

La construction identitaire et la trajectoire sociale de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville

Marichela Vargas-Thils

Volume 29, numéro 2, 2010

Contribution de la recherche qualitative à l'émancipation des populations négligées II

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1085097ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1085097ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour la recherche qualitative (ARQ), Université du Québec à Trois-Rivières

ISSN

1715-8702 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vargas-Thils, M. (2010). La construction identitaire et la trajectoire sociale de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville. *Recherches qualitatives*, 29(2), 7–27. <https://doi.org/10.7202/1085097ar>

Résumé de l'article

L'article poursuit deux objectifs : Le premier est de rendre compte des résultats d'une recherche sur la construction identitaire et la trajectoire sociale d'un groupe de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville, à la recherche de meilleures conditions d'existence sociale et économique. Le deuxième objectif est de réaliser une analyse critique de la contribution de cette recherche à l'émancipation des femmes y ayant participé ainsi que, plus largement, à l'émancipation de la population dont ces femmes sont issues.

La construction identitaire et la trajectoire sociale de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville

Marichela Vargas-Thils, Docteure en psychologie

Université catholique de Louvain

Résumé

L'article poursuit deux objectifs : Le premier est de rendre compte des résultats d'une recherche sur la construction identitaire et la trajectoire sociale d'un groupe de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville, à la recherche de meilleures conditions d'existence sociale et économique. Le deuxième objectif est de réaliser une analyse critique de la contribution de cette recherche à l'émancipation des femmes y ayant participé ainsi que, plus largement, à l'émancipation de la population dont ces femmes sont issues.

Mots clés

ACTEUR DE L'HISTOIRE, IDENTITÉ, LIBERTÉ, MIGRATION, RÉCIT DE VIE

À Zuriñe de Aguirre,
en souvenir de notre amitié profonde
et de nos discussions passionnées

Introduction

La rédaction de ce texte a été une occasion de reprendre une question quelque peu laissée en suspens lors de notre recherche doctorale qui a été menée sur la construction identitaire et la trajectoire sociale d'un groupe de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville. La question est de savoir en quoi cette recherche a contribué à l'émancipation des femmes qui y ont participé et, plus largement, à l'émancipation de la population à laquelle elles appartiennent.

La question de l'émancipation par rapport aux contraintes qui déterminent l'histoire et l'identité des individus et, plus généralement, l'articulation entre la contrainte et la liberté dans les histoires de vie, est au cœur de l'approche biographique qui a été utilisée pour réaliser la recherche.

RECHERCHES QUALITATIVES – Vol. 29(2), 2010, pp. 7-27.

CONTRIBUTION DE LA RECHERCHE QUALITATIVE À L'ÉMANCIPATION DES POPULATIONS NÉGLIGÉES II

ISSN 1715-8702 - <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>

© 2010 Association pour la recherche qualitative

Cette approche conçoit l'individu comme le produit de toute son expérience biographique et postule trois axes de son rapport à l'histoire (de Gaulejac, 1987) :

- l'individu est le produit d'une histoire individuelle, immergée dans une histoire familiale qui elle-même est immergée dans une histoire sociale;
- l'individu est acteur de l'histoire : il n'est pas qu'un produit de son histoire mais il intervient dans la construction de celle-ci, c'est-à-dire qu'au-delà des contraintes qui le déterminent, il dispose d'une marge de liberté irréductible pour faire de sa destinée quelque chose qui lui appartient;
- l'individu est producteur d'histoires : il se représente son histoire, il opère une reconstruction du passé à laquelle il se rattache pour se créer un sentiment de continuité et d'identité personnelle.

L'outil méthodologique de cette approche est le récit de vie, c'est-à-dire la narration qu'un individu, ou un groupe d'individus, fait de l'histoire de sa vie.

Pour réaliser la recherche, nous avons recueilli une quinzaine de récits de vie de femmes péruviennes ayant migré, dans les années 1960, d'une zone rurale d'une société andine vers la capitale, de manière individuelle et volontaire, entre l'âge de onze ans et dix-sept ans et qui habitent aujourd'hui dans des bidonvilles de Lima. Ces femmes avaient migré avec l'espoir de meilleures conditions d'existence sociale et économique. Leur projet de vie était axé sur la mobilité sociale et traduisait le désir d'avoir une maison, de l'argent, des vêtements, de bénéficier de services et d'accéder à des études pour elles-mêmes, mais surtout pour leurs enfants. Dans une première analyse de leurs récits de vie, nous avons pu rendre compte de la manière dont leur identité était le produit de l'articulation de facteurs socio-historiques, culturels et familiaux. Cette partie de la recherche terminée, nous avons réalisé que rendre compte des facteurs déterminants de l'identité était assez aisé : les différents domaines de sciences humaines utilisés fournissaient des concepts et des théories pour comprendre ce qui conditionnait leur vie. En revanche, nous étions démunis d'outils conceptuels pour saisir ce qui leur revenait en propre dans la construction de celle-ci : si elles semblaient bel et bien être le produit d'une histoire, en quoi étaient-elles aussi les actrices de cette histoire? Nous ne savions pas répondre à cette question parce que nous ignorions ce que signifiait, dans une histoire de vie concrète et singulière, « être l'acteur de son histoire ». C'est ainsi que, si dans la première partie de la recherche nous nous sommes servie de concepts théoriques en vue de comprendre certains processus

