

## Apprendre l'éphémère de la sociogenèse

Alexandre Duclos

---



**Édition électronique**

URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2077>  
ISSN : 1773-018X

**Éditeur**

Publications de la Sorbonne

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 juin 2016  
Pagination : 157-169  
ISBN : 978-2-85944-963-6  
ISSN : 1276-8707

**Référence électronique**

Alexandre Duclos, « Apprendre l'éphémère de la sociogenèse », *Socio-anthropologie* [En ligne], 33 | 2016, mis en ligne le 02 novembre 2016, consulté le 07 juin 2017. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/2077>

---

# Apprendre l'éphémère de la sociogenèse

ALEXANDRE DUCLOS

---

## Résumé

Un collectif éphémère est défini ici comme un rassemblement qui se saisit, consciemment ou non, de la tâche de faire groupe. Cet article propose de partir de l'exploration d'un parcours de sociologue, sur la modalité du récit, pour décrire et comprendre le passage de l'observation des collectifs éphémères vers un certain type de sensibilité et d'approche sociologique, ou pour le dire d'une manière plus académique, d'un objet à une méthode.

*Mots-clés : émeutes, camps, ingénierie sociale, normes éphémères, sociogénèse*

## Abstract

An "ephemeral collective" could be conceived as a gathering that captures for a brief period of time the tasks of socialization, of building the group by re-arranging standards, norms, socially acceptable ways of doing and feeling to create a new context of intergration and socialization. If an ephemeral collective holds, consciously or not, explicitly or not, in a formalized way or not, the task of building and keeping the group, it will naturally be more moving, more unstable, more fluid, less established and more difficult to study from a sociological point of view. This article intends to start with the exploration of a type of ephemeral collective, riots. This should allow us to propose a path that leads, from the observation of a collective ephemeral, to some type of sensitivity and sociological approach, or to put it in a more academic way, from an object to a method.

*Keywords: Riots, Camps, Social Engineering, Ephemeral Standard, Sociogenesis*

Un collectif éphémère, n'est-ce pas un rassemblement qui se saisit, consciemment ou non, de la tâche de faire groupe, en réajustant des normes, des manières de faire et de sentir pour recomposer, un nouvel espace de socialisation et d'intégration ? Si le groupe se saisit, consciemment ou non, explicitement ou non, de manière formalisée ou non de l'enjeu de faire groupe, il sera naturellement plus mouvant, plus instable, plus fluide, moins institué, et d'autant plus difficile de faire une sociologie de *ce qui est en train de se faire*.

Cet article propose de partir de l'exploration d'un type de collectif éphémère, les émeutes, et ce sur la modalité du récit. Ceci devra permettre de montrer un chemin qui mène de l'observation des collectifs éphémères vers un certain type de sensibilité et d'approche sociologique, ou pour le dire d'une manière plus académique, d'un objet à une méthode. Avant d'aller plus loin, l'indulgence du lecteur est sollicitée pour le caractère introspectif et autobiographique de ce texte qui propose l'analyse – au sens de décomposition aux éléments premiers – d'une sensibilité sociologique, pour reprendre l'expression de Durkheim, aux collectifs éphémères. Je tenterai de fournir quelques pistes pour comprendre la genèse de normes éphémères, leur spécificité à travers le cas des émeutes, puis à travers d'autres collectifs confrontés à des stratégies d'ingénierie sociale. Une norme éphémère n'en est pas moins une norme, ce qui nous conduira à considérer les normes, non pas comme de l'établi mais comme des matrices mouvantes. Avec les normes éphémères, plus qu'avec n'importe quel autre objet, le sociologue doit mettre en lumière de l'implicite, du non-formulé, du non-conscient. Il doit procéder à un effort de subjectivation pour regarder ceux qui sont « au travail », ceux qui produisent et reproduisent du social de manière nouvelle, détournée, inventive, changeante, dans le contexte de collectifs. Il s'agit en effet d'observer ce qui est créé et non les normes qui, déjà présentes, sont mobilisées par les collectifs éphémères comme première base de socialisation. Il convient de regarder le mélange plus que ce qui est mélangé. N'est-ce pas l'autonomisation dans la production, consciente ou inconsciente, de manières de vivre, de sentir, d'agir et de socialiser qui sépare un groupe du ou des ensembles sociaux dans lesquels il se déploie ? On pourrait émettre l'hypothèse que plus cette capacité d'autonomisation sera forte, plus le collectif sera distinct, et plus le rassemblement éphémère. Éphémère, non pas en ce sens que son espérance de vie sera courte, mais parce que l'entrée et la sortie dans ce groupe marqueront des temps de séparation. Chaque nouveau rassemblement du groupe étant, dans cette hypothèse, l'occasion de création de nouvelles normes éphémères. On ne serait jamais autant séparé de son groupe qu'en intégrant un collectif capable d'engager, consciemment ou inconsciemment, la réforme permanente des normes qui le fondent, le délimitent et le maintiennent. Il se peut que la meilleure

