les soignants, les patients et leurs proches, selon les procédures de l'observation participante. J'ai donc effectué un long travail de terrain dans un service belge et un service anglais. J'y ai suivi médecins et infirmières(ers) dans leur travail quotidien au lit du patient et lors des réunions d'équipes. J'ai passé des journées en semaines, le week-end mais également des nuits dans les services. J'ai procédé à de nombreux entretiens informels, sur le vif que j'ai consignés dans mes notes de terrain. Ceux-ci se sont révélés beaucoup plus riches que les entretiens formels et enregistrés qui ne se prêtaient pas au sujet délicat de la douleur thérapeutique.
3. Expression utilisée par le médecin.
4. Il faut apprendre à retracer les sourcils, à rendre les cils plus fournis (lorsqu'il en reste) et cela en harmonie avec ce nouveau visage sans cheveux.
5. Propos tenus par un patient à l'évocation de son transfert potentiel en chambre stérile (flow). Le fait de ne pas vouloir aller dans ce type de chambre, ainsi que d'autres aspects très contraignants de l'allogreffe (greffe de moelle venant d'un donneur) ont déterminé ce patient à choisir plutôt une autogreffe (greffe de moelle avec ses propres cellules) comme traitement.
6. Il suffit de voir l'engouement pour les naissances à domicile ou dans un contexte autre que celui de l'hôpital traditionnel pour comprendre l'ampleur du phénomène.
7. Il est d'ailleurs intéressant de voir comment les soignants luttent contre cette dépersonnalisation en personnalisant leurs badges, en portant des bijoux ou des stéthoscopes de couleur.
8. Différence de pression entre l'intérieur et l'extérieur de la chambre, qui permet à l'air de sortir et pas de rentrer, afin d'éviter certaines contaminations.
9. Cette expression d'« aquarium » est régulièrement utilisée par les patients pour parler des « flows ». Elle est même reprise dans le titre d'un livre, témoignage d'une jeune femme atteinte de leucémie aigüe : *La Fille de l'aquarium* (Laetitia van der Elst, 2007).
10. Notons ici le manque d'intimité de ces visites, les proches se trouvant « dans le passage ».
11. Un patient ne m'ayant jamais connue sans masque était particulièrement ravi de découvrir mon visage en entier : c'était plus agréable et il me comprenait beaucoup mieux.
12. Par facilité, je parlais ici d'infirmières, car elles restent majoritaires dans les services observés. Cela dit, des infirmiers travaillent également dans ces services.
13. Port-A-Cath : petite chambre d'injection mise en place sous la peau reliée à une grosse veine. Cela facilite les injections intraveineuses répétées de chimiothérapie.
14. Fait de ne pas suivre les recommandations thérapeutiques.
15. En Angleterre, sans doute en partie pour des raisons de protection juridique, la discussion sur les effets secondaires des traitements et sur la gestion de ceux-ci a lieu lors de la consultation de pré-hospitalisation. Tous les effets potentiels et leurs traitements sont vus en détail dans le cadre de l'obtention du consentement éclairé du patient. En Belgique, certains effets secondaires ne sont évoqués que lorsque le patient y est confronté.
16. On retrouve ici les métaphores militaires évoquées par Marie-Christine Pouchelle (2003).
17. Graft Versus Host Disease : maladie greffe contre hôte, maladie du greffon contre l'hôte. C'est une réaction qui peut se développer après une greffe. Contrairement à ce qui se passe d'habitude, ce sont les AG (antigènes) du receveur qui deviennent la cible des cellules du donneur. La GVHD peut se produire chez un sujet immunodéprimé (ou ayant reçu un traitement

immunosuppresseur) ayant reçu un organe [ou des cellules souches] contenant encore des LT (lymphocytes T). Ces LT peuvent reconnaître les AG du receveur comme non-soi et la réaction se produit. Les organes cibles privilégiés sont la peau, le foie et le tube digestif. Source : <http://www.medicopedia.net/term/11326,1,xhtml#ixzz17EXLaPJE>

18. Nous avons vu à quel point il peut exister un décalage entre les préoccupations des patients et des soignants dans ce domaine.
19. Les règles éthiques en Belgique et en Angleterre exigent que le patient soit correctement informé des tenants et des aboutissants du choix thérapeutique et y consente en toute connaissance de cause. Mais Sylvie Fainzang (2006) montre à quel point la question du consentement éclairé va au-delà de la « simple » application d'une règle d'éthique. La différence d'approche du consentement éclairé varie d'ailleurs entre le terrain belge et le terrain anglais.
20. Les sociologues Renée Fox et Judith Swazey ont montré le lien entre travail d'équipe, information des patients et recherche médicale (Fox 1998 ; Fox & Swazey 2002).

## Bibliographie

- BALINT M. 1970 - *Le médecin, son malade et la maladie*. Paris : Payot.
- BASZANGER I 1986 - Les maladies chroniques et leur ordre négocié. In : *Revue française de sociologie*. 1986, 27-1. pp. 3-27.
- DARMON P. 1993 - *Les cellules folles*. Paris : Plon.
- FAINZANG S. 2006 - *La relation médecins-malades : information et mensonge*. Paris : Presses Universitaires de France.
- FOX R.C. 1998 (1959) - *Experiment Perilous. Physicians and Patients Facing the Unknown*. New Brunswick : Transaction Publishers.
- FOX R.C & SWAZEY J. 2002 (1978) - *The courage to fail*. New Brunswick : Transaction Publishers.
- GLASER B. G. & STRAUSS A. L. 2005 - *Awareness of Dying*. New Brunswick : Aldine Transaction (originally published : Chicago : Aldine Publications Co. 1965).
- GOFFMAN E. 1968 - *Asiles*. Paris : Les Editions de Minuit.
- LEBEER G. 1997 - La violence thérapeutique. *Sciences Sociales et Santé*, 15 (2) : 69-98.
- LEBEER G. 1998 - *L'épreuve du cancer*. Bruxelles : Ed. de l'Université de Bruxelles.
- LEROUX-HUGON V. 1992 - *Des saintes laïques*. Paris : Editions Sciences en situation.
- KNIBIEHLER Y. 1984 - *Cornettes et blouses blanches*. Paris : Hachette.
- MENORET M. 1999 - *Les temps du cancer*. Paris : CNRS éditions.
- PERRAULT SOLIVERES A. 2001 - *Infirmières, le savoir de la nuit*. Paris : Presses Universitaires de France.
- POUCHELLE M.-C. 2003 - *L'hôpital corps et âme*. Paris : Editions Seli Arslan.
- POUCHELLE M.-C. 2008 - *L'hôpital ou le théâtre des opérations*. Paris : Editions Seli Arslan.
- RAZAVI D. & DELVAUX N. 2002 (1998) - *Interventions psycho-oncologiques : la prise en charge du patient cancéreux*. Paris : Masson.
- STRAUSS A. L., FAGERHAUGH S., SUCZEK B. & WIENER C. 1982 - The work of the hospitalized patients. In : *Social Science and Medicine*. 1982, vol 16, pp 977-986
- VAN DER ELST L. 2007 - *La Fille de l'aquarium*. Paris, Presses de la Renaissance.

**Fig.1** • PHOTOGRAPHIE DE BRUCE BERNARD. « LEIGH BOWERY POSING FOR 'LEIGH UNDER THE SKYLIGHT', 1994 ». ATELIER DE LUCIAN FREUD. © ESTATE OF BRUCE BERNARD.



Judith Duchêne

ASSISTANTE SERVICE DE CRIMINOLOGIE, CPES  
UNIVERSITÉ DE LIÈGE

---

# QUAND LA NUDITÉ PREND CORPS, LES DISPOSITIFS SE MODÈLENT. ETHNOGRAPHIE DE LA PRATIQUE DE LA POSE NUE.<sup>1</sup>

---

*Ce travail ethnographique, mené auprès de modèles posant nus dans des écoles d'art, explore la problématique de la gestion du rapport au corps et à la nudité, à travers le concept de « dispositif ». L'observation participante et les entretiens révèlent, dans l'atelier d'art, l'existence et l'articulation de dispositifs institutionnels, matériels et comportementaux qui – tacitement ou explicitement – règlent la pratique de la pose nue : les gestes, les espaces, les postures, les regards,... L'étude des mécanismes qui cadrent la nudité en contexte artistique éclaire certains questionnements relatifs au rapport au corps, à la nudité et à la pudeur qui émergent dans notre société.*

Cet article aborde la question du corps, de la nudité qui s'expose au regard de l'Autre et en particulier du métier peu connu de modèle, qui occupe une place fondamentale dans la création de nombreux chefs-d'œuvre de l'histoire occidentale des arts plastiques. Nous allons pénétrer dans un atelier d'académie à pas feutrés ; nous s'asseoir dans un coin, observer, noter, et dessiner pour tenter de comprendre une réalité essentielle du métier de modèle : pourquoi des hommes et des femmes acceptent-ils poser nus devant des étrangers ? Quel est le lien qui se crée entre eux et les artistes dans le temps de la pose nue ? Comment la pudeur est-elle gérée dans ces moments de nudité ?

L'atelier d'académie est un lieu privilégié pour observer les mécanismes en jeu dans le dévoilement du corps et pour mettre en lumière les enjeux contemporains de la gestion de la nudité. Lieu perméable aux tabous, à la morale, aux mœurs de la société dans laquelle il est implanté, l'espace de l'atelier d'académie est traversé par les tensions contradictoires du contrôle social. Le corps y est pris dans une histoire sociale qui, comme pour les siècles précédents, définit des permis et des interdits (Elias, 1976), esquisse les frontières entre ce qui peut être montré et ce qui doit rester caché. Car, même si le corps semble envahir notre environnement visuel, même s'il est surexploité en tant qu'outil de communication (Galinon-Melenec, Martin-Juchat, 2007), même si l'accès aux images érotiques et pornographiques fait partie du familier (Baudry, 1997), la nudité reste sujet à débat et fait l'objet d'une normativité sans cesse reconstruite.

Kaufmann l'a bien montré dans son étude consacrée à la pratique des seins nus sur la plage (Kaufmann, 2004). Engendrée à la fois par un long processus d'ajustement de la tenue balnéaire aux mouvements du corps, et par la valorisation de la peau bronzée, la pratique des seins nus apparaît en France au milieu des années 1960. Elle se propage assez rapidement, et s'entoure d'un « contrôle des gestes » (Kaufmann, 2004, 75) opérant pour préserver la « distance émotionnelle » (Kaufmann, 2004, 44) face à cette nouvelle nudité pectorale révélée en public.

L'ethnographie de Katherine Frank dans les clubs de strip-tease aux Etats-Unis confirme la présence de codes légaux et sociaux, de limites comportementales qui cadrent la pratique du dénudement. Les mouvements des danseuses, la distance avec le public, les costumes et accessoires, l'exposition des parties génitales sont régulés par les lois nationales et locales ainsi que par les exigences des propriétaires qui souhaitent maintenir le rang, la réputation et la rentabilité de leur établissement (Frank, 2005).

D'un point de vue historique et anthropologique, le corps nu est un thème de recherche fondamental (Bologne, 2004). Lieu de tensions entre Eros et Thanatos, entre innocence et culpabilité, entre intériorité et extériorité, entre normal et pathologique, entre sphère privée et sphère publique, expressivité et atonie, le corps peut être l'expression de la puissance et de la joie de vivre, mais aussi de la fragilité, de la vulnérabilité, de la mortalité. Le corps nu est sexué, érotisé et peut susciter à la fois fascination et répulsion.

L'atelier d'académie est également traversé par ces représentations de la nudité et par le malaise qu'elle peut susciter. Parce que l'expérience de la pose nue se vit dans des tensions et polarités diverses, elle est encadrée dans l'atelier d'art par différents dispositifs implicites et explicites qui permettent au corps nu de trouver un lieu où prendre légitimement place. Agamben, qui a récemment ré-exploré la notion de « dispositif », repart des travaux de Foucault, explore les usages communs du terme – juridique, technologique et militaire – et en décortique les racines théologiques. Il en ressort les caractéristiques suivantes : « (...) j'appelle dispositif tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants » (Agamben, 2007, 31).

Dans l'atelier d'art, trois types de dispositifs peuvent être répertoriés : les dispositifs institutionnels, matériels et comportementaux. Ils contribuent à modeler le regard des étudiants sur la nudité, ils assurent les gestes du déshabillage et les postures du corps exposé ; ils font ainsi rentrer dans la norme l'expérience de pose qui s'avèrerait troublante dans un autre environnement spacio-temporel.

Les enjeux de la pose nue en académie me sont devenus manifestes lors d'enquêtes menées durant deux ans pour la réalisation de mon mémoire de licence en anthropologie. Etudiante en arts depuis plusieurs années, j'ai pu bénéficier de la confiance de mon terrain pour mener ma recherche ethnographique grâce à ce double statut qui justifiait ma présence dans les ateliers.

Les observations furent principalement menées dans un atelier d'une école supérieure d'art et furent complétées par une expérience dans deux ateliers d'académies communales dans le cadre des cours du soir. Plusieurs entretiens ont été menés avec des modèles des deux sexes, travaillant dans différentes institutions<sup>2</sup> et occupant la variété des statuts de modèles occasionnels (qu'ils soient étudiants, ou dans l'attente de trouver un travail fixe), ou de modèles exerçant cette activité de manière professionnelle. Des entretiens ont également été réalisés avec des étudiants en art et des artistes travaillant régulièrement avec des modèles. Ces témoignages trouveront leur place dans le texte pour préciser notre propos. Le choix de ne pas les relier à leur auteur a été établi afin de préserver l'anonymat des personnes interrogées, tant pour leur identité que pour l'institution dans laquelle ils travaillent.

La mise en évidence – par l'observation – des dispositifs qui cadrent la pratique de la pose nue permet d'approfondir la compréhension de ce concept en rendant compte de la manière dont ceux-ci se mettent en place, s'articulent, se manifestent, orientent l'attitude des acteurs en présence et exercent sur le contexte une force structurante.

Dans cet article, nous analyserons tout d'abord la manière dont ces trois types de dispositifs s'entrelacent et structurent la vie dans l'atelier. Nous verrons ensuite la manière dont leurs prescriptions se transmettent auprès des individus. Nous terminerons par une mise en perspective du concept de dispositif et de ses apports. ↪

---

## **L'espace de l'atelier : un entrelacement de dispositifs**

La séance de pose est une expérience très codifiée, qui met en scène de façon tacite une série de permis et d'interdits. Toute une série de dispositifs – institutionnels, matériels, comportementaux – règlent la pratique de la pose nue, et lui offrent un statut de légitimité qui préserve la pudeur des modèles. Pour mieux saisir l'importance du dispositif de pose, et avant d'en détailler les éléments constitutifs, penchons-nous sur les premières expériences de nudité, tant pour les modèles que pour les artistes. Celles-ci soulignent les craintes, les fragilités des individus, mais révèlent également les appuis sur lesquels les différents acteurs ont pu compter pour vivre ce moment troublant et se plonger dans le travail.

L'acte de se dévêtir et de contempler la nudité se vit avec certaines appréhensions. Les peurs du modèle et celles de l'artiste se combinent et engendrent parfois une tension palpable.

Pour les étudiants en arts qui débutent, c'est parfois la première fois qu'ils voient une personne nue dans un tel contexte de proximité. Comme le souligne l'un d'entre eux : « C'est toujours une première expérience un peu déroutante, je dirais. Le fait de voir quelqu'un nu et qui est devant toi... (il rit)...sans rien faire ».

Les modèles, même les plus expérimentés, appréhendent d'ailleurs le fait de poser devant des élèves qui n'ont jamais fait de nu. Les conventions de l'atelier n'étant pas encore bien assimilées, les modèles vivent souvent cela comme une expérience inédite, une « première fois ». Une modèle d'une cinquantaine d'années l'évoque comme suit : « [Q]uand on va poser pour des plus jeunes en humanités, c'est chaque fois un recommencement. On a l'impression que c'est la première fois qu'on se montre. C'est la première fois qu'ils voient des modèles nus aussi. Donc, à ce moment là, on est un peu gêné. Surtout quand on devient plus âgée. C'est plus dur de se montrer à des jeunes. Pour moi, je ressens ça comme ça ».

Nous verrons plus loin que la mise au travail transforme ce malaise en concentration. C'est en prenant le crayon et en posant les traits sur le papier que les dessinateurs parviennent à prendre distance par rapport à cette nudité exposée.

Du côté des modèles, la « première fois » est également empli d'une série d'inquiétudes. Il y a la peur de l'inconnu car certains vont poser sans savoir réellement ce qui les attend : il va falloir se déshabiller, mais comment ? Y aura-t-il beaucoup de monde ? Comment les autres vont-ils réagir ? Ne vais-je pas perdre mes moyens ? Les modèles qui posent en académie n'ont jamais une maîtrise totale de la situation : ils doivent composer avec les exigences du professeur et les conditions matérielles de pose dans l'atelier. Tout comme pour les artistes, c'est l'action – l'acte de se dévêtir – qui écarte les doutes. Le fait de laisser tomber le dernier bout de tissu qui couvrait la nudité permet de franchir le pas, de devenir l'objet à dessiner. Une modèle explique :

*Je me suis mise sur le plateau. On a un peignoir. Tout le monde attendait autour. C'est un peu gênant. Je me suis dit : 'vas-y ! Un, deux, trois !' J'ai enlevé le peignoir, j'ai regardé le plafond. Et puis, voilà. Et puis, j'ai vu que les gens se sont mis tous à leur chevalet. Ils n'étaient pas là en train de me scruter dans les détails. Alors, ça va. Ça a été. J'étais à l'aise.*

Puis, pour les modèles, il faut également pouvoir dépasser la crainte du regard que les autres vont porter sur leur corps, et affronter ses complexes. Plusieurs modèles redoutent que les étudiants manifestent une réaction de dégoût ou d'ironie en les regardant. Cette crainte est particulièrement présente lors de la première séance de pose, mais s'estompe avec l'expérience.

Plusieurs dispositifs permettant de transcender le malaise de la nudité apparaissent déjà dans ce récit de la première expérience de pose. Nous allons maintenant les reprendre de manière plus systématique en commençant par les dispositifs institutionnels qui sont consignés dans les règlements scolaires ;

en continuant avec les dispositifs matériels qui mettent en place un environnement (Berten, 1999) propice au dévoilement des modèles et au travail des artistes, et en terminant par les dispositifs comportementaux (Kaufmann, 2004) qui interviennent dans les relations qui se tissent entre les modèles, les élèves et le professeur d'atelier. —

## Dispositifs institutionnels

En amont de ce qui se passe quotidiennement dans un atelier où posent des modèles, il existe tout d'abord une série de dispositifs institutionnels qui règlent l'enseignement et les modalités pratiques de la pose nue.

Le projet pédagogique de l'école, ainsi que le règlement des études insistent sur la liberté créatrice et l'autonomie des différents ateliers. Cette dynamique pédagogique est soutenue par des conditions organisationnelles – le découpage des horaires, les programmes de cours, la présence obligatoire des étudiants, les évaluations – qui favorisent l'acquisition de connaissances et qui obligent les étudiants de certains ateliers à consacrer une partie significative de leur cursus au dessin de modèle.

Les modalités d'engagement des modèles viennent cadrer leur prestation et assurent le caractère professionnel de leur dénudement. Ce travail offre différents types de statuts. Certains l'exercent en tant qu'étudiants et posent pour compléter leurs revenus, d'autres l'exercent en tant que modèles occasionnels dans l'attente de trouver un travail, enfin quelques rares personnes l'exercent en tant que profession à part entière et assurent leur salaire exclusivement par ce moyen.

Les contrats proposés aux modèles diffèrent selon ces statuts. Lorsque l'on considère les types d'engagements que connaissent les modèles – avec ou sans contrat – l'on comprend mieux le risque de précarité qui touche la majeure partie d'entre eux.

Les quelques uns qui exercent ce métier de manière professionnelle, dans les écoles supérieures d'art, bénéficient du statut d'employé communal. Ce contrat inclut une protection sociale en cas de maternité, de maladie et constitue dès lors le meilleur statut que l'on puisse envisager dans ce métier. Au moment de mon enquête de terrain, une décision administrative est venue mettre un terme à ce type d'engagement. Désormais, les écoles supérieures d'art n'engageront plus que des modèles sous des contrats de prestation occasionnelle, à court terme et dont le renouvellement est incertain. Ces restrictions quant à la reconnaissance et aux conditions d'exercice de ce travail annoncent la fin d'un métier et suscitent chez certains une grande amertume.

Dans quelques ateliers collectifs non institutionnalisés, les modèles ne sont protégés par aucun contrat, et par aucune protection sociale. Ils sont rémunérés « au noir », et à la prestation. Ils ne peuvent dès lors jamais compter sur un revenu stable, et ne touchent aucun salaire en cas d'incapacité de travail.

La rémunération du travail de modèle est un élément important pour la reconnaissance de cette activité en tant qu'activité professionnelle à part entière. Elle sert également de cadre au dévoilement de la nudité. Le modèle est payé pour se mettre à nu, payé pour montrer son corps, pour poser sans bouger avec ce que cela comporte de maîtrise et de douleur. Une modèle explique :

« (...) à partir du moment où t'es dans un atelier, c'est le contexte qui veut ça. C'est tout à fait naturel. T'arrives, tu te dépoiles, point barre. T'es là pour ça. Tu le fais vraiment comme si, je ne sais pas... comme si tu faisais tes courses. »

Le salaire garantit la légitimation de sa nudité, la reconnaissance des efforts qu'inflige l'acte de poser et la gratification de son rôle fondateur dans la création. La rémunération proposée varie d'une école d'art à l'autre. Elle s'échelonne entre dix et treize euros de l'heure. Pour les ateliers privés, ce sont les modèles qui fixent leur tarif. Cela peut monter jusque vingt euros de l'heure.

Aucun critère physique spécifique n'entre en ligne de compte pour l'engagement d'un modèle. Dans le contexte artistique, la beauté prend un autre sens. Ce qui compte, c'est de trouver une spécificité et une expressivité intéressante à travailler. Un étudiant en art dit :

« Un corps intéressant à dessiner n'est pas nécessairement beau. Quelqu'un de tout maigre ou de squelettique peut être justement intéressant à dessiner d'un point de vue anatomique ou même au niveau de la pose. »

Ce qui se passe dans l'atelier doit être un reflet de la vie quotidienne. Le corps contient des imperfections qui peuvent servir de moteur à la démarche créatrice. Il peut être émouvant malgré ses rondeurs, ses irrégularités, ses disproportions, son âge. Ce qui compte, c'est que le corps sorte de la banalité, de l'insignifiance. Les rides, la peau, les plis, les formes peuvent nous révéler des éléments de vie de la personne nue. Les caractéristiques de chaque corps peuvent être inspirantes. L'œuvre de l'artiste Lucian Freud en témoigne remarquablement. Travaillant à partir de modèles qui oscillent entre maigreur et obésité, jeunesse et vieillesse, cet artiste travaille la chair dans les épaisseurs de matière, par les touches de la brosse et propose une interprétation du corps dénuée de concession.

L'image du corps du modèle, ce que Le Breton définit comme « (...) la représentation que le sujet se fait de son corps ; la façon dont il lui apparaît plus ou moins consciemment à travers un contexte social et culturel particularisé par son histoire personnelle » (Le Breton, 1990, 150), peut être vécue de manière négative, et pourtant perçue positivement par le regard extérieur. Une modèle explique :

« J'ai des pieds atroces. J'ai des gros pieds, j'ai des problèmes de circulation, ils ont toujours été comme ça depuis que j'ai 14 ans. (...) Hier, il y a une artiste qui venait d'arriver qui commence à travailler, qui est venue voir mes pieds et qui m'a dit 'mais vous avez des pieds magnifiques !' Et je dis : 'mon Dieu, comme ça me fait plaisir ! Ils sont atroces dans la vie de tous les jours, mais il y a

quelqu'un quand même qui les trouve magnifiques !' (...) Ça se voit que le sens de l'esthétique est différent dans la rue que dans les écoles d'art. » —

## Dispositifs matériels

En pénétrant dans un atelier collectif où posent des modèles, on est confronté à un espace qui fournit bien des indications sur sa qualité de dispositif. Sur la porte déjà, un avis tient à l'écart les personnes non légitimes :

« ATTENTION MODELES. Pour le respect du travail des modèles, interdiction à toutes les personnes étrangères à l'atelier (y compris le personnel ouvrier et les hommes de service) d'entrer sans s'annoncer ! Il est également strictement interdit de photographier les modèles en pose. »

La disposition de l'atelier et les objets qui le meublent sont également révélateurs de l'activité qui s'y déroule. Ils nous informent sur les interactions possibles entre les acteurs et sur les limites de l'espace réservé à la nudité. Les choses s'agencent « (...) selon un aménagement, un arrangement efficace » (Peeters, H., Charlier, P., 1999, 17) ; elles sont le dispositif matériel qui « (...) se définit dans une fonction de support, de balise, de cadre organisateur à l'action. » (Peeters, H., Charlier, P., 1999, 19).

Nous avons vu qu'un avertissement était placé sur la porte de l'atelier pour éviter la présence de personnes étrangères pendant les moments de pose. Lorsque les modèles posent nus, la porte est close pour éviter courants d'air et regards intrusifs. Les fenêtres sont occultées. L'espace est organisé par les panneaux sur lesquels les étudiants viennent fixer leur feuille, par les tables, les tabourets, les pinceaux, tubes de couleurs, carnets de croquis, gobelets, fusains, pastels, chiffons qui traînent ça et là, et qui donnent sens à la fonctionnalité du lieu. Fonctionnalité importante aux yeux des modèles qui posent, puisque la présence des objets précise que l'on se trouve bien dans le cadre d'un atelier et que, dès lors, le contexte est structuré pour régler la nudité.

« Au moins le cadre fait penser à un atelier, au plus c'est difficile [de poser]. Ça me semble logique. Parce que je disais qu'on sait qu'on est là pour se déshabiller. L'acte est attendu par tout le monde. Mais, imagine que tu me demandes de me déshabiller sur le quai du métro, là, ça va être un problème. Ce n'est que ça. Là, je parlerais presque d'érotisme. Dans l'érotisme, c'est le décalage entre la situation et la scène qui peut créer le côté érotique. »

Dans la plupart des ateliers, un espace est prévu pour que le modèle puisse se changer. Il s'agit souvent de petites cabines. Le modèle y laisse ses vêtements et y enfle un habit de travail facile à retirer : peignoir, robe ample, djellaba, training, ... Il vient ensuite poser sur un podium de bois, recouvert d'un matelas et d'un drap qui délimite son espace et le maintient à distance

des étudiants. Son « champ d'action », son « espace vital » est ainsi préservé. La présence de l'objet-podium oblige les étudiants à contourner, à laisser de la marge autour du modèle, à éviter une menaçante proximité. D'autres objets s'interposent encore comme des barrières entre le dessinateur et le modèle. Tout d'abord, le panneau sur lequel est agrafée la feuille de papier est placé dans l'axe de la pose choisie par le modèle. Le modèle peut voir l'élève, l'élève peut voir le modèle, mais la plupart des élèves ne peuvent se voir entre eux.

Ensuite, l'aiguille qu'utilisent les élèves pour relever les proportions favorise la rationalisation et la mise à distance du regard. En regardant avec le support de l'aiguille, le modèle devient un objet perçu mesurable, que l'on peut découper selon différents plans, dont on peut faire ressortir les droites parallèles et obliques, sur lequel on établit des proportionnalités entre les différents membres. Enfin, tous les instruments qui servent de médium et de support (pinceau, fusain, encre, papier,...) font écran, mettent de la distance dans le rapport de l'artiste au modèle, médiatisent, par le geste du trait, l'étrange fascination du corps exposé. Un artiste explique :



**Fig.2** • JUDITH DUCHÈNE « DESSIN DE MODÈLE »,  
TECHNIQUE MIXTE SUR PAPIER, 150 X 100 CM, 2009.  
PHOTO DE L'ARTISTE.

« En fait, on a plusieurs barrières entre le modèle et nous, hein. Entre guillemets, il y a une « barrière rituelle », une distance géographique. Il y a la barrière de notre feuille de papier et la barrière de notre geste. La feuille de papier ou la table. (...) Mais alors, il y a aussi la barrière de notre geste parce que, je veux dire, ce que je fais, dessiner quelqu'un, j'ai un rapport qui est particulier, qui est ritualisé, institutionnalisé par une pratique de... Enfin, je crois que je le sens sans devoir l'expliquer. On doit pouvoir sentir qu'il y a des siècles de pratique du modèle vivant et le modèle prend une pose qui n'est pas une pose de tous les jours, même si c'est une pose naturelle. (...) Ça fait des barrières. »

Grâce à ces éléments, la relation entre l'artiste et le modèle est professionnalisée et évite de rentrer dans le registre d'une séduction potentielle ou fantasmée. Les modèles évoquent que, comme au théâtre, ils se mettent en scène. Ils utilisent le podium sur lequel ils posent comme un espace scénique, et prennent les artistes pour leur public. Chacun joue son rôle dans un rapport préétabli et régi par des conventions multiples.

Ces barrières créées par la nature même des matériaux du dessin, ou de la peinture font défaut au sculpteur qui modèle la terre glaise. Le sculpteur est alors pris dans le toucher. Il palpe, fait naître le corps sous ses doigts, lisse, creuse, affine, galbe et vit ainsi une étrange correspondance avec le corps nu qu'il regarde. Aïcha Liviana Messina, philosophe et modèle, compare d'ailleurs le toucher de la terre au toucher de la peau. « [S]culpture et dessin, ce n'est pas pareil, la sensation de toucher est commune mais ça ne touche pas de la même façon justement. Tout ça est érotique au sens fort, au sens où on me touche mais ailleurs – mais je suis là pour le touché, pour le regard fixe et attentif qui se poursuit presque mécaniquement dans le toucher des mains. Érotique car il y a de l'amour dans ce regard-là, et du désir chez le modèle d'être touché mais ailleurs – et c'est sa façon d'aimer à lui, au modèle. J'aime ça en tout cas » (Liviana Messina, 2005, 19-20)<sup>3</sup>. ↪

## Dispositifs comportementaux

Dans le cadre de la vie de l'atelier, chaque acteur – étudiant, modèle, professeur – attend de l'autre une série de comportements, d'attitudes conformes au contexte, en phase avec les règlements de l'institution et avec l'univers matériel qui balise l'espace. Certains s'y plient sans le savoir, d'autres y opposent parfois des résistances et mettent en place des arrangements personnels pour éviter de s'y conformer ; arrangements qui peuvent fragiliser le consensus établi sur la perception de la nudité.

La structuration du temps dans l'atelier est fondamentale pour la délimitation des moments où la nudité est autorisée ou non. L'alternance des temps de pose et de repos scande le rythme de travail des étudiants et celui des modèles, institue les moments de déshabillage et de rhabillage, les moments de concentration et de détente. Pendant les temps de repos, l'atelier cesse d'être un lieu clos : la porte s'ouvre ; les modèles, étudiants et professeurs vont et viennent ; modèles et étudiants se rapprochent

pour se parler et partager les choses quotidiennes. L'ouverture du lieu et les passages qui le percent opèrent un changement de contexte, et donc, des changements de comportements. Si la nudité des modèles est légitimée pendant les temps de pose, et dans l'espace de l'atelier, elle ne l'est pas du tout pendant les temps de repos, ni dans l'atelier, ni dans les couloirs de l'école d'art. Hors du temps de pose, la nudité perd sa raison d'être. Le corps cesse d'être un objet perçu immobile sous le regard de l'artiste au travail. Hors du temps de pose, le corps nu risque l'exhibition, le dépassement de la pudeur. Il crée le malaise en s'exposant dans un contexte social dont les règles diffèrent de celles du contexte artistique qui le protège. Le témoignage d'une modèle permet de comprendre que quelque chose de ce malaise se joue au niveau de la pudeur.