propres à la construction identitaire des femmes ayant participé à la recherche, dans la deuxième partie, c'est plutôt l'inverse qui fut fait : nous nous sommes servie de leurs récits de vie en vue de construire une définition de ce que peut signifier « être l'acteur de son histoire ».

Dans cet article, sont exposés, d'une part, les résultats de cette recherche et, d'autre part, les éléments de réponse à la question de savoir en quoi cette recherche contribue à l'émancipation des femmes qui y ont participé et, plus largement, à l'émancipation de la population dont elles sont issues.

Produites d'une histoire : une identité culturelle d'individu

Chez les femmes ayant participé à la recherche, nous avons pu observer la manifestation d'une identité culturelle moderne (d'individu dans le sens de Dumont, 1983), c'est-à-dire, une identité qui implique l'appropriation d'une idéologie qui valorise l'individu par rapport à la totalité sociale. Cette identité culturelle moderne est apparue essentiellement dans une double discontinuité : par rapport au modèle parental et par rapport au modèle culturel andin que l'on peut définir comme holiste et basé sur les valeurs de solidarité, de coopération et de redistribution.

Pour évoquer la culture andine, nous avons emprunté la définition de Malengreau (1995), ce qui a permis de disposer d'un modèle abstrait auquel se référer. Si nous avons fait la distinction entre modèle parental et modèle andin, c'est pour analyser la construction de l'identité culturelle par rapport à un modèle andin abstrait d'une part, et par rapport au modèle parental concret d'autre part, puisque nous avons pu observer que les parents des femmes ayant participé à la recherche avaient déjà, dans une plus ou moins grande mesure, entamé un changement culturel par rapport au modèle andin. Il est cependant à souligner que les femmes participant à la recherche associent toujours le modèle parental à la culture andine.

Une discontinuité avec le modèle parental a été constatée dans la mesure où ces femmes se présentent en voulant se démarquer de leurs parents : elles ont des habitus différents, elles soulignent le fait que leur manière d'élever leurs enfants est différente de celle de leurs parents, elles se sont identifiées à des modèles qu'elles perçoivent comme différents du modèle parental.

La discontinuité entre leur identité culturelle d'individu et la culture andine se manifeste par rapport au caractère essentiel de cette dernière, à savoir une organisation sociale basée sur la solidarité, la coopération et la redistribution; dans ce sens, il s'agit d'une culture qui valorise la totalité sociale par rapport à l'individu. Cette discontinuité s'exprime également à travers l'abandon des traits culturels andins en ce qui concerne les manifestations extérieures de la culture.

Cette logique de discontinuité dans leur construction identitaire présente cependant certaines continuités. Par rapport au modèle parental, la continuité réside dans le fait que, bien qu'elles perçoivent leurs parents comme andins, elles-mêmes mettent en évidence que ceux-ci étaient, dans une plus ou moins grande mesure, déjà ouverts à de nouvelles formes de vie et à des valeurs associées à la modernité. En outre, elles soulignent et revendiquent leur appartenance au village d'origine. Par rapport au modèle culturel andin, la continuité s'observe dans leur fidélité à une cuisine typique, dans la participation de certaines femmes aux fêtes religieuses du lieu d'origine, et dans leur fierté revendiquée de ne pas avoir oublié le quechua (même si elles ne l'ont pas appris à leurs enfants).

Au Pérou, on a très souvent affirmé que c'est le phénomène de migration massive lui-même, de la campagne vers la ville, qui aurait permis la construction d'une identité moderne. Or, chez ces femmes, on peut constater une dynamique inverse : c'est l'identité moderne qui aurait donné lieu à la migration. Cette identité moderne, qui se fonderait déjà à la campagne et se consoliderait à la ville, se construirait moyennant trois étapes ou moments (García & Vargas, 2009).

La première étape, celle d'une prédisposition au changement, se situe avant la migration et correspond à la période de l'enfance : elles se sont socialisées à la campagne, dans des milieux parentaux principalement andins qui ont eu un contact plus ou moins prononcé avec le milieu créole. Dans ce contexte, elles ont été confrontées à un modèle d'identification représenté par certaines femmes, parfois de la famille étendue, qui ont migré à Lima et sont revenues au village en vacances en incarnant les *habitus* créoles de la ville. Ce modèle, qui est perçu comme différent du modèle parental, est porteur de reconnaissance sociale au village et inspire le projet de départ à Lima. Un projet de mobilité sociale qui comporte deux composantes : la recherche de capitaux d'ordres divers et la recherche de capital symbolique ou de reconnaissance sociale. C'est l'identification à ce modèle qui a assis les bases d'une identité moderne en discontinuité avec la culture andine.

