

E N Q U Ê T E S &
ANCRAGES
REVUE SCIENTIFIQUE PLURIDISCIPLINAIRE

Titre de l'article :

Enquête et historicité. La réouverture des portes de l'effort

Auteurs de l'article :

Christian GUINCHARD, maître de conférence HDR au Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie (LASA) de l'université de Bourgogne/Franche-Comté; et **Laetitia** OGORZELEC, maître de conférence au Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie (LASA) de l'université de Bourgogne/Franche-Comté

Résumé:

Proposant une relecture de *Chebika*, cet article voudrait montrer comment l'ouvrage de Jean Duvignaud ([1968] 2011) échappe aux apories - mais pas aux querelles ! - qui agitaient l'anthropologie française à propos du statut de l'histoire à la fin des années 1960. Dans ce but, c'est la tentative d'envisager l'enquête comme un dispositif susceptible de modifier les « régimes d'historicité » des enquêteurs et des enquêtés que nous tenterons de souligner. Pour cela, nous proposons d'engager une sorte de conversation entre le compte rendu de cette enquête porteuse d'une sensibilité affirmée à l'égard des mutations sociales et du changement et les perspectives désormais ouvertes par la prise en compte du pragmatisme. Nous pensons que cette conversation entre le passé et le présent de nos disciplines, inscrivant le récit d'une démarche ethnographique dans un nouveau contexte théorique et historique, peut s'avérer féconde afin de penser à nouveau frais les liens de l'enquête et de l'historicité. Nous tenterons de montrer que c'est parce qu'elle nécessite un travail d'ajustement réciproque entre les enquêteurs et les enquêtés dans la description et l'analyse de

Rayon : Enquêter ensemble

situations généralement vécues de manière irréfléchie par les enquêtés, et aussi parce qu'elle implique ces derniers dans l'interprétation et la publication de ses résultats, que l'enquête ethnographique semble susceptible de transformer la temporalité des individus et des groupes auprès desquels elle est conduite.

Mots clés : enquête / historicité / changement social / communauté d'enquêteurs / expérience

Rayon : Enquêter ensemble

Pour citer cet article :

Guinchard, C., Ogorzelec, L., « Enquête et historicité. La réouverture des portes de l'effort », *Enquêtes et Ancrages: Enquêter ensemble*, 2018

Enquête et historicité : La réouverture des portes de l'effort

Christian GUINCHARD et Laetitia OGORZELEC

Paris, 1960. Au moment où Jean-Paul Sartre publie la *Critique de la raison dialectique*, Claude Lévi-Strauss est élu à la chaire d'anthropologie sociale au Collège de France. Deux ans plus tard, dans *La Pensée sauvage*, prenant le contre-pied de la posture de Sartre à l'égard de l'histoire, l'anthropologue provoque un véritable « basculement d'ensemble » (Worms, 2009 : 472). Défendant « un modèle du sens contre un autre », il inaugure alors un “moment” spécifique de la pensée (Worms, 2009 : 473), dans lequel la globalisation du modèle emprunté à la linguistique et la tension entre “différence” et “totalité” deviennent des façons dominantes de poser les problèmes dans les débats animant les sciences humaines et la philosophie. On retiendra surtout ici que la question de l'histoire tient une place particulière dans le modèle structural. Pour Lévi-Strauss, qui n'a jamais cessé d'affirmer sa méfiance à l'égard de notre manière occidentale de valoriser le changement social, le mode habituel de raisonnement historique s'édifie en fonction d'une représentation de la causalité conçue comme enchaînement des précédents et des conséquents. Dans cette perspective, alors que l'historien donne la raison d'un événement par un autre événement, l'anthropologue – considérant que la diachronie n'est pas explicative en elle-même – rend compte d'un fait par la manière dont il s'intègre à une totalité de sens. L'intelligibilité anthropologique repose ainsi essentiellement sur l'interdépendance synchronique des éléments d'un “tout” dont les acteurs n'ont généralement pas conscience et dont l'histoire ne parvient pas à rendre compte.

Sans se confondre avec ce positionnement, mais interrogeant tout de même profondément leur rapport à l'histoire, les ethnologues français affrontent une période intense et parfois conflictuelle de redéfinition du sens de leur activité scientifique et de leur vocation professionnelle. Pour les plus inquiets – des défenseurs de l'authenticité des cultures comme Marcel Griaule aux dénonciateurs de l'ethnocide comme Robert Jaulin –, persuadés que rien ne doit troubler ces formes pures d'altérité et d'authenticité sociale que cherchent à connaître les ethnologues, il n'existe guère de changement social heureux. L'anthropologie se trouve engagée dans une « course contre la montre » afin de rendre compte de cultures sur le point de disparaître. Il n'est donc pas question ici d'« époques » mais bien plutôt de la mort ou de la survie des sociétés qu'elle étudie. Les tropiques seraient-ils tristes parce que les peuples qui ne sont pas matériellement détruits par la brutalité de la confrontation avec les occidentaux abandonnent leurs traditions pour entrer dans l'histoire ?

Dénonçant le risque de figer les sociétés afin de mieux les connaître ou de les préserver, d'autres chercheurs, se réclamant à la fois de l'ethnologie et de la sociologie, insistent sur les capacités de transformation des sociétés par elles-mêmes. Pour un certain nombre d'entre eux (notamment Roger Bastide et Georges Balandier), la réintégration du changement dans la description et la compréhension des sociétés s'accompagne d'un renouvellement critique de

leur pratique scientifique. Réorientant leur vocation au contact des nations décolonisées, ils ne s'engagent pas dans une réflexion inquiète et toujours déçue sur la conservation des sociétés, mais, considérant « la rapide modification des structures et la lenteur de l'esprit à suivre ces bouleversements » (Duvignaud, 1966 : 19), ils tentent de mieux comprendre le devenir autre que soi des groupes qu'ils observent. Parmi eux, certains, comme Jacques Berque ou Jean Duvignaud, s'attachent plus particulièrement aux dynamiques sociales propres à ce moment où, quittant l'histoire du pays colonisateur à laquelle ils étaient attachés pour se donner leurs propres lendemains, les peuples du Maghreb "précipitent" en nations.