« (...) parce que la nudité n'est pas naturelle dans le contexte quotidien. Du moins, c'est pas considérée comme naturelle. Donc, dès qu'on sort de ce contexte là, on revient dans le contexte social. Contexte social d'un lieu où il y a des gens qui se connaissent un peu et où forcément, c'est bizarre si l'un d'entre eux est nu. »

Citons, à titre d'exemple, le cas de cette modèle qui se promenait les seins nus dans l'école pendant les moments de repos, et qui a suscité le malaise et la désapprobation de certains étudiants qui s'arrangèrent ensuite pour ne plus devoir la dessiner.

Si le temps de l'atelier est ordonné, quelques instants échappent à cette mesure et placent le modèle dans le trouble, entre deux poses, par exemple. Lorsque le modèle sort de l'immobilité qui, comme le dit Aïcha Liviana Messina, sert de refuge, il prend le risque d'ouvrir une brèche sur l'incertitude, sur une mise à nu de sa nudité. Liviana Messina l'explique à travers son expérience de la pose nue : « avant même de quitter une pose, je me disais : que faire...que faire de ce corps, où, dans quelle pose trouver l'expression 'adéquate' (j'avais peur de ne pas trouver de pose et de me retrouver sans lieu, complètement exposée, maladroite). Ce que je voulais alors c'était juste trouver refuge dans l'immobilité : l'immobilité qui me cachait (...) » (Liviana Messina, 2005, 9).

Les moments où le modèle quitte la pose et se rhabille pour le repos, ceux où il se déshabille pour se mettre en pose, les instants où il cherche une nouvelle attitude, un geste, une posture confortable avant l'immobilité sont des instants-limites, des ouvertures dans lesquelles la nudité peut surgir comme une exhibition, comme une violence ou peut se révéler fragilisante, voire effrayante.

Parallèlement au fait de se vêtir pendant les temps de repos s'ajoute, pour les modèles, celui de ne pas parler aux élèves quand on est nu. Pour l'étudiant, entendre le modèle parler pendant qu'il pose – alors qu'il est concentré sur le dessin, les volumes, les proportions – c'est subitement reprendre conscience de sa nudité. Lorsque le modèle est silencieux et immobile, il devient l'objet à dessiner ; son corps devient son instrument de travail.

Que fait le modèle alors, s'il ne peut ni bouger, ni parler ? La plupart d'entre eux ont pleinement conscience que le corps est un matériau pour la création, qu'il peut véhiculer une énergie

créatrice. Les modèles savent pourquoi ils se déshabillent, ils savent l'intérêt de ce dévoilement. Les gestes pour se dénuder sont incorporés, « naturels », mais restent présents dans la conscience.

Il arrive que certains modèles se « dédoublent » pendant la pose. Comme une manière d'être en retrait de sa propre nudité. Ils laissent voguer leur esprit vers d'autres préoccupations, tandis que leur corps est matériellement présent : *Des fois, j'ai l'impression de voir mon corps et de ne pas être dedans.*

Lorsqu'ils sont en pose, les modèles doivent essayer de bouger le moins possible. Certains parviennent à cette relaxation par un effort de concentration. Ils essayent de prendre conscience de chaque partie du corps pour trouver une stabilité. D'autres préfèrent déconnecter leur corps de leur esprit et se perdre dans leurs pensées. L'élaboration de projets, les questions métaphysiques se mêlent aux événements qui traversent le quotidien.

**Fig.3** • JUDITH DUCHÈNE « LA PEAU DES IMAGES F »,  
TECHNIQUE MIXTE SUR PAPIER, 50 x 42 CM, 2009.  
PHOTO DE L'ARTISTE.



« On pense un peu à tout. D'abord, on regarde un peu autour, on écoute ce [que les étudiants] racontent parce qu'ils parlent entre eux. Puis, s'ils ne disent rien et qu'ils travaillent sérieusement, là, on va penser à toutes sortes... On pense à des choses stupides aussi : on pense aux courses, à ce qu'on va manger, ce qu'on doit faire... Attention, parfois, on sait mettre des choses au point. Même de la décoration chez moi. Je me dis 'je vais repeindre, je vais faire ci...' C'est gai, on arrive à penser. Mais, il ne faut pas penser à des choses négatives, sinon, c'est affreux. »

**Fig.4** • PHOTOGRAPHIE DE MAURICE BRANGER. L'ACADÉMIE JULIAN, PARIS 1910. © MAURICE BRANGER / ROGER VIOLLET.



Les pensées négatives ne font qu'accentuer la souffrance du corps, la tension des muscles, les courbatures et donnent le sentiment que le temps passe au ralenti.

Le modèle n'est pas seulement regardé par les élèves, il lui appartient aussi de les regarder. Son emplacement sur le podium lui assure un véritable observatoire sur les comportements des élèves, sur leur travail en cours d'élaboration, sur le dessin qui se construit, sur les touches de couleurs qui sont appliquées, sur les effacements, les énervements, les moments de découragement.

Il est attendu des étudiants qu'ils se mettent au travail dès que le modèle prend la pose et qu'ils évitent de faire des commentaires sur la nudité ou sur le corps du modèle. N'importe quelle remarque de ce type, dans ce contexte, risquerait d'être de mauvais goût et créerait un climat déstabilisant pour le modèle. De même, regarder le modèle sans se mettre au travail place l'élève « hors contexte » et crée le malaise chez celui ou celle qui pose. C'est ce qu'évoque un modèle masculin :

« Quand t'as quelqu'un qui ne travaille pas en face de toi et qui laisse totalement...je ne sais pas moi...qui n'est pas du tout dans le travail, qui est à côté complètement, c'est fatigant. Toi, t'es nu, tu fais ton boulot et elle, elle est là, elle ne dessine pas, donc, elle te voit tout à fait autrement, elle est hors du truc, elle te voit vraiment nu. En tout cas pas dans une situation où t'aurais envie qu'elle te voit, parce que tu n'as pas des relations intimes avec. Je ne sais pas si tu vois comment elle s'extrait toute seule du truc. Ça, c'est gênant. »

Celui qui se met hors contexte, qui ne respecte pas les dispositifs qui règlent la pratique de la pose nue, met en danger ce qui la rend légitime, crée un décalage qui ouvre la porte à la grivoiserie, à l'ambiguïté, à la mise à nu de la fragilité de la nudité, au grotesque.

L'espace prévu pour le modèle dans l'atelier lui garantit l'occupation d'un lieu, d'un territoire qui le protège et le sécurise. Il a également pour fonction de maintenir les artistes à distance et de les tenir hors de cette sphère de l'intime. Pénétrer dans ce territoire pendant que le modèle pose créerait déjà un certain malaise, mais l'acte de toucher le modèle serait perçu comme intolérable. Toucher le modèle, c'est violer la limite, c'est porter atteinte au respect, c'est s'engager dans un type de relation qui n'a pas lieu d'être dans le cadre de l'atelier.

*M*oi, ce qui serait une limite, c'est le toucher. J'ai jamais eu une personne qui a pris l'initiative de me toucher, et même dans les profs, il y avait cette bulle. On le voit mais on ne le touche pas. Je le sens comme une marque de respect.

Comme pour le toucher du sculpteur dans la terre glaise, le toucher de la peau suscite le malaise par l'érotisation qu'il fait naître alors que le modèle repousse cette dimension hors du champ de son travail.

La présence du professeur dans l'atelier est également importante pour cadrer le rapport à la nudité. Il occupe la place du tiers dans la relation entre l'étudiant et le modèle. Son rôle est de veiller « (...) à ce qu'il n'y ait pas de regard déplacé sur [soi] » et à contrôler les entrées et sorties des personnes étrangères à l'atelier.

Le choix des poses revient aux modèles, sauf lorsqu'un professeur souhaite faire un exercice particulier à ses étudiants. Au sujet des postures adoptées, les modèles affirment vouloir faire des poses « propres », ce qui signifie qu'ils ne montrent pas leurs parties intimes. Pour les femmes, poser jambes écartées est perçu par les autres modèles comme de l'exhibitionnisme. Pour les hommes, les parties génitales sont visibles, mais la région anale doit être cachée. « Pose propre », « pose normale » s'opposent aux « poses olé olé » dans les témoignages recueillis.

« Moi, je fais attention quand même à ce que je fais. Je ne fais pas n'importe quelle pose non plus. Je reste quand même...Moi, je dis que c'est des 'poses propres'. »

« On prend des poses normales. Parfois, les bras levés, tout ça, on prend. On fait tout sauf – je ne sais pas si les autres l'ont dit aussi – sauf des poses un peu 'olé-olé' comme on dit. Ça, on ne fait pas. »

« (...) si vous êtes au centre et que vous êtes entouré de toutes parts, il est certain qu'il y a des poses que vous ne pourrez pas faire, ou alors si vous le faites, vous arrivez vraiment à avoir des positions carrément obscènes. Je ne dirais pas que les gens peuvent être choqués, mais enfin, ça peut vraiment être laid. Ou grotesque. »

Entre dévoilement et dissimulation, le modèle doit ainsi trouver un équilibre qui lui permet à la fois de se respecter et de se sentir respecté.

Les entretiens révèlent que la grande majorité des modèles ont un sens de la pudeur. Ils ne dévoileraient pas leur nudité dans n'importe quel contexte, mais se sentent protégés par le cadre spécifique de l'atelier et de ses normes explicites et non-explicites. Poser nu(e) ne peut être simplement assimilé à de l'exhibitionnisme. L'acte n'est pourtant pas exempt de certaines ambiguïtés, comme le révèle un examen attentif des motivations des modèles. Celles-ci s'inscrivent dans un parcours de vie inévitablement personnel.

La position de modèle se situe *a priori* dans un entre-deux : entre la violence de l'exhibition et la fragilité de la nudité. Le vieillissement, la prise de poids, les « défauts » physiques sont autant de facteurs qui peuvent déstabiliser le modèle et rendre difficile l'accomplissement du travail. Mais si la principale motivation affichée est l'aspect financier et la flexibilité des horaires, quelques modèles y trouvent plus qu'une source de revenus. Le fait d'être le point de départ d'une création, d'être intégré

dans un milieu artistique, de se faire de nouvelles relations, de voir – à travers les esquisses – la concrétisation de leur travail procure beaucoup de satisfaction. Certains modèles disent également que le désir de se faire dessiner relève d'un fantasme – « *un fantasme...Le fait de poser, c'était un fantasme* » – d'autres interprètent ce désir comme l'expression de leur narcissisme :

« Il y a certainement une dose de narcissisme aussi que je ne peux pas toujours bien analyser. Ce ne doit pas être dénué de composantes plus psychologiques. »

Ce qui alimente partiellement le fantasme, c'est la position centrale que le modèle occupe au sein de l'atelier. Certains trouvent une satisfaction à être observés nus, et cherchent dans les regards une étincelle qui leur donnerait confiance en eux-mêmes et dans leur corps. D'autres envisagent ce métier comme une sorte de défi pour améliorer la perception de leur schéma corporel ; perception fragilisée par leur histoire de vie et les marques de l'âge. Un modèle masculin explique qu'il a commencé à poser à quarante ans, en désirant y trouver un côté « piquant » :

« Mais, je vais être tout à fait honnête. J'avais 40 ans à l'époque et il y a un petit quelque chose qui m'a dit : 'tiens, peut-être qu'à 40 ans, je peux oser faire ça. Après tout, je peux peut-être me montrer encore. C'est correct. Je ne suis pas trop mal.' »

Certains hommes tirent une certaine jouissance à se montrer dénudé, et admettent que cette jouissance peut frôler la violence et amener des dérèglements. Un jeune modèle masculin pointe l'ambivalence du corps nu exposé qui peut à la fois révéler sa puissance et sa vulnérabilité.

« Moi, je suis tout nu et tout. En même temps, les gens peuvent me faire tout le mal qu'ils veulent parce que moi, je suis là sur mon truc. Mais, en même temps, moi je leur impose aussi ma nudité. Et quelque part, si je veux, je peux en jouer. (...) Ça peut être une agression aussi de se mettre nu devant quelqu'un. »

Les différentes motivations que les modèles évoquent peuvent se révéler très fortes chez quelques uns, qui vivent leur métier comme une véritable vocation ; ou au contraire très faibles chez d'autres qui rappellent tous les facteurs de pénibilité du métier : le côté passif, lassant, la douleur musculaire, l'ennui, la mauvaise qualité du travail des étudiants et leur manque d'investissement.

Malgré le fait que la plupart soient arrivés dans cette profession par une nécessité d'urgence, certains pensent qu'ils étaient faits pour cela dès le départ. Leurs qualités de modèles, souvent soulignées et approuvées par d'autres, confirment à leurs yeux que ce métier leur convient parfaitement. Le modèle qui vit ce métier comme une vocation accepte de laisser un petit bout de lui-même aux artistes, tente, par sa présence et son investissement de susciter une connivence propice à l'avènement d'un bon travail créatif. Parfois, entre le modèle et l'artiste, quelque chose se passe de l'ordre de l'impalpable, du don. Chacun appelle l'autre à se dépasser dans ce qu'il fait, chacun apporte ce qu'il est à l'acte créatif. Ensemble, artiste et modèle ont part et prennent part à la réalisation de l'œuvre. —

---

## La transmission des dispositifs comportementaux

Aucun document écrit n'est jamais venu formaliser ces dispositifs comportementaux. Dès lors, ceux-ci se transmettent de manière informelle, par l'observation et l'imitation des modèles expérimentés.

---

**Fig.5** • JUDITH DUCHÈNE « L'ENTRE-SOI », ACRYLIQUE SUR TOILE, 120 x 100 CM, 2010. PHOTO DE L'ARTISTE.



Comme nous venons de le montrer, le choix des postures est souvent laissé à l'appréciation des modèles, et constitue un enjeu important pour la préservation de la pudeur. Lorsqu'un novice arrive pour poser, les plus anciens ne manquent pas de lui donner quelques conseils sur l'hygiène et les comportements à adopter. « [O]n dit : écoute, tu dois mettre un peignoir. Tu ne peux pas te promener tout nu dans l'atelier. Ça ne se fait pas. On ne fait pas ça. Tu dois avoir un minimum d'hygiène quand même ».

Les prescriptions ne concernent pas seulement la manière de se conduire dans l'atelier, mais également les postures à éviter.

« S'il y en a une qui prend une pose un peu équivoque (...) ça nous choque. Mais alors, on lui fait la remarque. Toutes. Là, on le dit. On lui dit 'si tu veux faire une pose comme ça, tu la fais, mais en dehors d'ici.' »

On voit à nouveau l'influence qu'exercent le contexte artistique et les différents dispositifs qui le traversent sur les modalités de la pratique de la pose nue, sur le contrôle des gestes, des postures et des comportements. —

---

## Quand le métier vous colle à la peau...

« *On est modèle par métier, mais c'est un métier qui vous colle à la peau.* » Cette phrase est une des plus belles intuitions qui ressort des entretiens et permet de rendre compte du métier de modèle dans toute sa complexité.

Dans la profession de modèle, le corps constitue non seulement un instrument de travail, mais également un enjeu de multiples négociations. La nudité est une mise à l'épreuve du psychisme et du physiologique : le modèle doit sans cesse dépasser ses craintes, son vécu de la pudeur, ses complexes et accepter non seulement les regards posés sur son corps mais aussi la façon dont il est examiné, transposé et déformé. Certains profitent de l'ambiguïté de l'acte de poser pour oser la provocation, en proposant des poses audacieuses ou atypiques. D'autres cherchent des « arrangements » – des « ruses » (de Certeau, 1980 ; Le Blanc, 2007) – en prenant des poses qui évitent de montrer ce qu'ils ne souhaitent pas dévoiler. Montrer certaines « disharmonies » du corps est rendu possible par le fait que la notion de beauté se traduit différemment dans le domaine des arts plastiques. Ce qui importe pour l'artiste, c'est la force expressive intrinsèque du corps dans ses « fragilités », plutôt que son adéquation à des critères spécifiques de beauté. L'artiste explore les « imperfections », qui peuvent devenir source de création, à travers la charge émotionnelle du trait.

Dans le travail artistique, les liens qui unissent le modèle et l'artiste sont des liens de complémentarité. L'artiste a besoin du modèle pour commencer le travail ; le modèle sert de

support à la création et tente de faire passer une expressivité. Quand le courant émotionnel est très fort entre l'artiste et son modèle, chacun se situe dans le don et quelque chose d'indicible se passe. L'artiste implique son corps dans le travail et le modèle – par son corps – lui transmet une intensité. L'œuvre qui en résulte est une co-crédation où chacun donne ce qu'il est, avec ses compétences et laisse une trace de soi dans le travail.

Dans la démarche du modèle, il y a de la générosité. Montrer aux autres son corps nu, c'est accepter de montrer ses faiblesses. Le modèle est parfois traversé par ses soucis, ses blessures, ses incertitudes, mais il parvient parfois à les laisser au vestiaire le temps de la pose.

« (...) pour moi, le plus important dans ce métier, c'est de pouvoir donner. C'est arriver dans un atelier fatigué – parce qu'on a déjà travaillé le matin et l'après-midi – énervé – parce qu'on est resté debout dans un tram bondé – furieux – parce qu'on a eu une mauvaise nouvelle, une grosse note à payer – inquiet – parce qu'on se demande comment on va finir le mois – et c'est arriver, prendre tous ses soucis, c'est les enlever en même temps que ces vêtements, c'est tout laisser au vestiaire, c'est venir sur l'estrade, c'est sourire et c'est vivre. »

Si elle est délicate, l'expérience du dévoilement de la nudité est rendue possible par la présence des dispositifs qui soulagent étudiants et modèles du risque d'érotisation de leur relation. L'acte de poser comporte ses règles : les dispositifs institutionnels, matériels et comportementaux soutiennent la pratique de la pose nue et délimitent ses conditions d'application. Se mettre nu dans un cadre spacio-temporel précis est autorisé, mais tricher avec ces règles et sortir des limites amènent les acteurs dans une ambivalence où la nudité risque l'exhibition.

Modèles, étudiants et professeurs arrivent, par la présence de ce réseau de normativités, à ne plus voir la nudité pour elle-même, à la considérer comme « naturelle », « normale », « banale » : termes que l'on retrouve dans la grande majorité des entretiens.

« Il y a des personnes qui doivent simplement s'habituer à cette nudité. Trouver que finalement, cette nudité n'est pas dramatique ou tellement émouvante. Parce que ça devient normalisé dans l'atelier. Dans l'atelier, ça devient normal. »

La répétition quotidienne du dévoilement participe à sa banalisation.

Recourir au concept de dispositif pour travailler le rapport au corps et à la nudité dans l'atelier d'art permet de mettre en avant la présence des mécanismes qui se mettent en place pour préserver la pudeur mais permet également d'attirer l'attention sur le fait que ces mécanismes sont aussi présents dans d'autres contextes de dénudement. L'ethnographie de K. Frank dans les boîtes de strip-tease en est la preuve, la nudité s'inscrit dans des processus sociaux et culturels qui tendent à gérer les gestes du corps, ses postures, ses dévoilements et les regards qui lui sont portés. L'étude de la nudité en contexte artistique pourrait être la première étape pour élaborer une compréhension plus large

du rapport au corps dans la société qui est la nôtre car elle cristallise une partie des tabous, des peurs, des fantasmes qui traversent le social lorsqu'il est question du regard et du corporel. L'étude de la nudité en contexte artistique permet – par la particularité de son objet – de faire ressortir les limites qui cadrent l'exposition du corps et de sortir le concept de dispositif du champ de la technique en élargissant sa compréhension par l'identification de ses manifestations opérantes. Une telle recherche mériterait d'être approfondie et élargie à d'autres contextes socio-culturels pour faire l'analyse de la manière dont les dispositifs structurent les rapports au corps et à la nudité et reflètent les représentations sociales de la pudeur. —

## Notes

1. Cet article est le fruit du travail ethnographique réalisé dans le cadre d'un mémoire de licences en anthropologie intitulé « Corps de modèle, regard d'artiste : une ethnographie de la nudité en contexte artistique », déposé à l'Université Libre de Bruxelles en août 2007. Ce mémoire fût réalisé sous la direction du Prof. O. Gosselain. Qu'il soit remercié pour ses remarques et ses conseils.
2. Parmi ces modèles, certains exerçaient également en atelier privé, pour un artiste ou un collectif. La mise à distance de l'érotisation du corps est bien plus complexe dans l'atelier privé où les dispositifs institutionnels sont inexistants. Artistes et modèles négocieront ensemble leur pratique et la mise en place éventuelle de dispositifs matériels et comportementaux.
3. Il est possible que le sculpteur qui décide de ne pas modeler, et qui attaque directement le bloc de pierre ou de bois en présence du modèle, n'éprouve pas ce même ressenti, car il n'est plus dans le toucher de la terre. Le burin et le marteau médiatisent son action sur la matière sculptée et constituent – comme les outils du dessin et de la peinture – autant de barrières entre soi et la nudité du modèle.

## Bibliographie

- AGAMBEN G. 2007 - *Qu'est-ce qu'un dispositif ?*, Paris, Editions Payot et Rivages.
- ALLISON M. & ROCHERON Y. 2007 - *The Resilient Female Body. Health and Malaise in Twentieth-Century France*, Bern, Peter Lang.
- BAUDRY P. 1997 - *La pornographie et ses images*, Paris, Armand Colin.
- BERNARD Bruce & DAWSON D. 2007 - *Lucian Freud. Scènes d'atelier*, Paris, Thames and Hudson.
- BERTEN A. 1999 - Dispositif, médiation, créativité : petite généalogie, in *Hermès*, n°25, 33-47.
- BOLOGNE J. Cl. 2004 - *Histoire de la pudeur*, Paris, Hachette Littérature.
- DE CERTEAU M. 1980 - *L'invention du quotidien. Tome 1 : arts de faire*, Paris, Gallimard.
- DUFOUR B. 2001 - *Mes modèles. Femmes-nues-à-l'atelier*, Paris, La Musardine.
- ELIAS N. 1976 - *La civilisation des mœurs*, Paris, Press Pocket.
- Ethnologie française*, nouvelle série, n°3 2005 - « Mesures, évaluations - Normes et règles ».
- FRANK K. 2005 - "Body Talk. Revelation of Self and Body in Contemporary Strip Clubs", in Adeline Masquelier (dir.), *Dirt, Undress and Difference. Critical Perspectives on the Body's Surface*, Bloomington, Indiana University Press : 96-121.
- FRASER M. & GRECO M. 2005 - *The Body. A Reader*, London, Routledge.
- GALINON-MELENEC B. & MARTIN-JUCHAT F. (éd) 2007 - *Le corps communicant. Le XXI<sup>e</sup> siècle, civilisation du corps ?*, Paris, L'Harmattan. *Hermès*, n°25 1999 - « Le dispositif entre usage et concept ».
- KAUFMANN J. Cl. 2004 - *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, Paris, Nathan Pocket.
- LE BLANC G. 2007 - *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil.
- LE BRETON D. 1990 - *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, P.U.F.
- LE GOFF J. & TRUONG N. 2006 - *Une histoire du corps au Moyen-Age*, Paris, Editions Liana Levi.
- LIVIANA MESSINA A. 2005 - *Poser me va si bien*, Paris, P.O.L.
- MASQUELIER A. (dir.) 2005 - *Dirt, Undress and Difference. Critical Perspectives on the Body's Surface*, Bloomington, Indiana University Press.

MERLEAU-PONTY 1985 - *L'œil et l'Esprit*, Paris, Folio.

PEETERS H. & CHARLIER Ph. 1999 - Contributions à une théorie du dispositif, *Hermès*, n°25, 15-23.

STENGERS J. & VAN NECK A. 1984 - *Histoire d'une grande peur : la masturbation*, Bruxelles, Université de Bruxelles.

THOMAS H. & AHMED J. 2004 - *Cultural Bodies. Ethnography and Theory*, United Kingdom, Blackwell Publishing.

**Fig.1** • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE  
(EFFERVESCENCES 10), BRUXELLES,  
2006. © RAYMOND DAKOUA.



Maïté Maskens

CHARGÉ DE RECHERCHES FNRS – F.R.S.

UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE  
DES MONDES CONTEMPORAINS

---

## RÉCITS DE CONVERSION, IDENTITÉ NARRATIVE ET DISPOSITIF D'ÉVANGÉLISATION PENTECÔTISTE À BRUXELLES.

---

*La multiplication des églises pentecôtistes en Europe témoigne du déplacement du centre de gravité du christianisme. Dans la tradition prosélyte du protestantisme, les fidèles de ces églises se conçoivent comme des « migrants-missionnaires » chargés d'apporter la bonne parole aux européens. Le récit de conversion occupe une place centrale dans cette activité. En étudiant la manière dont il se donne à entendre dans les églises pentecôtistes bruxelloises, nous montrerons que la participation au culte va progressivement transformer le vécu de la conversion en un récit façonné par la tradition, qui témoigne de l'action divine. La maîtrise de cette forme de narrativité témoigne également, à travers l'engagement et la créativité religieuse des fidèles, de leurs capacités à agir et à se construire.*

Les Églises pentecôtistes, dont le nombre et le succès croissant sont avérés depuis quelques décennies à présent dans différentes parties du monde, font également partie de façon de plus en plus massive de la scène religieuse de l'Europe occidentale. Toutefois, leur croissance est étroitement liée, dans plusieurs pays européens, aux flux migratoires provenant d'Afrique (subsaharienne) et d'Amérique du Sud. C'est le cas en Belgique, où le phénomène pentecôtiste concerne en particulier les populations d'origine africaine et sud-américaine. Cette multiplication d'Églises « africaines » et « latinos » dans des villes européennes est l'expression d'un autre phénomène inédit : le déplacement du centre de gravité du christianisme, de l'hémisphère nord vers l'hémisphère sud (Barett, 1982). En effet, l'expansion transnationale du mouvement a particulièrement touché les continents africain et latino-américain (Jenkins, 2002).

Depuis une quarantaine d'années, une multitude d'Églises pentecôtistes ont ouvert leurs portes un peu partout en Belgique. Ces associations religieuses rassemblent des individus issus de vagues migratoires différenciées sur le plan des motifs, du temps et de l'espace. Il en résulte un investissement

contrasté de l'espace religieux. Dans ce contexte, la migration et l'installation en Occident de fidèles originaires de ces continents, durant ces quarante dernières années, ont donné lieu à des pratiques et des discours missionnaires inédits dans l'histoire du christianisme. Le caractère prosélyte propre aux protestantismes en général (Bebbington, 1989 ; Willaime, 1999 ; Fath, 2005 : 125) prend une acception particulière dans le contexte migratoire bruxellois.

En effet, ce mouvement a des conséquences directes sur la manière dont les chrétiens africains et latino-américains d'Europe pensent leur identité religieuse. Ils ne se conçoivent plus en termes de récepteurs situés à l'extrémité de la chaîne de diffusion du message chrétien, mais comme des « nouveaux centres » à partir desquels les confins du monde seront atteints (Freston, 2004). Dans ce contexte, l'interaction avec les « autochtones »<sup>1</sup> est colorée par cet engagement religieux : la « sécheresse spirituelle » du cœur des « Blancs », des « gringos », des « Caucasiens », des « indigènes » ou encore des « autochtones », pour reprendre le vocabulaire des acteurs, est interprétée comme la source de tous les maux, pas uniquement au niveau individuel, mais également au niveau social global (Maskens, 2010). L'engagement religieux du migrant prend alors une autre tournure dans ce nouveau contexte local. Et souvent, de simple fidèle dans son pays d'origine, le nouveau venu devient un « migrant-missionnaire » sur un continent européen sécularisé (Fancello, 2006). L'autonomisation et la valorisation du laïc comme agent de transformation et de transmission religieuses sont des éléments parmi d'autres qui expliquent le succès fulgurant qu'a connu cette branche du protestantisme en moins d'un siècle. La conversion a donc une place centrale dans la vie religieuse évangélique contemporaine. Le récit de conversion fait partie du dispositif d'évangélisation, il est en quelque sorte le premier « outil » que le fidèle devra apprendre à maîtriser. Lors de cet apprentissage, le récit de conversion contribue également à alimenter le processus de subjectivation religieuse entrepris par le fidèle. —

---

## **Les récits de conversion : entre stratégies d'évangélisation et rituel de foi**

La première interrogation, lorsque l'on aborde les questions de conversion religieuse, porte sur le positionnement du chercheur qui s'immerge dans un monde dont les expériences lui sont inaccessibles. Je ne me suis pas convertie. Si je n'ai pas expérimenté ce phénomène moi-même, je dispose cependant du matériau ethnographique constitué par le récit que m'en font les interlocuteurs. En effet, la narration de cette transformation religieuse constitue bien un phénomène observable, un point de départ empirique. Pour le dire autrement, si les mouvements intimes de l'âme sont invisibles aux yeux des autres, le récit de conversion, quant à lui, a cette capacité d'attester cette transformation aux yeux du monde (Stromberg, 1993). Par ailleurs, dans le(s) monde(s) pentecôtiste(s), le souci de transmission de cette expérience est important.

Ces récits sont donc marqués par une extrême communicabilité : les fidèles sont encouragés à mettre en mots leur conversion. Contrairement à certaines expériences religieuses marquées par leur ineffabilité – je pense aux récits de cette mystique française du XVII<sup>e</sup> siècle, Madame Guyon, qui sont articulés autour de l'indicibilité de la rencontre intime et affective au divin (Hervieu-Léger, 2004) –, le témoignage de conversion est un devoir religieux dans le monde pentecôtiste. Ce devoir de témoignage a donc clairement nourri ma démarche ethnographique.

La seconde problématique qui a jalonné mon parcours intellectuel, concerne la relation entre le récit de conversion et l'événement original, cette relation étant éminemment problématique. On ne peut pas envisager l'enchaînement des événements racontés par les interlocuteurs comme si ceux-ci s'étaient entièrement déroulés de la manière qu'ils décrivent (Stromberg, 1993). D'autre part, on ne peut pas réduire ce récit et leur protagoniste au statut de « native informants » qui fournissent un ensemble de données qui seront ensuite traitées par un « sujet connaissant » (Gayatri, 1999 :49). Mon attitude fut alors de suivre l'emphase des acteurs dans la construction du récit de leur conversion. En effet, l'individu en train de se raconter construit sa « nécessaire unité » autour du récit, « chacun se raconte l'histoire de sa vie qui donne sens à ce qu'il vit » (Kaufmann, 2004 : 152). Le récit est un instrument d'ordonnement du cours de son existence, un outil par lequel l'individu tente de « forcer son destin » (Kaufmann, 2004 : 153). Et l'on peut se demander ce qui, entre l'événement original de la conversion et le récit qui en est fait, constitue l'élément le plus fondateur dans le processus même de conversion. En fait, ma démarche a consisté à reprendre ce qui faisait sens pour les acteurs en train de raconter leur récit de conversion. J'ai voulu rester au plus proche de la manière dont les acteurs s'interprétaient eux-mêmes. La recherche de la véracité de ces récits n'a donc pas conditionné mon approche, mais c'est plutôt ce que la structure et les emphases particulières des récits disent de l'identification des narrateurs qui ont constitué le centre de mon attention anthropologique. Le témoignage de conversion n'est pas uniquement un discours informatif sur le passé – « c'est aussi et surtout un discours idéologique du présent » (Amiotte-Suchet, 2003 : 202). Dans ces récits, les fidèles donnent à voir les modalités de la relation qui les lie à l'entité divine et insistent sur leur propre agencité<sup>2</sup> au fondement de cette conversion.

