

Sociologie critique, éducation populaire politique et récits de vie

Alexia: Quand tu es arrivé à la Scop Le Pavé, comment cette dimension d'éducation populaire politique par les récits de vie t'as été présentée?

Jo: Ce que j'ai en souvenir c'est surtout quand on m'a parlé de la recherche-action qui a précédé le Pavé, et le caractère important des récits de vie dans cette expérience que toute l'équipe avait éprouvé, à part moi et Manu. Donc, une entrée à caractère assez revendiqué de passer par les récits de vie, caractère libérateur, émancipateur, plus que ce qui était pratiqué réellement. Quand on parlait des récits de vie, c'était pour l'opposer à une entrée théorisante. Le passage par les récits de vie nous plaçait dans du réel, dans des pratiques sociales. C'était le caractère libérateur du «On a tous quelque chose à dire», cette entrée là on y va plus légitimement qu'avec la question «Que penses-tu de...?» (question plus abstraite). Je l'entendais beaucoup par opposition à une entrée théorisante, trop conceptuelle, chose qu'on partageait tous et qu'on partage encore d'ailleurs.

Le côté libérateur de ces anecdotes racontées sur des trajectoires, c'était par rapport au fait de le croiser avec d'autres récits: la confrontation entre les différents récits, trajectoires, amène à sortir d'une forme de singularité. Par ex, sortir de «Ce que j'ai fait c'est génial», ou au contraire «J'ai pas fait ça» va être mis en tension avec d'autres interprétations, et cette confrontation crée un espace possible de retour critique sur son expérience. Je me souviens de cette revendication que je trouve très en phase avec une certaine histoire de l'éducation populaire critique, et même du mouvement ouvrier comme dans les Universités Populaires, où il y a eu une scission. Partir des récits, des anecdotes, ça me semble en cohérence avec cette histoire

qu'on revendique d'un certain courant de l'éducation populaire, c'est à dire, la parole et l'analyse des premier-es concerné-es. C'est certainement une des retrouvailles du Pavé.

Alexia: Est-ce que tu avais déjà eu l'occasion de travailler avant avec cette approche sur les histoires de vie?

Jo: J'en ai eu une seule, surtout dans la tradition de la sociologie critique. Quand j'ai travaillé selon une approche ethnographique à Valenciennes, pour la création d'un club de prévention spécialisée, j'ai fait un travail de terrain de 6 mois en passant du temps avec des jeunes et je suis passé, par des récits, par ce que préconise implicitement Bourdieu dans la compréhension des trajectoires: «dispositions, positions, prises de position».

Alexia: Comment ça se passait?

Jo: J'allais rencontrer des jeunes qui étaient dans la rue, je me présentais, je discutais avec eux, je les questionnais beaucoup sur leur rapport aux institutions, et ce qui m'importait c'était de les ramener à du vécu, et qu'ils puissent par la suite aller au-delà de celui-ci. J'essayais de ramener «Ah bon, est-ce que tu l'as vécu comme ça?», «Et pourquoi tu en as parlé à tel prof et pas à tel autre?». Un jeune aimait son cours d'histoire parce que son prof racontait des histoires et essayait de rattacher ses propos de la grande histoire et à des intérêts qu'il pressentait chez des jeunes de sa classe, et évidemment ça suscitait de la mobilisation des jeunes élèves. Je les questionnais sur ce qui avait été un moment de respiration dans les institutions pour eux, et souvent ils me répondaient que c'était ce caractère là, quand on leur parlait de leur histoire, là par exemple c'était un jeune de Valenciennes, du bassin minier, et à ce jeune, on lui parlait de son grand père — implicitement — qui était mineur, et ça lui parlait de faire référence à ce passé du bassin minier.

Peut être qu'à une autre époque j'ai aussi goûté à cette approche, je pense à mes années d'enseignement, quand j'étais prof en science éco et social, on avait un chapitre de cours à faire sur «socialisation et construction des identités» (je pense qu'ils l'ont supprimé depuis) et je me souviens que je passais par des consignes de récit, pour essayer d'illustrer un peu mon propos mais ce n'était pas très cadré. C'était plutôt sous forme de questions/ réponses.

Alexia: Quand tu l'as pratiqué à la SCOP Le Pavé avec des collègues, c'était dans quel cadre et ça a produit quoi selon toi?