Tunisie, 1960. Si l'on peut penser que les peuples jusque-là opprimés se jettent dans leur propre histoire (Berque, 1964 : 19), il faut rappeler que cet élan s'accompagne du maintien et de la revendication de certaines continuités. À cet égard, Jacques Berque remarque qu'à la manière d'Œdipe, les jeunes nations du Maghreb qui viennent de conquérir leur indépendance s'engagent dans une enquête soucieuse de leurs origines (1964 : 43). Nous pourrions dire avec Reinhart Koselleck que leur présent ne s'enrichit pas seulement par l'ouverture d'un « horizon d'attente » mais qu'il prend également consistance par la reconfiguration d'un « espace d'expérience » (1990). Ainsi, en Tunisie, certains des objectifs tels que l'imposition d'un ordre public unifié par-delà les formes locales de régulations tribales, plus ou moins assumés par l'administration beylicale puis visés par celle du protectorat, sont réalisés par les nouvelles élites en responsabilité depuis 1956. Conduite sous l'emblème de la modernisation, la « tunisification » tente de construire une nation avec des groupes que la domination beylicale, puis coloniale avaient maintenus dans leur diversité et parfois même dans un face à face conflictuel : sédentaires et nomades depuis des siècles, puis, pendant le protectorat, commerçants, grands propriétaires fonciers et professions libérales promues par l'école... Entreprise depuis 1959, cette politique s'ouvre en direction de l'avenir par la volonté explicite de planifier l'économie à partir de 1960. Dans ce cadre, après avoir nationalisé les entreprises françaises concessionnaires des infrastructures, la planification tente de collectiviser l'agriculture qui devient le principal champ d'expérimentation du modèle tunisien de socialisme à partir de 1964. À la même date, le parti du Néo Destour devient le « Parti Socialiste Destourien ». Parti unique, afin d'accélérer la transformation du pays, il tente de se substituer aux administrations et aux syndicats...

Chebika, 1960. Le grand événement bruyant de l'indépendance tunisienne aurait-il laissé endormi le Sud du pays ? Lorsque Jean Duvignaud, alors professeur de sociologie à l'Université de Tunis, mène ses promotions d'étudiants, de 1960 à 1966, non loin de la frontière algérienne, dans ce village du Sud, il découvre que cette transformation politique n'a pas réellement modifié les modes de vie des habitants. Sans doute l'imminence de nombreux changements sociaux est-elle portée jusqu'à ces régions par la radio, les instituteurs ou les jeunes hommes revenant du service militaire. Malgré ces annonces, les habitants de Chebika semblent vivre dans le prolongement de leur passé en respectant, de manière routinière, les comportements que leur prescrit la tradition. Loin de la dynamique historique affirmée par les élites qui servent les nouveaux appareils d'État, pressentant que « tout doit changer même si rien ne change encore » (Duvignaud, 2011 : 59), les villageois expérimentent donc un étrange rétrécissement de leur

présence au présent. Pour ces derniers, loin d'enrichir le présent, le futur est éloigné et vague. Il viendra de la ville, il n'a pas de forme définie et on ne sait pas trop comment il arrivera à Chebika. Même le passé ne fait plus vraiment sens. Il n'est là que sous forme d'habitudes dévitalisées, vides de possibilités. On respecte la tradition comme un devoir être qu'on accomplit par routine. Comment donner consistance à ce présent sans épaisseur où semblent enfermés des tunisiens détachés du « régime d'historicité » par lequel se fonde pourtant la modernisation de leur nation ? Faut-il croire que ces derniers tentent de refroidir la brûlure de l'histoire en se complaisant dans la répétition des travaux et des jours ?

Les villageois de Chebika, les intellectuels de Tunis et ceux de Paris ne semblent pas déployer leur temporalité sur le même fuseau horaire. Leur est-il possible de partager une synchronie ? L'attente, la « tunisification » et le « moment » de la pensée structurale forment-ils une totalité historique cohérente ? Faut-il plutôt penser que nous sommes face à des isolats, à des « îles dans l'histoire » qui seraient dotées, chacune, de leurs coutumes et de leurs espérances (Sahlins, 1989) ? C'est la possibilité d'envisager l'enquête menée à Chebika comme un dispositif capable de modifier les régimes d'historicité des enquêteurs et des enquêtés que nous proposons d'interroger dans cet article. Dans ce but, nous engagerons une sorte de « conversation » entre le compte rendu de cette enquête tel que l'a publié Duvignaud en 1968 aux éditions Gallimard et les perspectives ouvertes par le pragmatisme (notamment Dewey, 1993, 2010 ; Mead, 2006 ; Zask, 2004, 2008 ; Céfai, Quéré, 2006).

Quand l'Histoire bégaye

L'enquête commence un peu comme une de ces expériences hypogées réalisées par les spéléologues. Les repères temporels et les conceptions de l'histoire propres aux enquêteurs sont suspendus, voire remis en cause, par l'inertie qu'ils découvrent. Dans le village, rien de nouveau n'advient et chaque jour ressemble à chaque jour. Regroupés à la clepsydre qui assure la répartition des eaux dans l'oasis, les hommes s'allongent quotidiennement sur les pierres polies par des générations de paysans. Quelques rares paroles sont échangées. Certains fument. D'autres psalmodient vaguement un chant. Il ne se passe rien durant des heures. « Ils se heurtent tous, explique Duvignaud, à cette cloison impalpable qui est là, autour de ce qui est maintenant et qui est composé de tous les jours semblables les uns aux autres sans rien en eux qui tranche sur la répétition, comme si les journées et les nuits s'accumulaient et composaient un rempart, mou sans doute, mais infranchissable. À vrai dire, ce qui fait défaut, ce sont justement les mots qu'il faudrait prononcer pour trouer cette paroi sombre, éclaircir ce brouillard. Personne ne fait d'effort pour cela, pas plus que pour savoir ce qu'il y aurait derrière ce mur, s'il venait à disparaître » (2011 : 96). Coupée de tout ancrage dans l'expérience du passé, la représentation de l'avenir reste indéterminée. Les villageois reconnaissent qu'ils ne savent pas ce qu'ils peuvent attendre, désirer ou espérer. Ils ne prennent pas d'initiatives car ils ne peuvent pas s'appuyer sur les représentations de virtualités à actualiser.