Dans ce contexte, le passé de l'interlocuteur est sans cesse remodelé, recoupé, réarticulé pour correspondre aux enjeux de l'interaction présente. Cette interaction entre le chercheur curieux et l'interlocuteur exécutant son devoir religieux prend alors souvent la forme d'un récit pour convertir. Dans ce cadre, le travail biographique de relecture et de réécriture du cours de sa vie est constamment à l'œuvre dans le monde pentecôtiste de Bruxelles et il s'agit, pour l'interlocuteur, de mettre en scène dans son récit individuel les bienfaits de la conversion. L'influence des récits des autres, qui sont répétés à satiété lors des activités religieuses, entre en compte également et provoque des phénomènes de lissage, de réajustements et d'occultations, tant et si bien que les récits finissent tous par se ressembler un peu. Le trait le plus saillant de ce discours du présent est sans doute la valeur morale accordée à la temporalité personnelle du fidèle : le passé est noirci tandis que le futur est porteur de nombreuses promesses. Cette mise en récit accorde donc un poids particulier au temps d'avant et au temps d'après. Dans son analyse sur le pentecôtisme tel qu'il s'inscrit dans la

réalité ghanéenne, Rijk Van Dijk observe cette « dichotomie » entre un avant et un après qui crée un « espace de bataille », dans la conversion au christianisme, entre un passé « inférieur » et un futur « supérieur » (2001 : 216). L'aspect stéréotypé de certains récits résulte alors de la réappropriation par les fidèles de ce scénario rodé et connu de tous. Le récit de conversion est en quelque sorte une institution qui comporte sa logique propre et une grammaire rhétorique spécifique. La mise en récit de la transformation religieuse constitue donc, dans une certaine mesure, une mise en règle rhétorique. La similarité des expériences religieuses doit être nuancée et également entendue en grande partie, comme une mise en récit semblable d'expériences diverses. On peut se demander si la rupture radicale annoncée et encouragée par les autorités religieuses ne se situe pas tout autant dans cette nouvelle manière de se dire et de présenter sa vie que dans la façon même de la vivre. Il importe donc aux convertis de se frayer un chemin dans ce monde religieux en apprenant les codes et les normes en vigueur. L'acquisition de formes narratives spécifiques jalonne ce parcours qui voit « mûrir spirituellement » le nouveau-né chrétien.

D'autre part, ces récits de conversion doivent également être envisagés au-delà de leur pouvoir de diffusion du message évangélique. Ils ne peuvent être considérés uniquement comme des vecteurs du message chrétien. Par-delà leur intervention dans les stratégies d'évangélisation, la mise en mots de ces récits renvoie aussi à un acte de foi de la part du fidèle qui tente, par cette narration renouvelée, de se reconnecter avec l'intensité de ses premiers jours dans la foi. La conversion au pentecôtisme, tant au niveau du discours qu'au niveau des pratiques, fait l'objet d'un perpétuel questionnement dans le chef des acteurs religieux. Qu'ils soient anciens ou récents sur le marché de l'offre religieuse, ces convertis semblent tous rechercher de manière permanente l'étincelle qui les avait alors poussés à « prendre un engagement plus sérieux » car c'est de cela qu'il s'agit. Ce récit met en perspective les effets de la conversion au quotidien. Dans ce sens, il est un « rituel de foi » au même titre que la prière ou le jeûne (Stromberg, 1993). Le récit de conversion n'apparaît plus alors seulement comme un lieu de mise en règle, de mise en ordre, mais constitue également un espace de célébration d'un moment passé. Célébration qui prend la forme d'un discours du présent en actualisant ou en réactualisant les transformations inaugurées par la conversion, en les rendant disponibles, accessibles, réelles à l'auditeur mais surtout au narrateur. Ce récit n'a donc pas seulement des effets sur les autres que l'on essaie de convertir ou dont on tente de « raffermir » la foi, mais s'inscrit également dans le processus de conversion lui-même. La narration de l'événement de conversion et des transformations qui en découlent se présente également comme un rituel performatif qui actualise, rend présents et palpables les effets de la conversion. —

## Le récit de conversion et la diffusion du pentecôtisme

Dans les mouvements pentecôtistes, la conversion est une « catégorie de pensée » centrale puisque ces collectifs religieux encouragent « la mise en récit de cette expérience et l'obligation de porter témoignage selon des formes très ritualisées » (Mary et Piauxt, 1998 : 8). Je voudrais donc attirer l'attention du lecteur sur la place centrale du témoignage dans l'appareil missionnaire pentecôtiste ; cette pratique n'a pas son pareil dans le monde catholique dont sont issus la majorité de mes interlocuteurs. En effet, le récit de conversion est un élément clé de la diffusion du pentecôtisme dans le monde. La communicabilité du récit conjuguée à l'ancrage expérientiel de celui-ci en font un redoutable outil d'évangélisation. De nombreux interlocuteurs me font part de ces « histoires toutes simples » qui les ont touchés. Ils racontent comment le témoignage d'un homme ou d'une femme qu'ils ont reçu lors d'une activité religieuse, entendu à la radio, vu à la télé, écoutés au culte, rencontré sur Internet, ou encore lu dans un magazine chrétien, a changé leurs vies. Pour certains, c'est ce témoignage qu'ils tiennent pour « responsable » de leur conversion. L'accessibilité du récit permet une identification au « témoin » de Dieu rapide et efficace. Mariëtte, jeune fidèle belgo-congolaise se convertit « seule », dans l'intimité de son domicile lors d'un séjour aux États-Unis, après avoir écouté la cassette audio d'une prédication enregistrée plus de dix ans auparavant. Le témoignage du pasteur qui encourage les jeunes à se « réveiller » sera l'élément qu'elle décrit comme « déclencheur » dans son choix religieux. Les médias pentecôtistes jouent donc un rôle non négligeable dans la transmission

**Fig.2** • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE (EFFERVESCENCES 1), BRUXELLES, 2006. © RAYMOND DAKOUA.



du message de salut. Dans ce contexte, la multiplicité des supports de témoignage et l'augmentation des flux et des réseaux chrétiens à travers le monde favorisent l'expansion du pentecôtisme. Ces objets de la culture matérielle médiatisent la présence du divin partout sur le globe.

Dans certaines assemblées ayant accumulé reconnaissance, capitaux politiques et économiques, comme celle de La Nouvelle Jérusalem, tous les cultes sont filmés. Ils sont mis en vente à la sortie du culte et nombreux sont les fidèles qui achètent ces DVD pour leur compte personnel ou pour les envoyer de par le monde. L'équipe en charge de cette tâche est rigoureusement suivie par les autorités, qui ne plaisantent pas avec leur image. Rien n'est laissé au hasard. Du cadrage au montage, chaque geste fait l'objet de prières spécifiques. Les personnes en charge de ce travail sont suivies de manière « spirituelle ». La responsable des médias de l'Église, Maman Bérénice, explique l'importance du « suivi spirituel » de l'équipe de montage :

« D'abord, ça a l'air simple, il faut juste filmer le culte. Mais c'est très important que ceux qui filment sachent bien qu'ils participent totalement du ministère d'évangélisation et ce n'est pas un travail que l'on peut prendre à la légère. Le bishop prêche, on filme, mais ce sont d'autres personnes qui vont voir cela, donc il faut qu'ils soient touchés. C'est pourquoi ceux qui filment doivent le faire avec beaucoup de sérieux parce qu'ils servent Dieu. Donc moi je m'occupe de cela, de voir s'ils sont vraiment centrés dans la vie de Dieu, s'ils vivent la parole de Dieu, s'ils prient, s'ils participent et puis je regarde aussi comment ils font le ministère proprement dit. C'est un peu technique, mais c'est très important. »

Dans cet extrait, Maman Bérénice insiste sur l'objectif de ces enregistrements sur support vidéo : ils doivent « toucher » d'autres personnes. Ces captations sont faites pour étendre la parole, diffuser le travail de Dieu dans le monde. Or, un principe semble assurer l'efficacité de cette chaîne de transmission : on ne peut atteindre le « cœur » des inconnus et diffuser le message chrétien si l'on ne suit pas soi-même la marche imposée par le Seigneur. On ne peut transmettre si l'on n'est pas soi-même vecteur d'exemplarité chrétienne. Maman Bérénice garantit ce principe en contrôlant le degré d'engagement religieux des responsables de l'image de l'Église. Elle se situe dans cet interstice entre l'engagement religieux du caméraman chrétien et ses pratiques audiovisuelles. L'emprise divine est omniprésente, elle ne laisse aucune sphère de la vie à l'écart de son influence, aussi technique soit-elle.

Les enregistrements sont mis en vente dès la fin du culte et il n'est pas rare que les achats soient envoyés dans les jours qui suivent à un oncle qui habite en Espagne ou à la famille restée au Congo. La circulation de ces objets contribue à alimenter l'imaginaire d'une communauté élargie d'enfants de Dieu qui vivent au-delà des frontières inventées par les hommes et les femmes. Selon de nombreux interlocuteurs, cette transmission est efficace puisqu'elle parvient à toucher des fidèles physiquement absents, qu'elle permet de convertir à distance et d'amener de nouveaux membres dans une assemblée qui s'élargit virtuellement. Maman Bérénice, responsable du pôle « média » de l'Église, me fait part de certains cas de conversions qui se sont déroulés après que des amis ou des membres de la famille des fidèles, habitant aux quatre coins du monde, aient regardés le culte dominical de l'Église. C'est ainsi que La Nouvelle Jérusalem compte une fidèle en Espagne, une sorte de fidèle virtuelle puisqu'elle ne s'est jamais rendue physiquement à aucun culte de l'Église.

Dans le dispositif du culte, le témoignage a également une place de choix. Dans le courant de l'automne 2007, un couple d'Equatoriens en mission en Europe a été reçu par le pasteur Diego du Centro Evangelico Hispanoamericano Emanuel pour témoigner devant l'assemblée de l'action de Dieu dans leur vie.

Mercredi, 19h12. Le pasteur péruvien remercie les membres de l'assemblée d'être venus nombreux ce soir pour le « culte spécial des familles ». Sans transition, il entonne une chanson intitulée « sauter comme des cabris », accompagné d'une guitare électrique et d'une batterie. À chaque refrain, les fidèles bondissent comme des chevreaux pour exprimer, selon les paroles de la chanson, « la joie du Seigneur ». Le pasteur assistant me fait signe de venir. Je me lève et il me demande si je m'y connais en informatique. Ma réponse étant positive, il me convie alors à le suivre à l'étage dans le bureau du pasteur qui accueille également la logistique du culte. Hugo, le pasteur invité de ce soir, est debout devant l'ordinateur, le regard fixé sur l'écran. Il me dit qu'il est dépassé par la technologie, ce qui ne semble pas être le cas de ses filles. Sa fille aînée est assise sur le siège en cuir noir du pasteur et elle mène de front deux conversations électroniques sur MSN, tout en essayant de lancer des impressions sous les supplications de son père, impuissant et manifestement angoissé à l'idée de ne pas avoir sous les yeux le texte de sa prédication de ce soir. Je trouve la solution et les pages sortent de l'imprimante. « Gloire au Seigneur ! » s'exprime-t-il en me gratifiant d'une accolade chaleureuse. Je regagne ma chaise. Le pasteur Diego nous demande alors d'accueillir un couple d'« enfants de Dieu », Hugo et Alfonsina, qui viennent spécialement donner leur témoignage pour nous, ce soir à Bruxelles. Il demande au Seigneur de les bénir et de bénir les « mots qui sortiront de leur bouche ». Le couple d'Equatoriens monte alors à l'autel. Leurs quatre filles sont assises au premier rang et la plus jeune se retourne en balayant du regard la salle remplie. Elle semble satisfaite. Le pasteur Hugo prend la parole en présentant sa femme : « Je vous présente mon épouse, Alfonsina, c'est la femme qui a volé mon cœur. ». Il lui passe la parole et celle-ci poursuit cette prédication à deux voix en demandant à l'assemblée d'« accrocher sa ceinture », de se préparer à recevoir ses paroles « qui ne sont rien d'autre que les paroles de Dieu ». Elle continue en mettant en garde l'assemblée : « les bonnes intentions ne sont pas la volonté de Dieu ». C'est pourquoi, selon elle, il est urgent de « couper le cordon familial car la dépendance à l'égard de ta famille t'empêche de faire partie de la famille de Dieu ». La femme pasteur illustre alors son propos par l'itinéraire de vie d'une série de personnages bibliques et donne une sorte de recette en trois points pour mener à bien une vie familiale « harmonieuse ». Puis, le pasteur Hugo reprend la parole et ajoute un quatrième point à ceux énoncés par sa femme. Il s'agit, dit-il, « de quelque chose qui a déjà volé beaucoup de bénédictions aux familles ! C'est le manque de pardon. Quand on ne pardonne pas, d'un côté comme de l'autre [il mime une pyramide de conflits qui ne fait que croître], c'est la surenchère. Je vais vous donner une technique, un thermomètre, pour savoir si on a pardonné à l'autre : si les choses qu'on s'est faites avant, on n'en parle plus, alors on sait que le pardon est dans le foyer ». Il s'adresse alors à l'assemblée et demande : « Qui n'a jamais eu de problèmes dans son mariage ? Celui qui se lève, priez pour lui, c'est un menteur ! ». [Les fidèles rient]. Il poursuit : « La victoire est dans la gestion des conflits ». Il en vient alors à exposer les éléments de sa vie personnelle : « Avant, ma vie, c'était une vie de vices, une vie de femmes. Je buvais beaucoup.

J'aimais les fêtes, je sortais seul. Au village, je multipliais les aventures, j'avais plusieurs petites amies et mon épouse le savait. Mais elle ne voulait pas voir. Elle fermait les yeux. [Son épouse, qui se tient à côté de lui, acquiesce tristement]. Puis on a accepté Jésus et en deux nuits, tous nos défauts ont été effacés. D'abord, la première nuit, je lui ai demandé pardon, plusieurs fois, je venais vers elle pour lui parler, mais ma femme était fâchée, elle ne voulait plus me parler. Elle me rejetait. Moi, de mon côté, je me résignais à perdre la femme de ma vie. Je voulais devenir meilleur. Quand tu cherches Dieu, il change même la tonalité de ta voix. Puis, le lendemain, ma femme est venue me demander pardon. Elle avait fait un rêve et elle avait vu Jésus écrire mon nom dans un livre, comme ça, à la main, il écrivait 'Hugo' dans son livre. Alors elle a su et elle m'a pardonné ». Le pasteur sud-américain enchaîne sur la nécessité de changer nos foyers. Car « nous vivons des temps ultimes, le mal augmente dans le monde... Si on regarde autour de nous, on voit comment l'ennemi est disposé à détruire nos familles. Huit sur dix compagnons de classe de nos filles ont leurs parents divorcés. Les chiffres sont alarmants et les gens trouvent cela normal. Mais nous n'allons pas laisser faire, avec l'aide de Dieu, nous pouvons tout ! ». Il conclut sa prédication en rappelant les qualités principales de l'époux chrétien ainsi que celles de l'épouse qui marche dans « les pas de Jésus ». Puis il demande aux couples présents dans la salle de venir devant. Les couples de l'assemblée se lèvent et se tiennent debout devant l'estrade. Il leur demande de

**Fig.3** • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE  
(EFFERVESCENCES 5), BRUXELLES,  
2006. © RAYMOND DAKOUA.



se donner la main et de se serrer dans les bras. Le pasteur les encourage : « Allez, vous pouvez le faire. N'ayez pas peur d'être ridicule, on ne manque jamais d'un peu de romantisme dans ce monde ! ». Et il demande aux époux de prononcer cette phrase à leur femme : « Mon amour, je te demande pardon ». Puis, il propose de changer les rôles et c'est au tour des femmes de demander pardon à leur mari. Les fidèles s'exécutent en se regardant droit dans les yeux. Certains versent des larmes, d'autres sont très discrets. Les enfants, les adolescents et les célibataires restés à leur place contemplent ce spectacle ; certains avec envie, d'autres avec tendresse.

Ce « culte des familles » est construit autour du témoignage du couple de pasteurs invité pour l'occasion. Les péchés d'Hugo sont avoués sur un mode presque complaisant, avec force détails. Dans le monde pentecôtiste, la confession se fait de manière particulière et atteste des transformations qui viennent confirmer le statut du converti. Pour le dire avec les mots d'André Mary, se convertir, c'est « se repentir, rompre avec un passé inavouable et pourtant avoué, non sans complaisance et sur un mode parfois ostentatoire » (1998 : 191). Il ne s'agit donc pas ici de s'adresser au prêtre dans l'intimité du confessionnal catholique, mais bien de partager avec les autres convertis ses péchés passés et retravaillés selon une rhétorique précise. Dans le témoignage d'Hugo, rien n'est épargné : les filles du village avec qui il partagea ses nuits et le mauvais traitement que sa femme endura pendant des années en faisant semblant de ne pas avoir connaissance des infidélités de son mari. La présence des fillettes lors de cette mise en scène des problèmes conjugaux et des manières spirituelles d'en venir à bout montre bien à quel point le témoignage est au centre des pratiques religieuses collectivement partagées. Il faut témoigner de choses intimes devant l'assemblée. Rien ne doit être caché, tout doit être montré. Cet idéal de transparence revient fréquemment dans le discours des pasteurs, lesquels dénoncent, en contraste, les « secrets » en cours dans d'autres mouvements philosophico religieux comme la franc-maçonnerie ou l'Ordre de la Rose-Croix en Belgique. Pour conclure sa prédication, le pasteur Hugo entraîne les couples de l'assemblée dans un rituel de pardon des péchés. Cette forme de pratique religieuse étendue au reste de l'assemblée donne à voir combien la confession publique contient des effets cathartiques et purificateurs pour ceux qui peuvent s'identifier au témoignage. ↪

---

## Entre appropriation individuelle et contraintes collectives

Le récit de conversion se doit de répondre à des injonctions normatives parfois contradictoires. En effet, s'il se dégage des nombreuses interactions ethnographiques que le récit est profondément modelé par les impératifs de démonstration de l'interlocuteur (portant avant tout sur l'évidence de l'ordonnement divin du cours des choses), des enjeux et interactions spécifiques, ou, en d'autres termes du contexte et de la situation dans lequel ce récit est énoncé<sup>3</sup>, cette relative plasticité du récit est cependant limitée par les injonctions d'homogénéisation, de lissage opéré par la définition du « bon récit » par le pouvoir et l'audition répétée de récits « exemplaires ».

Toute personne qui a fréquenté le monde pentecôtiste et ce, dans n'importe quelle Église du monde, a sans doute été frappée par les ressemblances qui existent entre les différents récits de conversion, récits qui sont pourtant résolument ancrés dans l'expérience personnelle de chaque fidèle. Le désordre et le manque de contrôle sont des caractéristiques très fréquemment mises en scène dans le récit que les convertis font de leur vie avant la conversion. Le pasteur Aristide me raconte qu'il ne parvenait pas, avant sa conversion, à arrêter d'aller voir des « filles » au Burkina-Faso. Pour Épiphanie, sa conversion est couronnée par le fait qu'il parvint dès lors à arrêter de fumer. Ce petit « miracle », qui a suivi une convention de La Nouvelle Jérusalem, est souvent répété par les autorités de l'Église comme un élément fondateur de l'efficacité de cette même institution. L'entrée dans la pratique religieuse évangélique entraîne l'apparition de petits « miracles » enchâssés dans une relecture d'un passé « diabolique ». Ces « miracles » sont compris et expliqués par le rapprochement avec le monde évangélique. L'un parvient à arrêter de fumer et de boire par imposition des mains, l'autre cesse d'être importuné par les visites nocturnes d'un ami mort en prison et d'autres encore parviennent à trouver la force de cesser de tromper leur femme ou d'aller voir les prostituées. L'abandon de ces victoires sur le « mal » permet au pasteur de planter le décor manichéen dans lequel s'inscrit leur transformation : leur vie d'avant est une vie de débauche, d'alcoolisme, de tabagisme, de drogue, de « toutes formes de fornication », de tromperie et de mensonge. Ce « passé d'errance » et la forme de mise en « confession » constituent un trait saillant des stratégies évangéliques de conversion. Comme le souligne André Mary, « la conversion, dans la culture méthodiste ou pentecôtiste, s'inscrit dans une rhétorique 'expérientielle' qui fait plus référence au vécu personnel, singulier, et authentique du sujet » (1998 : 186). Ces similitudes des témoignages publics peuvent être comprises comme une homogénéisation d'expériences singulières. Cette standardisation est elle-même le fait de plusieurs processus à l'œuvre dans l'apprentissage de l'élaboration et de la narration du récit de conversion par le fidèle pentecôtiste. Il s'agit principalement d'aménagements biographiques spécifiques dont les récits sont le résultat. Dans cette trame, le présent est l'objet même d'un discours idéologique puisqu'il actualise, de manière performative, le passage entre ces deux temporalités qui se veulent moralement très distantes. La rupture radicale annoncée par les fidèles se situe alors parfois plus dans cette nouvelle manière de se dire et de présenter sa vie que dans la façon même de la vivre.

Le témoignage est donc central dans le dispositif pentecôtiste. Dans ce cadre, on peut imaginer également qu'outre les phénomènes de lissage rétrospectif qui résultent de la place du récit de conversion dans les stratégies d'évangélisation, les récits des uns et des autres s'influencent de manière réciproque. Tout comme dans la sphère non religieuse : « chacun se raconte des histoires, et guette les histoires d'autrui pour nourrir sa propre imagination » (Kaufmann, 2004 : 152). À la manière des moments d'échanges entre pèlerins des lieux d'apparitions mariales en Europe étudiés par Élisabeth Claverie, les échanges en milieu pentecôtiste contribuent à mettre en perspective les éléments de sa propre biographie avec celle des autres. En effet, au cours du voyage, les pèlerins insèrent dans leur propre biographie « des biographies allogènes livrées par les partenaires illocutoires successivement rencontrés au fil des séquences du pèlerinage. Ces partenaires, autres pèlerins, convertis, confidents, statues, prêtres, organisateurs, voyants et Vierge présentent

l'avantage d'être des interlocuteurs qui reçoivent et interprètent très différemment l'énoncé biographique et en permettent la relativisation » [1998 : 273]. Le « travail biographique » à l'œuvre est continu. L'influence des discours des autres sur sa propre biographie et la réélaboration qui en résulte sont considérables et l'on peut imaginer une homogénéisation des discours religieux par ce biais. Le récit de conversion sous la forme du « témoignage » est en quelque sorte une institution qui comporte sa logique propre et une grammaire rhétorique spécifique. La mise en récit de la transformation religieuse constitue donc, dans une certaine mesure, une mise en règle rhétorique. La similarité des expériences religieuses doit être nuancée et, entendue, en grande partie, comme une mise en récit semblable d'expériences diverses.

Pour conclure, j'aimerais insister sur le fait que la maîtrise de cette forme narrative spécifique fait l'objet d'un apprentissage. À côté des récits qui mettent en scène de manière spectaculaire les transformations et les bienfaits de la conversion, certains récits n'articulent pas ces changements de manière si habile. Quand le savoir-faire manque, il est possible prendre la mesure de cette aptitude. Par exemple, le récit « raté » d'Éristide, qui ne parvient pas à mettre en scène le changement ou qui le fait de manière peu convaincante (il raconte assez platement avoir arrêté de fumer suite à sa participation à une convention de La Nouvelle Jérusalem), donne à penser l'apprentissage rhétorique comme un enjeu majeur dans ces espaces où le témoignage est un dispositif central.

Cette forme narrative spécifique, tout comme la narration de « miracle » au quotidien, sont autant de propositions fournies par le dispositif religieux. Dans ces espaces, les fidèles se réapproprient, maladroitement ou non, ces formes spécifiques donnant sens à leur pratique. Il arrive également que le fidèle refuse de témoigner et marque ainsi une certaine distance par rapport aux injonctions pastorales. Ce fut le cas d'Angelina qui résista à la proposition répétée de son pasteur, reprise par les fidèles, de venir témoigner du « miracle » de sa grossesse.

Angelina est une fidèle équatorienne fréquentant avec son mari, Alphonso, une Eglise composée par une majorité de fidèle d'origine congolaise. Le couple vit dans une relative précarité due, en grande partie, à leur situation d'illégalité sur le territoire belge. Après s'être marié dans l'Eglise, le couple projette d'avoir un enfant, mais ils n'y parviennent pas. Une soirée spéciale est organisée par l'Eglise pour répondre à cette prière conjugale. Malgré cela, l'enfant se fait attendre et le couple opte alors pour une fécondation médicalement assistée. Selon le principe que « Dieu agit parfois de manière surprenante », la médecine moderne est envisagée comme une des voies possibles par lesquelles interviendrait le Seigneur dans la vie de ses « enfants ». Alors que les nombreux tests sont en cours, Angelina tombe enceinte. « C'est un miracle ! » s'exclament à l'unisson les membres de l'assemblée. Tout le monde se félicite de la puissance et de la bonté du Seigneur « *qui répond toujours aux appels qu'on lui adresse* ». L'âge avancé de la parturiente (elle a 43 ans) est souvent évoqué pour confirmer l'aspect miraculeux de cet événement. Lors des cultes dominicaux, les fidèles suivent de près la grossesse d'Angelina, événement qui provoque l'euphorie collective. On lui demande à de nombreuses reprises de venir témoigner des agissements de Dieu dans sa vie. Mais elle refuse poliment, repousse à plus tard et me confie qu'elle préférera témoigner avec le bébé dans les bras,

« *une fois qu'il sera sorti et en bonne santé* » [elle mime alors qu'elle l'a dans les bras, le brandissant en hauteur devant une assemblée imaginaire]. Sa prudence prend ses sources dans les deux fausses couches dont elle a été victime par le passé et dans les mises en garde des médecins, qui parlent d'un risque important de trisomie dont le bébé pourrait être porteur. De nature anxieuse, elle ne veut plus écouter les médecins qui augmentent son stress et, me dit-elle : « veulent faire les tests pour être sûrs ; Alphonso aimerait savoir aussi, mais moi je ne veux pas savoir parce que de toute façon, je le veux ce bébé, quel qu'il soit ! ».

On voit que le témoignage fait partie des stratégies d'évangélisation et que chaque fidèle est encouragé à mettre en mots sa vie, et surtout, à mettre en scène les bienfaits de la conversion (Amiotte-Suchet, 2004 ; Mary, 1998). Les fidèles, cependant, comme c'est le cas pour Amanda, peuvent refuser et faire preuve de précaution dans la construction des « miracles » de l'Église. Or, ces miracles se construisent collectivement. Ce comportement prudent n'est donc pas sans conséquences aux yeux des autres membres de l'assemblée. En effet, certains fidèles traduisent cette prudence comme un manque de confiance. Lors d'une réunion de prière dans une cellule – maison, Françoise (la « sœur » en Christ la plus proche d'Angelina) lui dira :

« Tu dois penser que ton bébé ira bien et faire confiance au Seigneur, tu ne dois pas déjà être défaitiste. »

Afficher un comportement confiant par rapport à ce qui est pensé dans le monde chrétien comme l'« épreuve » de la vie constitue un critère qui démontre le caractère d'élu du fidèle. Et inversement, le doute dans ces mouvements est perçu comme le signe de la non élection du fidèle.

La fin de la grossesse d'Amanda fut difficile. Elle devra s'aliter pendant les derniers mois. Elle donnera naissance à son fils, Gaston, un matin du mois de juin 2008, quelques semaines avant terme. Il sera donc mis en couveuse. Les médecins sont presque sûrs que Gaston souffre de trisomie 21. Puis, le doute se transforme en certitude et il s'avère que Gaston est bien atteint de mongolisme. La nouvelle fut très dure à accepter pour Angelina. Pendant un mois, elle ne voulut voir personne, ne décrocha plus son téléphone et ne se rendit plus au culte. Elle m'expliquera plus tard que sa « colère envers Dieu était très grande. Je me suis rebellée. Je ne voulais plus rien savoir de Dieu. Pablo ne comprenait pas. Mais j'étais trop dégoûtée. Maintenant, j'ai accepté que c'est une épreuve de plus du Seigneur. Il veut me mettre à l'épreuve ».

Cette histoire donne à voir comment les « enfants de Dieu » négocient sans cesse les contours qu'ils donnent à leur existence. Quand le malheur, ou ce qui est perçu comme une injustice, s'invite dans la vie de l'un d'entre eux, c'est l'ensemble du système qui est mis en branle. Il faut donc trouver une explication dans le système au risque que celui-ci soit abandonné : Dieu n'a jamais tort et ses actions dans la vie des fidèles ont toujours un sens. D'évènement perçu comme injuste dans un premier temps, le handicap de son fils Gaston est ensuite appréhendé sur le mode de la mise à l'épreuve. Dieu n'a pas abandonné Angelina. Mais, même au fil du temps, si Angelina semble apprivoiser sa souffrance, elle ne montera pas sur l'autel pour « témoigner » de la grandeur du Seigneur. —

---

## Récit de conversion, récit pour convertir

Dans de nombreuses situations de terrain qui ne sont autres que des « expériences interpersonnelles dynamiques » (Scholte, 1974 : 438), ma position de non-convertie fut l'objet de tentatives de persuasion. Ce contexte spécifique (un face-à-face serré entre un évangéliste et une non-convertie ouvertement intéressée) ouvre la voie à l'exploration des ressorts d'une telle narration et d'un témoignage orienté en fait vers la conversion de l'auditeur. C'est donc le récit de conversion en tant que technique propre d'évangélisation qui va nous occuper ici. Celui-ci est stylisé et lissé de sorte que de récit sur la conversion, il devient un discours pour convertir : « la spontanéité du témoignage des convertis est soigneusement enchâssée dans la rhétorique du discours de la conversion et s'adresse avant tout à l'inconverti » (Mary, 1998 : 186).

Dans le cas des entretiens semi-directifs (que j'ai peu à peu abandonnés au fil du temps), il n'en est pas un qui ne se soit déroulé sans que mon interlocuteur ne me demandât de me situer par rapport à la religion et à ma foi personnelle, cette information intervenant dans la manière dont il allait construire son récit. Il m'est arrivé parfois d'expliquer que mon rapport à la foi se situait dans cette curiosité qui me poussait à faire cette recherche et à comprendre comment et pourquoi les gens ont la foi aujourd'hui : « ma religion, c'est de comprendre celle des autres », me suis-je alors entendue prononcer. Mais cela ne convainquait pas du tout mes interlocuteurs. En atteste la réaction du pasteur Alphonse, qui me met en garde contre la fuite du temps, me presse de prendre une décision et précise que les choix ne sont pas infinis, qu'il n'y a qu'une alternative :

*M*aité, tu as le choix, dans la vie, tu as le choix : soit tu crois à Dieu, soit tu crois à l'autre [id est : le démon]. On ne peut pas être au milieu. Mais tu ne peux pas me dire que tu es dans une période de recherche, que tu ne sais pas encore. Non, Maité ! Tu n'as pas le temps, les jours sont tellement mauvais, Maité. Il est temps de prendre ta vraie décision. Ce que tu fais là, je suis tellement content de voir comment Dieu t'a mis dans ce cadre pour comprendre la vie, Maité ! .

Dans cette séquence, on voit comment de situation d'entretien, ces rendez-vous se transforment en occasion, pour mes interlocuteurs, de donner leur témoignage. Les cadres de l'interaction se transforment. Ce n'est plus moi qui pose les questions. Je ne suis plus actrice de l'entretien, mais auditrice, silencieuse. Le pasteur Alphonse donne à ma vie des contours manichéens. Il faut que je comprenne qu'il n'y a pas de position alternative, neutre, de promontoire d'où je puisse rester bien tranquillement dans une position d'observation : je suis soit perdue, soit sauvée.

Il l'introduit dans un projet plus grand, dans une interprétation qui semble m'avoir échappé jusque-là. En rendant témoignage, les interlocuteurs tentent ainsi de créer « a spiritual crisis by calling to the fore one's desperate and lost conditions, which one may have been totally unaware of » (Hill, 1985 : 26).