Jo: Je me souviens bien des expériences de récits et surtout la première fois. C'est celle qui m'a le plus affectée. Ça faisait trois semaines que je travaillais au Pavé, c'était avec Annaïg, et on avait fait un travail sur plusieurs mois, commandité par la ville de Rennes. C'était en début 2010, il y avait un collectif du quartier sud de Rennes, au Blosne. Ce collectif voulait s'emparer de la question de la laïcité autrement que ce que Sarkozy proposait! Ce collectif s'était déjà réuni avant qu'on les rencontre, et dans leur travail, c'était très compliqué entre eux, il y avait des oppositions sociales très fortes: le groupe était composé d'élus locaux, de travailleurs sociaux, de directeurs d'établissements sociaux, d'habitants du quartier, des hommes et des femmes, des jeunes et des moins jeunes, des blancs et des non blancs. Ça fait le lien avec la première question, car c'est certainement à partir de cette hétérogénéité qu'il y a eu des prises de conscience. Bourdieu rappelait que c'est dans les interconnaissances que les classes sociales existent. Pas parce qu'on le décrète théoriquement. On se demandait, avec Annaïg, comment aborder ce sujet dans un groupe avec autant d'enjeux de pouvoir, et d'hétérogénéité des positions. On s'est dit qu'il fallait absolument qu'on passe par les récits, qu'il ne fallait surtout pas qu'on parte de «Qu'est-ce que tu penses de la laïcité?», mais qu'on passe par des consignes de récits. La première était simple c'était «Qu'est-ce qui fait qu'aujourd'hui vous êtes là pour travailler sur la laïcité? Quels sont les éléments selon vous constitutifs de votre trajectoire qui font que ça vous paraît important de travailler sur cette question de la laïcité et surtout d'y travailler autrement que la façon dont l'État vous l'impose?». Ce préalable, pourquoi c'était aussi évident pour nous, c'était parce que dans ce collectif il y avait beaucoup d'affrontement, c'était très difficile de se comprendre. On s'était dit aussi, que pour qu'on puisse discuter et s'entendre, le passage par les récits de vie nous plaçait dans une écoute: la personne est en train de nous livrer quelque chose d'important et surtout on ne peut pas dire à quelqu'un «Je ne suis pas d'accord avec ce que tu as vécu», on peut dire à quelqu'un «Je ne suis pas d'accord avec ce que

**Entretien
avec Jo
sur
les récits
de vie
au Pavé
comme
méthode
d'éducation
populaire,
Rennes
le 26 juin
à 14h40**



80-81



tu penses» mais pas par rapport à sa réalité sociale telle qu'il l'a vécue.

Donc, on leur avait donné un temps d'écriture, avec cette fameuse consigne «petite histoire / grande histoire» c'est-à-dire autant d'éléments de votre histoire personnelle que d'éléments de la grande histoire. On dit par exemple que pour que ce soit assez révélateur, de «partir de ce qui vous a affecté selon vous : vous pouvez noter dans vos trajectoires...», et on donnait quelques «cadres sociaux», avec des exemples «dans votre famille, le club de sport, l'école, vos groupes d'amis (les institutions quoi!), le travail, vos relations amoureuses».

Alors, par contre, on avait donné une deuxième consigne, c'était «N'hésitez pas à donner des éléments sur ce que vous faites aujourd'hui (par exemple en tant que jeune habitant dans le quartier, en tant qu'élue) sur cette question-là concrètement, et est-ce que vous avez des choses à raconter sur ce thème là?»

Alexia: Et sur la grande histoire comment vous l'aviez proposé?

Jo: On leur avait demandé «des éléments qui vous ont marqués et ont contribué à ce que vous soyez là». On a aussi donné des consignes de temps très importantes, pour faire ça. On avait que 6 heures au total. C'était d'autant plus important que certains sont entraînés à parler et pas d'autres, d'où ces contraintes de temps pour que ceux qui parlent plus aient le même temps de parole et du coup aussi le même registre. Sur les éléments de la grande histoire tout était sorti, par rapport aux enjeux des quartiers populaires: islamophobie liée au 11 septembre 2001 et aux révoltes des quartiers de 2005, islamophobie qui était selon elles-eux, le prolongement d'un racisme post-colonial. Donc la guerre d'Algérie est ressortie, etc.

Ensuite, on a collecté les anecdotes, les récits, et on a écrit ça sur une fresque, avec deux couleurs différentes (une pour la petite et une autre pour la grande histoire). Il y avait des prises de paroles, des trajectoires tellement différentes, que cela a amené des prises de conscience dans le groupe, prises de consciences permises grâce aux contradictions dont on sentait bien que chaque prise de

position était liée à sa position sociale. Je vais te donner un exemple sur une élue, M. Chapdelaine (maintenant députée), on discute de plein de choses et à un moment, bingo, elle m'emmène sur la question du voile. Dans ce collectif il y avait deux ou trois femmes qui portaient le voile. Elle me dit: «On voit bien qu'il y a une montée de l'intégrisme (d'une radicalité de la religion) puisque leurs mamans ne portaient pas le voile, alors qu'elles étaient musulmanes comme leur fille, c'est quelque chose qu'on doit poser dans le travail qu'on va faire ensemble». À ce moment là, je vais sur une réponse théorique du côté de la recherche d'une compréhension des causes (en faisant référence aux travaux d'Abdelmalek Sayad). Et, à la fin de l'exercice des récits dans le groupe, elle me dit en fait «Je comprends maintenant ce que tu as voulu me dire». Sa compréhension fût possible après la prise de parole des femmes concernées. Elle dit «qu'il y a un basculement à partir de 2001, ils vont être vus comme potentiellement terroristes».

