

Le Secret d'Alvino. Récits de vie d'un Indien du Brésil

Introduction et Conclusion

Introduction

Ce livre est le fruit d'un hasard et d'une nécessité. Le hasard fut celui de notre¹ rencontre, sur l'Équateur, au Brésil, à l'occasion d'une évaluation d'un cursus universitaire financé par la Fondation Ford, d'un Indien qui, à notre demande, ne nous a pas simplement livré des informations factuelles sur ce dispositif, mais a souhaité remonter le cours de sa vie. Une vie pleine d'épisodes inattendus et de rebondissements imprévisibles. Cette vie fut ensuite écrite sous la forme d'une longue autobiographie centrée sur la question de ses identités multiples. Indien *macuxi*², Alvino a aussi été prêtre catholique, après avoir été bon élève ; il a ensuite été exclu du sacerdoce, s'est mis en couple, est devenu père et s'est redéfini comme Indien. Il écrit de lui-même : « Alvino *macuxi* est devenu Alvino prêtre avant de redevenir Alvino *macuxi*. » Cette vie, d'abord racontée puis écrite, nous avons tenté de mieux la comprendre grâce à une semaine d'entretiens informels avec lui et à un long entretien avec son épouse. Or, tous ces récits (*life stories*) qui concernent le même parcours de vie (*life cycle*) ne racontent pas tout à fait la même histoire (*life history*). Nous avons tenté de comprendre pourquoi.

Ce livre est aussi issu d'une forme de nécessité intellectuelle. Ayant passé une partie de nos vies de chercheurs à comprendre et analyser des sources biographiques³ mais aussi à construire une théorie sociologique liant socialisations, identités et parcours de vie – professionnels mais aussi familiaux et politico-religieux⁴ –, le défi consistant à éprouver la consistance de cette théorisation en la confrontant au « cas » Alvino ne pouvait pas ne pas être relevé. D'autant plus que la thèse développée dans *La Crise des identités*⁵ postulait une rupture entre « socialisation communautaire » et « socialisation sociétaire »⁶, ainsi qu'une différence de configuration de l'identité personnelle selon le mode de socialisation dominant. Or elle risquait de se trouver, ici, remise en question. Alvino n'avait-il pas été socialisé à la fois comme *Macuxi* d'une manière « communautaire » et

¹ Dans ce livre, le « nous » désignera les deux chercheurs (CD et VP) et le « je » exclusivement Alvino.

² Prononcez Macouchi : dans la littérature, on trouve toute sorte d'orthographe, y compris Makoushi ou Macouchi...

³ Cf. C. Dubar et D. Demazière, *Analyser les entretiens biographiques, L'exemple des récits d'insertion*, Nathan, 1997.

⁴ Cf. C. Dubar, *La Socialisation, construction des identités sociales et professionnelles*, A. Colin, 1991, 4^e éd. 2010.

⁵ Cf. C. Dubar, *La Crise des identités*, Presses Universitaires de France, 2000, 4^e éd. 2010.

⁶ Traduction des termes de Max Weber, *Vergemeinschaftung* et *Vergesellschaftung*.

comme catholique d'une façon plutôt « sociétaire » ? Ne se disait-il pas à la fois attaché aux mythes et rites *macuxi* et aux dogmes et rituels catholiques et cela durant toute sa vie ? Les récits biographiques d'Alvino constituaient ainsi une occasion exceptionnelle de tester la portée de ces thèses et d'éprouver le modèle de la double transaction biographique et relationnelle qui en forme l'ossature. Alvino, issu d'une communauté indienne « traditionnelle », à la fois rurale et pétrie de chamanisme, avait-il ou non construit, durant sa vie, cette identité personnelle considérée parfois comme une invention récente et moderne (voire occidentale), résultante de l'impératif « d'être soi » ou de « devenir un soi (*self*) »⁷ ? Qu'impliquait le fait de passer, comme lui, durant sa vie (et non en deux, trois ou quatre générations), d'un monde ultra-communautaire à un monde sociétaire dans un pays « émergent » du Sud comme le Brésil ?

Disons-le tout de suite : le résultat a dépassé nos espérances les plus hardies. Non seulement Alvino a incorporé toutes les formes identitaires de la modernité mais ses récits permettent de comprendre leur appropriation, tant ils font preuve d'une précision et d'une sincérité exceptionnelles. Si ces récits ne racontent pas la même histoire, c'est qu'ils témoignent d'une capacité de raconter sa vie sous des angles différents et selon des *versions* diverses liées à une pluralité d'appartenances mais aussi à des conditions diverses de production. Ce pluralisme éclaire beaucoup les liens complexes entre énonciations d'un narrateur, contextes d'une mise en récit (notamment relations avec les chercheurs et leurs attentes) et argumentaires développés par un sujet (celui qui dit « je ») pour éclairer ce qu'il est (ou pense être) devenu. Car la pièce maîtresse de cet ouvrage – l'autobiographie écrite par Alvino – est tout entière structurée par la question de ses identités, de leur origine, de leur compatibilité et de leur dynamique.

Un individu aux identités multiples

Ces récits mettent en évidence un cas de figure insuffisamment pris en compte par les sociologues français théoriciens de « l'identité personnelle »⁸, du « soi » (Kaufmann, Ehrenberg...) ou de « l'individu » (de Singly, Martucelli...) : le pluralisme des formes d'individualité⁹. Alvino connaît, de fait, une double socialisation primaire quasi simultanée : celle de *Macuxi* et celle de catholique pratiquant. Très tôt, dès l'enfance, il est « double ». Obligé très jeune d'aller à l'église

⁷ Cf. notamment Alain Ehrenberg *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, 1998, Jean-Claude Kaufmann, *L'Invention de soi, une théorie de l'identité*, Armand Colin, 2004, François de Singly et Danilo Martucelli, *Sociologies de l'individu*, A. Colin, coll. 128, 2011 (cf. le débat en conclusion).

⁸ Certaines formules du chapitre 5 de *La Crise des identités* intitulé « Construction et crises de l'identité personnelle » sous-estiment le pluralisme identitaire et ses déterminations sociales, survalorisant ainsi le modèle de la conversion et la thèse de la nouveauté historique de cette configuration identitaire. Cf. C. Dubar, *op. cit.*, p. 163 ss.

⁹ Argumenté, à sa façon, par Bernard Lahire dans *L'Homme pluriel*, Nathan, 1998. Cf. aussi Jon Elster (éd.), *The Multiple Self*, Cambridge University Press, 1985.

implantée dans sa communauté, de suivre le catéchisme des religieuses et de faire sa communion, alors même que sa mère est bénisseuse, assistante du *pajé* (chamane) et pétrie de mythologie indigène, Alvino déclare qu'il a toujours été « divisé ». De ce fait, son itinéraire comporte des tournants (*turning points* au sens des sociologues de Chicago, notamment Abbott¹⁰), constituant de véritables ruptures (de la communauté rurale à la ville, des études au sacerdoce, du sacerdoce au laïc, à la mise en couple, à la paternité et au militantisme) et pourtant ces bifurcations, inscrites dans des institutions (l'École, l'Église et l'État), ne s'accompagnent d'aucune conversion identitaire (il demeure *macuxi* et catholique tout en devenant instruit). Il faut dire qu'Alvino, en poursuivant de longues études jusqu'à l'université, a failli devenir ingénieur en bâtiment (et même militaire¹¹), et qu'il a ainsi acquis une capacité de réflexion et de distanciation tout à fait exceptionnelle. Il faut rappeler enfin qu'Alvino est parvenu à écrire une autobiographie qui exprime son identité plurielle d'une manière remarquable.

Ainsi, sa trajectoire subjective constitue-t-elle un exemple de gestion d'une pluralité identitaire (*Macuxi* et catholique, militant indien et scolarisé, traditionnel et moderne) et un « cas » d'articulation de formes identitaires (nominale, statutaire, réflexive et narrative) typique d'une identité personnelle conquise à travers des crises successives¹². Mais, dans son cas, ce n'est pas d'abord par l'accès au marché du travail et à l'emploi reconnu que se réalise cette construction identitaire mais par une adhésion puis une rupture institutionnelle avec l'Église, suivie d'une mise en couple et d'un engagement militant « pour son peuple ».

Pour comprendre ce cheminement tentant de concilier des croyances et des pratiques *a priori* difficilement compatibles et de combiner des identités multiples, nous avons engagé une vaste entreprise de restitution, d'analyse et d'interprétation. Nous avons d'abord décidé, avec son accord, de traduire et de publier son autobiographie écrite et de transcrire et traduire l'essentiel de ses entretiens oraux. Nous avons ensuite croisé diverses analyses sémantiques et sociologiques de ces matériaux. Nous avons enfin et surtout dû procéder à de multiples détours pour éclairer les contextes¹³ dans lesquels ce parcours s'était réalisé. Car nous n'avons jamais cédé à ce que

¹⁰ Pour Andrew Abbott, le *turning point* est un concept narratif associé à une conception structurale des trajectoires de vie inscrites dans des institutions et soumises à des degrés variables de contraintes. C'est en ce sens que nous utilisons ce terme dans ce livre pour définir les tournants de la vie d'Alvino analysés selon une méthode structurale. Cf. *Time Matters. On theory and method*, University of Chicago Press, 2001.