Lors d'autres rencontres et suite aux réajustements perpétuels qui accompagnent la présentation que je fais de moi-même, c'est mon ascendance catholique que je valorise alors (mon grand-père étant diacre) tout en expliquant n'avoir pas reçu véritablement d'éducation religieuse dans ce sens (mes parents étant athées). Il arrive donc que je laisse une ouverture sur ma propre position « spirituelle » tant il est vrai que « les influences en situation d'entretien deviennent des alliées précieuses dès que sont comprises les règles du jeu qui les animent » [Kaufmann, 1996 : 67] et que, dans certains cas, je sens que l'horizon d'une conversion possible est la seule condition au bon déroulement de l'entretien. Cependant, l'ambiguïté de ma réponse provoque parfois l'énervement et certains pasteurs me somment alors « *d'arrêter de tourner autour du pot !* ».

Le récit de conversion qui défile dans les mots des pasteurs est enchâssé dans une grammaire rhétorique spécifique. Tout d'abord, lors des présentations d'usage, certains pasteurs tentent de faire naître la surprise. Dieu les avait avertis de ma venue. Sanka, un pasteur congolais, s'empresse de me donner mon âge quand je rentre dans son bureau. Cette sorte de don de voyance vient alimenter sa personnalité charismatique. Lorsque j'enchaîne les questions sur son passé religieux, il me glisse subtilement :

« Vous savez, Maïté, vous êtes peut-être en train de mettre la main sur un feu qui risque de vous brûler parce que toute mon histoire provient du surnaturel. Si vous pouvez supporter, allons-y. »

Sur cette mise en garde, le pasteur poursuit son évocation d'antan. Dans ce cadre, le récit de conversion met en scène les bienfaits de la conversion, mais il donne également les clés d'une sorte de mode d'emploi de la conversion destinée avant tout à l'inconverti. Le pasteur évoque alors les cadres de plausibilité d'une conversion contemporaine. Il me montre comment Dieu pourrait apparaître dans ma vie, sous quelle forme il pourrait se donner à voir dans le quotidien.

À plusieurs moments de l'entretien, le pasteur articule donc son discours autour d'une argumentation de conversion, ma présence à leurs côtés, dans leur Église, étant déjà comprise comme une matérialisation de la volonté divine. Je ne suis pas là par hasard, c'est Dieu qui l'a voulu. D'autres pasteurs demandent à Dieu de me venir en aide, selon une mise en scène très précise. Le pasteur adopte une attitude corporelle spécifique pour communiquer avec Dieu : il a les yeux mi-clos, il baisse la voix et prend une posture d'intériorité. Il demande alors à Dieu de se révéler à moi, de m'aider dans ma thèse pour que le jury soit clément et il conclut par cette ultime requête : que Dieu m'aide pour que je devienne un instrument de sa puissance dans cette région. Un autre pasteur congolais, le pasteur Emile, va encore plus loin puisqu'il m'indique le cadre dans lequel pourrait se produire cette rencontre avec Dieu :

« Mais je souhaite pour vous – et je vous mettrais dans ma prière – pour que Dieu vous aide à voir de plus grandes choses. Je me réjouirai de vous voir comme ça un jour en train de me dire : ‘Ecoutez pasteur, j’ai seulement ouvert la Bible et je me suis mise à vivre des choses du surnaturel, je ne comprends pas ce que ça veut dire.’ Je prie pour vous pour que vous ayez cette surprise un jour. Vous savez, beaucoup ont vu Jésus-Christ de leurs yeux comme ça ». Et ce même pasteur conclura l’entretien par une prière pour mon salut : « Ô Dieu ! Que l’investigation, que le travail de cette jeune fille ne s’arrête pas en chemin ! Seigneur, amène-là jusqu’à ce qu’elle devienne elle-même un témoin efficace et puissant de ta gloire. Merci de continuer à bénir ses investigations. Aide-la dans la réussite de ses études. Seigneur ! Ma prière est que tu puisses la visiter peut-être un jour pendant son sommeil ou pendant qu’elle est dans son fauteuil Seigneur, visite-la ! Donne-lui ton amour aussi, elle en a besoin Seigneur ! Cette terre passe, ses diplômes vont rester ! »

**Fig.4** • DANS UNE ÉGLISE ÉVANGÉLISTE (EFFERVESCENCES 9), BRUXELLES, 2006. © RAYMOND DAKOUA.



Cette séquence montre à quel point il est inconcevable, pour mes interlocuteurs, que je sois là juste pour « récolter » des informations. Les moindres événements de la vie ont une signification divine, il n'y a rien qui échappe à cet ordre supérieur d'ordonnement du monde. Ma présence en ces lieux est donc inévitablement liée au « travail » que Dieu est en train d'accomplir dans ma vie. Le pasteur décrit sa joie future s'il pouvait me voir passer de la position d'auditrice dans laquelle je suis alors, à la position d'oratrice lui racontant avoir commencé à « vivre des choses » qui me dépassent. Sa prouesse orale inscrit notre relation dans un contexte particulier : « It is a relationship in which the performer assumes responsibility for a display of competence, indirectly instructs the listener about how to interpret messages, and invites, elicits, participation. These tactics bind the listener to the performer in a relationship of dependence and keep the listener caught up in the display » (Harding, 2000 : 42). Cette structure narrative qui oppose un orateur sauvé et une auditrice perdue à la cause divine offre le scénario commun à la majorité des entretiens avec les pasteurs ainsi que celui des interactions avec de nombreux fidèles.

La dimension d'incitation de ce passage est très claire. Le pasteur me donne en fait les clés d'une révélation plausible, il me pousse à être attentive aux signes « surnaturels » qui pourraient révéler l'entrée de Dieu dans ma vie. Cela pourrait se dérouler lors d'un songe ou « dans mon fauteuil », autrement dit dans un contexte quotidien ordinaire. Il insiste aussi sur la réussite de mon travail puisque c'est dans ce cadre que s'inscrit notre rencontre. Il évoque le lien entre la lecture de la Bible et les choses « surnaturelles » qui pourraient découler de cette lecture. Il est vrai que la majorité des interlocuteurs convertis m'ont fait part des lectures bibliques ou de prédications qu'ils avaient entendues juste avant leur conversion, sorte de support à l'événement. Bien que les transformations, dans le récit des interlocuteurs, soit unanimement attribuée aux actions de l'Esprit Saint, l'efficacité de celles-ci renvoient en permanence aux mots. Prononcés, écoutés, entendus, écrits ou lus, les mots interviennent de manière centrale dans le processus de conversion. Les pratiques discursives, le dialecte pentecôtiste, en un mot le langage, est essentiel dans l'expérience religieuse (Harding, 2000 : 47). Par leurs discours, les pasteurs m'amènent donc à réaliser combien la « vitalité linguistique » est centrale dans le phénomène de la conversion (Matangila, 2005 : 78). Cette attention portée à l'aspect discursif de la religiosité pentecôtiste ne doit cependant pas faire oublier la dimension profondément expérientielle du processus de conversion dans le dispositif pentecôtiste, qui, s'il fait l'objet d'un apprentissage langagier n'en est pas moins vécu de manière intense tant au niveau de la corporéité du fidèle que de la dimension émotionnelle liée au phénomène.

La mise en scène, par le pasteur, de la présence d'un tiers (Dieu !) atteste, pour la non-convertie que je suis, de l'existence de cette réalité supra-humaine. Il me fait partager son intimité divine et, de la même manière, me montre les modalités de rencontre avec l'Esprit Saint. Tous insistent sur l'analogie entre notre discussion et la façon de communiquer avec Dieu :

« Tu vois, je lui parle comme nous sommes en train de parler maintenant, c'est marrant hein !. »

De manière structurelle, cette analogie renvoie avec plus d'acuité encore à la situation d'entretien. Comme Dieu parle « simplement » au pasteur Aristide, celui-ci me parle aussi avec des mots simples pour me faire entrer dans son interprétation divine. D'autre part, il s'agit aussi que je comprenne qu'il est aisé de s'adresser à Dieu. La force de cette intimité livrée lors de l'interaction est palpable et constitue le cœur de l'argument de conversion. Tout au long de l'entretien, les pasteurs me donnent les clés des formes relationnelles qui les lient au Seigneur. Ils m'expliquent comment lire ma vie à la lumière d'une interprétation aussi neuve que séduisante. Dans ce contexte, il n'est pas rare qu'ils me fassent lire un passage choisi de la Bible qui évoque ma situation spirituelle quelque peu plate à leurs yeux. Tout ce qu'ils savent de moi sera aussitôt repris dans les prières (ainsi de cette référence constante à la réussite de mon travail, prétexte divin qui m'a amenée à eux) ou interprété de façon religieuse. C'est d'ailleurs cette identification personnelle et surprenante pour beaucoup qui est la clé d'entrée dans une Église évangélique. L'extrait suivant provient d'un entretien avec un pasteur, Aristide, originaire d'une famille musulmane burkinabé, qui raconte sa première expérience évangélique dans un camp de jeunes organisé par les Assemblées de Dieu, auquel il accepte de participer suite aux pressions exercées par son cousin :

« Le premier jour, un homme s'est levé et a commencé à parler. J'avais l'impression qu'il était en train de parler de moi. Parce qu'il expliquait toutes sortes de situations que je vivais. Et dans mon for intérieur, je me fâchais contre mon cousin parce que je me disais que c'était certainement lui qui en avait parlé. »

La force de l'argumentaire de conversion consiste donc, pour les évangélistes, à faire entrer l'acteur néophyte dans une interprétation religieuse qui éclaire ce qu'ils savent de la vie de leur auditeur en lui donnant un sens biblique<sup>4</sup>. Lors des entretiens avec des pasteurs baptistes fondamentalistes, Susan Friend Harding raconte comment ceux-ci l'inscrivent dans leur narration à l'aide de marqueurs oraux, d'un certain langage figuratif ou encore de rapprochements métaphoriques : « Campbell [un des pasteurs baptistes]'s language emptied my life, my personality, and erased my past. I was primarily distinguished by what I lacked and, given my lacking, by what I need » [2000 : 44]. Cette implication et la mise en scène pratique de la présence de l'Esprit Saint sont les deux modalités de l'argumentaire que l'on retrouve dans le discours des pasteurs. Quand tous les ressorts de l'argumentation ont été usés, la dernière tentative est le recours à la peur. Les pasteurs m'attaquent donc sur le terrain de l'avenir post-mortem. L'un d'entre eux me demande : « *Ça ne te dérange pas de finir ta vie en enfer ?* ». Toutefois, cette pratique discursive reste relativement marginale. Il s'agit alors plutôt de pasteurs qui connaissent peu le but de ma recherche.

\*\*\*

À l'inverse des scénarios proposés par les études psychologiques des années septante où la métaphore du « lavage de cerveau » est retenue pour comprendre le phénomène de la conversion, le converti pentecôtiste qui présente aujourd'hui son expérience le fait en termes d'autonomie et de choix délibéré. Loin de se représenter comme de simples réceptacles, les interlocuteurs donnent à voir l'étendue de leur agencéité et en profitent pour souligner leur importance – en renforçant, par leur récit, la démonstration de leur élection. Agencéité divine et agencéité humaine se combinent et se renforcent dans les séquences narratives. Les « évidences » divines sont travaillées et retravaillées dans l'espace religieux. La volonté de Dieu devient, au fil du temps religieux, de plus en plus visible à ces yeux entraînés. La structuration des activités religieuses se fait autour de l'ordonnement de cette réalité particulière, construite de part en part. Ainsi structuré, l'ordre créé renvoie toujours à cette intention omnipotente et omniprésente de l'action divine. Les biographies individuelles, nous l'avons vu, sont alors le résultat d'une relecture (faite d'aménagements et de réarticulations) où l'attention rétrospective scrute les traces divines à l'œuvre dans le déroulement du cours de l'existence. Dans un monde où l'« inflation de la subjectivité » bat son plein (Ehrenberg, 1995 : 312), l'affiliation pentecôtiste offre une nouvelle manière à l'individu de se construire soi-même, en alimentant sa propre subjectivité religieuse. Les expériences de conversion, vécues selon des intensités différentes, entre contraintes et appropriations individuelles de la règle religieuse, permettent de penser l'imagination et la créativité religieuses comme des ressorts dynamiques et féconds de l'action. —

## Notes

1. Cette terminologie émique n'est pas sans lien avec les catégories de l'époque coloniale, usage venant ainsi asseoir de manière lexicale la réversibilité des missions. L'usage de ce terme dans ce texte renvoie donc aux catégories mobilisées par de nombreux acteurs. Cette catégorie – ayant fait l'objet de nombreux débats en anthropologie – a déjà montré à maintes reprises son insuffisance et son inadéquation aux réalités de mixité en Europe, en Afrique ou en Amérique latine.
2. L'agencéité est l'équivalent français de l'anglais « agency » (Giddens 1987), qui désigne la capacité qu'ont les individus à agir, mais aussi à se projeter dans leur action.
3. Comme nous l'illustrerons dans le dernier point de cet article par la description des enjeux propres aux interactions ethnographiques.
4. La bible tient une place primordiale. Il s'agit, à certains égards, d'un rapport sensuel au livre saint. En effet, la bible est toujours présente au cours de l'entretien, bien en évidence sur la table. Les pasteurs la touchent, l'ouvrent, tournent les pages, cherchent un passage ou le récitent par cœur. Cette habileté pratique constitue sans doute une compétence du pasteur et le différencie du fidèle ordinaire.

## Bibliographie

- AMIOTTE-SUCHET Laurent 2004 - « Mettre Dieu dans sa vie » : l'apprentissage de la confiance en soi en milieu pentecôtiste français. in Fath, S. (dir.), *Le protestantisme évangélique : un protestantisme de conversion, Turnhout*, Brepols, 191-203.
- BARETT David 1982 - *World Christian Encyclopedia*, Oxford Press.
- BEBBINGTON David W. 1989 - *Evangelicalism in Modern Britain, A History from the 1730's to the 1980's*, London, Unwin Hyman.
- CLAVERIE Elisabeth 1988 - « Le travail biographique des pèlerins dans les lieux d'apparitions contemporaines de la Vierge ». in *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Strasbourg, Colloque national de la Société d'Ethnologie Française, 28-45.
- EHRENBERG Alain 1995 - *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy.
- FANCELLO Sandra 2006 - *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.
- FATH Sébastien 2005 - *Du ghetto au réseau : le protestantisme évangélique en France (1800-2005)*, Genève, Editions Labor et Fides.
- GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK 1999 - *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge / London, Cambridge University Press.
- GIDDENS Anthony 1987 [1984] - *La constitution de la société. Éléments de la théorie de la structuration*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HARDING Susan 2000 - *The Book of Jerry Falwell : Fundamentalist Language and Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- HERVIEU-LEGER Danièle 2004 - « Le converti « évangélique », figure de description de la modernité religieuse ». in Fath, S. (éd), *Le protestantisme évangélique : un protestantisme de conversion*, Turnhout, Brepols, 207-213.
- HILL Samuel 1985 - *The South and the North in American Religion*, Athens, University of Georgia Press.
- JENKINS Philip 2002 - *The next christendom. The global christianity*, Oxford University Press.
- KAUFMANN Jean-Claude 1996 - *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».
- KAUFMANN Jean-Claude 2004 - *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin.
- MARY André 1998 - « Le voir pour y croire : expériences visionnaires et récits de conversion », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), 173-196.
- MARY André & PIAULT M.H. 1998 - « Introduction », *Journal des africanistes*, 68 (1-2), 7-10.
- MASKENS Maïté 2010 - « Semer des « graines divines » dans le cœur des prostituées à Bruxelles : analyse d'une entreprise missionnaire locale ». in *Chrétiens africains en Europe. Prophétismes, pentecôtismes et politique des nations*, Fancello, S. & Mary, A. (éd), Khartala, Paris, 327-349.
- MATANGILA Alexis 2006 - « Pour une analyse du discours des Eglises de réveil à Kinshasa, méthode et contexte ». in Tréfon, Theodore & Petit, Pierre (éd), *Expériences de recherche en République Démocratique du Congo*, *Civilisations*, n°54, 77-84.
- SCHOLTE Bob 1974 - « Toward a Reflexive and Critical Anthropology ». in Hymes, D. (éd), *Reinventing Anthropology*, New York, Vintage Books, pp. 430-457.
- STROMBERG Peter 1993 - *Language and self-transformation. A study of the Christian conversion narrative*, Cambridge, Cambridge University Press.
- VAN DIJK Rijk 2001 - « Time and transcultural technologies of the self in the Ghanaian Pentecostal diaspora ». in Corten, A., Marshall-Fratani, R. (éd) *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 261-234.
- WILLAIME Jean-Paul 1999 - « Le pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel ». in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 105, 5-28.

**Fig.1** • TABLEAU DE CHÉRI SAMBA,  
« PORTE DE NAMUR – PORTE DE  
L'AMOUR », CHAUSSÉE D'IXELLES,  
© JULIE BARBEAU – CENTRE BRUXELLOIS  
D'ACTION INTERCULTURELLE.



Jacinthe Mazzocchetti

CHARGÉE DE COURS

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN (PSAD/LAAP-CIRFASE)

VISITING RESEARCHER - UNIVERSITY OF AMSTERDAM - PROGRAM

“CULTURALISATION OF CITIZENSHIP”

---

## DÉNIS DE RECONNAISSANCE, LUTTES ET AFFIRMATION DE SOI ENQUÊTE AUPRÈS DE JEUNES D'ORIGINE SUBSAHARIENNE À BRUXELLES

---

*À partir des éléments rassemblés au cours d'une enquête menée en région bruxelloise auprès d'adolescents issus de migrations subsahariennes, il s'agira d'examiner la manière dont ces jeunes, en situation précaire parviennent à se construire une identité. Cette quête d'identité est influencée par une double stigmatisation, à cause de la couleur de leur peau, qui les enferme dans une altérité irréductible et leur confère trop de visibilité et à cause des discriminations sociopolitiques et socio-économiques, qui tend à les rendre invisibles. Dans cette perspective, nous examinerons – sans prétention à l'exhaustivité – quatre manières d'exister dans la ville, le repli, l'affirmation individuelle, la logique de bandes et de territoires et la logique religieuse. Il s'agira également de s'interroger, dans une perspective impliquée, sur l'émergence d'espaces de reconnaissance.*

Entre sur-visibilité ponctuelle, que ce soit le cinquantenaire des indépendances ou les violences urbaines attribuées aux « bandes de blacks », et invisibilité : en Belgique, peu d'études ethnographiques se sont réellement penchées sur la situation des personnes d'origine subsaharienne <sup>1</sup>.

Avec P. Jamouille, nous avons mené une enquête ethnographique auprès d'adolescents issus des migrations en région bruxelloise (Jamouille & Mazzocchetti, 2011). Prenant appui sur la méthodologie de l'observation participante, nous avons enquêté dans des communes et des quartiers à forte densité immigrée de Bruxelles. Nous avons recueillis des récits de vie de familles migrantes et d'adolescents. Dans ce cadre, je me suis intéressée plus spécifiquement à la situation de jeunes

migrants subsahariens ou descendants de migrants, dont je propose une analyse sous l'angle des dénis et des luttes de reconnaissance <sup>2</sup>.

Si la présence significative de ces populations en Belgique remonte aux années soixante, cette vague de migrations se caractérise par la diversité des trajectoires des personnes et par son augmentation relativement récente. Ainsi, malgré les liens établis lors de la période coloniale, les Africains subsahariens ne furent pas concernés par les accords bilatéraux « d'importation de main-d'œuvre » conclus entre la Belgique et certains pays du bassin méditerranéen. Les premiers migrants, essentiellement originaires du Congo RDC et du Rwanda, furent pour la plupart étudiants (Kagné & Martiniello, 2001). Mais, progressivement, les troubles politiques, l'augmentation continue des inégalités ainsi que l'impact des changements climatiques et des catastrophes naturelles sur le continent, ont provoqué des déplacements massifs de population à l'intérieur même du continent ainsi que, dans une moindre mesure, en direction de l'Europe. Simultanément, les politiques migratoires se durcissent et les frontières se ferment. Les populations en provenance d'Afrique subsaharienne, de plus en plus nombreuses en Belgique, sont majoritairement en situation précaire. —>

---

## Histoire migratoire et constructions identitaires

En Belgique, les premières vagues d'immigration vinrent d'Europe du Sud, puis du Maghreb et de Turquie. Elles étaient paysannes, généralement peu scolarisées, et au départ recrutées dans le cadre d'accords bilatéraux (Morelli, 2004). Bien qu'en 1974, l'Etat Belge a durci sa politique migratoire, en limitant l'autorisation de séjour aux citoyens de l'Union Européenne, aux personnes hautement qualifiées, au regroupement familial, aux étudiants étrangers et au droit d'asile, le nombre d'entrées d'étrangers a continuellement augmenté (Schoonvaere & Perrin, 2008 : 179). Au premier janvier 2008, on comptait en Belgique 971.448 personnes de nationalité étrangère, soit 9,1 % de la population totale. Pourcentage qui s'élève à 16,4 % si le calcul inclut les personnes nées étrangères et à 20 % en tenant compte des personnes ayant au moins un parent né étranger (Schoonvaere & Perrin, 2008 : 157). La majorité de ces populations sont des ressortissants de l'Union européenne, 68 % en 2007<sup>3</sup>. Notons que ces chiffres ne tiennent pas compte des demandes d'asile, ni des étudiants étrangers. S'ajoute à cela les personnes en situation illégale. Avec Anvers, Bruxelles constitue l'un des deux pôles ayant accueillis le plus d'immigrants étrangers ces dernières années.

C'est surtout au cours des années nonante que la présence subsaharienne s'accroît et se diversifie. Alors que certains cherchent à emprunter la voie du droit d'asile, d'autres n'hésitent pas à risquer leur vie en passant par la voie illégale. En 1999, 83,4 % des ressortissants d'Afrique subsaharienne sur le territoire ont moins de 40 ans. Plus de 35 % d'entre eux ont moins de 20 ans, ce qui confirme un mouvement migratoire récent et des populations, essentiellement primo-migrantes ou fils/filles de primo-migrants (Kagné & Martiniello, 2001 : 18). En provenance de plus de 40 pays, ces personnes

ont des histoires, des référents culturels et des langues parfois très différents. On dénombre en effet 49 nationalités, avec cependant une prédominance des ressortissants des anciennes colonies belges, qui constituent environ 50 % des personnes recensées officiellement (Schoemaker & Schoonvaere, 2012).

L'hétérogénéité des situations vécues sur le continent africain, assortie d'une absence d'accord entre ces pays et la Belgique – à l'exception des accords interuniversitaires – expliquent la diversité des trajectoires migratoires. Pour beaucoup très scolarisées, les niveaux de qualification de ces populations ne sont, cependant, bien souvent pas reconnus. Les statistiques dites ethniques sont rares, l'étude démographique de Schoonvaere sur la situation en Belgique des populations originaires du Congo RDC est à cet égard précieuse. Ses résultats montrent notamment que ces populations présentent un niveau d'instruction plus élevé que la moyenne belge et, pourtant, un taux d'emploi bien moindre (Schoonvaere, 2010). Ainsi, les migrants subsahariens travaillent pour la plupart en dessous de leurs niveaux de qualifications (Rugira, 2010). Même les personnes diplômées dans le système belge trouvent difficilement à s'insérer sur le marché de l'emploi (Kagné & Martiniello, 2001). Beaucoup subissent de nombreuses discriminations (obtention de droits, logements, emplois...).

Attachés à leur région ou pays d'origine, les migrants originaires d'Afrique subsaharienne ne forment pas vraiment, si ce n'est de l'extérieur, une communauté. La catégorie « migrations subsahariennes » soulève donc des questions importantes d'un point de vue méthodologique et politique. Différents spécialistes ont débattu de cette question lors des journées d'étude « Migrations subsahariennes en Belgique : un état des lieux » (UCL, octobre 2010), pour conclure que ces interrogations ne peuvent déboucher sur une réponse unique. Elles ouvrent la porte à un débat complexe et à des prises de position différentes en fonction des épistémologies propres aux disciplines, des engagements voire des revendications des protagonistes, mais aussi en fonction des questions de recherches et des interlocuteurs rencontrés (Mazzocchetti, 2012).

Dans le cadre de mes enquêtes, principalement réalisées dans les communes de St Josse, d'Ixelles, d'Anderlecht et d'Evere, et plus spécifiquement dans des quartiers à haute « concentration immigrée », j'ai rencontré des familles précarisées, des enfants de migrants et de jeunes primo-migrants subsahariens<sup>4</sup>, confrontés aux mêmes discriminations et atteintes racistes, qui avaient tendance à accorder plus d'importance à la couleur de leur peau ou à d'autres logiques groupales, telles que celle de leur quartier, ou de leur affiliation religieuse, qu'à leur région de provenance<sup>5</sup>. La couleur de la peau, cette forme d'altérité irréductible des minorités visibles (Poiret, 2003), prenait dans leurs constructions identitaires une place centrale.

Des jeunes ne se présentaient pas de prime abord comme congolais, angolais, sénégalais..., mais comme « noirs » : « Nous on est des vrais Noirs, c'est depuis le début qu'on souffre (John <sup>6</sup>) ». Cette présentation de soi fait référence à l'idée du « peuple noir », sorte d'entité mythique, définie au travers de l'oppression subie au long des siècles via l'esclavage et la colonisation et aux discriminations raciales que ces jeunes continuent à endurer (Sagot-Duvaurox, 2004).

D'autres jeunes se nommaient « black », dans une forme de réappropriation positive de la couleur de leur peau, s'identifiant aux bandes de blacks américaines ainsi qu'au mouvement Hip Hop.

D'autres enfin, se racontaient en lutte contre le stigmate passé et présent de la peau, contre le poids des origines. Dans une tentative de sortie des catégories assignées, une partie de mes interlocuteurs mettaient en avant des référents collectifs autres, tels que des identités territorialisées (le groupe de pairs prenant le nom du quartier ou encore de la station de métro) ou des identités religieuses. D'autres jeunes souhaitaient être dissociés de tout enjeu communautaire, qu'il soit géographique, historique et/ou chromatique.

Leur connaissance très parcellaire des sociétés africaines passées et présentes renforcent des visions parfois très stéréotypées, à connotation péjorative. S'ajoutent, surtout pour les jeunes nés ici, le rejet de l'image de l'Afrique que véhiculent les médias : pauvre, en famine, en guerre.

Mes jeunes interlocuteurs exprimaient également le souhait de se détacher des conflits, des divisions communautaires, « importées » en Belgique depuis leur pays d'origine par certains de leurs parents. La majorité de ces jeunes étaient peu insérés dans des réseaux familiaux, parce qu'ils étaient seuls en Belgique ou en conflit avec leurs proches. Au moment de l'enquête, les parents, au sens élargi du terme, étaient rarement, des ressources matérielles et/ou symboliques fortes pour les jeunes rencontrés.

Cette question de la « condition noire » (Ndiaye, 2008) est importante à analyser et à comprendre. En effet, dans les récits, sous la forme d'une appropriation ou d'un rejet, le référent au phénotype prenait généralement le pas sur une présentation de soi en termes d'origine et/ou de nationalité ou encore, en termes de classes sociales. Aux humiliations historiques et à leurs dénis, s'ajoutent les maltraitances des nouveaux migrants (demandeurs d'asile, clandestins...) et les discriminations. Ce cumul a une incidence sur les constructions identitaires des jeunes rencontrés. Des liens se tissent entre violences historiques, violences de l'Etat (fermeture des frontières, discriminations, atteintes aux droits...), altérité irréductible et « identité chromatique » (Thioub, 2008). —

---

## Dénis de reconnaissance, luttes et affirmation de soi

Les processus de socialisation des jeunes interviewés sont donc affectés par le poids de l'histoire, par les dynamiques d'exil, entre autre leurs incidences sur les relations intergénérationnelles, et par les vécus discriminatoires, par cette convergence entre violences historiques et violences contemporaines.

Pour ceux qui analysent les dénis de reconnaissance, les luttes et les affirmations de soi, la distinction établie par Nancy Fraser (2004) entre redistribution et reconnaissance contribue à mettre cette

convergence en évidence. Bien que j'accepte l'argument d'Honneth pour qui ce découpage empêche une conceptualisation de la reconnaissance comme un tout, englobant des dimensions affectives, juridiques et sociales (Honneth, 2004a), utiliser l'approche de Fraser m'a permis d'analyser les questions de reconnaissance d'une part sous l'angle des dimensions collective et de la participation citoyenne, et d'autre part sous l'angle du cumul des inégalités sociales et des humiliations racistes. En ce sens, elle complète l'approche d'Honneth, qui m'a permis d'envisager les luttes de reconnaissance et les dynamiques d'affirmation de soi sous des aspects plus individuels<sup>7</sup>.

De mes observations et des récits que j'ai récoltés a progressivement émergé la question des possibilités d'ancrage et de reconnaissance de ces jeunes. Sans prétendre faire le tour de la question, mes matériaux empiriques me permettent de mettre en tension quatre manières d'exister dans la ville, d'y prendre place. Les figures exposées ci-après ne sont ni exhaustives,

**Fig.2** • FRESQUE MURALE, MATONGÉ, 2005. © JULIE BARBEAU - CENTRE BRUXELLOIS D'ACTION INTERCULTURELLE.



ni auto-exclusives. Dans un essai de systématisation, elles se présentent sous la forme de modèles types avec les potentialités et les limites que cela suppose. Ce sont des figures qui schématisent une situation complexe et mouvante mais qui aident néanmoins à en percevoir les enjeux. La dimension relationnelle des identités et les dynamiques de présentation de soi différenciées en fonction des lieux, des moments, des personnes sont également à prendre en compte. Ces figures ne sont donc que le reflet d'un temps donné analysé à partir du croisement d'observations et de discours. Elles s'articulent autour d'une double tension entre invisibilité et sur-visibilité, entre stratégie individuelle et collective. La notion de « tension » inclut le principe d'oscillation, la non-exclusivité des positionnements. —>

---

## Défiance et repli

Nasser, 22 ans, est né en Côte d'Ivoire<sup>8</sup>. Placé dès son plus jeune âge sous la responsabilité d'un maître coranique, il a grandi entre enseignement religieux, mendicité et travail dans les plantations. Il a fui les violences et la pénibilité de ses conditions de vie, qui, déjà rudes, se sont aggravées avec la situation de guerre qu'a connu la Côte d'Ivoire.

Une fois sur le territoire belge, lorsqu'il se présente à l'office des étrangers, Nasser ne possède aucun des codes nécessaires (langagiers, corporels, administratifs...). Ses réponses, décalées des logiques d'asile, provoquent la mise en doute de son récit. Il affirme avoir 17 ans à son arrivée, mais les tests biométriques pratiqués par l'office conduisent à le considérer comme majeur. Dès lors, il ne reçoit pas le soutien spécifique octroyé aux mineurs. De plus, comme il est incapable d'être précis sur ses origines, son récit est contesté.

Cette mise en doute de l'histoire de sa vie, combinée aux différentes violences qu'il a vécues, l'enferment progressivement dans le silence et dans une dynamique de repli sur soi. Sur le territoire depuis 5 ans, il sort très peu, ne voit personne. La peur d'être arrêté, enfermé ou renvoyé le tenaille. Très méfiant, il sait que le moindre écart peut avoir des conséquences. Désespéré, il a mené sans succès une grève de la faim de 36 jours pour tenter d'être régularisé. Si sa demande de régularisation pour raisons humanitaires est rejetée, il optera pour la rue, la clandestinité.