En 2005 en France, avec «les rébellions» plutôt que «les émeutes» dans les quartiers populaires, il va en effet y avoir une stigmatisation des jeunes issus de l'immigration coloniale. Entre temps il y a eu la Loi 2004, sur le port du voile qui est un basculement de la laïcité vers l'interdiction de signe ostentatoire. Alors qu'auparavant, de 1880 à 2004, la neutralité était celle des institutions publiques, pas des individus. Sinon ça veut dire le totalitarisme, si on va sur les individus. Comme à l'école, on a intérêt à ce que les élèves prennent position, pas les institutions. Avec la nouvelle loi, et au même moment où les institutions font tout le contraire d'ailleurs, on va demander aux individus d'être neutres. Et donc tout le débat s'est centré ensuite sur cette question de la neutralité dans l'espace public (la seule vraie question à se poser sur le thème de la laïcité). Ce qui pose problème, c'est de comparer une entrée dans une mosquée et l'entrée dans l'école, ce que Sarkozy avait dit («Quand je rentre dans une mosquée, je retire mes chaussures, de même, quand une jeune fille rentre dans l'école, elle retire son voile»). Enfin de compte, c'est une loi sur la laïcité qui devient religieuse, parce que l'on n'a pas à comparer une mosquée avec une école publique. Ce que les jeunes filles ont réussi à montrer, c'est qu'à force d'être traitées inégalement (tout comme leurs parents) et d'être stigmatisées — ça c'est une règle sociologique de base (cf. Erving Goffman), c'est que le stigmate crée le comportement :

à force d'être désignée comme « autre », c'est le retournement du stigmaté. Plutôt que de n'être rien, à défaut d'égalité, on en vient à revendiquer la spécificité que le dominant nous a attribuée. Malcom X dit ça, le registre de revendication c'est toujours le dominant qui l'impose, si bien que la violence des dominés, c'est les dominants qui l'imposent. Ces jeunes femmes disaient que c'était un choix de nécessité. Franz Fanon montre cela: la revendication des dominé-es, passe, soit par une sur-revendication de la spécificité (l'essentialisation) que le dominant nous a assignée, soit par une sous-revendication (on va croire que sa culture est illégitime).

Cette élue a vu en ces femmes, qui n'ont d'ailleurs que des prises de position politiques (deux femmes d'Al-Houda, c'est là que je les ai rencontrées) — elles n'ont pas beaucoup parlé de religion —, elle avait en face d'elle des femmes qui essayaient de s'émanciper, qui étaient en lutte. Toute une tradition féministe dénonce cette loi, contrairement à un féminisme très essentialisé, celui d'un certain féminisme blanc ethnocentré. Par exemple M. Chapdelaine, cette élue, disait « *J'ai vécu la libération de mon corps* », mais c'est une essentialisation, ce n'était pas homogène dans le mouvement des féministes des années 1970: pour certaines femmes, porter une jupe c'était une libération, pour d'autres, l'aliénation. Et pourquoi il n'y aurait pas cette contradiction par rapport au voile? S'il y avait une contradiction sur la libération du corps à l'époque dans le mouvement féministe, pourquoi pas aujourd'hui?

Sur les récits de vie, en tous cas, pour une fois, c'était les premières concernées à travers cette consigne qui ont été au moins reconnues comme étant pensantes et parlantes. Et non plus qu'on parle à leur place, c'est une des vertus du passage par le récit.

Comme disait Marx, passer d'un objet pensé, parlé et éduqué, à un sujet parlant, pensant et s'auto-éduquant (ça c'est moi qui rajoute!): ça pourrait être une devise de « petite histoire / grande histoire ». Un an et demi après, M. Chapdelaine m'en a reparlé en me disant que ça l'avait fait changer de position.

Alexia: Qu'est-ce que ça n'a pas produit selon toi ou quelles critiques tu formulerais à l'égard de cet exercice « petite histoire / grande histoire » par rapport à ta vision et ta pratique de l'éducation populaire?

Jo: C'est peut-être par rapport à l'exploitation, c'est-à-dire comment en faire quelque chose (après on reviendra sur le fait de savoir s'il faut en faire quelque chose ou pas). Manu dit en soi déjà c'est libérateur et il ne faut pas avoir d'usage utilitariste, et moi je suis en partie d'accord et d'un autre côté je ne suis pas d'accord. Pourquoi?

82-83

Si c'est libérateur c'est déjà super. Oui, sauf que nous on revendique une éducation populaire politique, donc une mobilisation. Dire qu'il ne faut pas avoir d'usage utilitariste relève d'une position sociale de privilégié, avec toute l'estime que j'ai pour Manu. Lui, n'en trouve pas la nécessité. Sa condition sociale, ou la position qu'il occupe, ne le pousse pas à vouloir en faire quelque chose.

Ça a un effet réparateur, clinique si tu veux (lié à l'expérience scolaire par exemple), de compréhension de nos trajectoires: on n'est pas seul à avoir vécu ça, c'est lié à ma classe sociale, mon sexe, etc. « Je le comprends ». La connaissance et la prise de conscience de nos déterminations, sont en soi, libératrices selon moi. **Mais la question c'est comment on peut passer de cet effet clinique à un registre mobilisateur collectif.** Quand Manu dit qu'il ne faut pas être utilitariste, cela dépend de nos urgences sociales. Je pense qu'il faut aller plus loin sur le travail d'analyse. Entre l'effet clinique et la mobilisation, on peut déjà aller plus loin par exemple dans l'autoanalyse avec des consignes pédagogiques pour que ce soit de l'auto-analyse et pas forcément un expert qui arrive pour t'expliquer. On disait tous qu'il manquait quelque chose. On a d'ailleurs déjà essayé plusieurs stratégies.

Pourquoi je dis ça ?

Parce que j'y ai vu des dérives subjectivistes, psychologisantes, voire même psychanalytiques, c'était ma deuxième expérience de l'exercice « petite histoire / grande histoire ».