Cet engourdissement se traduit par une manière tout à fait formelle de respecter les traditions et de se réfugier dans la récitation de grandes phrases toutes faites du Coran (Duvignaud, 2011 :

15). « On ne se détermine pas à agir parce qu'on est attiré et concerné ou ému par un autre homme ou une autre femme, mais parce que les rôles qu'on joue vous commandent cette action (...) Jamais plus qu'ici la vie n'est un théâtre où les personnages sont définis par des prescriptions qui ne supportent aucune hésitation, aucune transgression » (Duvignaud, 2011 : 263). Les chebikiens ne sont pas distraits ou momentanément absents du centre de leurs actions à la manière des participants de cérémonies religieuses décrites par A. Piette (2003). Ils ne développent pas cette « distance au rôle » qu'analyse la tradition de l'École de Chicago, de Robert Park à Erving Goffman. Ils ne font pas, non plus, preuve de cette « mauvaise foi » caractérisant le garçon de café sur/jouant son rôle afin de l'assumer, selon Sartre (1970 : 95). Ce sont de piètres "acteurs" qui ne parviennent pas à investir et habiter les rôles que les traditions leur demandent d'incarner.

En fait, cette dévitalisation s'accompagne d'une paupérisation s'aggravant « à bas bruit ». Selon Duvignaud, le respect formel des règles de mariage, loin d'intégrer les familles dans des alliances fortifiantes avec d'autres groupements, a entraîné le village à la ruine. En effet, si, dans le but de surmonter leur isolement géographique et leur pauvreté, les hommes sont allés chercher des femmes « au loin », ils se sont endettés puis ruinés en vendant leurs terres pour acquérir ces épouses. Cet appauvrissement est silencieux et presque honteux : « Durant plus d'un an, explique Duvignaud, les gens de Chebika n'ont pas voulu nous dire qu'ils n'étaient plus propriétaires des terres de leur oasis, que presque tous, même les plus anciens habitants et autrefois les plus aisés étaient devenus khammès » (2011 : 151). Ceux qui ne possèdent plus de terres travaillent pour des sommes dérisoires. « Le régime actuel de la propriété à Chebika, tout comme celui de la famille, est un facteur de dissociation sociale et de dégradation » (Duvignaud, 2011 : 168). Pour faire face à leur pauvreté, les villageois et les villageoises intègrent leurs activités dans des réseaux d'échanges réciproques. Ils se prêtent des aliments, se rendent des services... Ces échanges microscopiques d'huile et de thé, de cigarettes et d'œufs, lient fortement les chebikiens entre eux. Mais, dans la mesure où tout le monde est en dette avec tout le monde, chacun se trouve contraint de rester fidèle à ce que les autres peuvent attendre de lui. Il en résulte une sorte de paralysie qui empêche les villageois de s'engager dans d'autres rapports sociaux, de s'ouvrir aux échanges avec d'autres groupes, de penser ces activités dans un horizon de développement économique "moderne". C'est ainsi que, selon Duvignaud, l'entraide devient finalement « un facteur décisif de dégradation quand elle fait de l'ensemble humain qui la pratique un ghetto » (2011 : 193).

Ne faut-il pas tenter de comprendre la paupérisation du village dans le cadre de l'opposition que nous évoquions plus haut entre les tenants de l'histoire et ceux de la structure ? « Ce que nous appelons en Europe des "traditions", voire même des "structures", sont ici des éléments de continuité ou de fixité qui tendent toutes à la lente mais irrésistible destruction des groupements dont elles constituent l'armature. Cela montre aussi la naïveté de certains observateurs européens qui, trop souvent, croient avoir atteint une réalité ferme, quand il s'agit de ce qui, précisément, entraîne ces groupements vers la mort » (Duvignaud, 2011 : 220-221). Ainsi, l'engourdissement auquel se sont d'emblée heurtés les enquêteurs caractérise, en réalité, un « groupement déstructuré » (Duvignaud, 2011 : 425). Il forme en quelque sorte le symptôme indiquant que le Sud affronte « une lente et patiente catastrophe » (Duvignaud, 2011 : 345). Duvignaud rejoint, à cet égard, les chercheurs qui, à la manière de Balandier, rejettent la

recherche plus ou moins nostalgique et inquiète d'une authenticité menacée. Cependant, il insiste, plus que tout autre, sur la perte de dynamisme – voire la décomposition sociale –, sur laquelle se fonde naïvement une certaine approche structurale.

La dégradation que nous venons de décrire à grands traits s'exprime aussi en terme de délaissement : « Personne ne s'intéresse à Chebika, personne : nous sommes la queue du poisson » se plaint un des hommes du village (Duvignaud, 2011 : 110). Trop éloignés des centres de décision politique, les villageois se sentent dédaignés par les instances officielles. Comme si elle n'était que l'apanage des riches et des puissants, la participation au changement nécessite des ressources dont ils se sentent privés. Toutefois, l'asymétrie entre les villageois et la puissance de la jeune nation autorise une posture nouvelle. Ils attendent quelque chose de cette force extérieure. Leur sentiment de dépossession et de déchéance se place ainsi sous l'horizon d'une promesse non encore tenue. N'est-ce pas, en effet, l'attente qui donne sens à la léthargie constatée par les enquêteurs ainsi qu'au refus d'investir ces rôles que chacun se sent pourtant obligé de respecter à la lettre ? Cette promesse est d'abord concrètement répétée par cette voix qui vient de la capitale, suggérant de nouvelles attitudes devant le monde, reformulant la définition de ce qui est désirable et fissurant insensiblement la trame de la vie quotidienne. « La radio dit qu'il faut attendre, que tout va changer. Pourquoi la voix lointaine se tromperait-elle ? » (Duvignaud, 2011 : 60). L'école est l'autre support de cette attente car elle mène à « une sorte de région de la vie où personne d'autre que les enfants et l'instituteur ne pénètre » (Duvignaud, 2011 : 320). Elle « conduit à tout ce qui n'est plus Chebika » (2011 : 315). La radio, l'école – et dans une moindre mesure le service militaire dans lequel sont engagés quelques jeunes – placent ainsi les habitants de Chebika dans cette situation où « l'on sait que tout doit changer même si rien ne change encore » (Duvignaud, 2011 : 59). Ce qu'on pourrait interpréter comme de l'apathie des villageois n'est donc que patience. Ainsi, par exemple, « les familles logent dans des maisons à demi ruinées dont le toit s'effondre et nul ne fait rien pour les réparer, parce que l'on se dit que la reconstruction du village est imminente. Tout se détruit donc lentement » (Duvignaud, 2011 : 171). En fait, s'ils laissent leurs conditions de vie se dégrader, c'est parce qu'ils estiment que le changement annoncé ne peut venir que de l'extérieur. Les individus trop impatients, voulant hâter la transformation espérée en s'appuyant sur leurs faibles forces, ou même sur leur seule résolution, ne peuvent que courir à leur perte. Nous pourrions donc dire que deux conduites divergentes se télescopent : l'une tente de provoquer la rupture et le changement ; l'autre s'affirme dans le maintien et la conservation sociale. C'est cette tension entre le respect formel de la tradition et l'anticipation sur l'avenir qu'exprime le personnage de Rima, en lui conférant une dimension tragique à laquelle Duvignaud ne cessera de se référer dans ses travaux ultérieurs – notamment à propos de la notion d'anomie (1986)¹. Pourtant, sur la portée d'une telle tension, le sociologue nous en apprend peut-être bien plus lorsqu'il nous parle, très concrètement, de l'évolution des rapports entre enquêteurs et enquêtés au long de ces années où il conduisait ses étudiants à Chebika.