¹¹ Une des rares carrières publiques ouvertes à cette époque à l'élite des Indiens.

¹² Cf. E. Erickson, *Adolescence et crise, la quête de l'identité*, Flammarion, 1972 et *La Crise des identités*, *op. cit.*, ch. 5.

¹³ Cf. l'introduction de D. Demazière et O. Samuel au n° 11-2010 de la revue *Temporalités* (en ligne) sur les manières de traiter les rapports entre trajectoires individuelles et contextes sociaux.

Bourdieu appelle « l'illusion biographique »¹⁴, croyance selon laquelle un parcours de vie serait le produit d'un projet personnel préexistant, d'une sorte d'auto-production de soi-même, indépendante de ses conditions sociales. Au contraire, Alvino le sait et en rend compte : son histoire personnelle est enracinée dans un milieu qui la conditionne, elle est, en partie au moins, le produit d'un contexte familial et local spécifique, bornée par un champ de possibles limité et contraignant.

Mais Alvino montre aussi, en racontant différentes versions de son histoire de vie et de ses tournants, qu'elle ne peut s'expliquer par ses seuls « capitaux », initiaux ou acquis, et qu'elle est aussi le résultat de rencontres inattendues, d'événements imprévus et de décisions personnelles qui réorientent, parfois très brutalement, une trajectoire qui aurait pu le mener bien ailleurs que là où il est aujourd'hui. Il a donc été nécessaire, pour bâtir cet ouvrage, de tenir compte de ces deux dimensions du parcours d'Alvino : son ancrage socio-historique impliquant des déterminations sociales et culturelles d'une part, sa dynamique identitaire exprimée au moyen de significations qui lui sont associées, d'autre part. Cette dialectique déterminations/significations est au cœur des interprétations de ce livre approfondissant ainsi la théorie de la double transaction biographique et relationnelle¹⁵.

L'ancrage socio-historique d'un parcours de vie

L'histoire personnelle d'Alvino, comme tout parcours de vie (*life course*), est inséparable des histoires collectives dans lesquelles elle est et a été plongée. Il s'agit ici 1) de l'histoire des Indiens du Brésil et spécialement ceux de l'État de Roraima où est né et habite Alvino, 2) de l'histoire de l'institution catholique au Brésil dont Alvino a été prêtre, 3) de l'histoire du Mouvement indigène auquel Alvino se déclare désormais participer. Il n'est pas possible de comprendre – ni d'expliquer – son parcours de vie sans le référer, d'une manière ou d'une autre, aux grandes lignes de ces contextes dynamiques dans lesquels il s'insère et dont il a été et est encore un acteur reconnu. Ces histoires collectives présentent des interactions et Alvino s'est trouvé placé au cœur de celles-ci.

L'histoire des Indiens du Brésil pèse sur la trajectoire d'Alvino d'abord parce qu'il porte dans son corps, son allure, son physique, sa démarche, les traces de cette appartenance qui constitue, encore aujourd'hui, même de façon spécifique et atténuée, un stigmate¹⁶, notamment dans les États brésiliens où ils sont relativement nombreux. C'est le cas de l'État de Roraima où les descendants

¹⁴ Cf. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-3, 1986, p. 63-76.

¹⁵ Cf. *La Socialisation, La Crise des identités et Analyser les entretiens biographiques*, op. cit.

¹⁶ Cf. Erving Goffman, *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Éditions de Minuit, 1975.

d'Indiens représentent une fraction particulièrement importante de la population et où près de la moitié des terres ont été démarquées comme terres indiennes. Des discriminations demeurent ainsi à l'égard de ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se revendiquent comme Indiens et ne renoncent pas à leur indianité. C'est le cas d'Alvino qui, en refusant de se convertir à ce qu'il appelle la « culture des Blancs », a choisi d'affronter ces réactions hostiles. Nous verrons, grâce au dépouillement de la littérature et à des entretiens collectifs réalisés dans les universités qui faisaient partie du projet Ford, comment l'élite indienne – notamment celle qui a fréquenté ou fréquente l'université – ressent intensément ces marques souvent informelles de discrimination « ethnique » et de handicap social (cf. Goffman) et comment elle reste attachée à son appartenance indienne déclarée. En effet, avec la diffusion, dans certaines universités, depuis le début des années 2000, des licences interculturelles, la dynamique de construction d'une élite indienne est en marche : Alvino en représente un « cas » princeps pour les *Macuxi*.

Cette histoire des Indiens est marquée, depuis le XVI^e siècle, par la colonisation, des formes diverses d'extermination (épidémies, etc.), d'esclavage et, au Brésil, par un métissage intense de la part des survivants (au point que certains disaient, dans les années 1930 ou 1950, que les Indiens avaient disparus ou étaient en voie de disparition). Nous verrons les significations diverses de cette revendication identitaire, non seulement chez Alvino mais parmi des leaders de ce Mouvement dans d'autres régions du Brésil. Nous tenterons de présenter les tensions internes à cette élite indienne, entre ouverture et fermeture, alliances et oppositions, contraintes du passé et stratégies d'avenir. Ces tensions sont sources de débats dont Alvino, mais aussi Francineth, son épouse, se font l'écho et qui pèsent sur leur vision d'avenir.

Ce Mouvement indigène et sa trajectoire historique seraient en grande partie incompréhensibles si on ne les éclairait pas par l'histoire récente de l'Église catholique au Brésil. Et ceci d'autant plus qu'Alvino est devenu prêtre, le premier et le seul prêtre *macuxi*, pour, dit-il, « servir son peuple ». Alvino écrit dans son autobiographie qu'il est devenu adepte de la théologie de la libération durant ses années de séminaire (1984-1989) et qu'il se revendique comme « rebelle dans l'Église ». Or c'est le moment où cette option théologique est condamnée officiellement par la hiérarchie catholique (en 1984). C'est aussi la période à partir de laquelle l'Église catholique au Brésil commence à se replier sur ses missions traditionnelles (notamment liturgiques), tout en continuant d'affirmer officiellement son soutien aux aspirations des élites indiennes à la propriété collective de leurs territoires.

En fait, si elle s'affirme moins comme Église des pauvres défendant les Indiens, c'est parce que,

après la fin de la dictature (1984), l'action sociale et politique envers eux était assumée par l'État brésilien lui-même et des institutions qui se sont développées grâce à des initiatives de la société civile, notamment des anthropologues, journalistes, éducateurs, etc. La Commission pour l'Indien, le Centre de Travail Indigène (CTI), l'Association Nationale d'Aide aux Indiens (ANAI) et d'autres encore, sans lien avec l'Église, avaient vu le jour comme expressions d'un indigénisme politique et laïc, souvent dès les années 1970. Une véritable politique en faveur des Indiens se met ainsi progressivement en place au Brésil pour s'exprimer pleinement après la fin de la dictature (1985). L'itinéraire d'Alvino est pris, de plein fouet, dans cette conjoncture. Ses conflits avec la hiérarchie – malgré l'appui personnel de son évêque – le conduiront en 1996 à une rupture retentissante avec l'Église qui fut sans doute l'événement le plus douloureux de sa vie.

Le parcours d'Alvino se déploie donc au confluent de ces histoires collectives des Indiens du Brésil ainsi que de leurs mouvements sociaux, de l'Église catholique à travers ses évolutions entre le concile Vatican II et l'avènement de Benoît XVI (2005) et des nouvelles politiques publiques en direction des Indiens. Ces dynamiques collectives sont des composantes de l'histoire contemporaine du Brésil marquée par vingt ans de dictature militaire (1964-1984) contre laquelle une partie de l'Église s'est élevée et, après la démocratisation, par une nouvelle Constitution (1988) reconnaissant la propriété collective des territoires indigènes, dès lors qu'ils étaient historiquement occupés par des groupes indiens. Ainsi le parcours personnel d'Alvino peut-il être lu comme une composante individuelle (au niveau micro) de l'histoire globale du Brésil (au niveau macro) via les trajectoires collectives de populations spécifiques – les groupes indiens – et d'institutions significatives – l'Église catholique mais aussi les nouvelles institutions publiques (au niveau méso) des années 1960 aux années 2000.