Plusieurs éléments expliquent le succès de ces figures d'identification : l'âge des femmes participantes à la recherche au moment où elles rencontrent le modèle, la reconnaissance sociale dont celui-ci jouit, la manière dont les parents vivent et transmettent leur culture d'origine, la conviction d'un accès possible à cet idéal, du fait que le modèle représente une altérité culturelle, mais provient du même milieu.

La deuxième étape de la construction de l'identité culturelle correspond à la période d'adaptation à la ville et comprend les deux premières années de

vie à Lima. Nous avons fait l'analogie entre cette étape et un rituel de passage, dans le sens où, dans les deux cas, il y a passage d'un état à un autre, qui concerne à la fois l'individu lui-même et son groupe d'appartenance et qui opère à travers le corps. Cette étape se caractérise par un changement brusque d'habitus (dans sa dimension d'hexis), promu par des personnes du village qui, déjà installées à la ville, accueillent les femmes migrantes. Après cette période, l'adaptation à la ville sera faite. Cette étape assure l'assimilation du changement, marque un avant (le monde andin) et un après (le monde créole), rompt avec la continuité des traits d'identité andine et a plus largement pour conséquence une absence de modèles andins dans la ville.

La troisième étape, enfin, commence une fois la période d'adaptation à la ville terminée et s'étend jusqu'au moment où elles font leur récit de vie. Nous avons appelée cette étape « synthèse » parce qu'elle fait référence au temps de l'intégration et du changement lent, et parce qu'elle exprime une identité narrative (Ricoeur, 1985) dans le récit de vie. Dans cette étape de leur vie, les femmes ont été confrontées à d'autres modèles d'identification qui sont en continuité avec le modèle qui inspira leur projet de départ. En outre, il apparaît que toutes les expériences vécues à la ville ont contribué à renforcer l'identité d'individu et l'éloignement du modèle andin.

La construction de leur identité culturelle s'est entremêlée à leur trajectoire sociale. L'analyse de celle-ci montre la mise en place du projet de mobilité sociale avec lequel les femmes ont migré. Leurs trajectoires sociales ont été définies comme ascendantes dans la mesure où elles ont réussi à obtenir un volume de capital supérieur à celui qu'elles avaient quand elles ont quitté leur village d'origine. Il y a cependant des trajectoires plus ascendantes que d'autres. Nous avons aussi défini leurs trajectoires comme des trajectoires de rupture : rupture par rapport à l'ordre social péruvien, puisqu'elles se sont insérées dans le processus social de la migration (qu'elles ont contribué à alimenter), qui a eu pour effet de créer de nouvelles positions sociales dans la société; rupture aussi par rapport à la trajectoire familiale, puisqu'il s'agit de trajectoires urbaines par rapport à des trajectoires paysannes.

À leur sens, ce qui a déterminé leur trajectoire était davantage lié à une volonté personnelle qu'à des facteurs d'un autre ordre, et tant celles qui estiment avoir réussi dans leurs objectifs que celles qui se sentent plutôt en situation d'échec considèrent que la réussite dépend de la capacité de travail et, en général, d'attributs personnels. C'est en grande partie dans cette vision des choses que se met en évidence leur adhésion à une idéologie individualiste.

Quels facteurs ont contribué à ce que leur identité se construise en discontinuité avec les modèles originaires?

Des facteurs socio-historiques, des facteurs familiaux et des facteurs individuels ont pu être distingués.

Par rapport aux facteurs socio-historiques, nous avons considéré la discrimination dont les sociétés andines souffrent depuis la colonisation espagnole, mais plus spécifiquement la manière dont les femmes ont intériorisé cette discrimination et sont en train d'y faire face. Une violence symbolique s'opère pour faire valoir un modèle culturel créole qui est perçu comme opposé au modèle andin. Cette violence symbolique s'est renforcée quand les sociétés andines, isolées pendant des années après l'indépendance arrachée à la Couronne espagnole, sont à nouveau entrées en contact avec les modèles créoles, des modèles dominants. Ces modèles ont montré leur appropriation des avantages de la modernité auxquels les populations andines aspiraient et dont la société dominante les avait privées. Les andins comme les créoles ont dès lors eu tendance à associer les caractéristiques socio-économiques et les caractéristiques culturelles ainsi qu'à croire que l'arriération était propre à la culture andine. Cette culture souffre donc également d'un manque de reconnaissance sociale de la part de ses propres membres, ce qui pousse les jeunes des sociétés andines à s'identifier à des modèles créoles qui sont de plus en plus présents au village et qui jouissent d'une plus grande reconnaissance sociale. Il n'y a aucune résistance au nouveau modèle, mais une intention tenace d'appropriation de ses attributs et possessions. De nouvelles identités sont en formation, lesquelles luttent pour une place dans la société nationale.