manière de comprendre ce qui, dans la sociogénèse de manière générale et dans les collectifs éphémères en particulier, relève de l'immédiat et du spontané, de la norme éphémère, soit de sortir à toute force de l'immédiateté de l'observation, de prendre le temps, de « boiter », de « traîner la patte », de prendre tous les détours proposés par le terrain, et d'utiliser toutes les ruses pour subjectiver non seulement l'intervieweur mais aussi et surtout l'interviewé(e). N'est-ce pas de cette manière que l'on se rend capable d'explorer les collectifs éphémères, lieux de réappropriation de la création de normes, lieux où le social est nu en tant que construction fragile et mouvante, lieux et moments où s'exprime avec une acuité presque physique la sociogénèse des manières de faire, d'agir et de sentir, le mouvement perpétuel du social ?

### Qu'est-ce qu'une émeute ?

Un jour en Bourgogne, alors que l'auteur de ces lignes participait bénévolement à un chantier sur une charpente paternelle, le téléphone sonna. Mon avis était requis, dans les plus brefs délais, sur le plateau du journal télévisé de la chaîne France 24. Il s'agissait de commenter de récentes « émeutes » dans la ville de Sarcelle (le 20 juillet 2014). Une fois le rendez-vous pris, de retour à Paris, il fallut, dans le temps très contraint de deux minutes en direct, répéter que la notion d'émeute n'était pas pertinente puisqu'elle voilait la réalité organisée et structurée des faits. Considéré comme « spécialiste » ou « expert » des émeutes, il me revenait d'accorder ou de refuser ce label « émeute » à des rassemblements sporadiques et à des affrontements plus ou moins organisés et revendiqués. Résister à cette posture et s'exprimer en sociologue consiste à laisser à l'émeute sa complexité, à observer, décrire et sentir ces rassemblements ou ces collectifs éphémères avec toute la finesse requise. Qu'est-ce qu'une émeute ? Et que faire de ce que l'on y observe ? Que doit-on modifier de son regard et de son oreille de sociologue pour saisir les processus la plupart du temps discrets de la création de normes éphémères ?

Qu'est-ce qu'une émeute ? Drôle de question à laquelle on devrait pouvoir répondre simplement par la consultation du dictionnaire<sup>1</sup>. Or ce n'est pas le cas. En effet, une réponse trop fermée ne fera pas l'objet d'une reconnaissance facile dans le champ médiatique qui aura tendance à qualifier d'« émeute » tout rassemblement violent. Une définition « stricte » de l'émeute pourrait cependant s'énoncer ainsi : *rassemblement spontané dans l'espace public, sans organisateurs, sans revendications mûries, sans objectifs planifiés et qui résulte dans un désordre, c'est-à-dire dans une série d'actions violentes contre des*

<sup>1</sup> Le Littré nous dit : « Trouble qui se forme dans la rue, commence par un rassemblement, et n'a d'abord ni chef, ni dessein concerté ».

*personnes et/ou des biens, qu'on n'a pas l'habitude d'observer dans l'espace public et qui trouble son bon fonctionnement.* En d'autres termes, les corps se rassemblent et produisent spontanément un trouble à l'ordre public. Une telle définition peut être qualifiée de stricte parce qu'elle exclut de la catégorie « émeute » l'essentiel des manifestations ou des violences urbaines que l'on a l'habitude de rassembler sous ce terme, par exemple dans la visée de stigmatiser une augmentation du nombre des émeutes dans l'espace public<sup>2</sup>.

Si un groupe (association, parti) organise un rassemblement pacifique et que ce rassemblement dégénère, on devra parler, pour être rigoureux, d'un rassemblement qui a dégénéré et non d'une émeute. Si un groupe lié par des relations d'interconnaissance décide de se livrer à des actions de pillage, alors on devra parler de pillage ou de piraterie et non d'émeute. Si un groupe organise une action violente, alors on devra parler de révolte ou d'affrontement et non pas d'émeute.