« Je ne sais même pas « où se trouve ma procédure » [où en est ma demande d'asile]. Permis de conduire, ils ont dit non. Travail de vacances, refusé aussi. Je vis dans ce pays, mais je ne peux rien faire, c'est comme une prison. Je ne vois aucun avenir pour le moment. Ma vie est compliquée, elle n'a aucun sens. Je dors, j'ai à manger mais je n'ai pas ma liberté. Qu'est-ce que je dois faire pour avoir une vie meilleure ? Comment m'en sortir ? Je ne vois pas. Dans la rue, ça ne se voit pas que je n'ai pas de papiers, mais dans ma tête, oui. Je me sens menacé. J'évite là où il y a beaucoup de contrôles. C'est pour ma sécurité. Je reste chez moi, seul, c'est une protection. » (Nasser)

Nasser fait partie des invisibles – sur le plan administratif – et tente de le devenir pour échapper aux violences et au retour forcé. Il est coincé dans ce paradoxe relevé par Honneth (2004b) d'une sur-visibilité physique (la couleur de sa peau) et d'une invisibilité sociale. Cette forme d'invisibilité sociale extrême, puisqu'aux attitudes racistes et aux discriminations s'ajoute l'absence de statut juridique, est un processus de déni complet d'une humanité commune, un procédé de déshumanisation. Mes interlocuteurs analysent leur vécu de sans-papiers en termes de continuité insidieuse des rapports de domination qui existaient entre l'Occident et le continent africain : « On a tout perdu. On est passé de l'esclavage aux sans papiers. Entre esclave et sans papiers, je préfère être esclave car au moins j'ai une place, j'ai un statut. Je préfère même être mort » (John<sup>9</sup>).

Pour Nasser, toute visibilité est source de risques et objet de stigmatisme. Seule l'acquisition de droits et donc une visibilité sociale, à condition que les processus de déshumanisation ne lui portent pas trop atteinte, pourrait renverser la donne. Pris en tenaille entre les dangers que représentent l'absence de papiers et la couleur de sa peau, Nasser se cache, s'isole. Son invisibilité juridique et son invisibilité réelle finissent par se recouper. —

---

## Logiques de distinction

Une partie des jeunes rencontrés choisissent de s'affirmer en se distinguant. Ce faisant, ils s'inscrivent dans une dynamique de luttes individuelles contre les discriminations et d'affirmation de soi.

Le surinvestissement scolaire est une des voies de distinction. Les jeunes primo-migrants, notamment, ont un devoir de réussite par rapport aux sacrifices de leurs familles. Beaucoup d'espoirs reposent sur eux. Ils cherchent à combattre les stigmates grâce à leur réussite scolaire. Dans cette perspective, l'accumulation de connaissances et de diplômes devient parfois un instrument de reconstruction identitaire.

Christelle, 19 ans, arrivée en Belgique à l'âge de 14 ans, a grandi au Rwanda<sup>10</sup>. Elle a connu la guerre dans son enfance. Pour elle, réussir à l'école, avoir un diplôme, un bon emploi serait une revanche sur la vie. Cela lui donnerait également la possibilité d'exister hors de toute attache communautaire ou ethnique. Christelle se définit en rejetant son origine rwandaise. Elle se veut belge, « un point un trait ». Sa quête est cependant nourrie de son histoire. Elle connaît l'odeur de la pauvreté, de la douleur, du sang. Son rapport au monde scolaire n'est pas seulement pragmatique, il y a pour elle quelque chose de plus profond, voire de sacré, qui se joue dans l'accès au savoir.

« Depuis toute petite, je ne me vois pas sans blouse blanche. En fait, je pense que ça date de la guerre... On fuyait de préfectures en préfectures. Et à chaque fois qu'on traversait, il y avait des barrières. Je voyais des gens se faire tuer. Je me disais, c'est pas possible, qu'est-ce que je peux faire... Et cet homme, j'avais 4 ans, j'étais d'une santé fragile, je n'avais plus mes médicaments, j'étais faible... L'homme m'a dit : 'Toi tu rêves, tu n'iras pas loin'. Depuis, j'ai toujours voulu viser haut. J'ai voulu dire à ma mère, peu importe ce que mon père a fait, je veux que tu sois fière de moi..., que les gens disent 'tu vois, ta fille ... !'. Depuis ce moment-là, c'était clair dans ma tête... » (Christelle)

« C'est dur et à la fois, c'est une force ? » (Jacinthe)

« En venant ici, ma mère m'avait dit : « Peut-être que d'ici un an, je ne serai plus là, continue... ». J'ai du faire le deuil de ma mère avant qu'elle ne parte et penser aux études, sinon ce n'était pas possible... Je ne sais pas comment expliquer, même quand je suis malade, je ne veux pas me reposer... » (Christelle)

Désirs et obligations de réussite reposent parfois sur l'expérience de l'inhumain. Ce peut être ressenti comme l'unique possibilité de survie psychique. Et pourtant. Olivier Daviet (2005), psychologue, souligne qu'au paradoxe spatial de la migration, être d'ici et de là-bas, s'ajoute, dans les demandes d'asile, un paradoxe temporel, celui d'être parti sans encore être vraiment arrivé. Paradoxe qui rend encore plus difficile les investissements scolaires. En outre, ces jeunes se retrouvent souvent dans des écoles de « seconde zone » (Jamoulle & Mazzocchetti, 2011). Entre incertitudes liées aux séjours, pressions et contingences, leurs projets de réussite scolaires sont difficiles à concrétiser.

Autre manière de se distinguer : être puissant, se faire respecter. Les jeunes qui s'écartent des groupes de pairs, en particulier les jeunes hommes<sup>11</sup>, doivent trouver d'autres formes de protection. Il leur faut être fort pour résister aux logiques de bandes<sup>12</sup> et être protégés. Dido, 22 ans, est d'origine congolaise<sup>13</sup>. Il est en Belgique depuis l'âge de 10 ans. Son parcours est intéressant car il jongle entre les différentes figures repérées. Son investissement dans la boxe, cette force déployée et affirmée, lui a permis de s'éloigner de son groupe d'amis devenu dangereux et contraignant.

« Une proie facile, c'est ne pas être fort, ne pas être dans une bande et ne pas avoir de grand frère. Dans une altercation, par exemple, la boxe, ça donne de l'assurance, tu sais que tu es capable. Ça aide à mieux se sentir. » (Dido)

Ces jeunes, pris par les dynamiques de distinction, en viennent à se définir avant tout comme individu, *self-made men and women*, en rupture avec leurs origines familiales et/ou communautaires. Ils tentent de contrer les assignations identitaires de la sur-visibilité de leur couleur de peau et des stigmates afférents via une ascension sociale vertueuse, clef espérée de visibilité sociale. Ces luttes – « Malgré le fait que je sois noir, je vais réussir » – les poussent à se différencier des « supposés pareils à soi », parents et amis, à ne pas les fréquenter afin d'éviter tout amalgame. Ces constructions identitaires reposent sur des dynamiques extrêmes

de distinction, telles que des formes de désolidarisation au sein des groupes de pairs, mais aussi entre générations. Elles laissent ces jeunes très démunis en cas d'échec. —

## Regroupements de jeunes

Les regroupements de jeunes sont un élément clef de la socialisation des adolescents (Mauger, 2006 ; Mohammed & Mucchielli, 2008 ; Fize, 2008). Pour les jeunes d'origine subsaharienne à Bruxelles, ils jouent un rôle prépondérant. Même si en terme d'effectifs, les groupes plus formalisés restent minoritaires, en terme d'imaginaires et donc de possibilités et d'influence sur les choix de vie, les dynamiques de bandes sont de plus en plus présentes, d'autant que les médias font grand bruit de ces questions (Jamoulle & Mazzocchetti, 2011).

Des récits récoltés, il ressort que les jeunes – membres ou proches des bandes – sont en quête de lieux où exister et être reconnus. Ils cherchent également à se démarquer de leurs « ancêtres », et de leurs parents qui, disent-ils, continuent de « se soumettre ». Ils rejettent les « petites » réussites, tels que les emplois difficiles, précaires si pas illégaux, de leurs parents surdiplômés. Ils refusent toute forme d'exploitation. Dans leur discours, les rapports de domination anciens ou actuels entre Blancs et Noirs sont fortement mobilisés.

Leurs identités affichées se construisent autour de territoires. Certains groupes de jeunes s'identifient à ce point à leurs quartiers que le passage de ses frontières par des membres d'autres bandes semble les atteindre dans leur corporalité biologique et sociale. En recherche d'autres modèles, ils s'identifient aux rappeurs et aux gangs de jeunes des États-Unis qui, eux, se font respecter. Ces groupes sont aussi pour certains, notamment parmi les primo-arrivants, des lieux de survie plus pragmatiques, voire des lieux de réussite grâce aux logiques de business.

Ces groupes permettent à leur membres de se construire en adoptant une identité « guerrière » (Sauvadet, 2006), « violente », certes, mais valorisée par leurs pairs en regard des violences sociales et administratives qu'ils subissent. Au fil du temps, certains se retrouvent piégés. Abandonner le groupe, c'est être lâche, faible. C'est renoncer à toute loyauté (Lapeyronnie, 2008). C'est également accepter la mort de proches sans plus chercher à les venger. Enfin, sortir du groupe, c'est se retrouver seul, sans protection, en danger.

James, 17 ans, d'origine angolaise, est en Belgique depuis l'âge de 7 ans<sup>14</sup>. Au fur et à mesure de nos rencontres, il me raconte le piège des logiques d'embrouilles et de réputation, l'importance des loyautés envers le groupe.

« Si on tape mon pote, moi aussi je dois réagir. Et c'est parti loin. Au début, on se battait avec des coups, maintenant c'est des couteaux. On a des potes à l'hôpital. Il y en a même qui perdent des vies. Ça fait au moins 5 ans qu'on vit ça. A la fin, si t'es dedans, des fois tu n'y arrives plus. T'es pas tranquille.

**Fig.3** • « PORTRAIT DANS LA RUE »  
1993. © DAMIENNE FLIPO.



Tu dois aller en ville avec tes potes. Tu dois être avec eux tout le temps, ils te raccompagnent chez toi. Tu dois faire attention, tu dois marcher, tu dois regarder de loin. » (James)

Les violences, au sein de ces groupes, principalement à l'encontre des membres d'autres groupes, peuvent être analysées sous l'angle de la délinquance d'exclusion, mais aussi d'expression (Abbink & Van Kessel, 2005 ; Chantraine, 2008 ; Bailleau, 2009). Ces jeunes, qui sont, pour certains, mis hors la loi par l'absence de papiers et donc, de droits, et pour d'autres, citoyens de seconde zone par la couleur de leur peau et les discriminations subies, cherchent à se rendre visible, en s'appropriant des territoires (les codes postaux des communes, les bouches de métros...). Ce faisant, ils posent la question de leur droit à l'existence. Cependant, leurs comportements violents provoquent un renforcement des barrières établies entre « eux » et « nous », de leur « altérité ».

Dans cette sur-visibilité collective, les individus s'effacent au profit du collectif, au point que des jeunes se sentent incapables de sortir de ces « nous » qui les aliènent. Ces jeunes, dans toute la complexité de leurs histoires singulières, comme dans les souffrances partagées collectivement, ne sont pas pris en compte. Les médias, les forces de l'ordre et les politiques ont tendance à confondre le tout et la partie. Pourtant, derrière les logiques de groupes, se dessinent les contrastes et les contradictions entre les « je » et les « nous », entre des attitudes collectives de défiance et des espoirs individuels de citoyenneté effective et de réussite. ↪

## **Reliances<sup>15</sup> religieuses**

Hormis ces groupes de pairs, les seuls lieux communautaires qui font sens pour les jeunes que j'ai rencontré sont certains groupements religieux, et notamment les Églises pentecôtistes. Ils évoquent les Églises qu'ils fréquentent comme des espaces polyvalents, « multi kit ». Ils y trouvent du savoir valide, une autorité légitime, une institution solide, une communauté enveloppante, mais qui permet aux individus d'émerger via des formes de réussite individuelle.

Dans leurs luttes contre les assignations ethno-raciales, certaines de ces Églises leur offrent également des lieux où dépasser les sentiments d'infériorité liés à la période coloniale. Pour certains de ces jeunes, l'Église catholique est assimilée à une période de soumission (les missionnaires, la colonisation), alors que ces nouvelles Églises s'en démarquent (Meiers, 2008). Elles se mettent en posture de connaissance et de supériorité. Elles « lavent plus blanc que blanc », alors que les anciens colons semblent s'être égarés. Elles donnent les clefs de la vie avec la bible comme guide (Laurent, 2003).

Dans ce contexte, un travail important est fait autour de l'estime de soi. Ces jeunes participent à une « entreprise religieuse qui gagne », ce qui leur confère une identité positive (Laurent, 2003). Les séances de prêches à destination des jeunes les poussent à investir le scolaire. Dido, notamment,

après avoir quitté sa bande grâce à la boxe, a rejoint une Église. Sa trajectoire est très intéressante : on observe le passage de la bande, vers la boxe. De la boxe et de l'affirmation de soi vers les Églises et, enfin, un investissement du monde scolaire. Le discours reçu dans son Eglise est celui de la réussite par l'effort. La dynamique prônée est celle du projet.

« A 18 ans, je me suis dit il faut que je commence à chercher si Dieu existe ou pas. Je me suis donné une année pour me tenir à carreau et pour voir si Dieu existe. Maintenant, je marche avec lui comme un guide. Ça a changé ma manière d'être. Avant, j'étais plus une pile électrique, j'ai trouvé la paix. J'ai senti la paix de Dieu en moi. » (Dido)

Si certaines de ces Eglises offrent peu de place à la réflexivité et à l'altérité (Meiers, 2008), elles semblent cependant offrir à ces jeunes ce dont ils manquent le plus cruellement : une affiliation, une place, du sens (Fancello, 2012). Elles permettent de s'affirmer fièrement. Elles peuvent être des réseaux de solidarité, bien qu'à des degrés divers<sup>16</sup>, elles présentent aussi, pour les plus fragiles et les plus démunis, des risques de repli dans un entre-soi, de radicalisation, tout comme les regroupements de jeunes.

\*\*\*

Ce texte s'essaye à ouvrir des pistes de recherche sur les liens entre violences historiques, violences de l'État et constructions identitaires. Il cherche à mesurer les effets que provoquent l'enfermement dans une altérité irréductible, les visions restrictives de l'autre couplées aux discriminations sociopolitiques et socio-économiques. Comment s'en défendre et accéder à la réussite et à la reconnaissance, lorsqu'on sait que les dénis de reconnaissance et les inégalités socio-économiques empêchent toute participation citoyenne, qui est elle-même un facteur clef de reconnaissance...

Les analyses proposées dans cet article pourraient être qualifiées de pessimistes. Sans doute est-ce lié aux conditions d'enquête, qui s'est déroulée auprès de personnes précarisées sur le plan social, économique voire juridique, et auprès de jeunes peu ou pas ancrés dans des réseaux familiaux ou en conflit avec les membres de leur parenté (père, mère, oncle...). Cependant, les résultats obtenus sont aussi le reflet de l'impact de la condition noire, notion qui englobe les atteintes passées et présentes. Certes, des différences apparaissent en fonction de la singularité des histoires et des transformations qui découlent des processus migratoires, mais malgré cela, des transversalités interpellantes émergent. Les luttes contre les discriminations et les dynamiques de survie se jouent dans une double tension entre isolement et regroupement, entre invisibilité et sur-visibilité. Le manque de ressources et les dénis multiples de reconnaissance tendent à figer les identités et à réduire les processus d'identifications multiples, de présentation de soi modulables en contexte.

La question que je me pose, dans une perspective impliquée et prospective (Singleton, Vuilleminot & Hermesse, 2011), est celle de l'émergence d'espaces de reconnaissance, nécessairement pluriels, qui permettraient de contrer la radicalisation des groupes et la mise

**Fig.4** • « SUR LE VIF, CHAUSSÉE D'IXELLES, MATONGÉ » 1993.  
© DAMIENNE FLIPO.



en silence des « je » qui l'accompagne. Pour ces jeunes et les enfants à venir, quelles autres possibilités de socialisation que ces « je » de défiance ou de repli, ces « je » de distinction hyper-individualisés, ces « nous » radicalisés, fermés sur eux-mêmes ? Ces choix, qui sont souvent posés par défaut, s'articulent à une dimension de rejet de tous, des « supposés pareils à soi », des autres « les Blancs, les Occidentaux », des jeunes d'autres cultures, d'autres quartiers, d'autres rues... Ces processus, incompatibles avec le projet d'un vivre ensemble apaisé, reposent sur des fractures intergénérationnelles et sociétales.

Ces dernières années, en France notamment, les enjeux mémoriels liés à la colonisation et aux migrations ont été débattus sur la place publique (Blanchard & Veyrat-Masson, 2008). En Belgique, malgré le cinquantenaire de l'indépendance de la RDC Congo (2010), malgré

les recommandations des assises de l'inter-culturalité en 2010, malgré que l'année 2011 soit, pour le haut Commissariat des Droits de l'Homme, l'« Année internationale des Personnes d'Ascendance africaine », les débats autour du passé colonial belge et des politiques migratoires restent modestes et se déroulent en sourdine. L'évocation publique de ces enjeux est néanmoins susceptible d'avoir un effet sur les constructions identitaires des jeunes que j'ai rencontrés. Ces discours alimentent en effet cette conscience de la condition noire sans qu'émergent, jusqu'à aujourd'hui, de véritables actions de fond.

Le besoin se fait sentir d'une approche globale qui passerait moins par la reconnaissance d'un « statut de victime aux lourdes conséquences politiques et sociales », que par une nécessité de restitution et de partage pour tous de l'histoire (Larcher, 2006 : 162). La colonisation et les migrations font partie intégrante de l'histoire de la Belgique. En outre, cette « nécessité d'histoire » (ibid.) devrait être assortie d'une politique de lutte contre les discriminations dites ethniques, de leur divulgation et de leur pénalisation. Le travail nécessaire pour contrer les stéréotypes coloniaux, ancrés dans les imaginaires, et le racisme insidieux du quotidien s'annonce plus subtil et complexe à mettre en œuvre. L'inclusion dans une histoire collective partagée, ce qui suppose un changement radical de paradigme et la « parité de participation » (Fraser, 2004 : 161), devraient influencer sur les imaginaires et les relations de proximité et pourraient dès lors, progressivement, nous mener aux conditions de reconnaissance de ces populations. —

## Notes

1. Je remercie les lecteurs anonymes de la revue ainsi que Pierre-Joseph Laurent (professeur UCL) pour leurs remarques constructives sur une version préliminaire de cet article.
2. Je poursuis aujourd'hui des travaux de recherche sur les migrations subsahariennes en Belgique. J'analyse notamment l'impact des politiques publiques – telles que les entraves à la libre circulation – sur les stratégies migratoires et les liens transnationaux (Mazzocchetti, 2011).
3. Direction générale Emploi et marché du travail, rapport 2009, *L'immigration en Belgique : effectifs, mouvements et marché du travail*, p. 12.
4. Mon entrée sur le terrain via les mondes scolaires et associatifs explique le fait que mes interlocuteurs étaient d'origine variée.
5. Du côté de leurs parents, des adultes rencontrés, les référents identitaires pouvaient au contraire être de type ethnique, au sens restrictif du terme (les Mossis, les Wolofs...), de type national (les Congolais, les Rwandais...) couplés, pour certains, avec des dynamiques de regroupements panafricains (Grégoire, 2010), de mise en exergue, non pas de sa couleur de peau, mais de son africanité, d'une culture et d'une histoire « africaine » commune.
6. John, Congolais de 28 ans, est en Belgique depuis l'âge de 10 ans. Je l'ai rencontré via une équipe d'éducateurs de rue. Nous avons échangé de manière régulière durant l'année 2008. Les lieux et les noms des personnes ont été remplacés par des pseudonymes afin de garantir le respect de l'anonymat et de la vie privée des personnes impliquées dans ce travail de recherche.
7. Notons que ce découpage entre approche collective et individuelle des dynamiques de reconnaissance est un artefact interprétatif de ma part qui ne résume en rien la complexité des approches de ces auteurs. En effet, bien qu'ils soient en désaccord sur certains aspects, Fraser et Honneth tentent tout deux de penser un projet sociétal de justice sociale.
8. J'ai rencontré Nasser par l'intermédiaire d'une association de soutien aux personnes en demande d'asile. Nous avons échangé de manière régulière durant l'été 2008 (entre juin et septembre).
9. John a vécu sept années de clandestinité.
10. J'ai rencontré Christelle via un responsable d'une cellule de soutien scolaire. En plus de discussions informelles, le récit de Christelle a été recueilli en 4 étapes, échelonnées sur une période de 18 mois (2008-2009).
11. D'après les professionnels de terrain avec qui je collabore, les jeunes filles sont également de plus en plus dans les mêmes logiques : être puissante et/ou être en groupe pour exister, être reconnue, être protégée.
12. Voir le point 2.3. Regroupements de jeunes.
13. J'ai rencontré Dido via son ancien moniteur de boxe, aujourd'hui éducateur. En plus de discussions informelles, le récit de Dido a été recueilli en 4 étapes, échelonnées sur une période de 12 mois (2008-2009).
14. James était un des élèves avec qui j'ai mené des entretiens collectifs. Entre 2008 et 2009, nous avons travaillé une année en groupe. Ensuite, il m'a amenée dans sa cité afin de me montrer les endroits dont nous avons parlé. Enfin, nous avons clôturé nos échanges par des entretiens individuels.
15. Cette notion sociologique qualifie l'action d'être relié aux autres et le climat de confiance et d'entraide qui en découle (Bolle De Bal M., 2003 : 99).
16. Il existe en effet de nombreuses Églises différentes sur le territoire bruxellois. Les éléments présentés dans cette partie proviennent des transversalités qui traversent les récits recueillis. Il ne s'agit en aucun cas d'une présentation exhaustive. Notons que des dynamiques de reliances religieuses sont également à l'œuvre au travers de l'Islam, même si elles sont moins nombreuses, car une majorité des migrants subsahariens et de leurs descendants présents sur le territoire belge proviennent de pays fortement christianisés.

## Bibliographie

ABBINK J. & VAN KESSEL I. (éd) 2005 - *Vanguard or Vandals, Youth, Politics and Conflict in Africa*, Leiden, Brill.

BAILLEAU F. 2009 - « Jeunes et politiques publiques. Comment juger et punir les jeunes », *www.IRDB.FR* mis en ligne en février 2009.

BLANCHARD P. & VEYRAT-MASSON I. 2008 - *Les guerres de mémoires : La France et son histoire, enjeux politiques, controverses historiques, stratégies médiatiques*, Paris, La Découverte.

BOLLE DE BAL M. 2003 - « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », *Sociétés*, 2003/2, n° 80, 99-131.

CHANTRAINE G. (éd) 2008 - *Trajectoires d'enfermement, récits de vie au quartier mineurs*, Paris, CESDIP

DAVIET O. 2005 - « Etre enfant de parents demandeurs d'asile », *Ecarts d'identité*, N°107, 72-79.

FANCELLO S. (à paraître) - « Migration africaine et pentecôtisme à Bruxelles », in Mazzocchetti J. (dir.), *Migrations subsahariennes en Belgique : un état des lieux*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Investigations ».

FIZE M. 2008 - *Les bandes. De l'entre soi adolescent à l'autre-ennemi*, Paris, Broché.

FRASER N. 2004 - « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS* 1/2004 (n° 23), 152-164.

GRÉGOIRE N. 2010 - « Identity politics, social movement and the state : 'Pan-African' associations and the making of an 'African community' in Belgium », *African Diaspora*, 3 (1), 159-81.

HONNETH A. 2004a - « Recognition and Justice : Outline of a Plural Theory of Justice », *Acta Sociologica*, Vol. 47, No. 4, 351-364.

HONNETH A. 2004b - « Visibilité et invisibilité. Sur l'épistémologie de la 'reconnaissance' », *Revue du MAUSS* 1/2004 (n° 23), 137-151.

JAMOULLE P. & MAZZOCCHETTI J. 2011 - *Adolescences en exil*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. Anthropologie prospective.

KAGNE B. & MARTINIELLO M. 2001 - *L'immigration subsaharienne en Belgique*, Courrier Hebdomadaire, n° 1721.

LAPEYRONNIE D. 2008 - *Ghetto urbain. Ségrégation, violence, pauvreté en France aujourd'hui*, Paris, Robert Lafort.

LAURENT P.-J. 2003 - *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala.

LARCHER S. 2006 - « Les errances de la mémoire de l'esclavage colonial et la démocratie française aujourd'hui », *Cités* 1/2006 (n° 25), 153-163.

MAUGER G. 2006 - *Les bandes, le milieu et la bohème populaire*, Paris, Broché.

MAZZOCCHETTI J. 2011 - « Fermeture des frontières et liens transnationaux – Un terrain auprès de primo-migrants africains en Belgique », *Autrepart*, 57-58.

MAZZOCCHETTI J. (éd) (à paraître) - *Migrations subsahariennes en Belgique : un état des lieux*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Investigations ».

MEIERS B. 2008 - « *Le Dieu de mama Olangi* ». *Imaginaire social de crise et construction identitaire. Bruxelles/ Kinshasa*, DESS en anthropologie, UCL.

MOHAMMED M. & MUCCHIELLI L. (éd) 2008 - *Les bandes de jeunes, Des blousons noirs à nos jours*, Paris, La découverte.

MORELLI A. (éd.) 2004 - *Histoire des étrangers ... Et de l'immigration en Belgique de la préhistoire à nos jours*, Bruxelles, Couleur livres a.s.b.l.

NDIAYE P. 2008 - *La condition noire, Essai sur une minorité française*, Paris, Calman-lévy.

POIRET Ch. 2003 - « Criminalisation de l'immigration et sociologie des relations interethniques », *Hommes et Migrations*, n° 1241, 6-19.

RUGIRA C. (à paraître) - « Elites en exil : difficulté d'insertion », in Mazzocchetti J. (éd.), *Migrations subsahariennes en Belgique : un état des lieux*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Investigations ».

SAUVADET Th. 2006 - *Le capital guerrier, Concurrence et solidarité entre jeunes de cité*, Paris, Armand Colin.

SAGOT-DUVAUROUX J.-L. 2004 - *On ne naît pas noir, on le devient*, Paris, Albin Michel/Point

SCHOONVAERE Q. & PERRIN N. 2008 - *Migrations et populations issues de l'immigration en Belgique*, Groupe d'étude de Démographie Appliquée (UCL) et Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme.

SCHOONVAERE Q. 2010 - *Etude de la migration congolaise et de son impact sur la présence congolaise en Belgique : Analyse des principales données démographiques*, Groupe d'étude de Démographie Appliquée (UCL) et Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme.

SCHOUMAKER B. & SCHOONVAERE Q. (à paraître) - « L'immigration sub-saharienne en Belgique depuis les années 1990. Approche démographique », in Mazzocchetti J. (éd.), *Migrations subsahariennes en Belgique : un état des lieux*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. « Investigations ».

SINGLETON M., VUILLEMENOT A.-M. & HERMESSE J. (éd) 2011 - *Ethique et implication en anthropologie*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, coll. "Investigations".

THIOUB I. 2008 - « L'esclavage et les traites en Afrique occidentale : entre mémoires et histoires », in Adam Bâ Konaré, *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, La Découverte.

**Fig.1** « FRESQUE REPRÉSENTANT UN ZOUAVE DANS LE VILLAGE D'ACOZ, PEINTE SUR LE MUR LATÉRAL D'UNE MAISON AU CENTRE DU VILLAGE ET VISIBLE DEPUIS LA ROUTE PRINCIPALE TRAVERSANT LA LOCALITÉ. DANS L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, DE NOMBREUSES TRACES MATÉRIELLES DU FOLKLORE TÉMOIGNENT DE LA PASSION POUR LES MARCHES : FRESQUES, STATUTS, PANNEAUX, NOMS DE BISTROTS... ». © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



CÉLINE BOUCHAT  
 ASPIRANTE FNRS-F.R.S.  
 UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

---

## « LE VILLAGE MAGIQUE » PLURALITÉ DES ENGAGEMENTS DANS LES MARCHES DE L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE

---

*À partir d'une ethnographie des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse, cet article revient sur la notion de « revitalisation » de pratiques dites « traditionnelles ». De nombreuses études ont d'ores et déjà analysé les ressorts du succès rencontré par ces pratiques mais, généralement, leurs perspectives restent excessivement mono-causales. Nous essayerons de montrer qu'au contraire, les logiques d'engagement des acteurs sont plurielles et ne cessent d'évoluer, selon une articulation de facteurs « multiscalaires ». Du point de vue empirique, nous nous intéresserons particulièrement à la variété des représentations et des formes d'attachement des acteurs au « village », dans le cadre de leur participation aux Marches.*

Chaque année, des milliers de personnes défilent habillés en soldats de l'Empire dans les rues d'une centaine de localités de Belgique francophone. Ces manifestations sont appelées « Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse », selon le nom de l'aire géographique où elles se déroulent. Escortant une procession, les « marcheurs », « *rendent les honneurs* » à un saint ou une madone. Dans cette région rurale de Wallonie, ces manifestations rythment la vie des habitants : chaque fin de semaine, de mai à octobre, une ou plusieurs Marches sont organisées par différents comités villageois. Partout dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, l'exaltation folklorique est palpable, elle imprègne le territoire.

Cet engouement pour les Marches folkloriques s'est intensifié au cours des dernières décennies. Alors que les années 1940-1945 et l'immédiate après-guerre avaient vu disparaître un certain nombre de Marches, les années soixante et septante sont marquées par un regain d'intérêt collectif pour ces manifestations. Depuis, l'intérêt n'a cessé de croître. On comptait une trentaine de manifestations dans les années 1950, il y en a environ cent vingt aujourd'hui. Et il s'en invente régulièrement de nouvelles. Le nombre de participants a également augmenté régulièrement.

La floraison des traditions et des patrimoines n'est pas une problématique neuve en anthropologie. De nombreux auteurs ont décrit l'ampleur et la diversité de cet intérêt renouvelé pour des pratiques dont on prédisait la disparition. Bien qu'un intérêt de type patrimonial soit apparu dès le XIX<sup>ème</sup> siècle (Babadzan, 2001), la fin du siècle dernier est marqué par une accélération et une amplification de l'engouement pour les singularités locales (Bromberger et al., 2004 ; Heinich, 2009).

Dans le cadre de l'étude des fêtes locales, il est commun de recourir aux termes de « revitalisation » pour désigner ces réappropriations de pratiques « traditionnalisées ». La publication collective *Revitalizing European Rituals* (Boissevain et al., 1992) a ouvert la voie à l'étude de ces phénomènes dans l'Europe contemporaine. Poursuivant les réflexions de Salomonsson (1984) et d'Hobsbawm et Ranger (1983), les auteurs se sont particulièrement intéressés aux facteurs qui ont favorisé et stimulé ces réappropriations de célébrations au tournant des années 1970. L'introduction rédigée par Boissevain en fait une synthèse remarquable (1992a : 1-19). Selon lui, les célébrations publiques auraient d'abord connu une période de déclin dans les années d'Après-guerre, provoquée par diverses évolutions que l'on peut lier globalement à l'essor de la modernité durant les Trente Glorieuses. Celle-ci se caractérise notamment par d'importants mouvements de population, une sécularisation, un matérialisme de plus en plus affiché et une croissance industrielle exponentielle. Le retournement des années 1970 devrait se comprendre comme une réaction largement partagée aux effets de la modernité sur les rapports sociaux : partout, en réponse à la déstructuration des anciennes solidarités, à un individualisme vécu comme aliénant, à une prise de conscience des effets néfastes de cette modernité accélérée, les gens se sont tournés vers ces pratiques évoquant les mondes d'autrefois. D'autres changements tels que le développement des médias et l'essor du tourisme vont également stimuler et faciliter ces relances.

Le foisonnement d'initiatives apparues au tournant des années 1970 semble confirmer l'inscription du phénomène dans une histoire sociale internationale. À cette époque se développe un goût généralisé pour l'histoire et les « traditions », le « typique » et le « local », le « rustique » et le « naturel ». Les interprétations de Boissevain et ses collègues ont ainsi permis de comprendre l'extension d'abord européenne, puis mondiale du phénomène de revitalisation des traditions festives.