En ce qui concerne les facteurs familiaux, nous avons pu remarquer que ce qui avait poussé les femmes à se positionner contre leur famille et à se couper d'elle était la souffrance qu'elles y avaient connue. En outre, il semble que la famille ait eu des difficultés à vivre et, en conséquence, à transmettre l'univers culturel andin. La famille n'est pas dans une position de défense de sa culture d'origine parce qu'elle est également victime de la violence symbolique et qu'elle s'inscrit dans un devenir historique qui tend inmanquablement à privilégier les modèles créoles, par ailleurs de plus en plus nombreux. On peut remarquer que la génération des parents a déjà, mais dans une moindre mesure, initié la transition vers la modernité. C'est seulement parce que le changement culturel avait été entamé dans la génération précédente qu'elles ont pu assumer un modèle culturel différent du modèle familial originaire.

On pourrait se demander pourquoi la violence familiale constitue une donnée aussi systématique dans l'histoire de vie de ces femmes. Il est difficile de dire jusqu'à quel point cette violence est une conséquence de la déstructuration du modèle culturel d'origine. Il n'est pourtant pas insensé de penser que, si la culture octroie à la famille un système de représentations

qu'elle devra transmettre à ses membres et à travers lequel il est possible se situer dans le monde, lorsque ce système est dévalorisé, agressé et coexiste dans le même milieu social avec un système autre qui jouit d'une plus grande reconnaissance sociale, il doit y avoir en conséquence des dysfonctionnements à l'intérieur du groupe familial. Ce qui est observable dans ce cas-ci est un manque de correspondance et de communication entre les représentations culturelles véhiculées par les familles de ces femmes et le versant dominant de la société péruvienne qui pénètre de plus en plus l'organisation sociale proprement andine. La famille a des difficultés à bien jouer son rôle de médiation entre l'individuel et le social, et cet embarras produit vraisemblablement un malaise social et culturel (Vargas, 2002).

Concernant les facteurs proprement individuels, autrement dit ce que l'individu fait lui-même des éléments de son histoire sociale et familiale, nous avons considéré le positionnement des femmes vis-à-vis de la souffrance vécue dans leurs familles. Cette souffrance joue un rôle particulier dans le changement culturel et l'identification à un modèle différent dans la mesure où c'est par rapport à elle que les femmes sont entrées dans un processus de rupture et d'anticipation de situations plus satisfaisantes. Elle les a conduites à des identifications qui leur semblent plus gratifiantes, ainsi qu'à parier sur un ailleurs plus heureux.

Elles n'ont pas imité un modèle différent mais elles se le sont approprié, puisque le mécanisme de l'identification y a joué. C'est pourquoi nous avons insisté à plusieurs reprises sur le fait qu'il ne s'agissait pas d'une aliénation mais, dès le début et pour différentes raisons, de la construction d'une identité, dans une logique d'abandon des modèles d'origine. Les continuités présentes dans cette logique de discontinuité montrent qu'il ne s'agit pas d'une rupture totale et radicale : celle-ci aurait donné lieu à un processus pathologique qui n'a été observé chez aucune des femmes rencontrées.

Nous venons de récapituler les éléments centraux de la construction identitaire des femmes ayant participé à la recherche. Si celle-ci apparaît centrée sur l'identité culturelle, c'est en partie parce que nous les avons questionnées sur la migration. Dans ce sens, nous avons réalisé que ce qui a été en jeu pour motiver leur départ, c'est la construction d'une identité moderne. En effet, en ce qui les concerne, et contrairement à ce qui a souvent été dit au Pérou, ce n'est pas la migration qui crée une identité moderne, mais une identité moderne qui pousse à la migration. Une autre raison est qu'elles se sont socialisées dans une conjoncture où la problématique socio-historique et culturelle des sociétés andines, et du Pérou en général, a affecté très directement les enjeux existentiels des gens de la campagne. Leur identité,

leurs choix de vie, leurs besoins de reconnaissance sociale ont dérivé presque en droite ligne de leur histoire sociale.

Il est peu possible, cependant, que les migrants de la campagne à la ville forment un groupe homogène et qu'il n'y ait une seule logique de construction identitaire en jeu. Le groupe de femmes que nous avons rencontrées présente en effet des caractéristiques très particulières et il serait nécessaire de poser les mêmes questions à des groupes de migrants présentant d'autres particularités, ainsi qu'à des personnes des sociétés andines qui n'ont pas migré.