¹ Orpheline et donc exclue des jeux d'alliance qui lui donnerait un statut par son mariage, Rima est sans avenir. Elle se détache des formes passives d'attente des villageoises, affirme qu'elle veut partir et, finalement, disparaît de manière difficilement explicable sans laisser de traces dans la mémoire des habitants.

L'enquête : assumer sa place d'interlocuteur dans une conversation avec autrui

Plus que la transgression individuelle de Rima ou de tout autre personne, l'enquête est un levain d'inquiétude qui ébranle la torpeur où se cantonnent les chebikiens. Par leurs questions, les enquêteurs provoquent une première réflexion sur ce que les villageois font en quelque sorte par routine et sans y penser : échanger des politesses entre mari et femme, tracer des rigoles répartissant l'écoulement de l'eau dans l'oasis... Ce questionnement fait surgir en plein jour les « allant de soi » informulés. Il permet de les sortir de cette pénombre de la conscience où ils se tiennent habituellement afin de les examiner sous le regard d'autrui.

D'emblée, l'enquête est un événement, une perturbation du cours ordinaire des choses, car elle appelle ceux qui répondent à se décentrer, à regarder autrement le village et les autres villageois, mais aussi et surtout eux-mêmes. C'est d'abord une rupture avec le travail muet de la terre dans les parcelles de l'oasis ainsi qu'avec le silence des familles où, lorsqu'ils sont ensemble, les hommes et les femmes n'échangent que quelques rares paroles. Depuis que les enquêteurs sont présents, on parle de ce qu'on tait ordinairement, on parle même de ce qui permet de parler. Au cours de ces conversations, les interlocuteurs ajustent réciproquement leurs répliques les unes aux autres en suivant le fil impromptu de la discussion. Cette approche est assez éloignée des formes d'entretiens plus ou moins directifs tels qu'on les conduit dans le but d'approfondir une question précise. Dans une perspective pragmatiste, on pourrait surtout penser à la logique de la « conversation de gestes » telle que la conçoit George Herbert Mead (2006). En effet, cette dernière permet la constitution d'accords sur des significations qui se précisent et deviennent communes, progressivement, à travers un processus d'ajustement mutuel, au fil de l'enchaînement des répliques. Cet approfondissement continu de l'expérience des interlocuteurs repose sur le fait que les échanges s'étalent sur la durée totale de l'enquête : ce qui est évoqué tel jour entre deux interlocuteurs sera repris à un autre moment par les mêmes personnes ou par d'autres...

La « conversation » permet ainsi de requalifier progressivement les individus et les choses ; elle déploie de nouvelles perspectives sur le monde et abolit cette présence sans distance à l'environnement qui caractérise la vie quotidienne. La conscience des enquêtés ne "colle" plus exactement à leurs actes. Un écart se creuse. Sous le regard d'autrui, parce que l'enquête est un dispositif de dramatisation, le formalisme qui caractérise le respect des rôles devient explicite... N'est-ce pas cette fissure qui va permettre ce que Duvignaud, connaisseur de l'islam, nomme « la réouverture des portes de l'effort » (2011 : 379)² ? Nous retiendrons d'abord ici que, quelque soit leur rythme, les enchaînements de questions et de réponses propres à l'enquête produisent une redéfinition réciproque des interlocuteurs. En effet, pour répondre à une question, il faut être capable d'ajuster sa réponse à la question qui a été posée en comprenant

² Il importe de rappeler ici que le thème de la fermeture des portes de l'effort est essentiel et "sensible" en théologie et en droit musulman. On considère qu'au quatrième siècle de l'hégire, les théologiens sunnites auraient décidé que la période d'effort d'interprétation et de réflexion sur le Coran était close pour les simples croyants et qu'elle devait être réservée aux seules autorités compétentes. Parler de réouverture des portes de l'effort, c'est donc inviter au retour de la réflexion et, dans une certaine mesure, à la critique.

ce qu'attend autrui. Il faut donc savoir reconstruire et adopter, plus ou moins clairement, l'attitude de son interlocuteur à l'égard de soi. Il importe, ensuite, de souligner que, parce qu'il se rend capable de prendre en pensée l'attitude d'autrui à son égard, l'individu accède à une conscience plus claire de lui-même (Mead, 2006 : 304). Ainsi, au fil de l'enquête, les villageois apprennent à se regarder eux-mêmes et à envisager leurs propres actions du point de vue des autres.