Une précision s'impose ici. La perspective théorique développée dans ce livre exclut d'opposer les déterminations sociales qui pèsent sur un parcours de vie et les actions volontaires et significatives présentées par celui qui les a vécues comme des décisions. Dans la voie ouverte par Karl Marx, Max Weber et Norbert Elias, nous considérons que ce sont les hommes qui font leur histoire – même s'ils ne savent pas qu'ils la font – et qu'ils la font dans des conditions déterminées qui pèsent sur ces actions mais ne les déterminent pas mécaniquement. C'est en dotant leurs décisions individuelles et leurs actions collectives de significations – incluant à la fois des raisons et des objectifs¹⁷ – que les humains deviennent conscients et que leurs actions deviennent volontaires. C'est ainsi qu'ils accèdent à une forme ou une autre, selon des degrés variables, d'une liberté qui

¹⁷ Selon la distinction de Weber entre *Zweckrationalität* (justification par les fins) et *Wertrationalität* (justification par les valeurs) dans *Wirtschaft und Gesellschaft*, traduction partielle *Économie et Société*, Plon, 1972.

n'exclut pas les déterminations sociales (toujours probabilistes) et peut même s'appuyer sur elles pour se concrétiser. Que l'on associe, comme Marx et Engels, cette liberté à la prise de conscience (grâce à la science de l'histoire) des déterminations sociales (cf. le rôle décisif de la conscience de classe) ou comme chez Weber et Elias à la rationalisation de la conduite de vie et à la maîtrise des émotions (cf. la place occupée par le sens subjectif des pratiques chez l'un et l'autre), les justifications données de leurs actions par les individus sont une composante essentielle de celles-ci et une condition de leur compréhension par les autres.

Ceci est particulièrement vrai de ces argumentaires qui, dans les récits de vie, rendent compte des actions menées, des décisions prises et des « tournants de l'existence »¹⁸ ou autres « bifurcations »¹⁹ qui constituent les ingrédients de ces narrations. C'est en particulier grâce à l'analyse des récits biographiques que l'on peut découvrir et reconstituer les discours argumentaires qui sous-tendent ces narrations. C'est par cette mise en relation des épisodes « objectifs », insérés dans des contextes spécifiques, avec des jugements « subjectifs », concernant le rapport du narrateur à ces contextes, que l'on peut concilier une logique de la détermination des parcours de vie par leurs conditions sociales « externes » et une logique de la signification de ces épisodes pour la construction d'une dynamique identitaire « interne », ponctuée de crises accompagnant une quête indéfinie de soi. C'est plus précisément grâce à la mise en évidence des intrigues des récits de vie (*life stories*) que la relation entre détermination et signification apparaît pour ce qu'elle est : la tension entre les deux faces d'une même histoire de vie (*life history*) marquée à la fois par son ancrage dans des contextes sociaux et par sa signification personnelle sous-tendue par des valeurs, des convictions et des appartenances.

La construction d'une identité narrative

Nous avons donc distingué, à plusieurs reprises, dans ce livre, les récits (*life stories*) racontés par Alvino selon un découpage en quatre époques successives de son histoire de vie (*life history*), c'est-à-dire de cette trajectoire biographique unique et singulière, vécue par lui, et dont il tente, à travers les récits différents de ces « vies » successives, de trouver des éléments de cohérence (*ipséité*) et de continuité (*mêmeté*), ingrédients qui, selon Paul Ricœur²⁰, caractérisent une identité narrative. En effet, lorsqu'on rapproche et compare les trois sources principales de ces récits d'Alvino (l'entretien

¹⁸ Cf., outre Abbott, Everett C. Hughes, *Le Regard sociologique, Textes choisis*, Éditions de la MSH, 1998, p. 175-186, ainsi que Howard Becker, *Outsiders, Études de sociologie de la déviance*, A.-M. Métaillé, 1985, et Anselm Strauss, *Miroirs et masques, Introduction à l'interactionnisme*, A.-M. Métaillé, 1992.

¹⁹ Cf. Marc Bessin, Claire Bidard et Michel Grossetti (éds), *Bifurcations*, La Découverte, 2009.

²⁰ Cf. *Temps et récit*, tome 3, *Le Temps raconté*, Seuil, 1985 et *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

initial, l'autobiographie écrite et les entretiens informels, y compris avec son épouse), plusieurs conclusions s'imposent. On constate d'abord que les différents récits distinguent toujours, plus ou moins radicalement, quatre périodes que nous avons appelées des « vies » tant elles diffèrent par leur cadre spatial (une communauté rurale, des établissements éducatifs et un séminaire, une institution diocésaine et une ville capitale d'un État) et par leur temporalité propre (temps agraire, temps des études, temps sacerdotal, temps urbain). On découvre ensuite que les discours sous-jacents aux trois sources biographiques ne sont pas les mêmes. Formalisés par des schèmes reliant des « ordres catégoriels » (architecture des mots-clés) et des « univers de croyance » (système de propositions tenues pour vraies), ces discours expriment des « mondes » à la fois discursifs et symboliques qui ne se recouvrent que partiellement. Les analyses structurales²¹ menées sur chacun des corpus n'aboutissent donc pas aux mêmes conclusions quant aux « mondes socioculturels » incorporés par Alvino durant sa vie et qui donnent sens à ses récits et aux discours qui les soutiennent.

Le premier entretien privilégie l'axe *politique* et les engagements d'Alvino dans le Mouvement indigène, l'autobiographie écrite s'organise autour de la sphère *religieuse*, de ses expériences douloureuses de conflits avec l'Église catholique et des interrogations autour de ce qu'il a vécu comme une exclusion brutale, les entretiens informels sont beaucoup plus centrés sur sa famille d'origine, ainsi que ses croyances et convictions *intimes*. Cette trilogie associée à des sources différentes est confirmée par la place qu'occupe chacune des « vies » (enfance, études et séminaire, sacerdoce, vie de couple et militantisme) et de leurs « événements » principaux dans chaque type de récit. Alors que l'entretien initial privilégie sa vie actuelle de militant, l'autobiographie écrite se centre sur sa jeunesse au séminaire et surtout son sacerdoce, tandis que les entretiens informels insistent sur son enfance et sa famille d'origine.

La différenciation de ses récits ne s'explique pas seulement par les conditions de production de chacun d'entre eux (conditions qui influent sur les discours tenus) mais elle renvoie également à des points de vue différents sur sa trajectoire, ce que de Coninck et Godard appellent des « formes temporelles de causalité »²². Soit celle, de type téléologique, insistant sur l'issue politique de sa trajectoire, soit celle, de type archéologique, insistant sur l'enracinement familial et communautaire de son parcours, soit celle, de type processuel, décrivant le cheminement de son aventure sacerdotale et de ses aléas liés à ses relations avec tous les acteurs impliqués (hiérarchie, fidèles, collègues, Indiens, etc.). La différence de ces points de vue, développés par chaque récit, est

²¹ Cf. Didier Demazière et Claude Dubar, *Analyser les entretiens biographiques*, Nathan, 1997, rééd. Presses de Laval 2004. Les mondes socio-professionnels mis en évidence dans ce livre deviennent ici des mondes socio-culturels.

²² Cf. Frédéric de Coninck et Francis Godard, « L'approche biographique à l'épreuve de l'interprétation : les formes temporelles de causalité », *Revue française de sociologie*, XXXI, 1989, p. 23-54.

confirmée par une analyse cinétique²³ qui montre que la place occupée par chacune des « vies » et par les événements qui la composent diffère significativement selon les sources. Si l'on admet que cette place est proportionnelle à l'importance subjective accordée par le narrateur à chaque élément (période ou événement), en fonction du contexte de production de chaque « vie », on comprend qu'Alvino ait pu raconter trois histoires différentes selon la perspective adoptée dans chaque source.

Les trois perspectives – politique, religieuse et intime – recoupent en grande partie les trois sphères principales de l'existence d'Alvino au moment de nos rencontres. Mais elles renvoient aussi aux trois modes de socialisation qui ont modelé ses identités sociales et se sont combinés pour construire son identité personnelle, nécessairement plurielle. Si la perspective *religieuse* domine son autobiographie écrite, c'est qu'elle constitue la charpente de cette identité « pour soi » reposant sur sa double socialisation primaire : celle transmise par la lignée maternelle et enracinée dans le chamanisme indien, ses mythes et ses rites, et celle imposée par le père et se traduisant par une adhésion intense et précoce au catholicisme et à sa liturgie. Mais elle concerne aussi son identité « pour autrui », à la fois les stigmates de son indianité d'origine et le statut de prêtre acquis au terme d'une socialisation « secondaire »²⁴ faite d'épreuves sélectives et de jeux de langage autour de sa « vocation ». Enfin, c'est à l'intérieur même de l'institution catholique qu'Alvino subit le plus grand traumatisme de son existence. On comprend ainsi que le *religieux* soit bien le cœur de la construction sociale de l'identité personnelle d'Alvino.

La perspective politique est tout entière contenue dans l'entretien initial dans lequel Alvino endosse le rôle que les chercheurs lui proposent : celui de représentant indigène. Il se présente comme un militant d'une indianité redéfinie comme fidélité à son origine et à sa lignée mais aussi comme anticipant un avenir fondé sur la reconnaissance publique de cette appartenance et tendu vers des combats accompagnant les revendications de son « peuple ». Cette perspective est beaucoup plus fragile que la précédente et essentiellement issue d'une socialisation tardive, même si Alvino évoque des souvenirs d'enfance de « réunions » entre des prêtres et des leaders indiens, préludes à ce Mouvement. Mais rien n'autorise à parler de « conversion » à propos de cet engagement militant dont il reconnaît qu'il n'est devenu effectif qu'après sa rupture avec le sacerdoce. Son épouse raconte d'ailleurs combien sa reconversion professionnelle liée à cet engagement fut et est encore difficile. Il est significatif que le terme « profession » (ou ceux d'emploi ou de métier) n'apparaît pas dans les récits d'Alvino : la perspective politique ne semble pas s'accompagner, pour l'instant, de l'acquisition d'un nouveau statut professionnel.