C'était avec Franck et Annaïg, dans un groupe non constitué préalablement (ce qui est vraiment différent à mon avis). On donne très peu de consignes dans le travail d'écriture par rapport à mon récit sur l'expérience précédent sur le thème de la laïcité, ici, on ne donne pas de cadres sociaux. Et ce n'est pas un collectif qui va être amené à travailler ensemble. Et il s'avère que Franck invite Ricardo Montserrat (c'est un écrivain, scénariste et auteur dramatique engagé à qui on a emprunté l'inspiration de cet exercice de récits de vie à la naissance du Pavé lors d'une université d'été pédagogique d'Attac), et il nous fait une analyse totalement

psychanalytique de la fresque. Œdipe, Phallus, castration, toute la pierre angulaire stupide de la psychanalyse, qui n'est pas un ensemble de connaissances mais plutôt un dispositif de pouvoir au service des dominants (homme, bourgeois, blanc, hétéro) comme le montrent Deleuze et Guattari... Il me semble que sur le terrain politique, les grilles psychologique et psychanalytique ne sont pas à propos. La psychanalyse c'est un empêchement social, parce qu'elle est basée sur des normes qui reproduisent les mécanismes de domination (notamment le patriarcat), et si t'es pas dans ces normes t'es névrosé ou délinquant de naissance (je me souviens du projet de loi de Sarkozy sur la délinquance des jeunes. Il souhaitait que l'on décèle dès l'âge de trois ans, les potentialités de délinquance. Pour cela, il a fait appel à des psychologues et psychanalystes pour justifier son propos). Dans les débats sur le mariage pour tous, la doxa parisienne psychanalytique disait « *Attention nous allons faire des enfants névrosés !* », c'est normal parce que le cadre de la psychanalyse est tellement figé (un papa, une maman, si possible bien blancs, et bourgeois). Ce n'est pas un hasard si l'idéologie dominante, s'inspire de certains courants de la psychologie et de la psychanalyse freudienne et lacanienne. L'approche psychanalytique revient à désocialiser et à dépolitiser le monde social. C'est Lacan lui-même, qui n'a cessé d'affirmer cette dimension normativante et d'insister sur les fonctions de normalisation et de défense de l'ordre masculin et hétérosexuel que devait selon lui remplir la psychanalyse. Sans compter que la psychanalyse recrute ses « clients » historiquement au sein de la bourgeoisie, et de plus en plus au sein d'une certaine frange de la petite-bourgeoisie.

Mais cette difficulté, et cette dérive analytique ne sont pas liées aux seuls intervenants extérieurs. On avait pourtant demandé à Montserrat de parler de ses expériences, pas de son analyse de la fresque « petite histoire / grande histoire ». Et pour le coup, je connais son travail qui est superbe, génial, avec des groupes dans le Nord, des romans sociaux qu'il produit avec eux et tout ce qu'il fait autour de la littérature prolétarienne. Ce qui a produit ça, en tous cas, ce sont des consignes trop larges, sans cadres sociaux. Et quand on ne donne pas de cadre clair, les prises de position vont le plus souvent dans le sens de l'idéologie dominante. Nous sommes,

malgré nous, habitués à une lecture psychanalytique car nous sommes aussi le résultat des institutions. L'interprétation psychanalytique est trop facile, jouée d'avance: le père, la mère, l'Œdipe, bla bla bla... La psychanalyse singularise (elle étudie un individu) et universalise (selon des grilles d'interprétation à validité universelle), alors qu'il est important de comprendre la formation historique et sociale des individus de manière conflictuelle selon les classes sociales, les classes de sexes ou de «race». On n'a pas, par exemple, dit «*Selon vous qu'est-ce que vous avez vu en terme de déplacement de vos trajectoires, par rapport à ce que vos parents voulaient faire de vous, ou de ce que l'institution scolaire voulait faire de vous etc.*», c'est de cette façon là que ça a un caractère sociologique. Bernard Lahire parle de déplacements quand il y a des socialisations concurrentes (par exemple, être issu d'un milieu ouvrier et socialisé également à l'Université), qui produisent des habitus clivés, c'est-à-dire le social incorporé en toi qui va être clivé. Et nous dans l'éducation populaire on est souvent, et ceux qui viennent dans nos stages aussi, des individus aux habitus clivés. Réfléchir en termes sociaux et politiques permet de rendre aux trajectoires une dimension plus profonde et moins rassurante. Je serais tenté de dire: plus noire. Mais c'est de la réalité sociale dont il s'agit.