Parler d'émeute lorsqu'il ne s'agit pas d'émeute comporte le risque d'infliger une violente désobjectivation (Rancière, 1995), c'est-à-dire de refuser aux acteurs la qualité de sujet politique prenant position dans le processus de négociation des statuts et des biens. Parler d'une émeute lorsqu'il y a organisation, porte-parole et revendication mûrie, c'est refuser à un ou à plusieurs groupes le statut d'interlocuteur au sein d'un mode de régulation des conflits – c'est-à-dire au sein d'un ensemble politique. Comment suis-je devenu sensible à cette violence de désobjectivation, et en ce sens allergique aux usages abusifs de la notion d'émeute ?

Une des clés se trouve dans un terrain doctoral réalisé au Kosovo en automne 2005. Le Kosovo était alors sous administration onusienne (par le biais de la Mission d'administration intérimaire des Nations Unies, MINUK). J'ai été amené à suivre un mouvement qui s'opposait à cette administration, « Jo Negociata, Vetevendösje » (Pas de négociation, autodétermination). Il organisait des manifestations sauvages, non-violentes mais utilisant des moyens non conventionnels comme le tag des voitures de fonction de la MINUK ou des rassemblements malgré les interdictions. Ces manifestants étaient traités

<sup>2</sup> Ce ne sont pas les « émeutiers » qui parlent d'émeute. Un appel à l'émeute brise la spontanéité du rassemblement et qualifie l'émeute en révolte. La plupart du temps, les participants à des manifestations, des révoltes sont qualifiés d'émeutiers. Il faut donc distinguer les faits, leur qualification et l'instance qui qualifie. Ce processus de qualification décalé procède lui-même d'une violence symbolique avant même tout processus de désobjectivation. « Pour rechercher une issue à ces querelles sur la "vérité de l'émeute", on peut bien sûr songer à demander aux émeutiers d'arbitrer ces luttes symboliques. Mais les classes dominées jusque dans la production de leur image du monde social ne parlent pas, elles "sont parlées" comme dit Pierre Bourdieu », voir Mauger G. (2006), *L'émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique*, Brissieux, Éditions du Croquant, p. 53.

comme des émeutiers : répression violente, arrestations, emprisonnements, etc. Au cours d'actions de Jo Negociata dont j'étais le spectateur passif, j'ai été physiquement agressé par les forces de l'ordre mais sauvé grâce aux cris d'une activiste qui me désigna comme journaliste (et donc intouchable). Les coups reçus m'ont valu une intégration hors pair parmi les militants, j'avais vécu directement ce qui leur était imposé, c'est-à-dire l'interdiction d'être « revendiquant » dans l'espace public, où même plus simplement l'interdiction d'être là, ensemble. Il s'agissait d'un dialogue de sourds entre deux acteurs se déniaient toute légitimité, mais ce double procès était asymétrique : d'un côté, on refusait la légitimité de la domination ; de l'autre on refusait la qualité d'interlocuteur politique. Cette expérience de jeunesse fut donc une expérience directe et involontaire de la violence de la désubjectivation.

Le second terrain de ma recherche doctorale se déroula à Alexandrie, et me fit ressentir comme une version inversée de la désubjectivation. De janvier à mars 2006, j'enquêtai sur de récentes « émeutes » ayant opposé coptes et musulmans à la sortie des églises dans le but de comprendre l'état des relations entre les communautés de la ville. La presse officielle traitait ces événements à la marge et les organes de presse représentant les Coptes de l'étranger (essentiellement aux États-Unis) parlaient de « pogroms » (Duclos, 2009). Très vite, il s'avérera que la qualification d'émeute ou de pogrom permettait essentiellement de gommer l'existence d'acteurs bien identifiés, des activistes et des agitateurs ayant pignon sur rue (pour l'essentiel des imams extrémistes et des associations religieuses, sujets d'imputabilité qui auraient pu donner aux événements, à l'enquête et aux éventuels procès une densité et une importance que l'État égyptien ne semblait pas souhaiter). Ici, ne pas identifier de sujet d'imputabilité permettait de ne pas reconnaître ou de ne pas instituer de coupable, et ainsi, d'étouffer un conflit sans entrer dans une répression ciblée pouvant braquer une opinion majoritairement favorable aux Frères Musulmans et aux mouvements salafistes, ce que prouveront les élections post « Printemps arabes ».