²³Cf. Jean Michel Baudouin, *L'Épreuve autobiographique*, Peter Lang, 2010.

²⁴Cf. Peter Berger et Thomas Lückmann, *La Construction sociale de la réalité*, A. Colin, 1998.

Quant à la perspective que nous avons appelée « intime » et qui n'apparaît qu'à la fin de l'autobiographie écrite et dans les entretiens informels, elle ne se dévoilera que progressivement tout au long de ce livre pour ne devenir centrale qu'au dernier chapitre grâce à deux souvenirs d'enfance rapportés tardivement par Alvino. Ceux-ci nous ont permis de reconfigurer sa biographie autour d'une sorte de « roman familial » au sens de Freud mais aussi d'un « éthos » au sens de Weber (*Beruf*), c'est-à-dire d'une « conduite de vie » à la fois religieuse et profane, structurante et incertaine, discursive et existentielle, seulement compréhensible grâce à son lien étroit avec un *secret* qui constitue l'intrigue cachée de ses récits et finira par donner son titre à ce livre. Découvrir ce lien caché reliant sa petite enfance et notamment les relations à sa mère et à son père (triangle œdipien), son cheminement vocationnel vers le sacerdoce (idéal du moi), la fixation de ses récits sur son exclusion de l'Église (principe de réalité) et le rôle joué par sa mise en couple et sa paternité (principe de plaisir) fut pour nous une source intense de satisfaction, non seulement intellectuelle mais relationnelle.

En effet, au fur et à mesure du déroulement de l'enquête, Alvino dont le parcours avait d'abord été un simple « objet » (de curiosité puis d'analyse) devenait un « sujet » dont les paroles et écrits constituaient l'armature de ce travail et qui, de ce fait, devenait coauteur de ce livre²⁵. En ce sens les récits successifs d'Alvino, énoncés dans des conditions très différentes, représentent peut-être l'équivalent d'une « cure par la parole », une sorte d'auto-analyse assistée, permettant une interprétation prise à la fois dans une objectivation de « paroles sur soi » d'une rare expressivité et dans une subjectivation constitutive d'un « cas individuel », sans doute différent d'autres types d'individualité tout aussi « modernes ». C'est en ce sens que nous parlerons, en conclusion, de la « sociologie d'un individu », distincte d'une (prétendue) « sociologie de l'individu ».

Logique d'exposition

Nous avons choisi d'organiser le livre autour d'un triple principe organisateur. D'abord faire coller, au plus près, la logique d'exposition avec la logique de la découverte. Le modèle explicatif du parcours d'Alvino, tel qu'il est proposé à la fin de l'ouvrage, se construit pas à pas, chapitre après chapitre, au fur et à mesure des analyses des récits du narrateur. L'analyse de l'entretien initial (ch. 1) est suivie de la transcription et de l'interprétation des quatre « vies » écrites dans son autobiographie (ch. 2 à 5) et de leur comparaison à la lumière des confidences des entretiens

²⁵ Ce livre a donc bien, selon la terminologie de Gérard Genette, 3 auteurs, 2 narrateurs (un « je » et un « nous ») et un seul personnage central, sujet de l'ouvrage, Alvino. Cf. *Figures 3*, Seuil, 1972.

informels (ch. 6). Les analyses successives sont formalisées au moyen de schèmes qui dressent des tableaux des mondes discursifs intériorisés par Alvino, de leurs catégorisations et de leurs argumentaires. Ensuite, nous nous sommes efforcés de respecter la chronologie et avons tenté de lier, le plus étroitement possible, les « vies » racontées par lui avec des restitutions²⁶ des histoires des groupes, pays, institutions et mouvements sociaux auxquelles elles renvoient. Enfin, nous avons organisé l'ensemble au moyen de l'alternance entre des textes d'Alvino, des analyses et interprétations des chercheurs et d'encarts destinés à éclairer le contexte de ses récits.

Ce plan permet à la fois d'éclairer les objets successifs abordés dans ce livre (les Indiens du Brésil, ceux de l'État de Roraima, l'Église catholique au Brésil depuis Vatican II, le Mouvement indigène, l'accès des Indiens à l'université, l'exode rural et le changement social dans cette région), tout en explicitant son sujet central (un parcours spécifique vers la modernité et sa mise en récits) et son ancrage dans un monde de croyances communautaires (ch. 7). Les références théoriques mobilisées pour éclairer ce parcours et sa mise en mots (critique de l'ethnicité, théorie sociologique des formes identitaires, problématique de l'identité narrative, trajectoires historiques de l'indianité, relation entre magie, mythe et religion) ont été intégrées aux analyses (structurales, cinétiques et pragmatiques) des récits et surtout à leur interprétation sociologique. Grâce à cette stratégie d'écriture, la lecture du texte (autobiographie, analyse et théorisation des chercheurs) peut être disjointe de celle des références aux contextes contenues dans les encarts. Le livre peut ainsi être abordé comme une série de récits successifs aboutissant à une « histoire de vie » (ch. 8) à la fois romanesque, analytique et réflexive, soutenue par une intrigue (autour de son *secret*) et dont l'issue reste incertaine : âgé de cinquante ans, « l'individu Alvino » peut encore enrichir, infléchir ou modifier son « pluralisme identitaire ».

Les huit chapitres de ce livre déroulent donc simultanément les sources traitées (entretien oral, puis autobiographie écrite, puis autres sources), les différentes vies racontées par Alvino (enfance, jeunesse, sacerdoce, quatrième vie) et ses différentes identités (*Macuxi*, prêtre, critique, militant et père) qui sont autant de formes (nominale, statutaire, réflexive, narrative) composant son identité personnelle plurielle. Ils conduisent aux deux derniers chapitres qui tentent de cerner les lieux (mythiques) et les fonctions (maïeutiques) de son secret. L'un (ch. 7) est tout entier consacré aux relations entre mythes *macuxi* (souvent originaux) et dogmes catholiques à partir d'une réflexion théorique sur le syncrétisme. L'autre (ch. 8) est une réécriture de la biographie à partir d'une perspective qui prend en compte des éléments de psychanalyse et se fonde sur la reconstitution de scènes signifiantes.

²⁶ Avec toute la part de subjectivité liée à cet exercice périlleux dont les chercheurs assument les lacunes inévitables liées notamment à l'usage des encarts résumant et simplifiant de nombreuses données empiriques.

C'est par cet artifice que nous avons tenté d'écrire une œuvre de sciences sociales qui puisse également se lire comme un roman. Le « grand passage » d'un monde communautaire à un monde sociétaire durant le cours d'une seule vie, sauvegardant des identités d'origine tout en s'appropriant des formes modernes d'identification, est ainsi décortiqué et interprété avant d'être recomposé à partir d'éléments intimes vécus dans l'enfance. La conclusion revient sur une question qui semble agiter la sociologie, en France tout au moins, depuis quelques années et qu'on peut formuler ainsi : une « sociologie de l'individu » a-t-elle vraiment un sens et, si oui, lequel ? La conclusion s'efforcera ainsi de distinguer la « sociologie d'un individu » (en particulier) telle que nous avons tenté de la mener avec Alvino d'une « sociologie de l'individu » (en général) qui risque toujours de glisser vers une spéculation invérifiable empiriquement.

Conclusion générale

La thèse ayant présidé à la composition de ce livre nous semble donc largement vérifiée et le projet théorique dont elle est issue largement atteint. Le parcours de vie (*life cycle*) d'Alvino, tel qu'il le raconte lui-même dans son autobiographie et ses entretiens et tel que nous l'avons reconstitué et mis en scènes dans le dernier chapitre, permet de mieux comprendre le grand passage d'un monde communautaire à un monde sociétaire au cours duquel un individu s'efforce de conserver ses racines, les croyances et traditions de son enfance, tout en construisant un ensemble de relations, de convictions et d'engagements modernes, à l'âge adulte, après avoir traversé des épreuves redoutables. Dans le « cas » Alvino, modernité ne s'oppose donc pas à tradition, ni individu à communautaire, ni catholicisme à chamanisme. Néanmoins son parcours, de l'enfance à l'âge adulte, le fait passer d'un monde où les individus sont très dépendants de leur communauté à un autre où ils choisissent ou non, à des degrés divers, de s'engager pour elle.