Aujourd'hui nous avons un terrain idéologique qui nous emmène sur la psychologie, qui arrange bien le système capitaliste dans son idéologie libérale (le slogan «*Quand on veut, on peut*») qui ramène tout à des singularités, donc à des responsabilités individuelles, à une pathologisation des comportements sociaux et surtout en essayant de nous faire croire qu'on est toujours dans des choix rationnels, ce qui est typique de la base idéologique du libéralisme. On fait ce qu'on peut, pas ce qu'on veut! On est les enfants de cette révolution libérale et quoiqu'on en dise c'est difficile de se libérer de ça. Nous sommes en grande partie déterminés rétrospectivement par les cadres politiques contemporains. Il y a des cadres politiques de la mémoire, que celle-ci soit collective ou individuelle. **C'est important de partir du «Je», mais nous sommes rarement des «je» singuliers, nous sommes des «je» collectifs. Nous sommes des sujets historiques qui héritons d'une histoire autant sur certains aspects, émancipateurs, mais aussi conservateurs. Nous sommes des sujets de l'histoire des mouvements ouvriers, féministes et anti-racistes, par exemple, et en même temps, du colonialisme, du patriarcat, du capitalisme. Tout cela, existe dans nos corps et dans nos têtes.**

84-85

Je peux donner un exemple concret au sujet des choix rationnels. Évidemment on a fait des choix dans nos vies. Un choix, c'est toujours une tension entre hasard et nécessité. On ne maîtrise pas tout. Par exemple, on est des enfants des classes populaires qui sont allés à l'université, et l'on pourrait dire que l'on a échappé à nos déterminismes. Pourtant, nos champs de recherche sont des champs dominés (celui de l'éducation populaire typiquement par rapport aux sciences de l'éducation ou des sciences de l'éducation par rapport aux autres disciplines). Cela veut dire que l'on dépasse rarement nos déterminismes sociaux. La question la plus réaliste, il me semble, ce serait de se demander comment je peux déplacer ce qui m'est assigné, comment je peux incliner différemment ces déterminations vers davantage d'émancipation.

Et puis, pour casser la dichotomie entre objectivisme (par ex, nous avons des privilèges ou des non-privilèges en fonction de la place qu'on occupe dans les rapports sociaux et ne pouvons rien y faire) et subjectivisme (on peut décider de tout, ça n'est qu'une question de volonté), car dans la réalité sociale, les deux approches se meuvent dialectiquement. Dans ma famille, je suis le seul à avoir fait des études universitaires. Ma sœur est persuadée d'avoir fait un choix de ne pas faire des études ; et je lui dis que ce n'est pas un choix. Elle se vexe quand je lui dis ça. Je veux lui dire que s'il existe des barrières objectives quant à la réussite des enfants de milieu populaire au sein de l'institution scolaire, il existe dans le même mouvement, une forme d'auto-élimination (subjective) de ces mêmes personnes. Non pas qu'elle manque de capital de savoirs, mais plutôt que l'école légitime les dispositions de la petite-bourgeoisie et de la bourgeoisie. C'est ainsi que le monde social se reproduit majoritairement avec ses rapports de dominations. Les individus ont corrélé leurs espérances subjectives aux contraintes objectives. Pourquoi ce sont toujours des enfants de milieu populaire qui disent que l'école n'est pas faite pour eux (et en partie ils ont raison) et donc ne font pas d'études (en croyant que c'est un choix), alors qu'un enfant de la bourgeoisie et de la petite-bourgeoisie

(enfant de prof par exemple), ne se pose même pas la question: il fait des études, point. Il bénéficie d'un privilège social devenu totalement naturalisé.

Alexia: Est-ce que tu as pratiqué les histoires de vie dans une démarche d'éducation populaire après le Pavé?

Jo: Ce que j'ai essayé de faire c'est aussi grâce à ce que j'ai connu au Pavé (le travail sur «petite histoire/grande histoire», les discussions qu'on a eues ensemble), les travaux de sociologie d'Abdelmalek Sayad, de Mouloud Mammeri, de Didier Eribon ou des féministes matérialistes sur la théorie du point de vue, l'auto-socioanalyse de Pierre Bourdieu. Ça m'a permis de continuer ce travail là. J'ai pu confirmer que c'est plus facile auprès d'un collectif constitué ou qui tend à se constituer, certainement. **En tous cas il me semble que pour le passage à la libération qui passe par l'autorisation des anecdotes, sur nos trajectoires, il faut qu'on comprenne qu'on est quand même assez façonné par les institutions mais que là-dedans il y a quand même des marges de manœuvre, des déplacements possibles: c'est-à-dire avoir une conception historique du sujet, sinon on ne peut pas penser la transformation.**

Dans ce cas, la deuxième phase serait à mon avis un travail d'analyse plus collective de ce qu'on livre, en revoyant les consignes, en utilisant l'arpentage par exemple (qui est un exercice de lecture collective critique d'ouvrages pour approfondir notre compréhension de la réalité sociale, s'instruire ensemble)... pour mener à la mobilisation.

D'ailleurs nous on dit mobilisation (et non motivation, comme à Pôle Emploi, ça renvoie à la singularité, au psychologique), pour faire référence à la dimension collective (à Pôle Emploi on nous demande pas de faire une lettre de mobilisation !!).

Alors comme on aime travailler sur la mobilisation, notamment ton apport Alexia, c'est-à-dire toutes les démarches de recherche-action ou d'action recherche, je pense que tout ce travail des récits, peut être qu'il faut le poser comme préalable dans un collectif.