Dans les deux cas, la qualification d'émeute – ou de pogrom c'est-à-dire d'émeutes résultant dans l'agression des biens ou des personnes appartenant à une communauté religieuse – permet à un pouvoir politique de ne pas reconnaître la qualité politique d'une action, de faire la sourde oreille, de faire taire, amplifiant d'une manière ou d'une autre, directe ou indirecte, la somme de violences physiques et symboliques. On retrouve ici, de manière largement amplifiée, le motif identifié dans l'appétence médiatique pour l'utilisation de la notion d'émeute et des experts en émeutes, lorsque d'émeute il n'y a point, mais bien des rassemblements organisés, dont les violences

faisaient référence à des revendications, sous des bannières et avec des slogans concertés<sup>3</sup>.

## Genèse d'une sensibilité sociologique

« Mars en un jour mit tout l'air en émeute »

La Fontaine, *Fables*, VII, 8

La racine commune à l'émotion et à l'émeute s'entend mieux dans l'usage qu'en fait Lafontaine et cette proximité sémantique semble nourrir la définition de l'émeute et son caractère désubjectivant. Non seulement l'émeute est faite de passion et non de raison, mais encore cette émotion est collective et non individuelle. Comme dans le fameux exemple des *Règles de la méthode sociologique* (Durkheim, 1981), l'émeute est ce qui résulte d'une « âme collective », et qui permet à une foule assemblée de réaliser ce qu'aucun de ses membres n'aurait accompli de son propre chef. Tout se passe comme s'il convenait d'avoir une perception strictement émotive de la foule ou de l'émeute et comme si la peur inspirée par l'émeute exigeait qu'on la ravale à quelque chose d'animal. L'émeute serait ou devrait être, pour le sens commun, une passion collective visant le désordre. Mais une telle assertion est loin d'aller de soi. En effet, si on la regarde sans mépris et sans crainte, l'émeute montre qu'elle peut être aussi le lieu d'une création de normes, ou plus exactement, le lieu d'une réappropriation de la production de normes. Ceci inviterait à repenser non seulement l'émeute mais aussi et surtout la production de normes, qui pourrait être rapide, fluide, fuyante, violente, désordonnée, tâtonnante. L'émeute comme création de normes, le pas semblait important :

Dans le cas d'une émeute, l'équation pourrait sembler paradoxale. Des émeutiers s'insurgeant contre un ordre établi produiraient en réalité un nouvel ensemble de normes et de contraintes. Ils se réapproprieraient la production de normes et ce à la fois consciemment et inconsciemment. Ainsi, les émeutes spontanées dans les banlieues françaises relèveraient moins d'une contestation de l'ordre que de la création de nouvelles contraintes et chemin faisant, d'une nouvelle société. Comme si le désordre exalté induisait mécaniquement un nouvel ordre symbolique<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Cela n'est pas sans rappeler la qualification par les autorités françaises des « événements d'Algérie » pour ne pas parler de guerre ou de guerre civile.

<sup>4</sup> Voir Duclos A. (2011), « Sociologie de l'inconscient collectif, du rassemblement à l'émeute », *Cahiers de psychologie politique*, 18, *L'inconscient collectif*, en ligne : <http://odel.lirevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1777>, consulté le 2 mai 2016.

Cet ensemble de normes éphémères devient concurrent de l'ensemble dominant de normes, ou pour le dire plus simplement concurrent temporaire de l'ordre établi (quand bien même ce dernier serait, lui aussi, mouvant). Il se laisse observer dans le feu de l'action. On distinguera d'abord ceux qui entrent en action et ceux qui les répriment et la distinction fondamentale qui s'établit entre un « eux » et un « nous », distinction qui fonde la plupart du temps l'existence d'un groupe social. Cette distinction s'accompagnera de codes vestimentaires, verbaux, de manières d'agir, de sentir, de parler, de ne pas parler, de se mouvoir, à travers lesquels le nouveau groupe se distinguera. Ce nouveau groupe créé par l'émeute, dans un temps épiphannique, une parenthèse éphémère, n'échappera pas nécessairement à la logique de hiérarchisation qui permet dans la plupart des groupes une organisation stable et efficace. Cette hiérarchie pourra être fondée sur le courage physique, le statut social, l'audience, l'âge, la force, la taille, la ruse, etc. Selon ces normes éphémères, on fera ceci, évitera de faire cela (tuer, ne pas tuer, violer, ne pas violer, voler, ne pas voler, brûler, ne pas brûler mais encore appliquer ces choix à tel ou tel public ou à tel ou tel bâtiment) (Mauger, 2006).