Dix ans plus tard, un autre ouvrage collectif – *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine* (Bromberger et al 2004) – élargit la notion de revitalisation à une série d'objets complémentaire : outre les célébrations publiques, les auteurs s'intéressent également à la relance de produits agroalimentaires, de gestes techniques, de savoirs et savoir-faire divers. À l'instar des auteurs de *Revitalizing European Rituals*, les contributions accordent une attention toute particulière à la question de l'utilité sociale de ces mouvements. Suivant un angle d'approche résolument empirique, les auteurs montrent en quoi le rapport que les individus entretiennent avec leurs traditions doit toujours se comprendre en regard de préoccupations actuelles<sup>1</sup> : les pratiques sont mobilisées et modulées en fonction d'enjeux inscrits dans un *ici et maintenant*. Mais l'ouvrage va plus loin encore, en examinant les modalités selon lesquelles ces processus de relance ou de création de pratiques s'inscrivent dans des contextes locaux extrêmement variables. Si les analyses de Boissevain

sont pertinentes à large échelle, elles échouent en effet à saisir pleinement les ressorts du succès de ces pratiques parce qu'elles procèdent uniquement par macro-analyse (Broccolini, 2004). Le travail ethnographique montre que ces processus répondent également, sinon prioritairement, à des intérêts et des besoins géographiquement et historiquement situés. Les effets de la globalisation ne peuvent expliquer à eux seuls les phénomènes de revitalisation auxquels on assiste depuis les années 1970. Des événements appartenant à une histoire locale apparaissent régulièrement dans les discours des acteurs pour justifier leur engagement dans les pratiques festives. Aux interprétations généralisantes de Boissevain, il s'agit donc de combiner « *la dimension majeure de la contextualisation* » ainsi que le souligne l'une des auteurs du recueil de 2004 (Broccolini, op.cit. : 82).

**Fig.2** • « LA BATTERIE RYTHME LA PROGRESSION DE LA MARCHÉ. ELLE EST DIRIGÉE PAR LE TAMBOUR-MAJOR. CELUI-CI EST ACCOMPAGNÉ DE SA CANTINIÈRE ET DE SA PORTE-CHAPEAU. ». © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Nous pensons qu'il est possible d'aller encore plus loin dans cette direction. Ces deux ouvrages ont mis en avant les usages socio-identitaires des pratiques dites « traditionnelles » et l'influence des contextes globaux et locaux sur leurs évolutions récentes. Mais, de manière générale, les perspectives restent fortement mono-causales. Par exemple, en ce qui concerne les mécanismes identitaires à l'œuvre, les auteurs se focalisent sur la façon dont les individus se mettent en scène par le biais d'une pratique permettant de se différencier. Les interprétations les plus courantes procèdent alors de la manière suivante : en réaction à une évolution démographique (Boissevain, 1992b) ou à un découpage administratif (Chappaz-Wirthner, 2004), « on » revitalise, « on » module les pratiques festives dans le but de surligner des frontières sociales malmenées ou pour faire valoir l'image sociale d'un « Nous » auquel « on » s'identifie. De telles interprétations sont tout à fait pertinentes, y compris sur notre terrain folklorique sambro-mosan. Mais elles ne disent rien, ou peu, sur les motivations et les engagements des individus qui participent à ces mouvements (et qui sont les parties constitutives de ces « on » pour le moins anonymes). Or, ce qui ressort avec force de notre enquête ethnographique, c'est l'importante fragmentation des moteurs de participation et des logiques d'engagement<sup>2</sup> des participants. Ni dans l'Entre-Sambre-et-Meuse ni ailleurs, les participants ne forment des communautés homogènes. Par conséquent, n'est-il pas naïf de penser que le souci de se démarquer d'un *Alter*, tout aussi gênant soit-il (touriste, migrant, néo-rural, résident d'un quartier voisin...) puisse constituer un motif d'engagement à ce point consensuel ? Les « *possibilités identifiantes* » (Bromberger, 1987 : 14) construites dans la participation sont contextuelles et tout aussi multiples que les profils et les motivations des participants. Curieusement, si le caractère contextuel et relationnel du processus identitaire est devenu un truisme en anthropologie (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995), il semble que cette évidence n'ait pas été pleinement prise en compte dans les études relatives aux mouvements de revitalisation. Il s'agit donc de cesser de considérer hâtivement les collectifs d'individu comme des communautés dont les logiques d'engagement seraient unanimes : si le folklore permet l'élaboration d'appartenances communes, il supporte simultanément des processus de différenciation et d'individuation entre les participants (Bouchat, 2010).

Par ailleurs, si les logiques d'engagement sont plurielles dans le cadre d'un *ici et maintenant* dont les particularités singularisent le rapport aux célébrations (et aux autres objets « traditionalisés »), il va de soi qu'elles évoluent également au cours du temps. En présumant une généralisation de l'évolution de type « déclin-renaissance » pour l'ensemble des célébrations publiques, les interprétations de Boissevain donnent l'impression qu'il existe une rupture dans le rapport des acteurs à leurs célébrations entre un « avant » et un « après » revitalisation. L'usage et le sens accordés aux pratiques ne sont pourtant pas investis une fois pour toutes par des acteurs qui se les transmettraient ensuite de génération à génération. De même, les individus qui lancent aujourd'hui de nouvelles Marches n'ont pas nécessairement les mêmes motivations que ceux qui ont fait de même dans les années 1970.

Si la dimension diachronique est essentielle pour saisir le succès de ces pratiques, c'est parce que le mouvement de revitalisation est un processus continu et non un phénomène isolé. C'est ce que nous souhaitons montrer dans cet article.

Dans un premier temps, nous dresserons un portrait quelque peu immobile et désincarné du folklore sambro-mosan : il s'agit de bien comprendre l'organisation de ces sociétés et le scénario des festivités. Dans un second temps, nous nous intéresserons aux principaux mouvements qui ont récemment affecté l'univers des Marches. Dans la dernière partie, nous chercherons à illustrer les multiples formes d'appropriations qui se développent à différentes échelles. Sans viser à l'exhaustivité, ce tour d'horizon permet de mesurer la pluralité des logiques d'engagement dans les marches. Nous nous focaliserons sur deux exemples qui impliquent des périodes, des espaces sociaux et des espaces géographiques différents. —

---

## Les classiques du folklore sambro-mosan

Pour distinguer explicitement ces pratiques folkloriques des cavalcades et autres carnavaux, deux dimensions doivent être d'emblée mises en évidence. En premier lieu, les Marches folkloriques sont également appelées *Marches militaires* : il s'agit d'un défilé d'hommes, les *marcheurs*, alignés en rangs et pourvus d'uniformes de soldats. Ces costumes renvoient globalement aux armées d'Europe centrale du XIX<sup>e</sup> siècle. En second lieu, les Marches sont fondamentalement des processions : chacune célèbre un saint dont l'effigie est acheminée dans les rues d'une localité par les marcheurs.

Toute Marche circonscrit une localité, ou plus rarement un groupe de localités et porte le nom du saint célébré. On parle ainsi de la Marche Sainte-Remfroid de Pry, de la Marche Saint-Jean de Mettet, et ainsi de suite. A l'échelle de la localité, un comité organise la Marche ainsi que diverses activités périphériques. La dimension *localiste* est fondamentale dans le cadre des Marches folkloriques. On marche dans les rues d'un village et, souvent, on marche « pour le village ».

Une Marche est constituée d'une *compagnie* de marcheurs. La compagnie se décompose elle-même en un ensemble varié de groupes, les *pelotons*, se distinguant par leurs costumes et attributs matériels. Les pelotons les plus classiques dans l'Entre-Sambre-et-Meuse folklorique sont les sapeurs et les grenadiers. Chaque compagnie est conduite par des marcheurs élevés au rang d'officiers. Ensemble, ils forment le *corps d'office*. Leurs costumes et leurs responsabilités les distinguent. Chaque peloton dispose de son propre officier et un ou plusieurs adjudants dirigent l'ensemble de la compagnie. Chaque compagnie de l'Entre-Sambre-et-Meuse érige ses propres statuts, par l'intermédiaire de son comité, afin de décider des mécanismes d'accession aux différentes places du *corps d'office*. Selon les lieux, on peut occuper un rôle d'officier pour une année, plusieurs années consécutives ou bien à vie. Enfin, à l'échelle des individus, chaque marcheur choisit d'appartenir à un peloton, selon les habitudes familiales ou d'autres affinités.

**Fig.3** • « CHASSE SAINTE-ROLENDE, MARCHEUR CARESSANT LES RELIQUES AVEC SON FILS. POUR DE NOMBREUX PARTICIPANTS (MARCHEURS, SPECTATEURS OU PÈLERINS), TOUCHER LA CHASSE DE LA SAINTE EST UN GESTE IMPORTANT, RÉPÉTÉ D'ANNÉE EN ANNÉE. DANS LA RÉGION DE GERPINNES, LE CULTE EN L'HONNEUR DE LA SAINTE EST EXTRÊMEMENT VIVACE, QUE L'ENGOUEMENT SOIT DE TYPE ÉMOTIONNEL, CONFESSIONNEL OU LES DEUX SIMULTANÉMENT. » © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Les Marches sont des univers nettement masculins, mais quelques rôles sont néanmoins dévolus aux femmes. C'est le cas de la *cantinière*, qui a pour mission de vendre de l'alcool – la *goutte* – aux marcheurs et aux spectateurs. Classiquement, on dénombre une ou deux cantinières par peloton.

Le calendrier des Marches folkloriques s'étend du premier week-end de mai au dernier week-end d'octobre. Chaque fin de semaine, une ou plusieurs Marches ont lieu. La plupart d'entre elles durent deux jours, du dimanche matin au lundi soir. La circumambulation effectuée le dimanche est empreinte de solennité : le tour effectué par la compagnie relie entre eux divers lieux consacrés (chapelles, calvaires, cimetière...) où la compagnie effectue des décharges afin de « rendre les honneurs ». En fin de journée, ce tour se clôture sur le parvis de l'église par une cérémonie appelée la « Rentrée » qui réunit un plus grand nombre de spectateurs : les marcheurs rentrent le saint dans l'église et lui rendent un dernier hommage. Pour cette circonstance, la compagnie est assortie d'un prêtre ainsi que de représentants du monde politique local. À l'exception de quelques Marches réputées qui drainent un public important et varié, l'audience des Marches est principalement composée des proches des soldats (épouses, familles, amis) ainsi que d'habitants de la région, souvent marcheurs. Une fois le spectacle terminé, les participants peuvent s'adonner librement à diverses réjouissances dans les bistrotts, chapiteaux, salles des fêtes ou chez les particuliers. La fête, dans le sens le plus récréatif du terme, constitue l'objectif même du défilé organisé le lendemain. Ce jour dit « de débandade » est tout entier consacré à l'amusement. Le tour dépend des participants qui décident de recevoir la compagnie. Des arrêts et décharges sont alors effectués chez les habitants du village, qui ne manquent jamais d'offrir un verre aux marcheurs.

Au-delà de ces aspects factuels, les marches sont des moments intenses, chargés en émotion. Comme le résume un participant : —

*C'est plus qu'un folklore. C'est ça la richesse de notre Marche [...], cette alchimie qui nous fait pleurer comme des gamins<sup>4</sup>.*

---

## **Traverses des Marches : les principaux mouvements des années 1970 à nos jours**

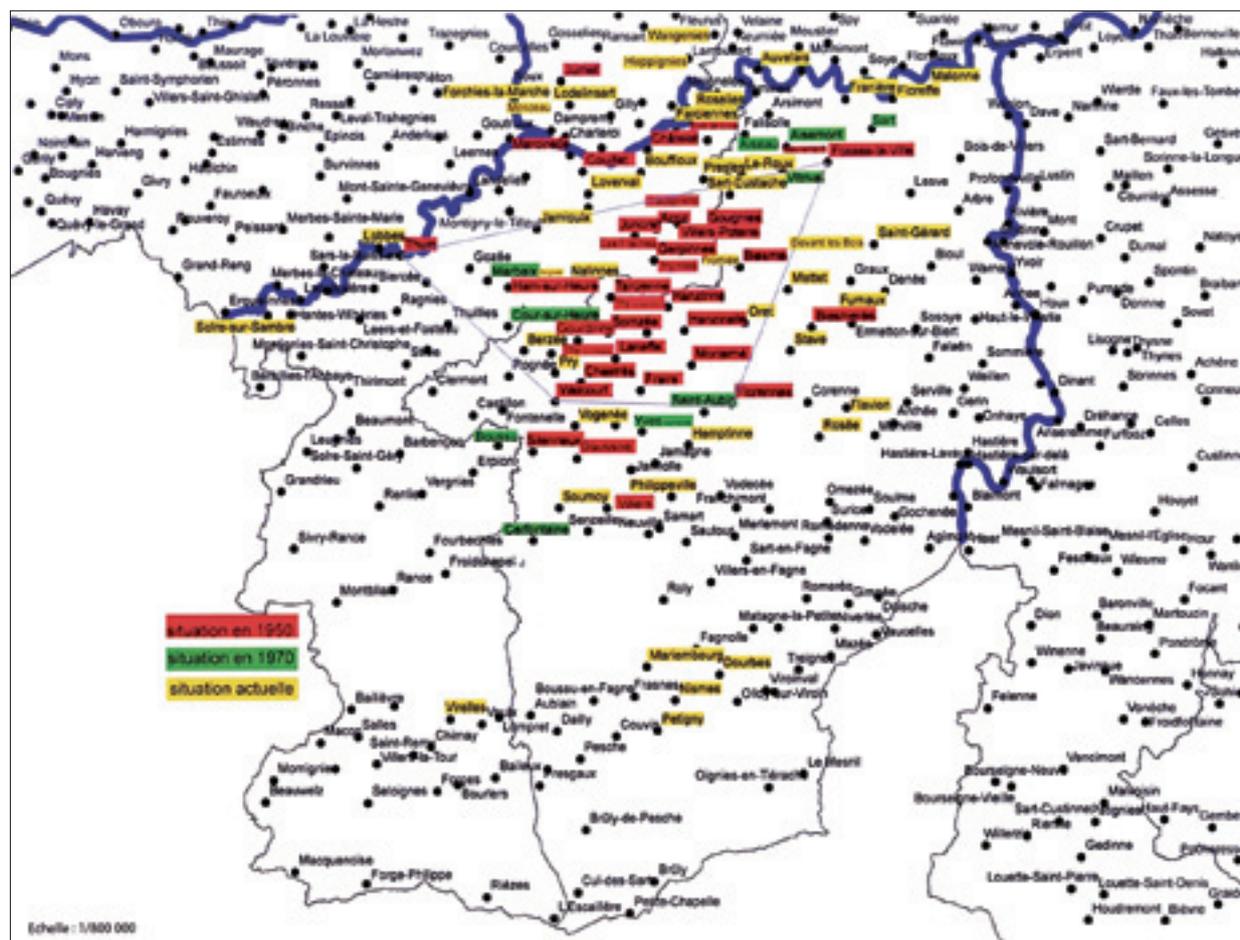
À y regarder de près, le paysage des Marches n'est pas aussi lisse qu'il le paraît. Au-delà des ritournelles telles que : « *Les Marches, dans la région, on a ça dans le sang* » et autres expressions signalant pour tous l'importance « d'en être », les commentaires relevés dans le vif de la fête laissent aussi transparaître l'existence de divergences et de controverses, sur un plan à la fois diachronique et synchronique. Autrement dit, la tradition n'est plus ce qu'elle était et elle n'est pas partout la même. Selon les dires des participants, ces divergences semblent s'être accrues à partir de la fin des années soixante, au moment où les Marches commencèrent à connaître une vitalité nouvelle. Cette énergie

inédite a inévitablement engendré certaines transformations de fond et de forme et « Ces innovations formelles ne sont pas de simples toilettages attractifs mais correspondent le plus souvent à des « remotivations » du sens des manifestations » (Bromberger et Chevallier, 2004a : 14)

Pour rendre compte des changements qui se sont produits, nous partirons des aspects les plus évidents de ces évolutions : la multiplication des Marches et des marcheurs.

En effet, le nombre de célébrations n'a pas cessé d'augmenter depuis les années soixante, s'implantant dans des localités situées bien au-delà des frontières du « terroir traditionnel folklorique » dressées par les historiens folkloristes (cf. Roland, 1950)

**Fig.4** • EVOLUTION QUANTITATIVE DES MARCHES FOLKLORIQUES DANS L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, SITUATIONS EN 1950, 1970 ET 2000. SOURCE G.A.L. DE L'ENTRE-SAMBRE-ET-MEUSE, PROJET LEADER + DE MISE EN VALEUR DU PATRIMOINE CULTUREL, 2007.



Avant le début de cette multiplication des Marches, certains habitants de la région se déplaçaient vers les localités où étaient implantés la trentaine de Marches ayant résisté aux deux conflits mondiaux, aux changements de la société rurale, à la modernisation des modes de vie. Ensuite, « *Les gens ont senti le besoin de marcher chez eux* », comme le dit un ancien marcheur. De nouvelles sociétés ont alors commencé à voir le jour dans des villages où il n'y en avait jamais eu. Ces créations soulignent la dimension « localiste » de l'événement. Le village devient un objet de célébration, véritablement exalté au cours des trois jours de fête.

Inévitablement, l'augmentation du nombre des marches a engendré un problème de légitimité. Ce conflit oppose deux perceptions des traditions : celles qui seraient manipulées, inventées ou encore détournées et celles qui seraient préservées et authentiques. Ces points de vue entraînent des distinctions entre les Marches : selon les appellations locales, il y aurait d'un côté des « *grandes Marches* » et de l'autre, des « *petites Marches* ». En toute logique, la catégorie des grandes Marches comprend les plus anciennes célébrations. Leur antériorité leur assure un certain prestige et les saints qu'elles fêtent diffèrent des autres canonisés de la région par la ferveur qu'ils suscitent :

« On entre, en jouant du tambour et du fifre, avec les reliques du saint qui sont là, avec mille marcheurs entassés dans l'église, la lumière des bougies. Quand tu passes devant, y'a un truc qui se passe, il y a une charge. Je ne peux pas mettre des mots là-dessus. » (Un marcheur)

Enfin, ces grandes Marches se déroulent généralement dans les chefs-lieux des entités communales. De ce fait, elles bénéficient du soutien des édiles communaux. *A contrario*, le terme « *petite Marche* » échoit plus facilement aux célébrations apparues récemment. Cependant, si de prime abord ces catégories semblent fondées sur des critères objectifs et mesurables (la durée d'existence d'une Marche ou l'antériorité et la prééminence du culte religieux notamment), elles se complexifient en combinant et en assimilant d'autres critères de comparaison : l'ordre et le désordre, l'ivresse et la sobriété, le panache ou la médiocrité, le religieux et le festif ou plus simplement le nombre de participants. Ainsi se créent des amalgames divers : entre l'âge de la Marche et sa taille, entre la qualité de son spectacle et la réputation des participants, entre le degré d'ivresse des marcheurs et le caractère authentique de la célébration, etc. Selon les dénominations locales, on distingue alors des « *grandes Marches authentiques* », des « *Marches de souïlards* », des « *Marches de fiers culs* » ou encore des « *belles petites Marches* ». Puisque ces catégories reposent sur des critères tout à fait subjectifs, les controverses sont nombreuses et les jugements, contrastés. Ainsi une dame du public, qui assiste à « grande Marche de A. » à mes côtés, s'exclame : « *Ils marchent peut-être droit, mais qu'est-ce qu'ils ont l'air de se faire chier* ». À propos de ces contrastes de jugements, voici ce qu'un marcheur me confie à propos d'une autre « grande Marche », celle de la ville de H., vieille de plusieurs siècles et reconnue comme patrimoine immatériel de la Communauté Française de Belgique :

« H. ? C'est carnaval là-bas<sup>5</sup>. T'as même des mousquetaires ! Et c'est surtout une grosse beuverie. Les gens, ils vont là-bas pour picoler. »

Le nombre de marcheurs a suivi le même mouvement : il ne cesse d'augmenter depuis les années 1970. Corollairement, le profil du marcheur s'est considérablement transformé. D'une part, on dénombre de plus en plus de femmes et d'enfants dans les rangs : aujourd'hui, les configurations des compagnies reflètent cette volonté croissante des femmes d'« en être » également (création de nouveaux rôles féminins, apparition de femmes-soldats, etc.). D'autre part, on constate que le profil du participant natif et résidant dans l'enceinte du bourg n'est absolument plus représentatif de la majorité des soldats formant une compagnie. Comme l'explique une épouse de marcheur :

« Avant, certains hommes ne marchaient pas, mais il y avait plus de marcheurs que de non-marcheurs dans le village. Disons que c'était plus...uniquement le village quoi ! Aujourd'hui il y en a de ceux... on se demande d'où ils sortent. » (Une épouse de marcheur)

Si la pratique s'est ouverte à de nouveaux profils, les rangs comptent aussi des anciens habitants, de retour au village spécialement pour les festivités, ainsi que des individus dont la parenté est liée à la localité. Cependant, comme le laisse entendre mon interlocutrice, les Marches sont aujourd'hui investies, voire parfois conduites, par des personnes tout à fait extérieures à la localité où se déroule la célébration : elles n'y vivent pas et n'en sont pas originaires.

Aujourd'hui, les personnes qui témoignent d'un attachement aux festivités et aux villages qui les organisent peuvent avoir des origines, des trajectoires et des lieux de vie extrêmement variés. Dès lors, cet attachement pose question : les engagements individuels ne peuvent que recouvrir une variété d'attentes et de motivations. Ces évolutions transparaissent dans les pratiques : de nouveaux rôles, de nouveaux pelotons, de nouveaux rituels, de nouvelles réglementations, de nouveaux saints font irruption dans l'univers des Marches. Le répertoire folklorique – les costumes, les pelotons, les différents rôles, la logistique de la fête...- est mobilisé et manipulé différemment en fonction des lieux et des personnes.

Ainsi, aujourd'hui, les motivations de l'engagement des marcheurs se conjuguent résolument au pluriel : « parfois il y a une belle Marche, et il y a des gens pour dire : 'Oh, ils ne respectent pas ceci ou cela'. Ce sont des choses dont je me fous complètement. Ce qui compte, c'est que ça donne de la vie au village ». (Un marcheur)

Ce que signalent à la fois l'effervescence et les controverses, c'est bien la pluralité des manières de se projeter dans la célébration, la multiplicité des manières de faire qui correspondent à la variété des attentes et des motivations. C'est cet élargissement de l'attachement au folklore à une palette très large d'acteurs et la pluralité des logiques d'engagement générée par cette évolution que nous chercherons à illustrer dans la dernière partie de ce texte. ↪

## Variations des logiques d'engagement : tensions entre localités et groupes d'acteurs

Nous évoquerons ici deux logiques qui sont apparues progressivement au cours de notre enquête de terrain et qui diffèrent de par les espaces sociaux et les périodes qu'elles impliquent. Il s'agira de mettre en évidence les éléments que les individus font valoir comme étant constitutifs de leur engagement dans les Marches, en s'intéressant à la manière dont le répertoire folklorique peut être mobilisé afin de répondre à des attentes tout à fait différentes.

Parler de la Marche, c'est parler du village et des transformations qu'il subit. Il n'est donc pas anodin de découvrir de nombreuses corrélations entre l'évolution de la célébration et celle de la localité. Au cours des dernières décennies, les localités rurales de l'Entre-Sambre-et-Meuse ont connu de nombreux bouleversements. Selon les commentaires de mes informateurs, ces changements ont engendré un sentiment croissant de désappropriation pour les habitants. Parmi les transformations à l'origine de ce sentiment, la fusion des communes a joué un rôle important.

**Fig.4** • « SAINTE-REMFROIT DE PRY-LEZ-WALCOURT, ATTENDANT LA REPRISE DU TOUR, UN DIMANCHE DE MARCHÉ. DANS CE VILLAGE, BIEN QUE LA SAINTE SOIT IMPORTANTE AUX YEUX DE CERTAINS MARCHEURS, ELLE NE FAIT L'OBJET D'AUCUNE FERVEUR PARTICULIÈRE. "QUAND ON A CRÉÉ LA MARCHÉ [EN 1978], ON A PRIS LA SAINTE PATRONNE DE L'ÉGLISE. C'ÉTAIT LE PLUS LOGIQUE, QUOI" (UN MARCHEUR). » © THOMAS VANDEN DRIESSCHE - OUT OF FOCUS.



Ce redécoupage administratif du territoire fut le résultat d'un processus qui prit environ quinze années. Les fusions se sont opérées pendant la période allant de 1961 à 1975. Ce processus ramena toute la Belgique à 589 communes (Dorchy, 1991). Ce mouvement de centralisation a profondément et durablement marqué les rapports sociaux entre les habitants ainsi que leurs représentations de l'espace social régional. Combiné à la délocalisation des écoles, à la fermeture des magasins de proximité et des bistrotts, à la vente de biens publics, ce mouvement a renforcé un sentiment de désappropriation chez de nombreuses personnes. D'ailleurs, quarante ans plus tard, la référence aux anciennes communes n'est pas totalement absente des discours. Dans les commentaires des acteurs rencontrés sur le terrain, cette évolution apparaît clairement comme un moteur dans certaines dynamiques collectives d'appropriation de la pratique des Marches. De ce point de vue, il est sans doute significatif qu'un nombre important de Marches ait été créé suite à cette période de fusionnement.

Considérons les cas du village R. et de la localité A., devenue chef-lieu de l'entité communale dans les années septante. Les deux Marches sont très différentes. La Marche Sainte-T. de A. est « une grande parmi les grandes » : elle est considérée comme multiséculaire, compte plusieurs centaines de participants dans ses rangs et sa réputation est celle d'une Marche prestigieuse, extrêmement solennelle mais aussi quelque peu guindée et sérieuse. La Marche Sainte-E. du village R., quant à elle, compte une centaine de participants, les quatre pelotons s'articulent autour de quatre ou cinq patronymes du village ou « assimilés au village ». Parmi cette catégorie, on retrouve notamment les individus n'ayant plus aucun lien de parenté à l'intérieur du bourg mais dont l'ancrage généalogique est ravivée à l'occasion des festivités. Cette célébration n'attire pas un public important et sa réputation est celle d'une Marche plutôt médiocre (spectacle de mauvaise qualité, manque de discipline...) mais conviviale. Elle a été fondée en 1978, trois ans après la dissolution des structures administratives et politiques locales. Auparavant, certains habitants de R. participaient à la Marche Sainte-T. à A. en s'intégrant dans les pelotons. Un ancien marcheur de R. raconte :

« On montait à A. à quatre, cinq, parfois dix du village. Ça changeait. On faisait les aller-retour à pied, plusieurs fois dans la journée, avec nos costumes sur le dos (...) Puis le week-end d'après, on marchait chez nous. »

La fusion des communes a transformé cette forme d'engagement, ce qui s'est concrètement traduit par une scission sur les plans festif et folklorique. Le même ancien marcheur poursuit son explication :

« Depuis qu'on a changé la commune... Parce que chez nous, avant, c'était une commune. Puis c'est devenu A. Vous avez eu aussi un rassemblement comme nous, n'est-ce pas ? [j'acquiesce] Eh bien, on s'est mis sur le côté comme les autres villages, on n'a plus marché là-bas. On a fait notre Marche, ici au village. A., c'est A. Nous, c'est nous. »

Dans ce village R., une « salle des fêtes », construite et financée par le comité de la Marche de 1978, incarne ce sentiment de domination provoqué par la décentralisation du pouvoir communal mais aussi, et surtout, constitue un instrument d'émancipation par rapport à ces tensions. Lors d'une sortie

des officiers de la Marche de R., alors que j'accompagne le défilé, une ancienne marcheuse m'explique :  
« La salle ici, c'est la salle des gens du village.

« Ça n'appartient pas à A., c'est vraiment les gens de notre village qui sont tous les propriétaires. Ils aimeraient bien en profiter, ceux de A. Mais c'est nous qui décidons. » (Une ancienne marcheuse)

S'ensuit une discussion plutôt agitée, à laquelle plusieurs protagonistes prennent part. Elle révèle que des oppositions d'une autre nature s'articulent à celle qui dresse le village contre leur commune. Un marcheur d'une cinquantaine d'années m'explique que les gens de A. sont des « *fiers culs* », qu'ils « *ne boivent pas* [lorsqu'ils marchent à la Sainte-T.] parce qu'ils ont peur *se faire engueuler par leurs officiers* », remettant ainsi en jeu une qualité, un savoir-faire et un savoir-être propres à l'esprit des Marches (Bouchat, op.cit). Les villageois de R. ressentent du mépris de la part de ces « *gens de A.* » : « *Pour eux, on est les petites Marches, les petites gens. On ne compte pas.* ». A la relation localité-commune s'articule une concurrence liée au prestige et à la réputation des Marches, exprimée ici dans l'opposition entre « *petites* » et « *grandes* » Marches. En outre, ces rapports entre localité et entre célébrations permettent également l'expression de clivages socio-économiques. L'élargissement de la participation au folklore à une grande diversité de profils d'acteurs a inévitablement des effets sociaux. Une femme du village R. me raconte :

« Les gens de A., ils ne se prennent pas pour de la merde, hein ! Mon fils, mon mari et moi, chaque année, on va voir la Marche de A. Un jour, j'ai demandé un verre d'eau à une dame qui était devant chez elle. Il faisait très chaud. Eh bien elle m'a dit : « Il y a des cafés sur la place, hein, Madame ». Elle n'a pas voulu me servir de l'eau ! (...) Mais par contre, ça boit du champagne aux arrêts. Ça va à l'encontre de l'esprit des Marches (...). »

Une appropriation du folklore par une certaine élite locale a cours actuellement dans certaines localités : elle entraîne inévitablement des transformations des modalités pratiques des fêtes. La Marche de A. reflète bien cette réappropriation de la célébration par une élite locale. Bien que les profils des participants soient très divers au sein même de la compagnie, les figures notoires de la manifestation appartiennent à un groupe socio-économique favorisé et la Marche bénéficie du soutien inconditionnel des pouvoirs communaux. Des années soixante à nos jours, cette appropriation s'est traduite par des formes d'engagement très spécifiques, relevant d'un mouvement de « mise en spectacle » de la pratique : on valorise une esthétique d'ensemble au détriment de formes d'engagement plus spontanées. Dans les années soixante, par exemple, de fortes transformations ont été opérées dans cette compagnie. L'accès aux pelotons a été limité à un nombre prédéfini de participants, suivant des conditions d'admission très strictes. Les groupes ont conçu un nombre précis de costumes en prenant modèle sur les équipements napoléoniens exposés au musée de l'Armée à Paris. Par conséquent : « Pour marcher dans le peloton des sapeurs il faut que quelqu'un meure. C'est dingue, non ? Je connais un type qui remplit toutes les conditions depuis des années, mais il ne peut pas marcher avec eux parce qu'il est trop gros ! Il ne rentre pas dans les costumes ». (Une spectatrice de la Marche de A.)

De nombreux participants ont dû quitter la compagnie, faute de moyens financiers. Un ancien marcheur critique ces évolutions :

« (...) Beaucoup ne pouvaient pas investir pour payer les nouveaux costumes (...) C'était un moyen à peine caché de sélectionner les marcheurs. Avant, les sapeurs marchaient avec des tabliers brodés, c'était la tradition. Puis, ils ont troqué les anciens costumes pour des nouveaux très conventionnels, très majestueux. Ce sont les costumes du Premier Empire, comme on dit. Tu sais ? Des marcheurs ont spontanément quitté la compagnie pour marquer leur désaccord (...) On est allé marcher avec la compagnie de U<sup>6</sup>. Chez eux, on marche en costumes du second Empire. »

**Fig.5** • « MARCHE SAINT-ROCH À SART-EUSTACHE, 2011. DEPUIS QUELQUES DÉCENNIES, LES MARCHES COMPTENT DE PLUS EN PLUS DE RÔLES CONSACRÉS AUX FEMMES ET AUX ENFANTS. » © AMFESM – BENOÎT MEHAIGNOUL.