Alors on peut dire que moi j'ai gardé tout le dispositif de la fresque: celui de l'écriture tournante (tout le monde écrit à un moment donné), celui d'une

contrainte de temps dans la prise de parole et d'une entrée sur les récits. Je l'ai expérimenté une seule fois, c'était avec un groupe d'étudiants au collège coopératif à Rennes 2 en DESJEPS (diplôme d'éducation populaire), qui occupaient tous un poste de direction dans l'éducation populaire ou étaient demandeurs d'emploi mais dans leurs stages en poste de direction. Dans cette formation, ils devaient tous faire une recherche-action et on devait expérimenter une recherche-action collective (par les ateliers). Je m'étais dit le préalable, ce serait de passer par un travail d'auto-socioanalyse. Je fais référence à Pierre Bourdieu qui a écrit un bouquin en fin de vie, un livre inachevé, intitulé *Esquisse pour une autoanalyse*. D'ailleurs en introduction il dit « *autoanalyse, excluant toute psychologie sauf quelques mouvements d'humeur* ». Bourdieu faisait une critique de la mode de l'autobiographie, assez enjolivée, comme tendance à se raconter des histoires dans les formes autobiographiques, et qui puise trop souvent sa littérature dans la psychologie. Lui préconisait ce travail d'autosocioanalyse, de réflexivité, quand on traite d'un objet de travail, des différentes dispositions que l'on possède, comme un préalable épistémologique à une recherche. Mais celui qui va le plus loin c'est Didier Eribon, en tous cas d'un point de vue de la classe sociale, dans son livre « Retour à Reims », inspiré de Bourdieu et qui mêle le plus, récit, affects et analyse.

Je donne donc des consignes beaucoup plus contraignantes, je ne sais pas si c'est bien, il faudrait en discuter. Ça part aussi de s'essayer à un ressenti sur un certain cadre conceptuel en trois temps différents, à l'état d'expérimentation totale.

Pourquoi ce cadre conceptuel ? C'est de dire, puisque qu'on va travailler sur la recherche-action, produire des connaissances, il faut que ça change des choses et comme ce sont des gens qui accompagnent des collectifs, l'idée c'est d'examiner quelles positions ils occupent (qu'ils soient conscients de tout ça), qu'ils soient conscients des rapports de domination qu'ils peuvent générer (car il y a un lien de subordination), et donc indirectement créer de l'implicite d'exclusion. Un dicton populaire africain dit que « la main de celui qui donne est toujours au-dessus de celle qui reçoit ».

Je m'étais donc demandé, qu'est-ce que l'on connaît (dans la littérature des sciences sociales et politiques) qui est du registre de la mobilisation, qu'est-ce qui fait qu'on se mobilise ?

Mon cadre s'inspire de trois traditions :

- 1 La tradition marxienne, qui représente le structuralisme en sciences sociales, donc les rapports sociaux : classe, âge, sexe, génération, je me limite à ces quatre là sauf s'il y a nécessité d'en intégrer d'autres en fonction du groupe (par exemple, le handicap). Qu'est ce que cette tradition nous apprend ? **Que c'est la conscience d'appartenir à un même « nous » qui est élément déclencheur**

86-87

de la mobilisation: conscience de «race», de sexe, de génération, de classe sociale qui est un préalable à la mobilisation collective. Pour que le «Je» se transforme en «Nous», il faut que ça passe par une conscience de classe: c'est ce qui se passe dans les mouvements féministes, dans les mouvements ouvriers. Pareil pour les mouvements anti-impérialistes et anti-racistes, comme le mouvement de la Marche pour l'Égalité, c'est-à-dire des personnes qui ont une conscience d'appartenir à un groupe racisé, et de subir un traitement inégal. Ces rapports traversent tous les champs de la société, ils sont trans-champs. **Et ça peut passer par les récits: si les classes sociales existent objectivement, elles existent ou pas subjectivement. Ça passe par des consignes qui vont montrer les privilèges ou les non privilèges: blanc/non blanc, femme/homme, jeunes/vieux, bourgeois/classes populaires. Donc moi je donne clairement des consignes par rapport à ça: qu'est-ce que vous avez à nous dire comme anecdote par rapport à ces rapports sociaux dans votre trajectoire en terme de privilège et de non-privilège; puis, je fais un apport théorique et historique minimaliste sur ce thème.**

2 Ensuite je vais sur le terrain de Bourdieu avec la théorie du champ, un cadre lié au microcosme social. Il y a le champ éducatif, le champ artistique, le champ politique. Chaque champ obéit à des règles du jeu, la plupart du temps implicites. Et pour exister dans ce champ, il faut maîtriser les règles du champ et disposer des capitaux privilégiés par ce champ. Je peux donner un exemple dans le champ artistique, comme les conférences gesticulées: les capitaux qui te légitiment, sont le capital symbolique et le capital culturel. On a souvent dit de Franck «il a de la prestance», mais c'est un capital symbolique qui n'existe que dans les yeux

des autres. Si vous bénéficiez d'un capital économique fort et d'un capital culturel faible c'est une autre situation. Le capital culturel, par exemple, existe selon trois états. À l'état institutionnalisé, ce sont les diplômes, les concours réussis. Le capital culturel objectivé, ce sont les tableaux, la bibliothèque, tout le matériel culturel que l'on possède et qui est visible. Et surtout le capital culturel à l'état incorporé: ce sont des *habitus*, c'est-à-dire pour faire très vite, c'est tout le social qu'on a emmagasiné dans nos trajectoires qui est dans notre corps et dans notre tête, qui va déterminer notre façon de voir le monde, et la façon dont le monde nous voit. Un corps d'ouvrier ça se voit... tout comme le corps d'un cadre supérieur...