Ce qui ressort de ces premières observations et semble remarquable, c'est la capacité d'un groupe éphémère, d'un rassemblement spontané à produire – fut-ce dans le feu de l'action –, à normer les pratiques avec des orientations aussi fortes que des incitations ou des condamnations implicites. Ces normes éphémères ne relèvent pas de prescriptions positives ou négatives mais d'un encadrement plus souple mais non moins puissant. Sans formaliser le produit de ce travail collectif, on produit néanmoins le premier ciment d'une vie sociale i.e un ensemble de normes que nourrissent des valeurs : une matrice d'actions. On s'approprie la création de normes mais d'une manière non-formalisée, immédiate, intuitive, en mobilisant un commun qui n'est pas explicitement questionné, soumis à un référendum ou à la recherche d'un consensus. « Cette identité commune se construit par l'aptitude inconsciente à assimiler l'ensemble des règles que le groupe d'émeutiers produit au cœur même de son action<sup>5</sup>. »

Cet article, comme d'autres datant de la même époque, insiste sur des détails (celui publié sur le site D-Fiction en est truffé<sup>6</sup>), des pratiques, sur une approche presque physique et photographique des conduites. Si on peut mettre en cause leur solidité ou leur étayage, elles m'ont en revanche rendu particulièrement sensible à l'aspect discret, imprévisible et la plupart du temps inconscient de la production de normes. Cette réflexion sur le caractère normatif des émeutes

---

<sup>5</sup> *Idem*.

<sup>6</sup> Ducloux A. (2012), « Une émeute de rêve », *D-Fiction*, <http://d-fiction.fr/2012/01/une-emeute-de-reve/>, consulté le 24 mai 2016.



m'a conduit à me pencher, peut-être plus que de raison, sur la part profonde – ou à proprement parler sociogénétique – du social. L'écart inévitable entre le prescrit et le réel, posait la question de la production de culture politique (Mauger, 2006).

Deux années passées auprès d'une population roumaine dans un centre d'accueil d'urgence destiné aux populations Roms à Montreuil (2010-2012) allaient permettre d'approfondir ce point. Là encore, le principe était d'observer, à travers les dysfonctionnements prévisibles d'une entreprise d'ingénierie sociale, le « surplus » de social produit de manière spontanée par le collectif. L'association chargée de l'administration du site avait pour mandat<sup>7</sup>, en trois ans, de produire des travailleurs adaptés (socialement et administrativement) à l'entrée sur le marché du travail, une manière discrète et imprévisible de créer de la norme (professionnelle) et une nouvelle culture politique qui pour n'être pas pensée, était bien impliquée. Ce groupe de 196 personnes, au bout de trois années de régime d'intégration au centre, avait effectivement créé un ensemble de normes et une culture absolument neuve et détachées des objectifs de la structure. Ils avaient inventé une nouvelle religion (baptiste-catholique) délimitant leur groupe. La génération des grands-parents, à Covacent en Roumanie, plutôt athée, allait quelques fois au culte orthodoxe pour partager le quotidien des autres paysans ou artisans de la localité dont ces immigrés roumains étaient pour la plupart originaires. Ils avaient aussi créé un nouveau régime matrimonial endogame pour protéger le capital des familles et un nouveau régime patronymique inspiré d'anciennes pratiques paysannes roumaines : usages d'un prénom de baptême conservé secret, d'un prénom ou surnom d'usage du type « ministre » ou « Ronaldo » pour les rapports quotidiens et usage d'un nom et d'un prénom destinés aux papiers français (Covaçi pour le nom et des prénoms très similaires pour pouvoir invoquer une faute dans la prise de note sur les PV régulièrement dressés par les forces de l'ordre). Ils avaient encore appris auprès d'autres groupes marginaux des petits métiers de débrouille (pêche, vente des jonquilles, revente de vêtement et de ferraille), un nouveau système de chefferie et des clans qui n'avaient pas d'existence réelle dans leur région d'origine mais relevait plutôt de la disposition du camp, un nouveau rapport à l'école : les jeunes filles retirées dès la puberté pour éviter tout contact avec des garçons, les garçons retirés peu après dans l'idée de les faire travailler aux affaires familiales. Dans la génération des grands-parents, dont certains étaient présents dans le centre, nombreux étaient ceux qui avaient l'équivalent d'un bac + 3 et travaillaient comme ouvriers qualifiés dans les usines textiles.