Il est probable, comme l'ont suggéré certaines études au Pérou, que les premières générations de migrants soient effectivement parties pour des raisons internes à la réalité socio-économique de la société rurale et qu'elles aient dû chercher ailleurs de meilleures conditions de vie, tout en maintenant des liens étroits avec le village d'origine. Cependant, il est également probable qu'une fois le phénomène migratoire lancé, une nouvelle motivation de migration soit apparue. Nous avons postulé l'identification des femmes à un autre modèle culturel comme étant à la base de leur projet de départ. Mais il est évident que cet « autre », tel qu'il apparaît dans l'enfance des femmes ayant participé à la recherche, n'a pu exister qu'une fois le processus migratoire enclenché, puisqu'il est incarné par des gens de la même communauté qui sont partis à Lima et sont revenus au village pour les vacances.

Comme nous l'avons expliqué auparavant, l'échange à chaque fois plus significatif qui se produit entre les sociétés andines et la société créole dominante à partir du processus migratoire génère une sorte de réédition du fait fondateur de la conquête. Comme dans les temps de la domination coloniale, il ne se produit pas un vrai échange culturel, mais l'imposition du modèle créole au détriment du modèle andin. Ce type de relation est renforcé dans la mesure où le modèle créole montre son appropriation des attributs de la modernité. Dans ce sens il met en évidence l'aspiration à la conquête de situations idéales par rapport à des situations où seule la survie est satisfaite et garantie (Roussel, 1996).

Il est possible que, en général, quand un modèle occidental jouit de reconnaissance sociale dans un milieu non occidental, c'est tout d'abord parce qu'il est perçu comme l'appropriation de situations idéales (éducation, santé, technologie...). C'est cette appropriation qui le fait jouir d'un capital symbolique. De ce fait, tout ce qu'il possède est considéré comme supérieur.

Au Pérou, les Indiens se sont lassés d'espérer le « retour de l'Inca » et ont envie de profiter de ce qu'apporte la modernité. Comme le dit C.I. Degregori (1987), ils ont cessé de regarder vers le passé et se sont orientés vers le futur, à la conquête des situations qui semblent gratifiantes. Pourquoi résister

au modèle dominant? Au moins dans le cas des femmes ayant participé à la recherche, rien ne leur a semblé justifier une stratégie de résistance : ni l'obligation d'une loyauté, ni le vécu de leur situation présente. Au contraire, bien qu'elles aient fait face à la discrimination, leur stratégie n'a pas consisté à résister au modèle différent, mais à se l'approprier.

Il y a des manières différentes de faire face au traumatisme qui concerne assurément tous les descendants des autochtones. Apparemment, et pour diverses raisons, il ne s'agit quasiment jamais d'une stratégie de résistance. Des processus d'identification différents sont en train de fonder l'identité des nouvelles générations et, par conséquent, de changer le devenir des sociétés andines et les routes de l'histoire péruvienne.

Il semble qu'aujourd'hui d'autres logiques identitaires se mettent en place. Des recherches menées actuellement avec des populations plus jeunes (Ruiz Bravo, 2002) montrent que celles-ci envisagent la modernité tout en restant dans leur milieu d'origine. Une différence essentielle entre ces populations et les femmes de la recherche réside dans leurs modèles d'identification secondaire. Dans ces cas, il ne s'agit plus de modèles qui incarnent le modèle créole et qui, pour cette raison, se mettent en situation de supériorité. Il s'agit de modèles surgis des ONG qui mettent en œuvre des projets de développement et qui promeuvent et valorisent la culture andine. Il s'agit également d'intellectuels métis qui sont le produit des changements de la société péruvienne qu'a engendrés le processus de migration. Les effets de ces changements semblent avoir des retombées positives sur les descendants des autochtones car tout indique que leur histoire ne les pousse pas à rompre avec la culture andine. Il conviendrait d'examiner de plus près le type de modernité ils sont en train de construire.

Ces nouvelles recherches suggèrent l'intérêt qu'il y aurait à dessiner une sorte de « carte » avec toutes les logiques de construction identitaire possibles en fonction de l'époque, de l'âge et des conditions de migration.

Une fois réalisée l'analyse de la construction identitaire des femmes ayant participé à la recherche, nous nous sommes dit que jusque-là, nous avons surtout rendu compte de la manière dont elles ont été le produit d'une histoire. Nous nous sommes demandé jusqu'à quel point elles avaient aussi été les sujets de leur identité et de leur histoire. Nous avons donc voulu revenir aux fondements théoriques de la recherche et relever la marge de liberté que nous avons postulée comme irréductible dans la construction identitaire.

Actrices d'une histoire? Qu'est-ce que « la liberté » dans une histoire de vie?

Comme il a été dit auparavant, si dans la première partie de la recherche, nous nous sommes servie de concepts théoriques en vue de comprendre certains processus à l'œuvre dans la construction identitaire de ces femmes migrantes, dans la deuxième partie, nous avons tenu à faire plutôt l'inverse : nous nous sommes servie de leurs récits de vie en vue de construire une définition de ce que peut signifier être « l'acteur de son histoire ».