Ce parcours n'est pas un parcours abstrait hors de l'espace et du temps. Il s'inscrit pleinement dans le contexte de l'émergence d'un mouvement historique de revendication à l'autonomie des Indiens de l'Amérique amazonienne et spécialement des peuples indiens du Brésil. Il s'inscrit également au cœur de la trajectoire historique de l'Église catholique, au Brésil notamment, après le concile Vatican II. Il met en jeu la gestion de temporalités religieuses, politiques et personnelles de la part de membres d'élites intellectuelles socialisées de manière communautaire mais christianisées précocement et intensément scolarisées. Cette socialisation multiple rend compte, en partie du moins, chez Alvino, de sa capacité à gérer ses dualités et à transformer les multiples déterminations qui pèsent sur son parcours en significations et justifications de ses actions racontées dans ses récits de vies.

Ce parcours individuel n'est peut-être finalement pas si différent de celui de la plupart de nos contemporains, confrontés, à des degrés divers et sous des modalités différentes, à ce type de changement et aux épreuves existentielles qui l'accompagnent, tout au long de leur vie. À ceci près que, dans le cas d'Alvino, comme dans d'autres semblables, c'est un type de passage qui exclut toute conversion identitaire qui ferait passer, par ruptures successives, d'un monde à un autre. Au contraire, à travers des tournants imprévus, il est tout entier structuré par la gestion de pluralités identitaires – prenant la forme de divisions intérieures – entre des mondes différents que nous avons identifiés tout au long de ce livre. Le « cas » Alvino concrétise ainsi le parcours d'un homme pluriel, dont l'histoire est jonchée de crises lui permettant d'accéder à une forme singulière d'individualité, sans rupture avec le communautaire mais incluant une posture réflexive et une

expression narrative tout à fait singulières.

Sociologie de l'individu ou sociologie d'un individu ?

Nous avons ainsi tenté d'écrire la « sociologie d'un individu » et non de produire une « sociologie de l'individu », ce qui n'est pas (du tout) la même chose. Contribuer à une théorie de « l'individu » moderne, postmoderne ou hypermoderne (*sic*), consisterait à pouvoir définir des caractéristiques différentielles communes à ceux qui sont des vrais « individus » parce que vivant dans une époque et un espace déterminés et à montrer que les autres, vivant à une autre époque et dans d'autres espaces, ne les possèdent pas (sont-ils alors des individus prémodernes ou pas des individus ?). Il s'agirait de mener à bien une colossale entreprise de comparaison, dans l'espace et le temps, de toutes les *formes d'individualité*, existantes et ayant existé (y compris la non-individualité), de façon à repérer des traits, modèles, comportements, croyances *spécifiques* à l'époque contemporaine et à la modernité occidentale dite tardive (ou qualifiée de seconde modernité). Ce livre n'a jamais eu cette prétention car nous pensons que le risque est grand de développer, à la place d'une théorisation de ce genre, c'est-à-dire enracinée dans des données comparatives, une spéculation philosophique de plus sur ce qu'est devenu ou doit être « l'individu » humain en général ou l'individu occidental contemporain en particulier²⁷.

Dès que l'on décroche du travail d'analyse de données empiriques et de comparaison entre des époques ou des contextes différents, il devient en effet difficile d'échapper à une forme ou une autre d'ethnocentrisme et de normativité, souvent implicite²⁸. Seule une posture wébérienne que Jean-Claude Passeron appelle « méthode des différences »²⁹, commune à de nombreux courants des sciences sociales, historiques et anthropologiques, permet de s'émanciper de la philosophie spéculative (ou du libéralisme inconscient) et d'élaborer une « théorie ancrée dans des données empiriques » (*Grounded Theory*)³⁰. Elle évite ainsi les pièges de la généralisation non fondée et des diverses formes de l'essayisme mondain. Elle permet un pluralisme des méthodes et des concepts fondé sur la pluralité de « cas » analysés et comparés, prenant acte du « caractère idéal-typique de toute théorisation »³¹. Permet-elle de parler de « sociologies de l'individu » lorsqu'il s'agit de théorisations plus ou moins convergentes des processus d'individualisation et des conceptions

²⁷ Avouons-le : chaque fois que nous avons rencontré, dans les multiples thèses que nous avons dirigées ou évaluées, les expressions : « l'individu fait ceci... l'individu pense cela... l'individu est ceci ou cela... », nous avons eu un mouvement de recul... Même quand cet individu était spécifié moderne, postmoderne ou hypermoderne...

²⁸ Souvent marquée par la figure aujourd'hui dominante de l'*homo oeconomicus* libéral.

²⁹ Cf. Introduction à Max Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, 1996, p. 25.

³⁰ Cf. B. Glaser et A. Strauss, *The discovery of Grounded Theory, Strategy for qualitative research*, Aldine, 1967. Voir la présentation critique dans D. Demazière et C. Dubar, *op. cit.*, 1997, 2004, ch. 2.

³¹ Cf. Passeron, *op. cit.*, p. 36

individualistes du social ? La question mérite d'être débattue.

Dans un livre collectif récent, François de Singly et Danilo Martucelli présentent ce qu'ils appellent des « sociologies de l'individu » (A. Colin, 2009) qu'ils rattachent à la mise en œuvre d'une « sensibilité intellectuelle et existentielle » (p. 7). Centrées sur une conception commune du processus « moderne » d'individualisation ou de singularisation et sur des théories sociologiques de l'individualisme, ces sociologies, rattachées notamment à l'œuvre de Simmel, s'intéressent, selon eux, à « comprendre la vie des gens » (p. 6 et 7) et notamment leurs expériences de la modernité, « l'auto-développement de leurs potentialités » (p. 5) et « la construction de leur identité personnelle » (p. 17).

Distinguant l'individu abstrait et la personne concrète, ces sociologies veulent, selon les auteurs, dépasser le point de vue classique sur les rôles ou personnages sociaux définis par leur position dans la structure sociale ou les divers champs de l'activité, pour réhabiliter sociologiquement les « individus singuliers » considérés comme combinant des appartenances plurielles, connaissant des expériences particulières ou traversant des épreuves spécifiques. Les auteurs ont relevé, à travers des travaux de sociologues contemporains (sept ont été sélectionnés par eux), des caractéristiques spécifiques de « l'individu de la modernité avancée » ou « seconde modernité », c'est-à-dire à la fois de la « société du risque » (Ulrich Beck), du « tournant biographique » (Zygmunt Bauman) accompagnant l'émergence de la réflexivité (Anthony Giddens) et témoignant du primat de l'intériorité (Charles Taylor). Se référant à ces penseurs, les auteurs de ce petit livre font de « l'individu », l'objet de cette nouvelle sociologie. Contrairement à ceux qui n'en sont pas, les individus seraient, selon eux, caractérisés par trois traits majeurs :

- ils doivent sans cesse donner un sens à leur trajectoire et la mettre en récit (p. 30) ;
- ils doivent pratiquer régulièrement un travail sur soi (p. 50) ;
- ils doivent s'assumer comme êtres souffrants, sièges d'un pàtir subjectif (p. 67 et 78).

Les caractéristiques de cet « individu individualisé » (expression souvent utilisée par de Singly), objet d'une « démarche inductive de recherche » (p. 79), sont présentées comme « un aspect incontournable de l'individualisation propre à la seconde modernité » impliquant la singularisation (terme cher à Martucelli), la « désinstitutionnalisation » et l'« autonomisation individuelle » (p. 124). Ces processus permettraient à ce « nouvel individu » d'échapper à l'étiquetage et de s'émanciper des assignations catégorielles (p. 106-107). Ils rendraient ainsi légitime une description chaque fois plus fine de « visages singuliers » (p. 110, note 4), autorisant une écriture relevant de ce

qu'ils appellent le « romanesque sociologique » (p. 112)³².

Une question clôture l'ouvrage : « Y a-t-il de tels individus ailleurs qu'en Occident » ? Longtemps, écrivent les auteurs, cet individu a été considéré comme « un produit exclusif de la modernité occidentale... engendré en référence à la philosophie des Lumières » (p. 124). En s'appuyant sur les thèses de Louis Dumont opposant holisme traditionnel et individualisme moderne, ils écrivent : « C'est dans ce sens précis qu'il ne peut y avoir d'individu avant la modernité ou ailleurs qu'en Occident. » Et d'appeler de leurs vœux la multiplication de recherches sur « l'individu du Sud » (*sic*) permettant la découverte de « la diversité des processus et des modernités alternatives » (p. 125). Et donc de la pratique « d'une autre *sociologie des sociétés à l'échelle des individus* » (souligné par nous, p. 52).

L'impression qui émane de la lecture de l'ouvrage et spécialement de cette fin de conclusion est qu'il s'agit moins d'un plaidoyer pour une « sociologie de l'individu » qui reste, quoi qu'on en dise, une notion abstraite, que d'un appel à la prise en compte du « *niveau individuel d'intelligibilité du social* ». Or, il nous semble que cette prise en compte n'est pas nouvelle dans l'histoire des sciences sociales : Dilthey, Weber, Durkheim mais aussi Mauss, Lévi-Strauss, Elias et, bien entendu, de nombreux historiens, de Lucien Febvre à Jacques Revel, l'ont fait et depuis longtemps. Ce qui les distingue des théoriciens d'une éventuelle « sociologie de l'individu » (courant dont l'existence reste problématique), c'est qu'ils s'efforcent de « penser par cas » et de ne pas confondre la sociologie d'un individu concret avec une « sociologie » de l'individu en général.