<sup>7</sup> Mandat attribué par la mairie de Montreuil et la préfecture de la Seine-Saint-Denis qui finançaient le site.

Bref, cette population a composé, dans les conditions particulières et la sociabilité contrainte du centre d'accueil d'urgence, une culture, et plus spécifiquement une culture politique toute neuve, presque en tout point opposée à celle que la structure d'ingénierie sociale devait leur transmettre, en ce sens qu'elle accentuait le phénomène d'exclusion dont on voulait protéger cette population.

J'ai aussi pris l'habitude de laisser la place à l'échec, au refus. J'ai appris qu'être intégré dans les collectifs peut passer par ce genre de ruse collective, des blagues, des façons presque amicales ou pour le moins amusées de promener l'enquêteur, de le tromper, de l'orienter sur de fausses pistes, de l'employer à contre-emploi, de le tester avant de l'accepter et de participer à son travail.

On semble ici bien loin des émeutes mais, de la même manière, je constatais jour après jour l'incapacité des responsables du centre à comprendre l'origine des normes nouvelles auxquelles ils faisaient face. Ce personnel semblait souffrir d'une dissonance cognitive : ces normes paraissent solides, mais comment des gens dans une telle précarité ont-ils bien pu les produire ? Où ? Quand ? Avec quelles procédures de négociation ? On attribuait donc tout naturellement ces nouvelles pratiques à des rites ancestraux, et ce sans prendre le temps de poser des questions, de se renseigner, voire de se rendre en Roumanie dans leur région d'origine. Le « camp », comme l'appelaient ses habitants, ce collectif éphémère dont la durée de vie était prévue pour trois ans, clos, était entouré de grillage pour augmenter les chances d'obtenir les transformations souhaitées mais avait produit de manière discrète, du fait même de cet enfermement, des effets inverses et pourtant prévisibles. Le point le plus intéressant ici, est qu'il ne s'agissait pas de la construction parallèle d'une contre-culture, d'une culture de résistance, de normes d'*outsiders*. Bien au contraire, ce groupe d'immigrés roumains, au moins pendant les deux premières années, souhaitait pleinement collaborer au projet d'ingénierie sociale qui le concernait, mais ne put qu'élaborer un ensemble de normes qui mettaient à mal ce projet : la production quotidienne, plus ou moins involontaire de normes morales et esthétiques, de rituels amoureux et religieux, de règles matrimoniales, de normes éducationnelles, de pratiques et de représentations politiques. Tout cela, on pourrait l'appeler la part accidentelle – et pourtant centrale – de la production du social, production discrète et immédiatement oubliée en tant que production. On peut faire l'hypothèse que cette part d'interprétation des structures structurantes est présente dans chaque groupe, à l'échelle de la fréquentation. C'est du moins cette échelle du social que je cherche à repérer.

Ce qui m'a intéressé dans les émeutes ou dans le centre d'accueil d'urgence, ce n'est pas une perspective d'interactionnisme symbolique, cherchant à repérer dans les moindres interactions des systèmes

de sens ou des cadres relationnels. C'est la genèse désordonnée de l'ordonnement, la genèse anormale de la norme (ou pour le moins imprévue, décalée, hors contexte), c'est la façon dont le social est travaillé à main nue, en permanence, sans ordre et sans notice d'utilisation et la plupart du temps, sans aucune réflexivité. Comment s'y prendre pour observer ce matériau en perpétuelle transformation ? Avec quels outils théoriques ? On pourrait s'appuyer sur la notion de *magma* chez Castoriadis (1975) qui traduit bien ce travail souterrain, immaîtrisable, presque illisible, déterminant et mouvant de la sociabilité. On pourrait construire à partir de cette notion, et du côté mouvant de la production de norme, une sociologie des profondeurs sur le modèle de la « psychologie des profondeurs ». On pourrait considérer les principes d'une approche dynamique (Balandier, 1967), utiliser le prisme de la société liquide (Bauman, 2004), penser avec les outils de *structures structurées* devenant *structures structurantes* (Bourdieu, 1972), le concept de *mouvement social* (Touraine, 1973) ou encore la notion plus maussienne de sociogenèse. Mais l'analyse de ces outils – qui prouvent par leur existence l'intérêt ancien de la conceptualisation de la fluidité du social – prendrait trop de lignes et n'a pas sa place dans cet article comme dans ce recueil consacré aux collectifs éphémères.