Pour élaborer ce propos, nous sommes partie de deux prémisses, l'une d'ordre théorique, l'autre d'ordre empirique. La première était une définition provisoire de cette dimension de liberté, inspirée de Sartre (1960) quand il dit que le sujet est le dépassement d'une situation, ce qu'il parvient à faire de ce qu'on a fait de lui. Ce qu'on a fait de lui : les aspects qui déterminent son histoire et son identité; ce qu'il parvient à faire : au-delà de ce qu'il n'a pas choisi, ce qu'il arrive à construire, à créer ou à transformer et qui lui appartient dans la constitution de lui-même. La prémisse d'ordre empirique était, pour certaines femmes, l'affirmation répétée d'avoir fait elles-mêmes énormément pour changer leurs conditions d'existence, et pour d'autres, celle de n'en avoir fait suffisamment.

Ce qui a été retenu comme étant commun à ces deux prémisses a été en premier lieu l'agir. Dire « ce qu'on parvient à faire de ce qu'on a fait de soi » suggère un agir. Et, chez ces femmes, ce qui était a priori révélateur d'un sentiment de liberté faisait également référence à un agir. Mais de quel agir s'agissait-il? Il s'agissait d'un agir transformateur dans le sens d'un désir. Comme il a été dit précédemment, toutes ces femmes avaient migré avec un projet de vie axé sur la mobilité sociale, qui donnait tout son sens à leur existence. Par rapport à ce projet, certaines d'entre elles éprouvaient le sentiment d'avoir pu le réaliser, d'avoir fait ce qu'elles avaient voulu faire, ce qui leur procurait un sentiment de liberté. D'autres femmes, par contre, manifestaient avec la même force leur conviction de ne pas avoir réalisé ce qu'elles avaient tellement souhaité et projeté. C'est ainsi que nous sommes arrivée d'une part à l'idée que le projet est un élément essentiel pour comprendre la dimension de l'acteur de l'histoire et, d'autre part, à l'hypothèse que l'acteur de l'histoire, c'est-à-dire cette marge de liberté au-delà des contraintes qui déterminent l'identité, était là où il y avait cohérence entre un projet et un agir. Cette cohérence implique une manière de réagir à une situation qui est transformatrice dans le sens d'un désir qui s'est mué en acte.

Bien entendu, un projet de vie sera toujours déterminé par les conditions d'existence. C'est à partir d'une situation donnée que l'on peut se projeter vers

l'avant. Dans le cas de ces femmes, le projet de mobilité sociale était le résultat de leur position très peu avantageuse dans l'espace social péruvien (position qu'elles n'avaient pas choisie) et de leur identité culturelle moderne qui les poussait au progrès. Pourtant, ce qui s'est avéré fondamental pour saisir la marge de liberté de l'acteur dans l'idée de projet, c'est que celui-ci apparaît comme introduisant une distance et une médiation entre les déterminismes et l'agir.

Chez certaines de ces femmes, nous avons observé que la manière de formuler leur projet indiquait qu'il y avait une reconnaissance d'une situation existentielle déterminée et des desiderata par rapport à celle-ci. Dans cette perspective, l'action n'était pas envisagée comme déterminée par les conditions d'existence, mais par un positionnement particulier vis-à-vis de ces conditions d'existence.

Nous avons conçu la notion de projet tant dans son sens de « jeté en avant », de non-coïncidence avec soi-même, que dans son sens pragmatique, celui-ci pouvant être le reflet du premier. La cohérence entre un projet et un agir est la possibilité qu'a le sujet de construire quelque chose à partir des déterminations qui conditionnent son identité et à partir d'un désir, plus ou moins formulé, attribué à un processus de reconnaissance de sa situation et de prise en compte de soi-même (Vargas, 2002). La cohérence projet-agir ne signifie pas, évidemment, une adéquation parfaite, mais une sorte de tendance à la réalisation, d'essai de dépassement constant.

Nous avons défini le projet d'une manière très ample en y incluant une dimension où la lucidité de la conscience n'est pas totale. Cela signifie que le projet n'est pas toujours porté par la conscience. Mais au-delà de qui porte le projet (quelle dimension de l'individu?), ce qui compte pour la cohérence projet-agir est un relatif accord intérieur. Il est certain que l'incohérence entre projet et agir révèle la contradiction en soi. C'est un aspect que la psychanalyse a bien mis en évidence. Quand nous disons donc que l'action de sujet est *transformatrice dans le sens d'un désir qui la précède*, il ne s'agit pas d'un désir conscient par opposition à un désir inconscient. S'il s'agissait seulement d'un désir conscient, le désir inconscient ferait obstacle à la cohérence projet-agir.

En outre, la relation projet-agir n'est pas statique mais dynamique. Dans la mesure où l'agir contribue à maintenir ou à changer la situation initiale, le projet change aussi. De cette manière, il s'établit une dialectique entre situation, projet et agir, qui se modifient mutuellement.