Alors qu'elle a démarré comme une expérience incertaine et flottante, l'enquête devient progressivement « un acte dans lequel chacun est capable de faire exister dans sa conduite ou dans son expérience (comme stimuli pour déterminer son comportement), toutes les parties distribuées de l'acte social pris dans sa totalité » (Céfaï, Quéré, 2006 : 57). Si l'on veut bien se rappeler qu'au théâtre, depuis l'époque classique, un acte est une division d'une comédie ou d'une tragédie, caractérisée par l'unité des actions qui s'y déploient et proposant une redéfinition des éléments de l'intrigue, on constate que la conception pragmatiste de l'action collective rejoint les analyses, profondément marquées par le théâtre, de Duvignaud. Dans *Le langage perdu* (1973), revenant sur Chebika, ce dernier écrira en effet : « Nous avons cru pouvoir démontrer que l'enquête, quand elle est menée comme une pratique collective et participante d'intervention dans une communauté à échelle réduite, peut à la fois entraîner la reconstruction des relations humaines détruites par la misère, l'abandon ou la détresse et reconstituer une culture traditionnelle qui, en se théâtralisant quasi thérapeutiquement, entraîne, de la part de la communauté un phénomène de rejet des formes établies et subies de la vie quotidienne, provoque une rupture entraînant des faits d'anomie » (1973 : 28). Ainsi pensée, l'enquête apparaît bien comme un enchaînement de « répliques » restituant son dynamisme à une communauté qui en était privée.

Lorsqu'on lit *Chebika*, on constate effectivement que, petit à petit, une dynamique s'engage : les villageois viennent au-devant des enquêteurs et ces derniers notent même que, progressivement, les habitants « dirigent » eux-mêmes les conversations. Développant le parallèle que nous venons d'engager entre le pragmatisme et la démarche de Duvignaud, on pourrait dire, qu'au fil du temps, les enquêtés explorent et intériorisent le rôle des enquêteurs de la même manière que les enfants explorent et intériorisent ceux des personnages qui peuplent leur environnement social (Mead, 2006). S'appuyant sur les questions que les jeunes gens de la ville leur posent – voire anticipant eux-mêmes ces questions – les chebikiens cherchent, comme en un miroir, des indices pour affiner la mesure plus ou moins exacte qu'ils peuvent prendre d'eux-mêmes. Cette mesure est orientée vers la transformation de leur situation sociale ainsi que vers le sens qu'ils peuvent donner à leur intégration dans la Tunisie indépendante. « Notre venue n'est qu'un moment de leur attente » dit l'un des jeunes intellectuels tunisien de l'équipe des enquêteurs (Duvignaud, 2011 : 363). Mais, bousculée par l'irruption des enquêteurs, cette « attente » est-elle la même que celle que nous décrivions plus haut ou s'est-elle transformée en même temps que le statut réciproque des uns et des autres se modifiait ?

L'article de journal : un événement politique qui réintègre Chebika dans l'ensemble national

En 1963, Duvignaud et ses étudiants publient un article dans la revue *Afrique action*. Il s'agit d'un texte, accompagné de photographies de Chebika, destiné à attirer l'attention des pouvoirs publics tunisiens sur la détresse des gens du Sud. L'article parle de la misère, mais aussi et surtout de l'attente du changement qui emplit ces zones arides et isolées. Les chebikiens prennent connaissance de l'article par un homme de Tozeur. Comme la tentative de traduction de l'un d'entre eux s'avère infructueuse, ils s'attachent essentiellement aux photographies dans lesquelles ils se reconnaissent. « C'est nous, c'est nous ! » ne cesse de s'exclamer l'un d'entre eux en agitant le journal (Duvignaud, 2011 : 412). Que signifie cette nouvelle expérience spéculaire qui place Chebika devant Chebika, mais aussi devant l'ensemble de la Tunisie ? Plus précisément, si on retient que cette parole sur le village est inaccessible aux villageois, qu'elle n'émane pas d'eux et qu'elle ne s'adresse pas à eux, comment peuvent-ils s'y reconnaître ?

Pour répondre à ce questionnement, il convient de souligner que nous ne sommes plus dans le cadre du dialogue entre enquêteurs et enquêtés tel que nous le décrivions plus haut. Tout se passe comme si, avec l'article de journal, la conversation se poursuivait ailleurs et entre d'autres interlocuteurs. Il s'agit donc bien de quelque chose qui arrive « du dehors ». À cet égard, Duvignaud note que « si cet article a contribué à troubler la lente dégradation et la médiocrité de la vie à Chebika, cela signifie peut-être que, pour la première fois depuis des années, la collectivité du village s'est sentie atteinte et sollicitée par un événement de l'extérieur, mais qui la concerne » (2011 : 421). En effet, si les chebikiens sont étonnés, c'est parce qu'ils pensaient, jusque-là, que le passage des enquêteurs n'aurait pas le moindre effet notable. Dépassant le tête-à-tête avec les jeunes sociologues de Tunis, l'article est un véritable événement pour eux. Pour bien saisir cela, nous proposons d'attribuer à ce terme (événement) un sens que seule la prise en considération de la presse peut lui donner. En effet, il nous semble judicieux de nous appuyer ici sur l'idée de Pierre Nora, selon qui « presse, radio et images n'agissent pas seulement comme des moyens dont les événements seraient relativement indépendants, mais comme la condition même de leur existence » (1974 : 212). Les chebikiens prennent ainsi conscience de l'intérêt de cette forme d'existence publique que leur a conféré l'article : « Nous avons surtout besoin qu'on parle de nous », dira l'un d'entre eux (Duvignaud, 2011 : 415). « On est vraiment pauvres, vraiment pauvres. Quand le gouvernement, il voit une chose pareille, il ne peut pas laisser ça comme ça » (Duvignaud, 2011 : 419).

L'article permet de franchir un palier dans cette mise en miroir d'eux-mêmes qui a commencé avec l'enquête. C'est le village entier qui se ressaisit et s'affirme sous le regard de la Tunisie. Propulsé sur une autre scène, il devient un autre « personnage » et se dote d'une consistance nouvelle. Ce changement de palier amène des transformations notables dans le comportement des villageois. Un des enquêteurs affirme : « Ils sont modifiés par la seule existence de cet article. Le fait d'avoir été représentés sur un journal les transforme. Non pas exactement les transforme : les force à être plus "chebikiens" qu'ils ne l'ont été, à jouer leur rôle avec une précision à laquelle ils n'avaient pas songé » (Duvignaud, 2011 : 420). Ainsi, à la suite de l'article, les villageois participent davantage aux réunions qui animent la vie locale. Qu'il s'agisse de désigner une personne pour se rendre en ville à la recherche d'informations

administratives ou de décider de la répartition de certaines corvées, ils se montrent plus attentifs, expriment davantage leurs avis... En fait, ils assument désormais pleinement leurs rôles les uns par rapport aux autres, mais ils le font aussi et surtout en se situant dans l'ensemble que forme la Tunisie. Ils veulent ainsi ressembler à l'image que l'article donne d'eux face à la jeune nation décolonisée (Duvignaud, 2011 : 418). Il ne s'agit plus de répondre aux questions de tel ou tel enquêteur comme à celle d'une personne singulière, mais de positionner le village comme un interlocuteur collectif, comme un « public » capable d'une interpellation politique (Dewey, 2010 ; Zask, 2008). Cette capacité politique naissante s'est renforcée et exprimée quelques temps plus tard dans « l'affaire de la carrière ».