## Pratiques de la sensibilité

Quelles furent les conséquences de ce parcours théorique et pratique sur ma sensibilité sociologique et mes pratiques de sociologue ? Je travaille aujourd'hui dans une association dont la raison sociale est, en tant que centre expert, d'évaluer les politiques, technologies ou services destinés à aider les personnes âgées à rester dans leur domicile de manière autonome. Je procède régulièrement à des entretiens et des observations chez des personnes âgées, avec leurs enfants ou leurs aidants professionnels, la plupart du temps avec un objet ou un service (robot compagnon ou de téléprésence, bracelet de géolocalisation, pilulier connecté, aide à domicile, ménage, promenade, chaussette connectée) qui constitue un dernier « membre » de ces étranges collectifs éphémères, à travers des territoires à géométrie variable (de la communauté de communes jusqu'à l'échelle nationale et passant par la région et le département).

La première caractéristique de notre approche (et qui nous distingue des autres centres experts), c'est de gagner du temps en en perdant. Pour commencer, comment aller dans ces domiciles ? À vélo, à pied, ou en utilisant le moyen de locomotion d'un des membres de ces collectifs. En d'autres termes, il faut rentrer dans le terrain avant d'y entrer, marcher, attendre, boire des cafés, observer le paysage au rythme et avec les difficultés qui pourraient être ceux des personnes âgées visitées ou du collectif que l'on va rencontrer. Ce faisant, on

« s'amollit la couenne », on met un peu de côté ses valises parisiennes et on prend le rythme du lieu. Puis on boit, on mange avec ces personnes, ou on ira au lac ou promener le chien. Il m'est arrivé, dans l'évaluation d'un robot de téléprésence chez une dame à Saint-Dizier, de regarder toute une étape du tour de France avant de l'emmener au restaurant manger une tête de veau. Un entretien impromptu m'a livré des éléments précieux et longuement attendus après deux heures de tour de France. En un sens et pour un court moment, je fais corps avec le groupe déjà présent à domicile. Souvent, d'ailleurs, nos séparations sont des moments d'émotions, on y pleure ou on rit et l'on promet de se revoir. Cette proximité – en réalité bien plus naturelle qu'une quelconque distance ou neutralité qui se penserait comme scientifique – permet de faire ressortir, dans la parole des personnes âgées, le sous-texte, leurs stratégies, l'implicite, et comment elles s'acharnent à rester à l'origine de leur quotidien et « pilotent » leur dépendance et leur autonomie.

Puis assez naturellement, on perd du temps en pratiquant le « laisser faire », sans référence aucune à une néfaste doctrine économique. Nous laissons les objets ou faisons durer les observations aussi longtemps que les « domiciles » et nous ne laissons aucune consigne. Nous aidons simplement les membres de ces collectifs à s'affranchir des ennuis techniques ou administratifs pour tester le service ou la technologie à la manière qui satisfera leur fantaisie, leur désir ou leurs besoins. Ceci fait, nous regardons leurs créations avec sérieux et distance, ce qui relève parfois d'une vraie difficulté. Face à un public souvent trivialisé ou infantilisé, il faut se mettre en capacité d'admettre tout simplement ce qui est dit. Souvent, les robots de téléprésence sont par exemple réduits à des sex-toys ou à des chevaliers-servants capables de border nos précieuses dames en leur chantant des berceuses, ou encore à des chasses-pigeons ou des nurses pour chien, à des objets transitionnels pour faire revenir numériquement des membres exclus de la famille, etc. Toute la difficulté consiste donc à prendre au sérieux ces saillies inventives pour en faire quelque chose. Mais parler de sex-toy devant une autorité régionale ou nationale (type Conseil régional, Agence régionale de santé [ARS] ou Haute autorité de santé [HAS]) est délicat<sup>8</sup> !