Quant à considérer comme acquis le fait que le monde occidental d'abord, puis l'humanité tout entière, soient entrés dans une ère nouvelle où l'individu serait devenu radicalement nouveau, dégagé des « liens sociaux » qui l'aliénaient et capable désormais de « choisir sa vie », sans plus de détermination, en faisant preuve de réflexivité, contrairement aux individus des époques antérieures et des autres espaces géographiques, le sociologue comme l'historien ou l'ethnologue, doit faire preuve de la plus grande prudence (pour ne pas dire plus) avant d'adhérer à de telles thèses générales qui se présentent souvent comme des vulgates philosophiques (celles qui dissertent à perte de vue sur l'homme ou l'individu en général).

Il n'existe pas, selon nous, de « sociologies de l'individu » détachées et indépendantes de sociologies des sociétés, des milieux et des groupes d'appartenance concrets de personnes

³² On a parfois l'impression en lisant les travaux de ces auteurs que l'individu dont il s'agit est principalement, voire uniquement, un membre des couches moyennes pris dans les injonctions et les affres du *développement personnel*.

concrètes ; il n'existe pas de sociologies individualistes s'opposant à des sociologies holistes (opposition confuse, surtout pour opposer Durkheim à Weber ou Simmel). Ce qui existe, ce sont des *niveaux de description et d'analyse du social et de ses dynamiques* dont le niveau individuel, singulier et subjectif, qui est peut-être (est-ce si sûr ?) de mieux en mieux pris en compte dans les sciences sociales contemporaines³³. La sociologie, quel que soit son objet, son champ ou sa problématique, n'échappe pas à ce *jeu d'échelles*³⁴ qui impose de relier les individus concrets et leurs histoires singulières aux structures et dynamiques macrosociales et aux interactions et groupements méso-sociaux dans lesquels ils sont pris tout en contribuant à les modifier. C'est ce que nous nous sommes efforcés de faire en reliant systématiquement les propos d'Alvino aux histoires collectives des Indiens d'Amazonie (et de leurs élites), de l'Église catholique du Brésil (et de leurs dirigeants) et des innovations universitaires (et de leurs quotas) ainsi, au-delà, qu'à l'histoire contemporaine brésilienne.

Penser par cas : pour une sociologie d'individus concrets

Dans la dernière partie de son *Anthropologie structurale* (1958, p. 312), Lévi-Strauss, opposant les modèles mécaniques et les modèles statistiques, écrit : « L'analyse de cas individuels permet de construire ce qu'on peut appeler des modèles mécaniques... dont les éléments sont fournis par le type de personnalité, l'histoire individuelle de la personne, les propriétés des groupes primaires et secondaires dont elle fut membre... » Il constate ainsi que l'avènement de la psychanalyse a permis « d'établir des modèles correspondant à un nouveau champ d'investigation : la vie psychique du patient prise dans sa totalité ». Dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*³⁵, il avait déjà insisté sur une caractéristique essentielle de ce que Mauss appelait un « fait social total ». En reprenant sa définition pour l'explicitier, Lévi-Strauss avait écrit : « Il faut qu'il s'incarne dans une expérience individuelle... c'est-à-dire dans une histoire individuelle de l'être total et dans une interprétation globale de ses conduites. » Il rappelait, à cette occasion, la célèbre formule de l'*Essai sur le don* : « Ce qui est vrai, ce n'est pas la prière ou le droit mais le Mélanésien de telle ou telle île... » 36

Le but de l'anthropologie, selon Mauss et Lévi-Strauss, rejoignant celui de la sociologie

³³ Il n'est pas évident que les sciences sociales et historiques puissent être caractérisées par une place croissante attribuée au niveau psychologique. Entre les deux guerres, les travaux de chercheurs comme Elias, Mauss ou Halbwachs montrent que ce niveau d'analyse était très présent.

³⁴ Cf. Denis-Constant Martin, *op. cit.*, p. 34 qui écrit : « Le passage par le singulier est, à un moment ou un autre, indispensable à l'analyse de tous les phénomènes identitaires ».

³⁵ Cf. *Sociologie et anthropologie*, 1^{re} éd. 1950, p. XXV et suivantes

³⁶ *Ibidem*, p. XXVI

compréhensive (Dilthey, Weber, Elias...) et de l'histoire comme science sociale (Febvre, Revel, Gunzberg...), peut donc être résumé ainsi : « Saisir une totalité signifiante dans une expérience concrète »³⁷. Ainsi un individu concret, à travers son histoire, constitue-t-il, pour eux, un *niveau d'analyse* particulièrement important du social qui est à la fois multidimensionnel (familial, politique, religieux, etc.), localisé dans l'espace et le temps et s'exprimant sous différentes « formes individuelles et collectives, conscientes et inconscientes ». Le but des sciences sociales ainsi conçues est, comme l'écrivait Lévi-Strauss, de « faire coïncider l'objectivité de l'analyse historique avec la subjectivité de l'expérience vécue »³⁸.

Dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Penser par cas*³⁹, Jean-Claude Passeron et Jacques Revel définissent le « cas » comme « une singularité accessible à l'observation » qu'ils considèrent comme le support d'une démarche de recherche et de raisonnement des sciences humaines et sociales (SHS)⁴⁰. Celle-ci a été, selon eux, réhabilitée après la crise qui a ébranlé les options positivistes et naturalistes des pionniers ayant prôné l'alignement de ces disciplines sur la logique hypothético-déductive de la preuve. Pour Passeron et Revel, un cas est, non pas une illustration d'un concept préexistant, mais ce qui fait problème et ébranle les certitudes considérées comme acquises. C'est « une configuration originale d'un agencement de faits et de normes dont l'irréductible hétérogénéité vient interrompre le mouvement habituel de la preuve »⁴¹. Ce cas particulier est aussi un cas de figure qui vient « casser le fil de la déduction théorique ou de la généralisation inductive ». De ce fait, il oblige à changer de cadre de référence théorique ou du moins à bricoler une théorie alternative à travers la découverte d'un simple hapax⁴².

Passeron et Revel dégagent deux traits simultanés du « cas » dans les SHS : une singularité irréductible rendant impossible une catégorisation unique et ouvrant sur une énigme à résoudre⁴³ et le suivi temporel d'une histoire individuelle ou collective située dans un contexte spécifique⁴⁴. S'agissant de l'histoire individuelle, le sociologue et l'historien insistent sur le fait que « faire cas, c'est construire une histoire », comme celle de sa maladie avec la naissance de la clinique à la fin du XVIII^e ou même déjà celle de ses péchés avec la confession personnelle rendue obligatoire dès le 4^e

³⁷ *Ibid*, p. XXVI

³⁸ *Ibid*, p. XXXI

³⁹ Éd. EHESS, 2005, p. 9 et suivantes.

⁴⁰ *Ibid*, p. 13

⁴¹ *Ibid*, p. 15-16

⁴² Cf. Howard Becker, *Les Ficelles du métier*, La Découverte, 2008. Dans notre ouvrage, la coexistence durable de croyances chamaniques et catholiques chez Alvino a constitué pour nous une telle découverte qui a permis une reformulation de la théorie de la socialisation et de la construction identitaire fondée sur le pluralisme et le mixage des identités associés à une forme de syncrétisme.

⁴³ Passeron et Revel, op. cit, p. 18

⁴⁴ *Ibid*, p. 22

concile de Latran en 1255... Il s'agit toujours « d'objectiver l'intériorité »⁴⁵ et le recours au récit leur paraît bien être au cœur de la pensée par cas : *le cas est le produit d'une histoire qui enregistre les cheminements d'un processus et la mise en place des circonstances qui qualifient le cas*⁴⁶.

Ces approches du *niveau individuel du social* à travers des « cas » constituent ainsi, depuis longtemps, des démarches communes à l'ensemble des SHS. Elles ne postulent en aucune manière ce qu'est ou doit être « l'individu » et ne considèrent pas que le singulier ou l'individuel n'existe que dans certains contextes ou à certaines époques. Elles définissent, au contraire, un *niveau d'analyse* incontournable de toute réalité sociale, culturelle et historique, quels que soient le lieu, le temps ou les formes de sa manifestation. Elles renvoient à des procédures empiriques qui permettent d'objectiver un cas individuel et de l'interpréter, notamment grâce à des comparaisons pertinentes, et en le reliant à des collectifs (groupes, institutions, acteurs, instances de régulations, etc.) inscrits dans l'espace et le temps⁴⁷.

La pluralité des formes individuelles du social est ainsi difficilement compatible avec l'hypothèse d'un individu en général ayant une signification univoque ou d'un individu ne pouvant exister qu'après l'avènement de la modernité occidentale. La « sociologie d'un individu concret », comme nous l'avons mise en œuvre sur le « cas » Alvino, est donc tout le contraire d'une spéculation théorique – même baptisée « sociologie de l'individu » – érigeant en modèle de modernité, postmodernité ou hypermodernité tels ou tels traits généraux sélectionnés arbitrairement.