La grève : ce dont les chebikiens sont capables

L'affaire a commencé comme un quiproquo : un envoyé du gouverneur est venu prendre des mesures dans le village. Quelques jours plus tard, des camions ont apporté du matériel de construction. On a demandé aux chebikiens de tailler et tirer des pierres de la carrière. En se mettant à l'œuvre dans les dispositions que nous venons de décrire, « le village ne cacha pas son contentement puisqu'il attendait, depuis longtemps, la reprise d'un travail collectif. Surtout, ils estimaient que ce travail servirait à reconstruire leurs maisons tombées en ruine depuis deux ou trois générations et cela voulait dire que le gouvernement s'intéressait enfin à eux comme ils le souhaitent » (Duvignaud, 2011 : 430). Mais, après leur premier jour de travail, un homme d'un village voisin les a prévenus qu'ils ne travaillaient pas pour réparer leurs maisons mais pour en bâtir une qu'occuperaient, ponctuellement, des représentants de l'administration. Lorsqu'ils l'ont appris, les villageois ont déclaré qu'ils continueraient à travailler, non « pour rien », mais seulement pour le village. À la fin de cette seconde journée, ils se sont aperçus que des gardes prenaient position autour de la carrière. Un face à face silencieux s'est alors instauré. Tous sont restés sur place pendant la nuit. Les femmes ont fait parvenir de la nourriture et du thé aux hommes qui « occupaient » désormais silencieusement la carrière. Certains habitants ont affirmé qu'ils sont restés ainsi cinq jours et cinq nuits, mais les enquêteurs pensaient que l'affaire n'a sans doute pas duré plus de trois jours.

Duvignaud inscrit ce moment collectif de rupture et d'affirmation du village face aux autorités administratives dans le prolongement de l'enquête dont il serait en quelque sorte l'aboutissement : « Ce qui a été éveillé par l'intervention de notre groupe a pris vers 1963 la forme de la grève dans la carrière, première contestation de l'appareil administratif modelé sur celui de l'Occident » (1973 : 18). L'intégration de ce geste des chebikiens dans la conversation ouverte par l'enquête est reconnue et affirmée par les villageois autant que par les enquêteurs : « Alors un des hommes a confié à l'un d'entre nous qu'il était nécessaire que nous les aidions et que nous parlions de leur affaire à des gens importants puisque nous les avons toujours aidés et que nous leur avons appris à faire, en somme, ce qu'ils faisaient aujourd'hui » (Duvignaud, 2011 : 435). Ainsi, « les attitudes nées de la pratique du questionnaire conduisent le village aux limites politiques extrêmes de son affirmation de lui-même » (Duvignaud, 2011 : 18). Ce geste politique du village peut être envisagé à partir des notions de « public » et de « communauté d'enquêteurs » telles qu'elles ont été élaborées par John Dewey (2010). En effet, défini comme

l'ensemble des personnes affectées par un problème, un public est d'abord passif et dispersé, car les individus affrontent leurs difficultés « chacun pour soi », de manière isolée. Visant à surmonter cette passivité, l'enquête peut se définir comme « l'activité grâce à laquelle les publics passifs peuvent retrouver une capacité d'influence sur les conditions de leur existence » (Zask, 2008a : 185). On notera, à cet égard, que la narration de cet épisode critique de l'histoire du village s'intègre à une partie du livre que Duvignaud nomme « la réouverture des portes de l'effort » (2011 : 379-473). On ajoutera que la constitution d'une « communauté d'enquêteurs » se fonde sur la reconnaissance de la dimension collective d'un problème permettant « à des publics dispersés, à des individus perdus ou à des groupes sociaux exclus ou sacrifiés d'identifier leurs intérêts relatifs à un environnement dont les significations et les dynamiques en sont venues à leur échapper complètement, et auxquelles les traditions et les habitudes partagées ne se connectent plus » (Zask, 2008b : 323). Dans cette perspective, lorsque les enquêtés demandent aux enquêteurs de les soutenir, afin de mieux faire entendre leur revendication, n'invitent-ils pas les étudiants à une nouvelle distribution des compétences et des ressources à l'intérieur d'un collectif d'un genre nouveau ? Mais alors, si enquêtés et enquêteurs sont intégrés à un même « public », quel statut donner à ces derniers ?

L'enquêteur modifié par l'enquête : mieux comprendre les effets de l'inter/objectivation

La confrontation des jeunes intellectuels urbains et des paysans paupérisés du Sud est d'abord extrêmement déconcertante pour les uns et les autres. Mais au fil du temps, un travail d'ajustement réciproque, dont témoigne le long passage suivant que nous nous permettons de citer, s'est mis en place : « quand nous partions, dans le village, on répétait les questions en restant étendu à côté de la clepsydre, sous le porche. D'abord en riant, on disait Salah m'a demandé pourquoi on égorgeait un chameau comme ci ou comme ça (...) On répétait la question en imitant celui qui l'avait posée, en se moquant de lui. Et puis la question était là : des mots qui appelaient des mots, mais les mots ils ne les avaient pas, eux, comme ces jeunes gens qui les interrogeaient. Ils se répétaient ces questions jusqu'à ce qu'elles ne soient plus des questions. Mais simplement des mots comme les autres. Tout cela a duré jusqu'au moment où, un jour (Ali ne sait pas quand) Salah leur a dit que lui, étudiant de Tunis, avait tout à apprendre des gens de Chebika, qu'il comprenait qu'il avait laissé de côté des choses plus importantes que de lire ou d'écrire, des choses qu'ils savaient et qu'il avait, lui, perdu » (Duvignaud, 2011 : 410-411).