<sup>8</sup> Pour motiver l'interdiction d'une conférence sur la sexualité et « l'amour » robotique incluant, Khalid Abu Bakar, Inspecteur général de la police malaisienne, a déclaré le 13 octobre 2015 : « Cette nation n'approuve pas le sexe libre. C'est une offense dans notre pays d'avoir du sexe anal, a fortiori avec des robots. C'est ridicule. Ces gens essayent de polluer notre pays avec des pratiques non naturelles et cela est interdit. », voir Greusard R. (2015), « En Malaisie, faire du sexe avec un robot, c'est pire que le sexe anal » : <http://rue89.nouvelobs.com/rue69/2015/10/26/malaisie-faire-sexe-robot-cest-pire-sexe-anal-261829>, consulté le 2 mai 2016. Si la sexualité avec les robots fait l'objet d'une loi quelque part dans le monde, alors les autorités locales françaises deviennent « capables » d'entendre parler de

Dans des institutions comme les établissements d'hébergement pour personnes âgées dépendantes (EHPAD), lieux de collectifs éphémères par excellence puisque le groupe est sans cesse renouvelé par les arrivées et les décès, la répression ou la négation de la sexualité procèdent d'une entreprise de normalisation qui s'étend à d'autres domaines de la vie en collectivités dédiées aux personnes âgées, domaines qui deviennent non-négociables, domaines qu'on tente de soustraire à la sociogenèse instable des collectifs éphémères. Dormir quand et comme on le souhaite, manger quand et comme on le souhaite, avoir la vie sexuelle que l'on souhaite, se déplacer quand et comme on le souhaite, aller aux toilettes si on le souhaite. Il faudrait encore ajouter : parler quand et comme on le souhaite, et mourir aussi. En EHPAD, à grand renfort de somnifères, d'anxiolytiques, de surveillance, de normes hygiéniques et de couches, on économise du temps de travail humain et l'on pratique couramment une forme de « containment » particulièrement désubjectivant. Ce faisant, on tâche d'imposer des normes établies, standardisées, sans particularité locale, sans souplesse, offrant ainsi des garanties de « qualité » reproductibles, objectives et mesurables. On tâche précisément d'éviter ou de neutraliser la création de normes éphémères, locales, souples et difficiles à saisir. La conséquence la plus couramment observée de ces tentatives de fixation des normes et des pratiques ce sont des déplacements : les normes éphémères régissant les pratiques réelles des personnes âgées et des soignants sont implicites, cachées, maladroites et hors de tout contrôle. L'alcool ou les cigarettes interdits circuleront sous le manteau, la sexualité réprimée et ridiculisée sera exprimée à la sauvette. En tâchant d'éviter, à travers mes enquêtes, ce type de subordination et d'objectivation des personnes âgées, je pourrais quasiment être taxé de « militant » des normes éphémères.

Maintenir une optique de re-subjectivation, parfois jusqu'à la faute de goût en présumant toujours les personnes interviewées comme partiellement responsables ou « coupables » de leurs pratiques. S'astreindre au simple pourquoi. Par exemple : pourquoi infantilisez-vous votre mère ? Pourquoi souhaitez-vous que votre mari atteint de la maladie d'Alzheimer « aille se perdre » ? C'est en questionnant les non-dits, ce qui devrait aller de soi, au-delà des limites de la courtoisie et de l'échange encadré que les normes implicites se mettent à parler, et que l'éphémère se dévoile comme ce lieu où elles naissent...

---

la sexualité des personnes âgées, par le truchement du « robot ». Il est à noter qu'une firme productrice de robots de compagnie, Softbank, inclut une interdiction d'utilisation sexuelle de leurs robots, pour des raisons de sécurité. Tout ceci tend à démontrer que la sexualisation des robots n'a rien d'un fait anecdotique. Il s'agit plutôt d'un fait social « pathologique » en ce sens qu'il annonce peut-être une transformation sociale et l'apparition d'une manière de penser, d'agir et de sentir insoupçonnée aujourd'hui.

## Bibliographie

- Balandier G. (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF, 1967.
- Bauman Z. (2004), *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Rodez, Le Rouergue.
- Bertho A. (2009), *Le temps des émeutes*, Paris, Bayard.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Librairie Droz.
- Castoriadis C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Duclos A. (2009), *Des formes modernes de cosmopolitisme*, Paris, L'Harmattan.
- Duclos A. (2011), « Sociologie de l'inconscient collectif, du rassemblement à l'émeute », *Cahiers de psychologie politique*, 18, *L'inconscient collectif*, en ligne : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1777>, consulté le 2 mai 2016.
- Durkheim E. (1981), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- Mauger G. (2006), *L'émeute de novembre 2005, une révolte protopolitique*, Broissieux, Éditions du Croquant.
- Rancière J. (1995), *La méésentente*, Paris, Éditions Galilée.
- Touraine A. (1973), *Production de la société*, Paris, Seuil.