Pour une socio-histoire contemporaine des Indiens du Brésil

Cette sociologie de l'individu Alvino se veut une modeste contribution collective à l'histoire des élites indiennes du Brésil dans les années 1960-2000. Tout au moins celles qui ont « choisi » la voie de (ou ont été choisies par) l'Église catholique pour, à la fois, sortir de leur condition marginale et stigmatisée, agir sur leur « peuple » pour le faire progresser et faire vivre un idéal d'Église des pauvres dans la brèche ouverte par le concile Vatican II. Il s'agit donc, spécifiquement, de retracer et de comprendre l'histoire des relations entre le Mouvement d'émancipation des Indiens du Brésil et l'Église catholique et ses acteurs, durant ces quarante ans qui séparent la fin du concile (1965) de la mort de Jean-Paul II (2006). Cette histoire n'est pas écrite et ce livre se voudrait un modeste

⁴⁵*Ibidem*, p. 23

⁴⁶*Ibidem*, p. 24

⁴⁷ Pour un exemple récent particulièrement pertinent de cet ancrage des biographies dans leur contexte, de l'importance du « mélange » des divers plans (psychique, sociologique et politique) de structuration des récits et de la place de l'identité narrative, cf. Florence Haegel et Marie-Claire Lavabre, *Destins ordinaires. Identité singulière et mémoire partagée*, Presses de Sciences Po, 2009.

encouragement à sa réalisation.

Car la question des relations du religieux et du politique est bien au cœur de ce livre. D'abord sur le versant religieux, le parcours d'Alvino pose au plus haut point la question de la compatibilité entre le catholicisme et les rituels des Indiens vivant au Brésil à notre époque. La question d'Alvino : « Comment être à la fois prêtre et *macuxi* ? » peut être traduite de cette façon : « Comment croire à la fois à l'Évangile et aux mythes indiens, à l'Eucharistie et à la Pajélance, à la religion chamanique et à la Religion du Livre ? » L'exemple d'Alvino montre que c'est possible. N'est-ce pas le cas de nombreux Indiens dès lors qu'ils ont été christianisés, dès leur enfance, par les missionnaires ? Ils sont devenus chrétiens mais ils sont restés indiens et donc imprégnés des mythes et rituels de leur peuple.

Cette question de l'intrication du religieux et du politique a été posée, sur le versant politique, par le Mouvement indigène qui s'est implanté dans divers États d'Amazonie grâce à l'action de missionnaires catholiques et d'intellectuels anthropologues soucieux du maintien des traditions indiennes. Il semble bien que, durant la période concernée par ce livre, le Mouvement se soit émancipé, dans le même temps où la hiérarchie catholique se repliait majoritairement sur ses valeurs proprement religieuses. La gestion des projets de développement des terres indiennes démarquées a pris le pas sur les conflits violents avec les propriétaires dans les grands territoires où la démarcation est effective. La condition indienne demeure néanmoins dure et souvent malheureuse. La période couverte par les récits d'Alvino semble bien marquée par des contradictions multiples dans cette gestion de projets impulsée par l'État sans participation concrète des populations concernées.

L'imbrication du religieux et du politique constitue un fil conducteur du parcours d'Alvino parce qu'elle est au cœur de ses relations intimes, d'abord avec ses proches, parents, frères et sœurs, conjoint et beaux-parents. Ils sont tous catholiques et pratiquants, certains sont catéchistes et Alvino est encore prêtre non officiellement réduit (*sic*) à l'état laïc. C'est dire à quel point son histoire familiale s'est déployée entre dynamique politique des Indiens et évolutions institutionnelles des catholiques brésiliens. Le nœud liant l'institution catholique et le Mouvement indien est clairement celui du pouvoir : Alvino l'a découvert dès le séminaire et l'a expérimenté à ses dépens au moment de son exclusion du sacerdoce. Ce n'est pas un hasard si, dès le début du premier entretien, il date son engagement pour le Mouvement de sa rupture avec sa propre Église. Son histoire personnelle s'inscrit ainsi au cœur des évolutions « politiques » de l'Église et de sa rupture avec ses options

antérieures.

Récits de « vies » et histoire de vie : la découverte des trois mondes

L'une des ambitions de ce livre était de montrer tout ce qu'une analyse socio-historique pouvait gagner à effectuer un détour par les sciences du langage et à partir de la manière dont l'histoire pouvait être mise en mots, en phrases et en récits biographiques. C'est en prenant très au sérieux les récits écrits et oraux d'Alvino et leur confrontation que nous sommes parvenus à comprendre comment il avait pu tenter, pendant toute sa vie, de concilier et de combiner trois mondes à la fois, lexicaux, sémantiques et discursifs, interprétés comme des mondes vécus en même temps que comme des expressions de formes identitaires.

Ces mondes ne se nomment pas avec les mêmes mots. Le premier s'écrit en langue *macuxi* et prend sens avec les mythes transmis oralement depuis la nuit des temps, et notamment les mythes de *Macounaïma* devenu emblématique d'une littérature brésilienne d'esprit rabelaisien. Il est peuplé d'esprits, de sorts et d'invocations de *pajés* guérisseurs et d'animaux magiques. La plupart des *Macuxi*, même les jeunes semble-t-il⁴⁸, continuent à croire à ce monde au sein duquel leurs ancêtres ont baigné et qui leur a été transmis. Le second s'écrit en langage « occidental » (au départ en latin-grec) et concerne l'eucharistie, la catéchèse, la vocation, les mystères judéo-chrétiens et, plus généralement, les dogmes et la liturgie. Il s'enracine dans l'action évangélisatrice des missionnaires et leur recrutement de catéchistes, diacres et de deux prêtres parmi l'élite des populations indiennes. Le dernier monde s'écrit, pour Alvino, en portugais, c'est celui des savoirs positifs véhiculés par l'école, du doute cartésien et de l'esprit critique, de la curiosité et de la volonté de savoir enracinées dans la modernité occidentale. Alvino vit dans ces trois mondes à la fois, ou plutôt, comme il le dit, il est « divisé » entre les deux premiers mondes dont il mesure, grâce au troisième (monde de la modernité critique), la difficile compatibilité.

Ces mondes correspondent à des discours différents qui ont été successivement ou simultanément intériorisés par Alvino : un discours de défense de sa culture native et de promotion des valeurs de l'*indianité* ; un discours de pouvoir sacerdotal, de la fierté du statut et de la « magie » de l'eucharistie, cœur du mystère religieux catholique ; un discours rationnel, critique, tendu vers la connaissance positive et l'intégration active dans la vie publique. Chacune des trois versions

⁴⁸ Il est clair qu'une enquête sociologique auprès d'un échantillon de jeunes *Macuxi*, par exemple étudiants de la licence interculturelle restés dans les communautés, serait la meilleure façon de tester l'hypothèse du maintien de certains éléments de leur culture traditionnelle chez ces jeunes *Macuxi* : beau travail à venir pour Alvino.

différentes de sa vie privilégiée un de ces types de discours et de leurs effets performatifs.

Ces discours ne racontent pas la même version de la vie d'Alvino, ni de la vie collective des Indiens. Le premier est fixé dans une temporalité mythique de « l'éternel hier » (Weber) et raconte les exploits d'un héros légendaire, père du peuple *macuxi*. Il raconte l'histoire d'une identité quasi éternelle définie par ses origines et plus ou moins résistante à toutes les invasions extérieures (cf. la trilogie École, Musique, Église). Le second raconte l'histoire eschatologique d'une humanité sauvée du péché originel et attendant le salut éternel grâce au retour du Messie et à l'avènement d'un monde idéal. Le dernier raconte le progrès scientifique et technique sur fond de destruction de la nature et de catastrophes écologiques. L'histoire de vie d'Alvino s'inscrit dans les mailles et les déterminations de ces mondes générateurs de narrations et de temporalités différentes. C'est le détour par l'analyse du langage (mots, discours et récits), analyse structurale, cinématique et pragmatique, qui nous a permis de les découvrir et de les comprendre, de les prendre ensemble.

La dynamique identitaire d'Alvino : la double transaction

L'identité d'Alvino est d'emblée doublement divisée. Comme pour tant d'humains, son identité pour autrui ne coïncide pas avec son identité pour soi. C'est qu'étant à la fois indien *macuxi* et catholique pratiquant, stigmatisé par le regard des Blancs mais réussissant ses études, il se trouve « entre deux », en position *interstitielle* entre ces mondes. Jamais il ne se convertit totalement au monde des Blancs. S'il adhère au monde des Indiens, c'est finalement de manière de plus en plus distanciée et critique. S'il s'engage fortement dans le monde catholique, c'est parce qu'il lui semble *médiateur* entre celui des Indiens et celui des Blancs⁴⁹. À la fin de sa seconde « vie », à trente ans, la double transaction avec les autres et avec lui-même semble avoir réussi : transaction avec l'Église, mais aussi transaction avec ses racines indiennes, entre son passé et son présent. Il devient prêtre tout en restant *macuxi*.