Selon Duvignaud, les enquêteurs ont, eux-mêmes, été transformés par les transformations de leurs interlocuteurs. Des premiers bégaiements de la conversation jusqu'à l'affaire de la carrière, ils ont pris conscience de s'engager dans un processus d'une ampleur bien plus grande que ce qu'ils avaient imaginé. « Ce que nous a appris l'expérience de Chebika, c'est que l'enquêteur occidental loyal avec lui-même n'est qu'un reflet de la réalité qu'il interroge. Renversement copernicien : la terre ne tourne pas autour de la civilisation technique, mais ceux qui se détachent de cette dernière pour connaître la différence des hommes, deviennent les éléments composants d'une transformation dont ils ne sont plus les maîtres » (Duvignaud,

1973 : 25). Il importe de s'arrêter sur cette expérience. Les étudiants que Duvignaud souhaite former et qu'il conduit régulièrement à Chebika sont issus de milieux sociaux très proches de celui des villageois. Cependant leur vécu urbain et leur socialisation d'étudiants, ainsi que les effets d'une première mobilité sociale, les séparent de ces derniers parce qu'elles les ont amenés à définir leur image à travers des normes reçues de l'étranger et de l'État postcolonial. Conversant avec les villageois pendant de longues périodes, ils se rendent compte, cependant, que les valeurs et les normes d'action des élites dirigeantes et de l'administration à laquelle leurs études devraient les intégrer ne sont pas applicables à tout le pays. Ils s'aperçoivent que, même s'ils n'y tiennent pas des places identiques, ils font partie de la même totalité sociale. Leur séjour à Chebika leur permet de prendre la mesure de la diversité des composants de ce tout complexe qu'est la jeune nation indépendante. De ce point de vue, l'enquête peut être pensée comme un « mode cognitif de convergence d'expériences appartenant à des champs différents » (Zask, 2004 : 152). Ainsi, comprennent-ils qu'ils font partie du même « public ». En un sens, on peut dire que les ajustements progressifs des enquêtés à leurs questions permettent aux étudiants de mieux s'identifier eux-mêmes, de redéfinir leurs rôles dans l'enquête, mais aussi de mieux se situer en tant que citoyens et, sans doute, futurs cadres dirigeants du pays. Partant de cette expérience concrète de la misère du Sud, ils ne peuvent plus se penser comme porteurs de solutions techniques toutes faites mais comme co/producteurs d'une recherche de solutions incluant les personnes concernées. Reprenant le vocabulaire pragmatiste de Dewey, nous pourrions dire que, grâce à l'enquête, le public ne devient pas actif en s'appuyant sur la connaissance d'une solution toute faite qu'il posséderait dès le début de son activité, mais que son activité consiste à produire progressivement cette solution (1993).

Maintenir cet espoir social qu'est l'enquête

Cherchant à analyser des expériences plus qu'à identifier des causes ou des régularités formelles, Duvignaud tente sans cesse de dépasser une vision étiologique et structurale de la réalité sociale. Dans cette perspective, capable de desceller les ajustements de conduites cimentées par la routine et d'introduire de la distance à l'égard des rôles convenus, l'enquête remobilise les enquêtés. On pourrait dire, à la manière de Paul Ricœur, qu'elle met au jour et permet de déployer les capacités d'initiative que la sédimentation des habitudes recouvre (1990 : 146). Grâce à elle, pendant un temps, le village a échappé à ce tête-à-tête avec lui-même dans lequel il s'enfermait et les villageois ont tenté de prendre place dans l'effervescence de la décolonisation tunisienne.

Ne surestimons cependant pas la portée de cette ouverture temporelle. En réalité, ce qui a été éveillé par l'enquête est resté en suspens. L'une des caractéristiques du récit que nous donne Duvignaud, c'est justement qu'il ne connaît aucun dénouement, ni dans l'ouvrage qui rend compte de cette enquête, ni dans la suite de son œuvre où, au fil des articles et des livres, s'exprime une longue ruminant sur cette expérimentation. Retournant à Chebika dans les années 1970, puis en 1980, il note qu'il ne reste rien de l'attente confiante de la communauté : « Je parlais de mutation. Le village est resté immobile, prisonnier des mêmes contraintes. L'espoir commune est devenue amertume... » (2011 : 551) Que s'est-il passé ? « Plus

riches que les villageois, ou plus habiles, les bédouins ont mis la main sur les terres de l'oasis, et les gens du village sont devenus définitivement des métayers. Cela, on le pressentait au cours des années 60, mais le dynamisme de la communauté paraissait capable de renverser ce résistible mouvement » (2011 : 552). Il n'en fut rien. Dépendant de ces voisins autrefois dédaignés qui ont su investir dans les terres, payer des semences, organiser la vente de leurs récoltes et creuser des forages, le village s'est à nouveau immobilisé, « figé sur lui-même, enfermé dans l'amertume et le ressentiment » (2011 : 564).

Nuançant ce pessimisme, on peut reconnaître qu'au niveau de l'intégration dans la jeune nation tunisienne, l'enquête brise la clôture temporelle du village et facilite le passage entre deux régimes d'historicité. Elle n'unifie pas et n'homogénéise pas ces deux expériences car, de ce point de vue, loin de s'annuler, les fondements de leurs différences s'affirment. Ainsi, les étudiants, comme les villageois, peuvent circuler entre les deux formes de rapport au temps et réfléchir à leur interdépendance. La temporalité du village n'est pas arraisonnée, attachée brutalement à l'impératif de modernisation du pays.