Corollairement à ces transformations, les organisateurs ont accordé plus d'attention au respect de la discipline, à la symétrie des rangs, à la bonne tenue du costume, au niveau d'ivresse toléré... assurant ainsi une certaine réputation à la Marche.

Ces clivages socio-économiques continuent actuellement de s'inscrire au cœur même des modalités pratiques des célébrations. Prenons en guise d'illustration la logistique liée aux repas. Dans la Marche de A., il se déroulent dans l'intimité des maisons. Les officiers reçoivent des invités sélectionnés et n'accueillent pas systématiquement tous les soldats de leur peloton. Les menus sont souvent assez élaborés : la Marche est l'occasion de recevoir élégamment. Dans le village R., les repas des marcheurs sont servis par des bénévoles à toute la compagnie. Le service a lieu dans la salle des fêtes, au centre du village. Quant au menu, voici ce que m'en dit le Tambour-major de la Marche de R. :

« Avant tout, il faut voir le bien-être des hommes : quand tu arrives ici, on te sert tout de suite, un seul plat bourratif, des boulettes frites sauce tomate! Et comme ça les hommes savent se reposer. Et ils dessoûlent. Ça ne les intéresse pas de rester deux heures à table, à manger des machins raffinés. »

Les transformations des années 1970 témoignent donc de l'articulation de phénomènes agissants à des échelles différentes. La réalité observée sur le terrain est le produit d'une conjonction singulière de facteurs. Dans la perspective globale développée par Boissevain, le regain d'intérêt pour la Marche peut être vu comme une réaction aux changements rapides que les évolutions socio-économiques et démographiques ont provoqués à l'intérieur des anciennes collectivités villageoises (sécularisation, mobilité accrue des jeunes générations, etc.). Le rendez-vous annuel de la Marche constitue alors un instrument permettant de redonner corps à une collectivité villageoise, attachée au passé mais résolument définie dans le présent (Bouchat, 2006). À une échelle intermédiaire, la fusion des communes va renforcer et activer des motivations déjà présentes : le goût pour la Marche, l'envie de faire « quelque chose » pour revitaliser le village. Les tensions liées à la centralisation du pouvoir politique local trouvent à s'exprimer et à se rééquilibrer à travers la pratique festive : les acteurs décident de créer leur propre Marche dans leur propre village, c'est-à-dire dans leur « ancienne commune ». Enfin, à une échelle plus locale encore, des tensions entre des groupes d'acteurs s'articulent à des divergences de type socio-économiques. Celles-ci stimulent des formes très différentes d'engagement dans la pratique. Ces modulations locales du répertoire folklorique peuvent alors engendrer diverses classifications que les individus connaissent même si elles sont controversées : ils s'identifient et se perçoivent à travers elles. —

---

## Variations des logiques d'engagement : la Marche comme expérience de la ruralité

Actuellement, différents éléments, actifs à diverses échelles, participent d'un *ici et maintenant* qui singularise le rapport des individus au folklore. La fusion des communes demeure un motif dans les logiques d'engagement des individus mais en tant que toile de fond sur laquelle de nouveaux motifs s'articulent. Parmi ceux-ci, l'appartenance au village apparaît comme un élément moteur dans les logiques d'engagement de nombreux individus.

Cependant, cette appartenance au village ne va pas de soi : la collectivité villageoise est devenue difficile à cerner en raison des nombreuses transformations qui ont affecté les localités rurales et de la palette de plus en plus variée d'acteurs revendiquant cette appartenance. Le profil du participant natif et résidant dans l'enceinte du bourg n'est absolument plus représentatif de la majorité des soldats formant une compagnie. Dès lors, les localités rurales exaltées sur notre terrain folklorique doivent être conçues comme des constructions sociales et non comme des données géographiques (Mormont, 1990 ; Halfacree, 2004 ; Rye, 2006 ; Bouchat, 2010). Certes le noyau fort du village s'actualise toujours autour de personnes dont les patronymes sont fermement arrimés à la localité, mais dans le contexte de la participation festive, être villageois signifie surtout « occuper une place particulière dans un réseau social ». Ce réseau social se construit autour de l'acte même de la participation aux diverses manifestations et aux réseaux de bénévoles, dont la Marche est incontestablement l'occasion la plus saillante.

C'est ainsi que l'« espace social villageois » comprend des individus qui ne l'ont jamais quitté, d'autres qui y vivaient autrefois mais aussi des personnes qui n'y ont jamais vécu. Il existe donc une grande variété de manières de se projeter dans ce collectif villageois. J'évoquerai l'une d'entre elles, particulièrement originale.

Pour certains participants, ruraux ou non, habitant le village ou non, l'engagement dans les Marches est vécu comme une « expérience de la ruralité ». À cet égard, ils manifestent souvent un rapport tout à fait réflexif à ce qu'il est commun de nommer là-bas « *l'esprit des Marches* »<sup>7</sup>. Adrien est originaire du village T., où il marche dans le groupe des sapeurs. Il y est toujours domicilié mais passe le plus clair de son temps à Louvain-la-Neuve<sup>8</sup> où il poursuit ses études. Interrogé sur le degré de participation des gens de son village, il suggère que « ceux qui ne participent pas, c'est sans doute qu'ils ne se reconnaissent pas dans le modèle du village ». Le village est ici conçu comme un modèle de valeurs et de comportements sociaux. Pour ce jeune homme, celles-ci ne semblent jamais autant déployées qu'à l'occasion de sa participation à la Marche.

« Les gens qui participent à la Marche, c'est le cœur du village. Ce sont des gens que tu retrouves à chaque fête. [...] Et puis, on retrouve vraiment le sens de la fête. Les fêtes à Louvain-la-Neuve,

c'est tous les jours, mais c'est complètement différent. [...] Pour beaucoup de personnes, tous les antagonismes sont gommés pendant trois jours. On paie un verre à l'un et à l'autre. [...] Les gens de Charleroi ont moins le sens de la fête. C'est différent. »

Le fait d'appartenir à un milieu social favorisé, d'exercer une profession prestigieuse et de participer à une Marche renommée n'empêche pas « d'entrer dans l'esprit des Marches », d'expérimenter ces mises en œuvre d'attitudes typiquement rurales. Gilles a approximativement 40 ans. Il s'est établi à A. quelques années auparavant. Sa profession fait de lui un personnage public. Depuis plusieurs années, il marche dans l'un des pelotons les plus prestigieux de la grande Marche de A. : les Gendarmes d'élite de la Garde Impériale de Napoléon. En entretien, quelques semaines avant la Marche, il prend le temps de valoriser son peloton :

« Ce sont clairement les plus beaux costumes de la Marche. Ils ont été faits à la fin des années soixante, je pense. L'idée était vraiment de se distinguer du groupe des grenadiers (...) C'était des hommes triés sur le volet qui devenaient Gendarmes dans les armées de Napoléon : il fallait être célibataire, mesurer au moins une certaine taille, être vertueux (...). »

Selon l'aperçu que m'en donne Gilles, la majorité des membres de ce groupe est nantie et exerce également une profession prestigieuse. Il me propose de les rejoindre pour un verre lors d'un arrêt au cours du tour. En arrivant parmi eux, cet après-midi là, je suis surprise du type d'ambiance qui règne dans ce groupe. D'emblée, Gilles m'accueille en me mettant en garde :

« Si tu nous suis à la Marche, fais attention. Faut pas t'offusquer parce qu'on est tous plus crus les uns que les autres. Ça ne vole pas haut. Dans notre peloton, on est les 'bourrins' de la Marche. »

L'ambiance se veut légère et rustre : elle est travaillée dans ce sens. Le répertoire de chansons wallonnes défile. L'un de ces gendarmes, originaire de Bruxelles et exerçant une profession particulièrement distinguée, me confie, en désignant ses compagnons de Marche :

« Ce sont de gens que je ne vois qu'une fois l'an, ici à la Marche (...) Mais bizarrement, je partage avec eux des parties de moi que je ne peux partager avec personne d'autre. Mes amis ne comprendraient pas. »

Cette logique d'engagement – expérience de la Marche comme expérience de la ruralité –, ne nécessite pas d'interactions régulières avec la petite société villageoise. Pourtant, le village affecte clairement ces personnes et semble constitutif de leur identité. Alain a 40 ans et exerce une profession libérale. Il vit dans un village de la région namuroise avec son épouse et ses enfants. Sa famille paternelle est originaire de O. où se déroule la Marche à laquelle il participe chaque année avec son père et ses frères. Il n'a lui-même jamais vécu dans ce village et son père n'y vit plus depuis très longtemps. D'ailleurs, pendant toute la durée de la fête, la petite équipe campe dans le jardin de leur officier. Nous sommes assis à une table à l'extérieur. Le tour est terminé et Alain me parle de son parcours dans la Marche :

« Je ne participe pas à d'autres Marches. Je ne suis pas attiré par le folklore, mais par la Marche de O. D'ailleurs, je n'y connais rien !. »

Il évoque son engagement dans la Marche à la manière d'un jeu : « *Je viens ici une fois l'an, à la Marche. Je viens jouer au 'bourrin' une fois par an (rires avec les autres). C'est le seul endroit où je suis comme ça. Ma femme ne comprend pas. D'ailleurs, elle ne vient presque jamais. Mais je dois venir chaque année, c'est plus fort que moi* ». Courte rupture du quotidien, certes, mais qui, par l'intensité de la charge affective et la force même de la répétition retentit indubitablement sur sa personnalité. D'ailleurs, cette forme d'attachement à la Marche et au village dépasse de loin la dimension du jeu. Alain poursuit l'explicitation de ses sentiments à l'égard de ces trois jours de fête :

*Quand on quitte la maison, j'en ai presque la tremblote. C'est tellement LE rituel, quoi ! Avant d'arriver à O. on traverse un bois. On roule dans ce bois pendant quelques minutes. Et quand on sort du bois : ça y est ! On y est ! Le village magique. C'est parti pour trois jours complètement hors du temps dans le village magique (rires) (...) Je ne connais même pas les deux tiers de ces gens. Mais pendant trois jours, c'est comme si c'était les amis de toujours .*

Cette forme d'engagement mériterait une analyse plus fouillée.. Ce qui nous intéresse ici, c'est de montrer que des acteurs aux profils et aux trajectoires variés modulent et s'approprient un répertoire folklorique, comprenant aussi un ensemble de valeurs et d'attitudes, afin de renforcer et de matérialiser un attachement au village ou, plus généralement, une manière d'être un rural. Dans leurs discours, cette expérience apparaît comme une construction réflexive d'appartenance, un choix qui fait sens dans leur trajectoire de vie. La participation d'Alain, par exemple, est aussi clairement une affaire de racines familiales :

« Quand on était petit, on regardait les adultes marcher. Mon père, un de mes oncles. Ils étaient beaux, tu vois, dans notre regard de gamins, ils étaient fiers, beaux, grands (...) Maintenant c'est notre tour de marcher aussi, on fait comme eux (...) »

Le folklore supporte ainsi des « possibilités identificatoires » (Bromberger, 1987) modulables selon des trajectoires de vie tout à fait singulières. Il en existe beaucoup d'autres : les Marches possèdent ces propriétés intrinsèques qui permettent de passer du « nous » au « je ». La fonction identitaire emblématique du folklore, c'est-à-dire restreinte à sa capacité à donner une image de grande cohésion sociale régionale ou communale, ne résiste pas à ces projections identitaires plus singulières :

« Comme on dit ici, il faut tuer quelqu'un pour avoir une place. Moi, j'ai eu de la chance, si je puis dire, parce que celui que je remplace est fort malade. Il ne peut plus marcher. » (Un marcheur)

\*\*\*

À l'instar des analyses faites par Boissevain et ses collègues, le regain d'activités autour des Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse à partir des années 1970, peut être interprété comme une réponse aux transformations profondes de cette époque. Ce nouvel intérêt des acteurs apparaît alors comme un moyen de conjurer ces évolutions, de restructurer les tissus sociaux perturbés. En effet, l'engagement qu'impliquent les pratiques dites « traditionnelles » est parfaitement conciliable avec des formes modernes de la vie sociale : il procure aux acteurs les bénéfices de l'appartenance au groupe sans que cela ne les implique outre mesure (Cruces et Diaz de Rada, 1992). Ainsi, la participation aux fêtes assure la cohésion d'une pluralité toute contemporaine de profils d'acteurs. Par cela, l'évolution des Marches s'inscrit pleinement dans des phénomènes de portée mondiale. Cependant, ces interprétations générales, qui portent sur des phénomènes macro-scalaires (la « modernité », les déplacements dans l'espace, le matérialisme, ...) ne suffisent pas à expliquer le succès des Marches. Dans l'Entre-Sambre-et-Meuse, leur succès n'est pas imputable au seul souci de préserver une identité singulière. La conception même de cette identité locale s'est transformée au cours des dernières décennies et, de ce fait, la façon de la faire vivre. Des nouvelles Marches se créent d'ailleurs dans des villages où il n'y en a jamais eu.

Les Marches apparaissent au final comme un creuset dans lequel se conçoivent de multiples logiques d'engagement. Pour comprendre celles-ci, il est impératif de changer de niveau d'analyse et de porter son attention sur les facteurs qui sous-tendent les modalités d'engagement singulières dans la pratique festive. Propres à des groupes et à des individus, ces facteurs se déploient à différentes échelles et sont en constante transformation.

A y regarder de plus près, l'intérêt pour les Marches relève d'une « *utilité sociale* » (Zeebroek et al. 2008 : 63) : à chaque fois qu'une Marche est créée, qu'un groupe ou qu'un individu s'engage et manipule la pratique festive, il en réévalue l'utilité et adapte son comportement et son mode d'engagement en conséquence. Ces adaptations ne s'effectuent jamais de manière chaotique ou aléatoire. La mise en pratique d'une Marche s'inscrit en effet dans un cadre préexistant, celui de l'histoire des festivités de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Des normes, des représentations, des manières de faire circulent et s'imposent explicitement ou implicitement aux acteurs. C'est sur cette trame collective que se construisent des logiques d'engagement individuelles qui peuvent s'écarter considérablement les unes des autres. Leurs effets contribuent à une constante adaptation de cette trame. À ne considérer que les facteurs macro-scalaires, comme le fait Boissevain, l'analyse reste cantonnée à cette trame qui ne constitue jamais qu'un point de départ pour des constructions infiniment plus complexes.

Changer d'échelle, comme nous l'avons fait ici est une façon de se mettre à la hauteur des acteurs et de rendre compte de leur extraordinaire capacité créative en matière d'engagement. ↪

## Notes

1. Ainsi que l'ont montré J. Pouillon (1975) et, plus tard G. Lenclud (1987), une tradition est toujours le produit d'une « *filiation inversée* » : ce sont bien les acteurs contemporains qui choisissent les éléments pertinents de leur passé afin d'y trouver « *l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant* » (J. Pouillon, 1975 : 160).
2. Par logique d'engagement, j'entends l'ensemble des motifs qui stimulent la participation dans le chef d'un acteur. Il peut s'agir d'intérêts, d'envies, de besoins, d'attentes, de bénéfices conscients ou inconscients. Ces motifs se jouent au niveau des corps (plaisir, sensualité, passion pour la performance...), des identités, des liens sociaux, des convictions etc. L'emploi du terme « logique » permet de souligner le caractère évolutif et combiné de ces moteurs. L'engagement des individus ne se résume pas à l'actualisation de motivations déjà existantes : la participation elle-même fait advenir des états individuels ou collectifs, en situation, qui peuvent nourrir d'autres motivations. Un motif de participation n'est pas forcément permanent.
3. Les décharges sont des salves d'honneur effectuées par les pelotons munis de tromblons ou de fusils. Les sociétés de marcheurs sont autorisées à utiliser ces armes par dérogation à la législation générale.
4. Les extraits sont issus des enregistrements que j'ai réalisés, soit en situation d'interview, soit en captant les commentaires des participants lors des festivités. Les phrases enregistrées en wallon ont été reformulées en français.
5. Comparer la Marche au carnaval est une manière de la dénigrer en mettant l'accent sur les aspects les plus festifs, le désordre, l'indiscipline, l'amusement.
6. La compagnie de U. participe à la Marche de A. en son nom propre. Ils ne se confondent pas avec la compagnie de A.
7. Les Marches véhiculent en effet l'idée d'une sociabilité et d'un *modus vivendi* typiquement ruraux, extrêmement valorisés et actualisés dans le cadre des festivités. Cette idée s'établit sur la représentation de qualités humaines perçues comme étant propres au monde rural telles que la fraternité masculine, le dévouement féminin, le partage, la solidarité, la simplicité entendue comme vertu et ainsi de suite. Ce *modus vivendi* comprend également un ensemble de savoir-faire et de savoir-être tels que : faire preuve d'une certaine rudesse dans les manières d'interagir, avoir du répondant dans les jeux de provocation (notamment sur les questions de virilité, de féminité et les rapports entre genres), parler le wallon (formellement ou au moins son intonation) et d'autres encore.
8. Ville où se situe le campus de l'Université Catholique de Louvain.

## Bibliographie

- BABADZAN A. 2001 - « Les usages sociaux du patrimoine ». in *Ethnologies comparées 2 – Miroirs identitaires*. URL : [http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm#\\_ftnref1](http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm#_ftnref1) (consulté le 1 avril 2011)
- BOISSEVAIN J. (éd) 1992 - *Revitalizing European Rituals*. London & New York, Routledge.
- BOISSEVAIN J. 1992a - « Introduction. Revitalizing European rituals ». in Boissevain J (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 1-19.
- BOISSEVAIN J. 1992b - « Play and Identity. Ritual change in a Maltese village ». in Boissevain J (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 137-154.
- BOUCHAT C. 2006 - « En être ». *Les dessous identitaires d'un folklore. Approche ethnographique des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse*. Bruxelles, 2006. Rapport de recherche pour le Groupe d'Action Locale de l'Entre-Sambre-et-Meuse. URL : [http://www.entre-sambre-et-meuse.be/IMG/pdf/ Etude\\_Marches\\_de\\_l\\_ESEM\\_C.\\_Bouchat.pdf](http://www.entre-sambre-et-meuse.be/IMG/pdf/ Etude_Marches_de_l_ESEM_C._Bouchat.pdf)

- BOUCHAT C. 2010. - « Savoir y être. Production de localité par l'engagement dans un folklore festif ». in *Articulo - Journal of Urban Research*, special issue, n°3. URL : <http://articulo.revues.org/1537>.
- BROCCOLINI A. 2004 - « Relance ou abandon de fêtes dans la Naples contemporaine. Politique de la tradition et identité urbaine ». in Bromberger C, Chevallier D, Dossetto D (éd) *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 81-89.
- BROMBERGER C. 1987 - « Allez l'O.M. ! Forza Juve ! ». in *Terrain* 8, <http://terrain.revues.org/index3636>. html (consulté le 20 octobre 2010).
- BROMBERGER C., CHEVALLIER D. & DOSSETTO D. (éd). 2004 - *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die.
- BROMBERGER C. & CHEVALLIER D. 2004a - « De la métamorphose de la châtaigne à la renaissance du carnaval. Relances de traditions dans l'Europe contemporaine ». in Bromberger C., Chevallier D. & Dossetto D. (éd) *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 11-18.
- CHAPPAZ-WIRTHNER S. 2004 - « La renaissance du carnaval dans le Haut-Valais. Conflits d'appartenance et création de figures emblématiques ». in Bromberger C., Chevallier D. & Dossetto D. *De la châtaigne au carnaval. Relance de traditions dans l'Europe contemporaine*. Die, Editions A Die : 90-95.
- CRUCES F. & DIAZ DE RADA A. 1992 - « Public celebrations in a Spanish valley ». in Boissevain J. (éd.) *Revitalizing European rituals*. London & New York, Routledge : 62-79.
- DORCHY H. 1991 - *Histoire des Belges des origines à 1991*. Bruxelles, De Boeck.
- LENCLUD G. 1987 - « La tradition n'est plus ce qu'elle était ». *Terrain*, 9. URL : <http://terrain.revues.org/document3195.html>.
- HALFACREE K. 2004 - « Rethinking 'rurality' », in Chamion T. & Hugo G. (éd) *New forms of urbanization. Beyond the urban-rural dichotomy*. Ashgate, Aldershot : 285-304.
- HEINICH N. 2009 - *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- HOSBSBAWM E. & RANGER T. 1983 - *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HØJBJERG C.K. 2005 - « Tradition invented and inherited in West Africa : A study of Loma cultural identity ». in Otto T. & Pedersen P. (éd) *Tradition and agency. Tracing cultural continuity and invention*. Aarhus, Aarhus University Press : 85-118.
- MORMONT M. 1990 - « Who is rural ? Or, how to be a rural : Towards a sociology of the rural ». in Marsden T., Lowe P. & Whatmore S. (éd) *Rural restructuring : Global processes and their responses*. Londres, David Fulton : 21-44.
- POUILLON J. 1975 - « Tradition : transmission ou reconstruction ». in Pouillon J. *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro : 155-173.
- POUTIGNAT P. & STREIFF-FENART J. 1995 - *Théorie de l'ethnicité*. Paris, Presses Universitaires de France.
- ROLAND J. 1950 - « Les Marches militaires de l'Entre-Sambre-et-Meuse. Deuxième partie. Les Marches au XIX et XX<sup>ème</sup> siècles ». in *Enquêtes du Musée de la Vie Wallonne*, t. V, n° 59-60 : 321-392.
- RYE J. 2006 - « Rural youths' images of the rural ». in *Journal of Rural Sociology* 22 : 409-421.
- SALOMONSON A. 1984 - « Some thoughts on the concept of revitalization ». in *Ethnologia Scandinavica*, 14 : 34-47.
- ZEEBROEK R., DECROLY J.-M. & GOSSELAIN O. 2008 - « Casseroles, légumes et Halloween. Une approche multiscalair des phénomènes de diffusion ». in Gosselain O., Zeebroek R. & Decroly J.-M. (éd), 2008. « Des choses, des gestes, des mots. Repenser les dynamiques culturelles ». *Technique et Culture*, 51 : 50-73.

**Fig.1** • LOGO BY COURTESY OF FRÉDÉRIC CHALTIN.



OLIVIER P. GOSSELAIN

PROFESSEUR - UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES  
HONORARY RESEARCH FELLOW, GAES, UNIVERSITY  
OF THE WITWATERSRAND (JOHANNESBURG)

---

## SLOW SCIENCE – LA DÉSEXCELLENCE

---

*L'implantation, dans l'univers académique, de politiques de recherche placées sous le signe de « l'excellence » et centrées sur la compétitivité et la productivité a entraîné une série de réactions, qui appellent à une « Slow Science ». Leurs auteurs y soulignent qu'en matière de recherche, la constance et la lenteur l'emportent sur la vitesse et la versatilité. Refusant de continuer à être les acteurs de leur propre destruction, par l'adoption de critères d'évaluation issus de l'économétrie, ils s'attachent à retrouver le plaisir et la créativité propres au travail scientifique bien fait. Dans cette perspective, la figure de l'artisan peut servir de référence. Par ailleurs, si la recherche d'une forme stable de résistance aux dérives managériales doit s'incarner dans une « Slow Science », celle-ci devrait se concevoir dans la perspective d'un logiciel libre, fruit d'un travail collectif et collaboratif.*

**C**e n'est pas tout de refuser la Légion d'honneur, encore faut-il ne pas l'avoir méritée (Erik Satie)<sup>1</sup>.

Ça a commencé comme ça. Une poignée de collègues issus de disciplines différentes, l'envie de travailler ensemble, un financement de cinq ans, des séminaires réguliers où le plaisir d'échanger se mêlait à un sentiment grisant de progression et, au final, des objets d'étude, des rencontres et des résultats qui dépassaient de loin nos attentes initiales (Gosselain, Zeebroek & Decroly, 2008). Une belle histoire de recherche, en somme, pour une petite communauté regroupant des académiques, des doctorants et des étudiants.

Le groupe n'avait pas en commun que des objectifs scientifiques. Il partageait aussi une conception de la recherche et des relations entre chercheurs centrée sur la convivialité, l'intelligibilité, l'échange et la volonté de *bien faire* son travail. Rien de révolutionnaire à première vue. Mais le décalage avec les politiques de recherche développées par nos institutions nationales et internationales était pourtant flagrant. Il y avait loin, en effet, entre ces valeurs et les injonctions de productivité, de rentabilité et d'immédiateté inlassablement ressassées par nos managers académiques.

Frappés par ce décalage et convaincus que notre façon de procéder était humainement et scientifiquement plus satisfaisante, nous avons esquissé l'idée d'un mouvement Slow Science – sorte de doigt d'honneur académique à ce Nouvel Ordre de la recherche. La filiation avec Slow Food était d'autant plus évidente que deux des valeurs qui nous tenaient à cœur étaient le *plaisir* et la *créativité*. Ici encore, rien de révolutionnaire. Retirez ça de la recherche : que reste-t-il ?

Le hasard a fait que nous avons été soumis quelques temps plus tard à une évaluation de laboratoire. L'outil destiné à mesurer nos performances était un formulaire standard, sorte de canif suisse du coaching en entreprise, avec son inévitable analyse SWOT<sup>2</sup>. C'était déconcertant de naïveté et presque embarrassant à remplir. Mais à une question au moins, portant sur notre conception de la recherche, nous avons apporté une réponse sincère : plaisir et créativité. Ce fut le point de rupture pour les duettistes en costume sombre qui pilotaient le groupe d'évaluation. De tels termes, nous affirmaient-ils, étaient tout simplement inacceptables. Indignes de figurer sur un formulaire d'évaluation et preuves évidentes de notre manque de sérieux. ↪

## Émergence d'une communauté

Les évaluateurs et leur rapport sont sortis de notre vie aussi rapidement qu'ils y étaient entrés. L'histoire serait donc sans conséquence, si elle ne soulignait l'énorme décalage qui s'est installé entre une conception bureaucratique de la recherche, fondée sur les préceptes de l'économétrie et de la communication d'entreprise, et sa pratique concrète, fondée sur l'engagement mutuel de chercheurs qui s'efforcent avant tout de faire honnêtement leur travail. Elle conduit également à s'interroger sur ce qu'apporte concrètement cette « excellence » dont on nous rebat inlassablement les oreilles.

Nous sommes manifestement nombreux à nous poser la question. Une petite recherche sur le Net confirme d'ailleurs que les bonnes idées naissent rarement seules : la notion de « Slow Science » est dans l'air depuis vingt ans au moins. Apparue très paradoxalement sous la plume d'Eugene Garfield (1990 : 14), le père de la bibliométrie et de « l'impact factor »<sup>3</sup>, elle a ensuite été sporadiquement mentionnée par des chimistes et physiciens américains ou australiens, avant de faire son apparition en Europe dans l'univers des sciences humaines. Ce passage des sciences de la Nature aux sciences de l'Homme et du monde anglo-saxon à l'Europe (à l'exception notoire de l'Angleterre) correspond grosso-modo à la trajectoire historique des politiques de recherche centrées sur la compétitivité et la productivité. Les occurrences du concept de Slow Science se lisent ainsi comme les symptômes d'un malaise qui n'a cessé de s'étendre durant les dernières décennies. Toutes apparaissent d'ailleurs indépendamment les unes des autres, ce qui montre qu'il ne s'agit pas d'un phénomène de mode, mais d'un mouvement de fond, né de la prise de conscience d'un problème par les acteurs eux-mêmes, et d'une tentative de réponse remarquablement convergente.

Un aspect fondamental de cette convergence est qu'elle nous prémunit contre toute tentative de confiscation du concept. Inutile de sombrer nous aussi dans la compétition et l'enfermement. Si Slow Science peut devenir un mouvement permettant à la fois de nous transformer nous-mêmes et de transformer notre univers de travail, c'est probablement à la manière d'un logiciel libre<sup>4</sup>. L'approche classique – centralisée et experte – devrait en effet céder la place à une construction collective, plus apte à faire émerger une forme stable et cohérente de résistance. Au lieu de *mouvement*, on parlera alors de *communauté*. ↪

---

## Symptômes et solutions

Pour mieux cerner les termes de la réflexion à entreprendre, examinons brièvement le contenu des quelques appels en faveur d'une approche Slow Science. Le plus simple est de procéder chronologiquement, en commençant par Eugene Garfield. Ce dernier fustige l'image populaire d'un progrès scientifique essentiellement lié à une succession d'éclairs de génie et de découvertes fortuites. Les percées importantes, écrit-il, sont plus souvent issues de décennies de travail.

« Elles proviennent d'individus 'qui labourent opiniâtrement un champ mûr pour une découverte, et qui sont préparés intellectuellement à reconnaître et exploiter des résultats inattendus' » (Garfield, 1990 : 14)

En matière de recherche, la lenteur et la constance l'emportent donc sur la vitesse et la versatilité. Le danger vient de la pression exercée par l'opinion publique sur les chercheurs – via les politiques de financement – dont on attend qu'ils obtiennent des résultats immédiats, dans des domaines qui changent sans cesse au gré de l'actualité. Ce que déplore Garfield, en définitive, c'est le déséquilibre actuel entre les recherches de type « *curiosity driven* » et « *objective driven* ».

Dans un courrier adressé à *Nature*, Lisa Alleva (biochimiste) recentre la critique sur le comportement des scientifiques et particulièrement celui de ses jeunes collègues, engagés dans une course effrénée pour obtenir des financements, une direction de laboratoire ou une titularisation (Alleva, 2006 : 271). Cette frénésie finit par les écarter des fondements mêmes de la recherche.

« En me détachant des ambitions de mes pairs », écrit-elle, « j'ai découvert un secret : la science, la slow science, est peut-être le passe-temps le plus enrichissant et le plus agréable que l'on puisse avoir. » (idem)

L'origine de cette découverte ? Un petit laboratoire dans lequel les chercheurs ont toute liberté de « lire la littérature, de formuler des idées et de préparer soigneusement [leurs] expériences », mettant en œuvre des « stratégies réfléchies. »<sup>5</sup>

Des idées du même ordre sont défendues par Dave Beacon, un physicien spécialisé en informatique quantique.<sup>6</sup> Séduit par les appels au ralentissement dans de multiples domaines et soucieux de trouver un rythme de vie plus équilibré, il s'interroge :

« Quels changements faudrait-il pour faire advenir une “science plus lente” ? Et que nous apporterait concrètement ce ralentissement ? » (idem)

En ligne de mire : la course folle qui conduit à sacrifier la réflexion sur l'autel de délais toujours plus courts – appels à projet, demandes de financement, publications, communications – ou l'inquiétude qui nous saisit lorsque nous voyons s'élever la pile des nouvelles publications sur le bureau d'un collègue. Refuser cette course ne revient pas à réduire sa quantité de travail, mais à transformer son rapport au travail. Et cela en s'offrant notamment le « luxe » de s'absorber tout entier dans un problème ou de folâtrer, courir ou bricoler pour nourrir sa réflexion. En se donnant le droit de savourer et partager les contributions qui nous émerveillent, plutôt que de se sentir obligé de les critiquer ou d'en produire une version légèrement altérée. En trouvant le temps, au final, de s'interroger sur ce que l'on *recherche* vraiment dans la recherche. Le problème est qu'il est très difficile

**Fig.2** • « VITE, BEAUCOUP, MAL », GRAFFITI,  
BRUXELLES 2011. PHOTOGRAPHIE O. GOSSELAIN



d'atteindre des conditions propices à un tel recentrage lorsque les financements de projet privilégient systématiquement le court terme. Des programmes qui ne dépassent pas un horizon de quelques années<sup>7</sup> ont pourtant peu de chances d'engendrer des résultats satisfaisants, pour la simple raison qu'une recherche sérieuse impose souvent l'exploration méticuleuse d'innombrables culs-de-sac.