Nous avons également remarqué qu'il n'y a pas d'histoire là où il n'y a pas, au moins, quelques moments de prise en charge de sa propre vie. Cela

suppose que cette dimension d'« acteur » se situe entre deux pôles : ces femmes sont actrices de leur vie un peu plus ou un peu moins; certaines d'entre elles le sont très fortement tout au long de leur vie et par rapport aux différentes dimensions de l'existence, d'autres se laissent plus mener par la vie qu'elles ne la conduisent. En outre, l'agir de l'acteur semble une caractéristique plutôt structurelle, tant par rapport à l'histoire personnelle que par rapport à ses différentes dimensions, même si assurément, dans certaines circonstances cet agir soit plus aisé¹.

Après avoir défini la dimension de l'acteur dans les histoires de vie comme la cohérence entre le projet et l'agir, nous avons essayé de comprendre ce qui rendait cette cohérence possible. Nous avons identifié cinq éléments qui y contribuent; ils sont présentés ici dans les grandes lignes : la réflexion, la volonté reliée au désir, la confiance en soi, la relation à autrui et l'appropriation de savoirs.

La réflexion

La réflexion, comprise comme retour de la pensée sur elle-même, est un élément souvent associé au sujet, et même, pour certains auteurs, un élément qui le définit. Castoriadis (1986), par exemple, définit le sujet comme « capacité de réflexion et d'action délibérée » (p. 8). Dans les récits de vie que nous avons recueillis, la réflexion, non seulement, ne définit pas le sujet, mais elle ne se présente pas à tout moment de l'agir : une partie des actions qui définissent le sujet et des désirs qui guident ces actions n'accède pas nécessairement à la conscience² (ce qui ne signifie pas forcément qu'elle soit refoulée, bien entendu : elle peut aussi être informulée)³.

Quand la réflexion apparaît, elle est un outil pour le sujet. Nous avons pu remarquer trois formes de réflexion : l'une orientée vers le passé, une autre qui fait médiation entre passé et futur et une troisième tournée vers le futur.

La **réflexion orientée vers le passé** est une distance critique de soi à soi et sert à prendre conscience des déterminismes de l'identité. Ce type de réflexion ne mène pas nécessairement à l'action et peut faire du sujet le spectateur passif de sa vie. Dans ce cas, la réflexion sert à justifier une position. Mais parfois, elle produit ce que nous appellerions une réappropriation de l'action. Cela signifie prendre la responsabilité d'une action menée dans le passé.

Cette réflexion orientée vers le passé conduit quelquefois à son tour à la reconnaissance d'un désir et ensuite à la construction d'un projet; on parle alors de la **réflexion qui fait médiation entre passé et futur**. Dans ce cas, la réflexion conduit à réaliser qu'une autre situation que la présente est possible, à croire que quelque chose peut changer. C'est bien à cela que J.-P. Sartre (1990)

fait référence quand il dit que « ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses, qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous décidons qu'elles sont insupportables » (p. 479).

Dans certains cas, ce mode de réflexion peut contribuer à réduire la contradiction interne : elle pousse alors à la délibération, à la prise de conscience par rapport à soi-même et à son désir. Ce type de réflexion permet aussi de construire un projet « réaliste », ce qui est essentiel pour la cohérence projet – agir.

Cette conviction que quelque chose peut changer mène parfois à la **réflexion orientée vers le futur** : une forme de réflexion qui sert à une sorte de « prévision », à concevoir des stratégies appropriées pour mener son projet à bien.

La volonté reliée au désir

Comme il a été signalé plus haut, un aspect qui nous avait fortement interpellée chez les femmes ayant participé à la recherche concerne la place énorme qu'elles attribuaient à la volonté dans la poursuite de leurs objectifs. C'est un aspect que nous avons expliqué par leur appropriation d'une idéologie individualiste. Néanmoins, si toutes ces femmes partageaient cette conception de la valeur de l'autonomie et de la volonté, toutes n'étaient pas également « volontaristes ». La volonté apparaissait comme un critère intervenant dans la cohérence projet – agir.