La dynamique d'une époque n'est-elle pas précisément constituée par le maintien de ce type de polarités ? Ne repose-t-elle pas sur un dialogue des temporalités plus que sur une synthèse qui les unifie et les abolit dans une totalisation ? Elle est riche de la diversité qu'elle articule. Loin d'être un outil d'alignement des *tempo*s, voire de mise au pas au service de la planification, l'enquête sociologique est l'un des outils de la prise en considération de cette diversité. On comprend que le livre publié par Duvignaud soit mal reçu par les dirigeants tunisiens...³

En 1969, dans un compte-rendu extrêmement critique publié par *L'Homme*, Jeanne Favret-Saada pointe les insuffisances de l'ouvrage. Si certaines d'entre elles – relatives au flou de la méthodologie – sont incontestablement légitimes, d'autres semblent moins justifiées. Ainsi, selon elle, en cherchant à reconstituer « l'existence collective et individuelle » de Chebika, Duvignaud revendique « la part la plus suspecte de l'héritage de Mauss, celle qui donne pour objet aux sciences sociales la construction de totalités singulières (« ce qui est vrai, c'est le Mélanésien... »), non celle d'énoncés généraux » (1969). Nous avons pu comprendre ici, qu'au contraire, un des intérêts de l'ouvrage était précisément de montrer l'inadéquation des opérations de généralisation dans un contexte complexe de transformations sociales liées à la décolonisation. Mais, plus problématique encore, lorsque Favret-Saada décrit la composition de l'ouvrage et qu'elle présente la partie intitulée « Le face-à-face », qui vise à décrire les interactions entre les enquêteurs et les enquêtés, elle écrit : « l'auteur affirme avec optimisme qu'il a transformé de façon décisive les uns et les autres ». Au-delà du sarcasme, ce qui nous semble ici étonnant, c'est la façon avec laquelle cette question, essentielle pour l'anthropologie et la sociologie, est balayée comme s'il s'agissait d'une sorte de romantisme épistémologique plein d'illusions. Mais, à Paris, qui peut alors *entendre* Duvignaud ?

³ Apprenant que Duvignaud souhaite surmonter le fait que les étudiants qu'il mène à Chebika trouvent davantage leur centre de gravité intellectuel à Paris que dans leur propre pays, Bourguiba dira que « la sociologie, c'est la science des ânes ! » (Bady Ben Naceur, « Avons-nous définitivement raté Chebika ? », *La Presse de Tunisie*, 07/08/2014).

Faut-il penser qu'au moment même où il est édité, ce livre n'a pas sa place dans le moment de réflexion qui s'est ouvert avec *La pensée sauvage*, qu'il est foncièrement "non contemporain" ? Il peut, en tout cas, apparaître comme un combat d'arrière-garde à l'heure où les chercheurs dominants le monde académique cherchent à dissoudre l'homme (Lévi-Strauss, 1962) ou reconnaissent l'imminence de sa mort (Foucault, 1966), rejetant ainsi d'avance comme illusoire et absurde l'idée de son émancipation. Lorsque Duvignaud tente d'engager une discussion scientifique, demandant à Lévi-Strauss en 1958, dans un article intitulé « Le vicair des tropiques », si sa pensée laisse place à une « intervention du dynamisme collectif ou de la liberté » (1958 : 251), l'anthropologue structuraliste répond par une lettre personnelle, et en quelque sorte sans appel, que la question de l'émancipation n'est « pas pertinente » et que « le problème de la liberté n'a pas plus de sens, au niveau d'observation où [il] se place, qu'il n'en a pour celui qui étudie l'homme au niveau de la chimie organique » (cité dans Duvignaud, 1958 : 251). Le modèle structural d'intelligibilité ne semble offrir ni prises aux objections ni ouverture aux *discours autres*. En comparaison avec ce que nous affirmions plus haut à propos de la Tunisie, le « moment » structuraliste ne constitue pas une époque dans laquelle les temporalités seraient susceptibles de s'accorder dans la reconnaissance de leur diversité.

Cependant, si l'enquête sociologique peut permettre de modifier le rapport au temps des différents groupes qu'elle met en présence, elle offre aussi, et peut-être surtout, la possibilité d'articuler ces formes de temporalités. Dans des sociétés complexes où des groupes hétérogènes déploient, indépendamment les uns des autres, leurs propres dynamiques, la construction d'une époque ne dépend-elle pas de la fabrication de passerelles permettant, aux uns et aux autres, de circuler entre des régions temporelles et d'expérimenter une diversité de *tempos* ? Fondement de « l'espoir social dont l'anthropologie est porteuse » (Zask, 2004 : 154), là où une approche plus attentive à la conservation des sociétés fonctionne comme un *convertisseur du vécu en système*, l'enquête n'offre-t-elle pas la possibilité de construire un *échangeur de temporalités* entre des consciences temporelles non alignées ? De ce point de vue, n'est-elle pas une permanente invitation à la « réouverture des portes de l'effort » ?

Bibliographie

Balandier G., 1956, « Le Tiers-Monde : sous-développement et développement », *Revue Population*, vol. 11, 1956/4, pp.737-741.

Berque J., 1964. *Dépossession du monde*, Paris, Seuil.

Céfaï D., Quéré L., 2006. Préface à l'ouvrage de G.H. Mead, *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF.

Dewey J., 1993 (1967). *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF.

Dewey J., 2010. *Le public et ses problèmes*, Paris, Gallimard.

Duvignaud J., 1958. « Le vicair des tropiques » in *Les lettres nouvelles*, n°62.

Duvignaud J., 1966. *Introduction à la sociologie*, Paris, Gallimard.

Rayon : Enquêter ensemble

Duvignaud J., 1973. *Le langage perdu*, Paris, PUF.

Duvignaud J., 1986. *Hérésie et subversion. Essais sur l'anomie*, Paris, La Découverte.

Duvignaud J., 2011 (1968). *Chebika*, Paris, Pocket.

Favret-Saada J., 1969. « J. Duvignaud, Chebika, étude sociologique. Compte-rendu », *L'Homme*, vol. 9, n°4, pp.112-115.

Foucault M., 1966. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.

Hartog F., 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Seuil.

Koselleck R., 1990. *Le Futur passé, contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS.

Lévi-Strauss C., 1962. *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1966. *Mythologiques, Tome 2, Du miel aux cendres*, Paris, Plon.

Mead G. H., 2006. *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF.

Nora P., 1974. « Le retour de l'événement » in Le Goff J., Nora P. (éd.), *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Paris, Gallimard, pp.210-228.

Piette A., 2003. *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.

Ricoeur P., 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.

Sahlins M., 1989. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

Sartre J.-P., 1970 (1943). *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard.

Worms F., 2009. *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard.

Zask J., 2004. « L'enquête sociale comme inter-objectivation », *Raisons pratiques*, n°15, Paris, EHESS, pp. 141-163.

Zask J., 2008a. « Le public chez Dewey », *Tracés*, n°15, pp. 169-189.

Zask J., 2008b. « Situation ou contexte ? Une lecture de Dewey », *Revue internationale de philosophie*, n°245, pp.313-328.