Mais il avait oublié la puissance de sa réflexivité et de son accès au monde de la critique. Alvino découvre que l'Église catholique ne correspond pas à sa vision idéalisée et innocente de son enfance. Il craint d'y perdre son âme *macuxi*. Avec ce soi-disant mélange des rites – qui n'en est pas vraiment un⁵⁰ –, il ne garde pas la confiance de tous les leaders indiens et finit par perdre la

⁴⁹ C'est la conception qui préside notamment aux innovations des missionnaires de la Consolata (cf. Encart 7) et qui permet à Alvino, pour un temps, de concilier ces mondes sans conflits.

⁵⁰ Il a fallu très longtemps pour que nous comprenions que cette apparente innovation et ce prétendu mélange n'étaient, à la limite, qu'une sorte de leurre ou de contournement de la vie secrète d'Alvino. Ce soi-disant mélange est en fait quasi absent de son autobiographie écrite et n'est présent dans ses entretiens qu'en relation avec sa promesse de ne pas boire d'alcool ou ses conflits avec la hiérarchie (cf. ch. 8).

protection de sa hiérarchie. La transaction objective est rompue et Alvino est chassé du sacerdoce. La transaction subjective semble aussi en échec : il dit redevenir *macuxi*, ce qui laisse à penser qu'il avait perdu en partie cette identité. Alvino est à l'abandon. C'est alors que la transaction subjective, avec lui-même, prend le dessus sur la transaction objective avec l'institution. Il faut dire qu'Alvino possède un nouvel « Autrui significatif »⁵¹, une jeune et belle Indienne qui devient son épouse et lui donne deux enfants. Alvino redevient donc *macuxi* mais un *Macuxi* engagé, conscient et critique, qui renoue la continuité avec son enfance et sa lignée, au-delà de la parenthèse du sacerdoce. Ce second tournant en fait un militant indien, un fidèle catholique ordinaire, mais surtout un père de nouveau légitime aux yeux des siens. Il devient ainsi capable de mettre sa vie en récit et de se doter d'une identité narrative.

On voit clairement, à travers cette dynamique, les limites du paradigme de la conversion identitaire⁵² qui néglige ce processus de « négociation avec soi-même »⁵³ inhérent au changement social et à la dynamique identitaire dite « moderne ». Alvino a transigé mais n'a pas renoncé à cette identité *macuxi*. Il l'a transformée d'une forme nominale purement communautaire « ethnique », pour autrui, en une forme réflexive, pour soi, impliquant la construction d'une nouvelle forme narrative d'identité. La double transaction identitaire se traduit chez lui par deux tournants de son existence qui ne sont pas des conversions mais des reconfigurations des mêmes identités de base : *macuxi*, catholique et critique-réflexive. Sa double socialisation primaire est, en ce sens, un élément clé de sa dynamique identitaire qui s'inscrit dans les rares filières institutionnelles accessibles aux Indiens au Brésil (le sacerdoce, l'armée ou le bâtiment, l'enseignement).

Ce n'est donc pas un hasard si Alvino s'est prêté, de manière aussi active et efficace, aux épreuves de l'autobiographie et des entretiens biographiques. En se racontant, il a pu faire le point avec lui-même et accéder à cette posture d'où l'on peut objectiver ses identités et se traiter « soi-même comme un autre »⁵⁴. De ce fait, il a pu relier les fils rompus de ses « vies » successives comme des configurations des mêmes formes identitaires concrètes entre lesquelles il demeure toujours divisé. Cela nous a permis la réécriture d'une histoire de sa vie considérée comme une totalité signifiante pourvue d'un secret caché unificateur. Comme dans un roman, cette vie

⁵¹ C'est un élément fondamental de la socialisation secondaire d'Alvino lui permettant de réussir une nouvelle transaction objective avec une personne qui le reconnaît, cf. *L'Esprit, le Soi, la Société*, PUF, 2006.

⁵² Cf. P. Berger et T. Lückmann, *La Construction sociale de la réalité*, nouvelle traduction A. Colin, 1996. Les auteurs appellent « alternation » cette conversion totale au terme d'une socialisation secondaire qui parviendrait à détruire le monde construit au terme de la socialisation primaire. Ce n'est pas le cas d'Alvino qui déclare : « Je suis converti, sans l'être, tout en l'étant. »

⁵³ L'expression se trouve dans Anselm Strauss, *Miroirs et masques*, *op. cit.*

⁵⁴ Cf. l'ouvrage de Paul Ricœur qui porte ce titre et développe cette notion d'identité narrative tenant compte de la narratologie et de la pragmatique du langage. C'est ce que nous avons tenté de faire à notre tour dans ce livre.

recomposée se lit facilement grâce à l'existence d'une intrigue qui sert de moteur à la narration. Comme dans tout roman autobiographique, respectant le pacte avec son lecteur⁵⁵, cette intrigue est celle de la construction, réalisation (et aussi destruction) de soi-même à travers les épreuves de l'existence et le parcours périlleux de l'enfance au sein de ses « proches » à l'exil dans une zone « distale » d'où l'on ne revient pas indemne mais pourvu d'une expérience permettant l'accès à une existence peut-être apaisée⁵⁶.

Alvino est un de ces « cas », à la fois ordinaire et exceptionnel, pour qui l'écriture de soi a pu achever une transaction importante entre lui-même et Autrui, mais aussi entre Soi et Soi-même, grâce à laquelle il a pu relier les épreuves successives de sa Vie et accéder à cette forme identitaire narrative qui est aussi vieille que les autobiographies et, peut-être, que les mises en récit⁵⁷. Inscrite dans la continuité des générations et permettant la reconnaissance par des Autrui significatifs et généralisés, cette identité narrative inclut une visée éthique supposant la reconnaissance de l'Autre. Le combat d'Alvino pour la reconnaissance fut donc bien l'enjeu de cet exercice qu'il a, semble-t-il, jusqu'ici bien réussi.

Pour une bonne distance à l'Autre et à Soi

Avouons-le pour terminer : cet exercice collectif de compréhension d'une vie d'un Indien d'Amazonie nous a permis de mieux nous connaître nous-mêmes dans ce détour par la compréhension d'un Autre. Nous avons fait un bout du chemin qui nous a fait retrouver l'Autre en Nous-mêmes. Les heures et les heures passées à dialoguer à trois, à deux ou seuls avec soi-même ont achevé de nous persuader, si nous ne l'étions pas déjà, que la connaissance de soi passe par celle des autres. Relisons, une dernière fois, Claude Lévi-Strauss : « Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'y a que ce moi dont il dispose encore pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche... De toute évidence, il lui faut apprendre à se connaître, à obtenir d'un Soi qui se révèle comme Autre au Moi qui l'utilise, une évaluation de lui-même qui deviendra partie intégrante de l'observation d'autres Soi... Paraphrasant Rousseau, il pourra s'écrier : “Vous voilà donc étrangers, inconnus, nuls enfin pour moi, puisque je l'ai voulu ! Et moi, détaché d'eux et de tout, que suis-je moi-même ? Voilà ce qu'il me faut d'abord chercher”. Car, pour parvenir à s'accepter dans les autres, il faut d'abord se refuser

⁵⁵ Cf. P. Lejeune, *Le Pacte autobiographique*, Seuil, 1996.

⁵⁶ Cf. J.-M. Baudouin, *L'Épreuve autobiographique*, Genève, P. Lang, 2010.

⁵⁷ La question de « l'origine » de cette forme identitaire, produite par l'autobiographie, fait l'objet de controverses entre ceux qui la situent au début de la modernité occidentale (Lejeune) et ceux qui la font remonter à la nuit des temps (Dosse).

en soi⁵⁸».

Pour y parvenir, il nous a fallu innover dans la conception même de la recherche et du rapport du sujet à l'objet. Alvino n'est pas l'objet de ce livre, il en est le sujet. Cela signifie qu'il est à la fois coauteur de cet ouvrage, un des narrateurs de ce texte et le seul personnage principal de ce livre. L'objet n'en est pas Alvino mais son parcours qui s'enracine et se décline dans des objets qui correspondent aux principaux encarts de ce livre : trajectoires des Indiens d'Amazonie et de leurs élites, dynamique des identités, ethnicités et indianités depuis leur constitution très ancienne jusqu'à leurs mutations récentes, parcours de l'Église catholique dans son rapport aux Indiens et à leur élite christianisée, émergence d'une autre modernité confrontée à une crise des temporalités suscitant l'expression d'équations personnelles inédites. En ce sens, le parcours d'Alvino est irréductible à toute schématisation simple et source de théorisation inédite. Un « cas », donc.

Paris-Rio de Janeiro, 10 novembre 2011

⁵⁸Cf. *Anthropologie structurale* 2, 1971, ch. 2, p. 128.