Notons que cet impératif du temps long est particulièrement cruel pour les programmes interdisciplinaires qui s'efforcent de dépasser la simple juxtaposition de domaines de recherche. Comme le constatent nos collègues F. Joulian, S. de Cheveigné et J. Le Marec (2005 : 286),

« [L]es équipes-projet qui font le pari de l'interdisciplinarité se trouvent [...] dans la nécessité de gérer les contradictions entre les exigences de résultats et retombées rapides de la recherche par projet, et le besoin de durée longue et de marges d'essais et d'erreurs, pour construire véritablement les conditions de l'interdisciplinarité. »

Il en résulte une baisse marquée de la spéculation intellectuelle et de la créativité. Le formatage des projets commence d'ailleurs au niveau doctoral : pour espérer un financement, nos jeunes collègues se trouvent maintenant obligés de proposer des recherches balisées, qui sortent aussi peu que possible des sentiers battus. Annonçant pratiquement leurs résultats à l'avance, ils tentent ainsi de garantir le retour sur investissement. S'il fallait évaluer les projets de la génération précédente sur de telles bases, la plupart seraient tout simplement refusés. Quelle ironie, quant on pense que ses représentants occupent aujourd'hui les postes d'évaluateurs.

Toute recherche comporte donc sa part d'incertitude et demande un temps considérable pour obtenir des résultats significatifs. C'est le leitmotiv des initiateurs de la « Slow Science Academy », qui a vu le jour à Berlin en 2010<sup>8</sup>. Dans leur manifeste<sup>9</sup>, les auteurs se présentent comme des scientifiques qui ne remettent pas en question le fonctionnement actuel de la science (auquel ils prennent tous part), mais refusent qu'on la réduise à ces seules caractéristiques.<sup>10</sup> La science, martèlent-ils, requiert du *temps*. Pour lire, pour se tromper, pour découvrir la difficulté de se comprendre – surtout entre sciences humaines et sciences de la nature –, pour digérer les informations et pour progresser. Afin de préserver ces bases, sur lesquelles s'est fondée la pratique scientifique durant des siècles, nos collègues allemands proposent la création d'un lieu inspiré des anciennes Académies, où se développait naguère le dialogue en face-à-face entre les scientifiques.

« Leur 'Slow Science Academy' aura ainsi pour mission d'offrir une possibilité de retraite aux chercheurs, leur fournissant 'de l'espace, du temps et par la suite des moyens, pour qu'ils puissent mener leur job principal : discuter, s'émerveiller, penser.' » (idem)

Le dernier plaidoyer en date est un « Appel à un mouvement Slow Science »<sup>11</sup> lancé par un anthropologue français, Joël Candau. Ses griefs ont une teneur familière : le temps nécessaire à la recherche manque de plus en plus dans le contexte actuel d'immédiateté, d'urgence, de flux tendus ; le fonctionnement des laboratoires impose la mise sur pied continue de projets que nous n'avons jamais le temps de mener correctement ;

le mode d'évaluation des CV a entraîné une obsession de la quantité et la production de « milliers d'articles dupliqués, saucissonnés, reformatés, quand ils ne sont pas plus ou moins “empruntés”<sup>12</sup> » ; les injonctions « d'innovation » et de « performance » poussent à sauter sans cesse d'un domaine à l'autre pour rester dans l'air du temps (et dans la compétition académique : c'est ce que l'Académie des Sciences française nomme « la chasse aux domaines à fort taux de citations et de publication »<sup>13</sup>). Quant à la dérive bureaucratique et la réunionite, elles « font que plus personne n'a de temps pour rien » : il faut se « prononcer sur des dossiers reçus le jour même pour une mise en œuvre le lendemain » (Candau, op. cit). La façon de combattre cette dérive ? Donner « la priorité à des valeurs et principes fondamentaux » (idem).

Mais les propositions de Candau sont surtout d'ordre logistique et administratif : rééquilibrage des activités de recherche et d'enseignement, octroi de périodes strictement consacrées à la recherche, abandon de la bibliométrie dans les évaluations, réduction drastique du temps dévolu aux tâches administratives, recentrage sur les questions de fond dans les activités de gestion. ↪

## Des VRP à la peine

Outre la frénésie, l'urgence et la compétition qui gouvernent aujourd'hui l'agenda scientifique, il semble qu'une cause majeure de la détresse du chercheur soit sa transformation en VRP. Inlassablement contraint de vendre ses compétences, ses idées, ses projets, son CV ou son équipe, c'est sa dignité qu'il finit par perdre peu à peu. Or, que rapportent ces transactions ? Des crédits de plus en plus incertains et quelques galons académiques, qui permettent sans doute de se rapprocher des lieux de pouvoir, mais au prix d'un éloignement des lieux de savoir. Du côté institutionnel, le gain ne concerne pas la qualité du travail accompli mais l'image de marque. Derrière les incantations magiques glorifiant l'*excellence* et la *performance* se cachent en effet des enjeux très prosaïques : accroître son stock d'étudiants et gagner quelques places dans le *Classement annuel des universités du monde*<sup>14</sup>. Objectif dérisoire, ce dernier ferait sourire s'il n'était pas arbitré, depuis Shanghai, par les représentants d'un Etat dont l'idéologie remet fondamentalement en cause un apport majeur de l'éducation : l'émancipation. Comme disent les anglo-saxons, on ajoute ici l'insulte à la blessure.

Dans cette perspective, refuser l'*excellence* c'est refuser une politique scientifique qui nous condamne à l'égoïsme, au calcul et à la médiocrité. Qui nous oblige à être acteurs de notre propre destruction. Car ne nous y trompons pas : la bureaucratization et la dérive managériale du monde académique ne sont pas le fait d'acteurs externes. Comme le rappelle Yves Gingras,

« [c]e sont [...] les scientifiques eux-mêmes qui succombent souvent aux usages anarchiques de la bibliométrie individuelle et qui, siégeant parfois sur différents comités et conseils d'administration d'organes décisionnels de la recherche, suggèrent d'en généraliser l'usage. Cela confirme que dans le champ scientifique, l'ennemi est souvent moins le 'bureaucrate' que le collègue... » (2008 :11)

Comment en sortir ? Deux types de réponses sont apportés par les défenseurs de la Slow Science. Il y a d'abord des propositions d'améliorations ponctuelles, plus ou moins à la marge du système. L'une d'elles serait de repenser – ou à tout le moins professionnaliser – l'évaluation de la recherche. C'est ce que préconisent également de nombreux autres collègues qui, il faut le souligner, ne remettent pas en cause le principe même des évaluations de carrière. Autre proposition : mieux informer le public des réalités de la recherche, afin d'éviter la versatilité des politiques de financement. Ces financements devraient par ailleurs favoriser des projets à long terme, pour assurer des résultats solides. Enfin, on pourrait transformer le contexte même de l'activité scientifique en créant des « poches » de recherche sur d'autres bases temporelles. Le lancement d'une « Slow Science Academy » va tout à fait dans ce sens, puisque celle-ci offre aux scientifiques une possibilité de repli temporaire dans une sorte de « tour d'ivoire » (pour reprendre les termes de nos collègues allemands).

À côté de ces réponses pratiques, il y a des propositions plus diffuses, mais peut-être plus en accord avec l'idée d'une Slow Science inspirée du mouvement Slow Food. Ainsi, la finalité de ce dernier n'est pas d'améliorer la qualité du menu des fast food – en y imposant par exemple un quota d'aliments bio ou AOC –, mais de promouvoir un rapport à la nourriture centré sur le plaisir, le goût et la convivialité. Il s'agit, en d'autres termes, de transformer les valeurs sur lesquelles se fonde notre consommation alimentaire. Transposée à l'univers académique, cette question de valeur semble surtout liée à l'attitude adoptée dans le travail. Or celle-ci retentit sur les résultats et les récompenses qui en découlent, mais dans des termes pratiquement opposés à ceux qu'envisagent nos managers universitaires. Lisa Alleva et Dave Beacon vont clairement dans ce sens lorsqu'ils invitent à se détacher des ambitions de ses pairs, à s'absorber tout entier dans une activité de recherche ou à savourer – plutôt que jalouser – la qualité d'un travail bien fait. Une telle attitude ne favorise évidemment pas la course au ranking ou à la carrière académique. Mais elle apporte une récompense bien plus essentielle : la possibilité de tirer plaisir et fierté de son travail. —

## Figures d'artisans

Ainsi, adopter une démarche Slow Science consisterait moins à développer un univers parallèle ou à bricoler dans les marges du système, qu'à transformer nos pratiques scientifiques en y (ré)insufflant les valeurs qui font de notre vie une vie de qualité. Deux ouvrages récents, remarquablement convergents, offrent à cet égard une figure de référence : celle de l'artisan. Le premier est le fait d'un universitaire américain, Matthew Crawford (2010), titulaire d'un doctorat en philosophie. Après avoir fait l'expérience de la dérive actuelle du monde académique, il l'a abandonné pour ouvrir un atelier de réparation de motos, dans lequel il mène une vie bien plus satisfaisante sur le plan intellectuel et moral. Le second ouvrage est du sociologue Richard Sennett (2010), qui poursuit une réflexion historique sur l'univers du travail. Tous deux partent d'un constat devenu banal : la dévalorisation du travail manuel en milieu scolaire et professionnel est concomitante au développement d'une « économie du savoir » caractérisée par un flux de connaissances de plus en plus superficielles et désincarnées. Comme bien d'autres, ils soulignent le caractère idéologique de cette séparation entre la tête et les mains. « Faire » c'est « penser » et réciproquement.

« Les aptitudes élémentaires sur lesquelles se fonde le travail artisanal – localiser, questionner, ouvrir (idem : 372) – sont d'ailleurs identiques à celles du travail de recherche. La première implique en effet 'de donner à une chose un caractère concret ; la deuxième, de réfléchir à ses qualités ; la troisième, d'en étendre le sens.' » (ibidem).

Les préoccupations de Crawford et Sennett rejoignent directement les nôtres lorsqu'ils décrivent les conditions nécessaires à la conduite d'une activité manuelle qui engendre à la fois de la qualité et de la satisfaction. De façon générale, l'impératif est de se soumettre aux exigences du métier, c'est-à-dire aux limitations imposées par la matière travaillée et la tâche effectuée.

« Ce sont en effet 'les objectifs propres [de la tâche], en tant que biens en soi, qui font que je désire accomplir mon travail correctement', rappelle Crawford (2010 : 158). Ces objectifs 'régissent de façon très stricte la "qualité" d'un produit, dimension quasi métaphysique qui échappe largement à ceux qui se contentent de calculer leurs bénéfices mais qui reste une préoccupation centrale tant pour l'usager que pour le producteur de l'objet lui-même.' » (idem)

Accepter les exigences du métier implique évidemment de refuser les solutions de facilité ou les voies de contournement. Mais également de comprendre l'importance des erreurs et de la répétition, trop souvent envisagées comme la marque d'une absence de réflexion et de créativité<sup>16</sup>.

« [L]a véritable créativité est le sous-produit d'un type de maîtrise qui ne s'obtient qu'au terme de longues années de pratique. [...] L'identification entre créativité et liberté est typique du nouveau capitalisme ; dans cette culture, l'impératif de flexibilité exclut qu'on s'attarde sur une

tâche spécifique suffisamment longtemps pour y acquérir une réelle compétence. Or, ce type de compétence est la condition non seulement de la créativité authentique, mais de l'indépendance dont jouit l'homme de métier. » (Crawford, 2010 : 63). « C'est aussi la source de son autorité car, celle-ci ne revient pas à 'occuper une place d'honneur dans un réseau social'. » (Sennet, 2010 : 87)

Qualité, créativité, indépendance, autorité : voilà ce qu'apporte, en plus des gains matériels, la poursuite honnête d'un artisanat. « À ces bénéfiques s'ajoute la fierté engendrée par l'exécution intégrale d'une tâche susceptible d'être anticipée intellectuellement dans son ensemble et contemplée comme un tout une fois achevée. » (Crawford, 2010 : 179).

Comme le conclut Sennett –dans des termes qui pourraient figurer sur un manifeste Slow Science – « les artisans sont surtout fiers du savoir-faire qui mûrit. C'est bien pourquoi la simple imitation ne procure pas une satisfaction durable ; la compétence doit évoluer. La lenteur même du temps professionnel est une source de satisfaction ; la pratique s'enracine et permet de s'approprier un savoir-faire. La même lenteur permet aussi le travail de réflexion et d'imagination – au contraire de la course aux résultats rapides. » (2010 : 395). ↪

**Fig.3** • « LA TRADITION DE L'EXCELLENCE », AFFICHE PUBLICITAIRE, COTONOU (BÉNIN) 2011. PHOTOGRAPHIE O. GOSSELAIN.



---

## Des arbres et des herbes

Les réflexions de Crawford et Sennett nous rappellent un fait essentiel : les vraies compétences, celles qui sont source de progrès, ont une dimension *pratique* et *éthique* (un terme malheureusement galvaudé à l'heure actuelle). Elles s'incarnent et mûrissent dans des activités orientées vers la production de résultats tangibles, qui habilitent au plan aussi bien professionnel qu'individuel. Il est bon de le garder à l'esprit, au moment où nos universités se lancent dans une nouvelle réflexion sur les « référentiels de compétences ».

Crawford et Sennett nous rappellent également que l'élitisme intellectuel sur lequel se fonde le monde universitaire a entraîné une extraordinaire confusion des valeurs et affaibli notre capacité de résistance à la dérive managériale actuelle. Sur quels critères évaluer la qualité d'une recherche ? Au nom de qui et à quelles fins cette évaluation doit-elle se faire ? Qui fait figure d'autorité ? À ces questions viennent s'ajouter d'autres interrogations : sur la responsabilité professionnelle, l'équilibre entre passion et obsession, le rapport à établir avec les pairs ou l'engagement vis-à-vis de ceux que l'on forme. L'exemple de l'artisanat ne nous offre pas seulement des pistes pour sortir de cette confusion ; il nous invite aussi à une plus grande humilité par rapport à d'autres modes d'expérience.

Comme je l'ai signalé plus haut, la recherche d'une forme stable et cohérente de résistance devrait se concevoir dans la perspective d'un logiciel libre, nourri et amélioré par ceux qui s'en servent concrètement. Si j'ai résumé et proposé ici quelques pistes de réflexion, le travail à accomplir reste phénoménal. Mais quelles que soient les solutions apportées, la meilleure attitude est sans doute de plonger profondément nos racines dans les interstices du système universitaire et de les cultiver, pour qu'elles finissent par faire sauter la chape idéologique qui le recouvre. On se souviendra à cet égard que les arbres à croissance lente altèrent plus durablement leur environnement que les herbes folles. L'éclat de ces dernières ne dure en effet qu'un temps, celui d'une saison... ↪

## Notes

1. Cité par Charb dans Charlie Hebdo n°999, 10 août 2011.
2. « *Strenghts, Weaknesses, Opportunities, Threats* ». C'est sur cette base que s'élaborent les plans stratégiques dans les milieux d'affaire et, depuis quelques années, dans les universités.
3. Outils statistiques servant de balises actuelles à la gestion des carrières scientifiques. Pour l'Europe et dans le domaine des sciences humaines, le classement ERIH des revues (European Reference Index for the Humanities) a été initié par la European Science Foundation au début des années 2000 et concrétisé en 2007. Cet outil, qui n'a fait qu'accroître la pression sur les chercheurs (particulièrement les plus jeunes) et renforcé la position hégémonique de certaines universités, est présenté comme une progression favorable, émancipatrice et garante de la diversité des cultures scientifiques européennes. Les formules qui égrènent le texte de présentation laissent en tout cas peu de doute quant à la culture dans laquelle baignent ceux qui pilotent l'initiative : « *...how the community of European humanities researchers can best benchmark its outputs...* » ; « *... systematic turnover of panel membership was also implemented...* » ; « *...impact and... appropriate evaluation mechanisms for humanities research...* » ; « *... to raise the threshold of editorial standards...* » ; « *...to meet stringent benchmark standards...* » (voir <http://www.esf.org/research-areas/humanities/erih-european-reference-index-for-the-humanities/erih-foreword.html> ; consulté le 17 juin 2011).
4. Du moins ceux qui se fondent, comme Linux, sur un style de développement de type « bazar », pour reprendre la terminologie d'Eric Raymond (<http://www.linux-france.org/article/these/cathedrale-bazar/cathedrale-bazar-1.html> ; consulté le 15 juin 2011).
5. *Ibid.* Lisa Alleva est aujourd'hui à la tête de son propre (petit) laboratoire où elle poursuit des travaux sur le traitement de certaines maladies virales ([http://biology.anu.edu.au/lisa\\_alleva/](http://biology.anu.edu.au/lisa_alleva/) ; consulté le 17 juin 2011).
6. L'article a été posté sur son blog le 23 juin 2009 (<http://dabacon.org/pontiff/?p=2348> ; consulté le 15 juin 2011).
7. Dave Beacon fait référence aux programmes financés par la National Science Foundation (NSF).
8. <http://slow-science.org/> (consulté le 21 décembre 2010). Dommage que l'anonymat et le mode de présentation du site confèrent à cette « Académie » une totale opacité.
9. <http://slow-science.org/slow-science-manifesto.pdf> (consulté le 21 décembre 2010).
10. Daté d'octobre 2010, le document m'a été transmis par Agnès Jeanjean, avec laquelle j'ai souvent discuté des problèmes évoqués ici. L'appel peut être téléchargé à l'adresse <http://lasmic.unice.fr/PDF/Appel%20pour%20la%20fondation%20du%20mouvement%20Slow%20Science.pdf> et signé, depuis le 17 juillet 2011, sur le site <http://slowscience.fr>.
11. Daté d'octobre 2010, le document m'a été transmis par Agnès Jeanjean, avec laquelle j'ai souvent discuté des problèmes évoqués ici. L'appel peut être téléchargé à l'adresse <http://lasmic.unice.fr/PDF/Appel%20pour%20la%20fondation%20du%20mouvement%20Slow%20Science.pdf> et signé, depuis le 17 juillet 2011, sur le site <http://slowscience.fr>.
12. <http://lasmic.unice.fr/PDF/Appel%20pour%20la%20fondation%20du%20mouvement%20Slow%20Science.pdf> (consulté le 7 juillet 2011).
13. *Du bon usage de la bibliométrie pour l'évaluation individuelle des chercheurs*, Rapport de l'Académie des Sciences remis le 17 janvier 2011 à Madame la Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche. Voir « Recommandation n°3, p. 6 » (<http://www.academie-sciences.fr/activite/rapport/avis170111.pdf> ; consulté le 14 juin 2011).
14. Pour un portrait réaliste de ce classement, voir : Gingras, Y., 2008.
15. Voir, par exemple : Gingras 2008 ; Servais, 2011.
16. « Le développement à long terme des techniques manuelles montre [que la] faculté de se concentrer durablement vient d'abord ; c'est ensuite seulement qu'une personne pourra s'impliquer émotionnellement ou intellectuellement. La concentration physique suit ses règles propres, fondées sur la manière dont les gens apprennent à pratiquer, à répéter ce qu'ils font et à tirer les leçons de la répétition. » (Sennett, 2010 : 236).

## Bibliographie

ALLEVA L. 2006 - « Taking time to savour the rewards of slow science ». *Nature* 443, 21 September : 271.

CRAWFORD M.B. 2010 - *Éloge du carburateur. Essai sur le sens et la valeur du travail*. Paris : Éditions La Découverte.

GARFIELD E. 1990 - « Fast Science vs. Slow Science, Or Slow and Steady Win the Race ». *The Scientist* 4(18) : 14.

GINGRAS Y. 2008 - *La fièvre de l'évaluation de la recherche. Du mauvais usage de faux indicateurs*. Montréal : Centre Interuniversitaire de Recherche sur la Science et la Technologie ([http://www.cirst.uqam.ca/Portals/0/docs/note\\_rech/2008\\_05.pdf](http://www.cirst.uqam.ca/Portals/0/docs/note_rech/2008_05.pdf)).

GOSELAIN O.P., ZEEBROEK R. & DECROLY J.-M. (éd) 2008 - *Des choses, des gestes, des mots. Repenser les dynamiques culturelles*. Paris : Éditions de la MSH (Techniques et Culture 51).

JOULIAN F., CHEVEIGNE S. de & LE MAREC J. 2005 - « Évaluer les pratiques interdisciplinaires ». *Nature, Sciences, Sociétés* 13 : 284-290.

SERVAIS P. (éd) 2011 - *L'évaluation de la recherche en sciences humaines et sociales : Regards de chercheurs*. Louvain-la-Neuve : Editions Bruylant-Académia.

SENNETT R. 2010. - *Ce que sait la main. La culture de l'artisanat*. Paris : Albin Michel.



## Résumés

**Paul-Louis Colon**  
ASPIRANT FNRS-F.R.S.  
UNIVERSITÉ DE LIÈGE  
PLCOLON@ULG.AC.BE  
P. 06 - 23

### « Écoute, bruit et environnement : une incursion dans l'anthropologie des sens »

L'anthropologie des sens se constitue lors du grand renouvellement des années 1980. Le projet de cette nouvelle discipline consiste à comprendre comment chaque culture organise les facultés sensorielles humaines. Il nécessite, entre autres, de se détacher du primat occidental de la vision pour s'intéresser au sens dit mineurs. Dans ce contexte, cet article s'attache à l'étude du paysage sonore en Wallonie et en particulier à ce qui est considéré comme une « nuisance sonore ». Quel est le processus qui conduit à identifier un bruit comme une « nuisance sonore » ? Nous montrerons que la valeur attribuée à un bruit est le produit de l'histoire, à la fois personnelle et sociale, des désagréments associés à ce bruit.

**Mots-clés :** Wallonie , anthropologie des sens, paysage sonore, nuisance sonore

**Alice Péters**  
FNRS, FOND VAN BUUREN  
UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, LABORATOIRE  
D'ANTHROPOLOGIE DES MONDES CONTEMPORAINS  
ALICEPETERS2@HOTMAIL.COM  
P. 24 - 43

### « 'Il faut souffrir pour guérir'. L'influence de la douleur thérapeutique dans les relations soignants/patients »

En onco-hématologie, les effets secondaires liés aux traitements amènent une douleur et une souffrance importante chez les patients. En effet, ils les confrontent à la maladie, les isolent et peuvent aller jusqu'à les tuer. Cette violence des traitements influence la relation thérapeutique et les relations entre les différents membres de l'équipe soignante. On constate un brouillage des hiérarchies traditionnelles entre médecins et infirmières, une attention particulière au vécu du patient, une participation du patient à la décision thérapeutique et une mise en place d'un « travail d'équipe » entre soignants et patients.

**Mots-clés :** Douleur thérapeutique, relation soignants/patients, hôpital

**Judith Duchêne**  
LICENCIÉE EN ANTHROPOLOGIE  
ASSISTANTE À L'UNIVERSITÉ DE LIÈGE  
(SERVICE DE CRIMINOLOGIE, CPES)  
JUDITHDUCHENE@GMAIL.COM  
P. 44 - 67

### « Quand la nudité prend corps, les dispositifs se modèlent. Ethnographie de la pratique de la pose nue »

Ce travail ethnographique, mené auprès de modèles posant nus dans des écoles d'art, explore la problématique de la gestion du rapport au corps et à la nudité, à travers le concept de « dispositif ». L'observation participante et les entretiens révèlent, dans l'atelier d'art, l'existence et l'articulation de dispositifs institutionnels, matériels et comportementaux qui – tacitement ou explicitement – règlent la pratique de la pose nue : les gestes, les espaces, les postures, les regards, ... L'étude des mécanismes qui cadrent la nudité en contexte artistique éclaire certains questionnements relatifs au rapport au corps, à la nudité et à la pudeur qui émergent dans notre société.

**Mots-clés :** anthropologie du corps, dispositifs, nudité, pudeur, contexte artistique.

**Maité Maskens**  
CHARGÉ DE RECHERCHES FNRS – F.R.S.  
UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES, CENTRE INTER-  
DISCIPLINAIRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS ET DE LA LAÏCITÉ  
MMASKENS@ULB.AC.BE  
P. 68 - 89

### « Récits de conversion, identité narrative et dispositif d'évangélisation pentecôtiste à Bruxelles »

La multiplication des églises pentecôtistes en Europe témoigne du déplacement du centre de gravité du christianisme. Dans la tradition prosélyte du protestantisme, les fidèles de ces églises se conçoivent comme des « migrants-missionnaires » chargés d'apporter la bonne parole aux européens. Le récit de conversion occupe une place centrale dans cette activité. En étudiant la manière dont il se donne à entendre dans les églises pentecôtistes bruxelloises, nous montrerons que la participation au culte va progressivement transformer le vécu de la conversion en un récit façonné par la tradition, qui témoigne de l'action divine. La maîtrise de cette forme de narrativité témoigne également, à travers l'engagement et la créativité religieuse des fidèles, de leurs capacités à agir et à se construire.

**Mots-clés :** Bruxelles, pentecôtisme, récits de conversion, créativité religieuse, agencité

### Jacinthe Mazzocchetti

CHARGÉE DE COURS, UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN (PSAD/LAAP-CIRFASE)  
VISITING RESEARCHER - UNIVERSITY OF AMSTERDAM - PROGRAM "CULTURALISATION OF CITIZENSHIP"  
JACINTHE.MAZZOCCHETTI@UCLouvain.be

P. 90 - 106

#### « Entre dénis de reconnaissance, luttes et affirmation de soi. Enquête auprès de jeunes subsahariens à Bruxelles »

À partir des éléments rassemblés au cours d'une enquête menée en région bruxelloise auprès d'adolescents issus de migrations subsahariennes, il s'agira d'examiner la manière dont ces jeunes, en situation précaire parviennent à se construire une identité. Cette quête d'identité est influencée par une double stigmatisation, à cause de la couleur de leur peau, qui les enferme dans une altérité irréductible et leur confère trop de visibilité et à cause des discriminations sociopolitiques et socio-économiques, qui tend à les rendre invisibles. Dans cette perspective, nous examinerons – sans prétention à l'exhaustivité – quatre manières d'exister dans la ville, le repli, l'affirmation individuelle, la logique de bandes et de territoires et la logique religieuse. Il s'agira également de s'interroger, dans une perspective impliquée, sur l'émergence d'espaces de reconnaissance.

**Mots-clés :** Bruxelles, immigration, condition noire, identité, reconnaissance

### Céline Bouchat

ASPIRANTE FNRS-F.R.S.  
UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES,  
CENTRE D'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE.  
CBOUCHAT@ULB.AC.BE

P. 108 - 131

#### « Le village magique. Pluralité des engagements dans les marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse »

À partir d'une ethnographie des Marches folkloriques de l'Entre-Sambre-et-Meuse, cet article revient sur la notion de « revitalisation » de pratiques dites « traditionnelles ». De nombreuses études ont d'ores et déjà analysé les ressorts du succès rencontré par ces pratiques mais, généralement, leurs perspectives restent excessivement mono-causales. Nous essayerons de montrer qu'au contraire, les logiques d'engagement des acteurs sont plurielles et ne cessent d'évoluer, selon une articulation de facteurs « multiscalaires ». Du point de vue empirique, nous nous intéresserons particulièrement à la variété des représentations et des formes d'attachement des acteurs au « village », dans le cadre de leur participation aux Marches.

**Mots-clés :** Wallonie, Marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse, revitalisation, logiques d'engagement, utilité sociale, ruralité.

### Olivier P. Gosselain

PROFESSEUR, UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES  
HONORARY RESEARCH FELLOW, GAES,  
UNIVERSITY OF THE WITWATERSRAND (JOHANNESBURG)  
OLIVIER.GOSSELAINE@ULB.AC.BE

P. 132 - 146

#### « Slow Science »

L'implantation, dans l'univers académique, de politiques de recherche placées sous le signe de « l'excellence » et centrées sur la compétitivité et la productivité a entraîné une série de réactions, qui appellent à une « Slow Science ». Leurs auteurs y soulignent qu'en matière de recherche, la constance et la lenteur l'emportent sur la vitesse et la versatilité. Refusant de continuer à être les acteurs de leur propre destruction, par l'adoption de critères d'évaluation issus de l'économétrie, ils s'attachent à retrouver le plaisir et la créativité propres au travail scientifique bien fait. Dans cette perspective, la figure de l'artisan peut servir de référence. Par ailleurs, si la recherche d'une forme stable de résistance aux dérives managériales doit s'incarner dans une « Slow Science », celle-ci devrait se concevoir dans la perspective d'un logiciel libre, fruit d'un travail collectif et collaboratif.

**Mots-clés :** politique de recherche, évaluation de carrière, artisan, créativité



# UZANCE

## Revue d'ethnologie européenne de la Fédération Wallonie-Bruxelles.

« Uzance » est une revue annuelle à comité de lecture, consacrée à l'analyse des faits de société et des pratiques culturelles. Elle vise à faire connaître les études ethnologiques réalisées en Belgique francophone (Fédération Wallonie-Bruxelles), ainsi que de celles qui sont conduites en Europe par des chercheurs rattachés aux institutions de la Fédération Wallonie-Bruxelles. Revue de varia, elle s'attache à refléter la diversité des objets des recherches actuelles en ethnologie. Elle se veut un espace de dialogue, ouvert aux travaux des jeunes chercheurs comme aux réflexions des chercheurs engagés dans des projets à long terme. Elle vise un lectorat universitaire issu de plusieurs disciplines des sciences humaines, mais tout autant les « amateurs éclairés », intéressés par l'analyse des faits sociaux et des évolutions contemporaines.

Le mot « uzance » signifie « usage établi » en liégeois (Haust), en picard (Jardez) et en ancien français (Littré).

Secrétaire de rédaction  
Renaud Zeebroek

Comité de lecture  
Jean-Michel Decroly (ULB), Olivier Gosselain (ULB), Pierre-Joseph Laurent (UCL),  
Peter Scholiers (VUB), Véronique Servais (ULg).  
Avec la collaboration de : Philippe Gonzalez, Agnès Jeanjean, Joël Noret.

Éditeur responsable  
Ariane Fradcourt, Directrice générale adjointe, Service général  
du Patrimoine culturel et des Arts plastiques  
Ministère de la Communauté française de Belgique.  
Boulevard Léopold II, 44  
1080 Bruxelles - Belgique.  
Tél. : 32/2/413.32.79  
Mail : renaud.zeebroek@cfwb.be

ISSN : 2034-5399

Site internet  
<http://www.patrimoineculturel.cfwb.be/index.php?id=9175>  
Conception graphique  
Generis. Communication design & design management.

Impression  
Peeters SA (Herent)

# UZANCE

Revue d'ethnologie européenne  
de la Fédération Wallonie-Bruxelles

---

Renaud Zeebroek : Présentation	3
Paul-Louis Colon : Écoute, bruit et environnement : une incursion dans l'anthropologie des sens	8
Alice Péters : 'Il faut souffrir pour guérir'. L'influence de la douleur thérapeutique dans les relations soignants/patients	26
Judith Duchêne : Quand la nudité prend corps, les dispositifs se modèlent. Ethnographie de la pratique de la pose nue	46
Maité Maskens : Récits de conversion, identité narrative et dispositif d'évangélisation pentecôtiste à Bruxelles	68
Jacinthe Mazzocchetti : Entre dénis de reconnaissance, luttes et affirmation de soi. Enquête auprès de jeunes subsahariens à Bruxelles	88
Céline Bouchat : Le village magique. Pluralité des engagements dans les marches de l'Entre-Sambre-et-Meuse	106
Olivier Gosselain : Slow Science	128