Et donc tout ça va nous légitimer ou nous discréditer dans un champ. On peut être légitimé dans un champ et pas dans un autre. Il y a un film qui montre ça, c'est *Le Goût des autres*, on voit Jean-Pierre Bacri, qui rencontre sa compagne qui est artiste. Et lui c'est un chef d'entreprise, il est légitimé dans ce champ et le capital légitime est celui du capital économique. En gros, on a réussi quand on a beaucoup d'argent. Par contre, il ne comprend rien au champ artistique, champ de distinction par excellence. Ce qu'il a de fort, c'est un capital économique, mais lui ne maîtrisant pas les codes légitimes dans le champ artistique, il va en faire trop et être la risée des copines de sa compagne. Son capital économique le discrédite dans ce champ, car c'est très mal-vu dans le microcosme artistique. **C'est quoi le registre mobilisateur là-dedans? C'est de comprendre les règles du jeu implicite. Quand on dit de quelqu'un qu'il est mal dans sa peau (pour le coup, c'est très psychologisant) en fait, on pourrait dire qu'il est mal dans sa «position», et cela ça veut dire, je suis en crise de code, je ne les maîtrise pas.** Il y a une chanson de Rocé, un rappeur, qui dit cela: on ne va pas avoir la même vie selon qu'on a passé du temps dans un abribus ou dans un musée et dit «*plus tard il faudra que tu parles bien ou que tu parles fort*». Parler bien, veut dire ici, parler selon les codes dominants, c'est-à-dire, ceux de la bourgeoisie. Et donc si on comprend pas ça, on ne comprend pas pourquoi les jeunes ne viennent pas dans une MJC car ils n'en partagent pas l'assignation des codes, rarement explicités d'ailleurs. On peut dire quelque chose d'intelligent mais il ne sera perçu comme tel que dans le code légitimé et avec les dispositions légitimées...

Donc avec les grilles de Bourdieu on a analysé le champ de l'éducation populaire: qu'est-ce qui fait que je me sens comme «un poisson dans l'eau», que je joue le jeu, que je suis pris par le jeu, que «le jeu en vaut la chandelle», comme on dit. On a fait une cartographie des positions sociales qu'on occupe dans le champ. Pour le coup on est dans le champ objectif de la détermination mais pas que. Il s'agit aussi de comprendre quelles sont les dispositions (les différents capitaux emmagasinés lors de la socialisation). Là le registre de la mobilisation, c'est la compréhension de ces règles implicites: ça va être, non pas de jouer le jeu mais de casser le jeu, de changer les règles du jeu, de montrer l'arbitraire de la légitimité. C'est une légitimité qui dissimule ses rapports de force historique. Il s'agit d'essayer de les ré-expliciter, de les remettre en discussion, par exemple ne plus faire de réunions avec les jeunes mais les faire parler de ce qu'ils vivent, dehors, des débats sur leur rapport à la police, à l'école... **En gros, il ne s'agit pas de changer les joueurs (comme nous le fait croire la tradition humaniste) mais plutôt de transformer les règles du jeu (plutôt de tradition matérialiste). Changer les pratiques est davantage une urgence plutôt que de vouloir changer la mentalité des dominants. Parce que les dominants n'ont pas intérêt à changer de mentalités dans des systèmes qui les privilégient. Donc, faut transformer les systèmes (macro-social, rapports sociaux), et les champs (microcosme social).**

3 La troisième tradition, c'est le terrain de l'affect, selon la tradition spinozienne. Pour Spinoza, ce qui nous mobilise ce sont les affects et la viabilité de notre mobilisation va être déterminée par une dominance soit d'affects tristes soit d'affects joyeux. Ça veut dire que dans les consignes, je demande tout le temps ça: «Qu'est-ce qui a été joyeux?», «Qu'est-ce qui a été triste?», mais ça ne veut pas dire qu'il faut toujours rigoler, comme le disent certains petits bourgeois caractérisant les «nouveaux militants».

L'entrée peut être triste (par exemple j'écoute et j'accueille la colère des jeunes) mais cette colère va devenir joie quand il y a une reconnaissance et quand elle est travaillée collectivement. La mobilisation va devenir joyeuse parce qu'elle part d'une reconnaissance et que tout cela va être mis au travail collectivement.

Si on dit aux jeunes «Vous avez raison d'être en colère contre les insultes et les violences des policiers et les contrôles racistes répétés, mais par contre il faut qu'on s'organise collectivement». En faisant cela, on légitime quelque chose qu'on faisait passer pour du singulier, ou pire encore, on nous fait croire que ces jeunes sont «malades», ou qu'ils ont été mal-éduqués (et vas-y que



je te fais des ateliers sur « la parentalité », en m'appuyant évidemment sur la psychologie). Or, ce ne sont pas les jeunes qui sont « malades », mais les « institutions », les « structures ». Et ça on peut pas dire que l'entrée soit joyeuse, mais qu'est-ce qu'elle le devient quand on s'organise (comme le Mib, Mouvement de l'Immigration et des Banlieues)? **Marx le disait: le mécontentement (affect triste) est le grand mobilisateur dans l'histoire.**

La question des affects est importante, la puissance d'agir, c'est le pouvoir d'affecter ou d'être affecté.

C'est peut-être une des explications des « problèmes » dans les quartiers populaires. Avant, les mouvements de Jeunesses Communistes ou l'éducation populaire faisaient ça, accueillaient la colère, proposaient un cadre collectif. Combien de fois entend-on, « *ces jeunes ne savent pas se tenir, ils sont agressifs...* » (on peut se rappeler les propos du rappeur Rocé). Mais que veut dire « ne savent pas se tenir »? Aujourd'hui, on a déserté politiquement les quartiers populaires, ce qui ne veut pas dire que c'est un désert politique. Mais maintenant, qui propose un cadre pour accueillir la colère et pour la travailler collectivement avec les premiers concernés?

Après je fais des petits apports. Je ne veux pas non plus négliger le contexte. La psychologie, ça a un caractère individuel, et l'on ne cherche les causes du « mal-être » que chez la personne. On n'a pas à aller sur de la psychologie. Dans un bouquin qui s'appelle *La Décennie : le grand cauchemar des années 1980*, de François Cusset, il y a un chapitre « Homo-psychologicus » qui décrit comment s'est construite à cette période cette idéologie de l'individualisme, de l'homme fort qu'on subit aujourd'hui, de l'individu roi, maître de son destin et de ses choix, dont la psychologie dominante a été réquisitionnée pour valider ce basculement idéologique. L'implicite là-dedans veut dire que, quand on est dans la merde, c'est de notre faute, puisqu'il suffit de décider de ne plus l'être. Alors que cette grille de lecture sociologique que l'on propose montre que les difficultés rencontrées par les personnes sont le résultat

de dominations, dont les institutions sont les garantes de cette reproduction et de l'assignation des places.

Alexia : Et du coup, est ce que tu penses qu'il y a eu un effet mobilisateur, pour eux, de cet exercice de récit de vie?

Jo: Je pense qu'il faut chercher les invariants qui permettent des actes de libération. La liberté ce n'est pas un état ou un préalable, ce sont des actes de libération. L'on n'est pas libre si on ne s'est pas libéré. Pareil pour la question de l'égalité. Ces registres ont permis de prendre conscience de sa position, celle que j'occupe et les différents processus de socialisation. À travers la première lecture on comprend les privilèges et celles et ceux qui doivent se battre tous les jours contre des obstacles objectifs (je pense aux ouvriers, aux femmes, aux jeunes des quartiers populaires, etc). J'ai mis en place par exemple un moment de non mixité, entre les femmes elles mêmes. Ce sont les premières concernées qui parlent, pensent et décident.

Après cet exercice, à part une personne qui vivait mal ce travail là (un homme qui refusait d'admettre que le patriarcat profite à tous les hommes), tous les autres voulaient passer par ce préalable avec les collectifs avec lesquels ils allaient travailler dans leur structure (pour leur recherche-action). L'analyse du champ a permis de se rendre compte que même dans la position du corps, la façon de l'incliner (l'*hexis* en sociologie), d'être à l'aise ou pas avec son corps, en dit long sur notre rapport au monde au social et notre vécu. Un des privilèges des hommes par exemple, est de ne pas se soucier de l'inclination de son corps, dans la façon de se mouvoir dans l'espace public, alors que les femmes sont obligées d'être constamment aux aguets.

Alexia : Est-ce qu'il t'a semblé que ce travail, cette approche que tu as complétée, pouvait plus mener à la mobilisation?

Jo: **Je ne sais pas si c'est ce travail-là qui à des mobilisations. En tout cas, c'est un bon préalable pour ne pas démobiliser ces 3 registres: à savoir, la conscience d'appartenance, construire des règles du jeu qui servent nos intérêts, et permettre un processus d'affects joyeux.**

Par exemple, on arrête pas de dire (souvent au Pavé), qu'il faut « sortir de l'entre-soi ». Je suis d'accord d'avoir cette injonction mais uniquement pour les dominants. Parce que les dominé-es, pour leur « santé mentale collective » et pour se mobiliser, ont besoin d'être entre-soi (des zones de non-mixité des femmes, des jeunes, des ouvriers ou des non-blancs).

Par contre, rien n'empêche des zones de mixité et du rôle de soutien : mais ce doit être selon les conditions des premier-es concerné-es.

Alexia: Et toi en tant que formateur, d'avoir participé, de t'être impliqué dans cette pratique des histoires de vie dans une démarche d'éducation populaire ça a eu quels effets sur toi?

Jo: Autant, j'avais pris conscience avant de mon privilège d'homme, autant très sincèrement j'ai encore appris des choses sur moi. Car toute la puissance de l'outil « petite histoire / grande histoire », c'est que ce soit fait collectivement (contrairement à l'autobiographie raisonnée). Je pense qu'il faut garder cette dimension collective même si le collectif peut être séparé en plus petits groupes (de non-mixité, ou de gens qui sont en situation de directeurs, c'est-à-dire dominante).

Par exemple, avant d'avoir cette pratique, je ne m'appliquais pas à moi-même ma grille de lecture sur les savoirs. J'étais devenu ce petit-bourgeois qui faisait de la question des savoirs, une question « de vie ou de mort » comme dit Bourdieu. J'ai senti à quel point je pouvais être vraiment écrasant et je me revois dans des discussions intello-intellectuelles, des moments de nombrilisme et d'ethnocentrisme. Je suis évidemment pour la théorie et l'analyse (sinon on tombe dans les dérives subjectivistes), mais vraiment au service de la pratique et pas un savoir qui sert de distinction.

90-97