Désireuse alors d'interroger ce concept de volonté, nous avons rejoint R. Ogien (1995) quand il déclare qu'on peut reprocher à la volonté d'être une entité assez mystérieuse et une notion confuse lorsqu'on reste sur le plan sémantique. « C'est très confus, dit-il, lorsqu'on introduit la notion de volonté pour décrire cette entité supplémentaire susceptible d'expliquer les pouvoirs moteurs du désir, les processus de conclusion d'une délibération, le passage à l'acte et la conduite de l'action de l'initiative à son terme. À chaque étape et entre chacune d'entre elles, il faudrait vouloir : vouloir son désir, vouloir son choix, vouloir passer à l'acte, puis vouloir l'action. Or, en introduisant ce genre d'entité supplémentaire, on s'expose ou bien à la régression infinie, ou bien à la contradiction. Pourquoi? S'il faut vouloir son désir pour qu'il soit « moteur », vouloir son choix pour qu'il entraîne le passage à l'acte, vouloir l'action pour la mener à son terme, ne faut-il pas également vouloir tous ces vouloirs et vouloir ce vouloir de ces vouloirs et ainsi de suite à l'infini? Mais on peut objecter que cette régression est exclue. Car de même que nous n'admettons pas l'idée qu'il

soit possible de s'obliger à aimer, de se forcer à croire ou à désirer, nous rejetons l'idée qu'on puisse vouloir vouloir. Cependant, si l'idée d'un vouloir vouloir est exclue, la volonté devient une notion contradictoire. La volonté s'imposerait à nous, en quelque sorte, puisque nous ne pourrions que l'accueillir, et non la vouloir. Et ceci suffirait à rendre involontaire la plus volontaire, la plus souveraine de nos actions » (p. 57).

Ainsi, si la volonté peut se manifester dans une action, elle ne peut pas l'expliquer. C'est faire la différence entre la perception qu'ont ces femmes de la « volonté » comme agissante et l'explication de cette manifestation, effective, de volonté. Il est vrai que certaines femmes faisaient ce qu'elles disaient vouloir faire. A contrario, il y en avait d'autres dont le discours permettait de relever la différence entre ce qu'elles disaient vouloir faire et ce qui apparaissait comme « objet de quête ». Cela indiquait sûrement des vouloirs en contradiction. C'est que la volonté ne peut se comprendre que si elle est reliée au désir. Désir en tant que manque, au sens psychanalytique du terme, mais aussi en tant que force et puissance de vie. Ce qui, à ce propos, est important pour la cohérence projet – agir est un relatif accord intérieur. Il est certain que l'incohérence entre projet et agir révèle la contradiction interne.

La confiance en soi

Le fait d'envisager une situation autre que la situation existentielle actuelle implique la conviction que quelque chose peut changer : une confiance dans l'avenir qui ne va pas sans confiance en soi. La confiance dans leurs ressources et leurs capacités qu'avaient les femmes qui semblaient le plus être le sujet de leur histoire était une dimension qui les distinguait nettement des autres. Elles disposaient aussi de plus de possibilités pour surmonter les difficultés existentielles, et avaient le sentiment qu'elles pourraient s'en sortir.

Les théories psychanalytiques de la relation d'objet proposent des hypothèses pour comprendre l'origine et la forme de la confiance en soi : celle-ci serait liée à la dynamique des premiers rapports mère-enfant. Erikson (1994), par exemple, soutient que l'acquisition de la confiance est la première tâche du développement de la personne et par là même la première tâche des soins maternels. « L'état général de la confiance, dit-il, implique non seulement que l'on a appris à se fier à la similitude et à la continuité des pourvoyeurs extérieurs, mais aussi que l'on peut avoir confiance en soi et en la capacité de ses propres organes de faire face aux besoins; et aussi que l'on est assez sûr de soi pour donner confiance aux fournisseurs » (p. 170). La quantité de confiance tirée de la première expérience infantile dépend surtout des premières relations objectales. La mère, ou la personne de substitution, crée un sentiment de confiance chez son enfant en sachant combiner l'attention pour ses besoins

individuels et une ferme loyauté qui réside dans le style de vie de la culture. Les parents, ajoute-t-il, doivent non seulement guider leur enfant par des défenses et des permissions, mais aussi être capables de faire passer en lui la conviction profonde que ce qu'ils font a une signification.

C'est justement cette confiance de base, qui se traduit par la confiance dans l'avenir, que devaient posséder les femmes qui témoignent de cette tendance vitale à l'action de sujet dans leur manière de se positionner dans le monde.

La relation à autrui

Il existe aujourd'hui un consensus pour considérer la relation à autrui comme un constituant de l'identité. Cette conception se situe dans la filiation de la phénoménologie existentielle pour laquelle la conscience de soi a autrui comme condition d'existence.

M. Foucault (1984), dans une toute autre tradition théorique, analyse la relation à autrui de manière très intéressante. Il se dit que si le sujet humain est pris dans des rapports de production et des relations de sens, il est également pris dans des relations de pouvoir d'une grande complexité. Vivre en société, ajoute-t-il, c'est de toute façon vivre de manière telle qu'il soit possible d'agir sur l'action des uns sur les autres. Comme point de départ, il propose une série d'oppositions : celle du pouvoir des hommes sur les femmes, des parents sur les enfants, de la psychiatrie sur les malades mentaux, de la médecine sur la population, de l'administration sur la manière dont les gens vivent.

Le pouvoir qu'il tente d'analyser se caractérise par le fait qu'il met en jeu des relations entre individus. Ce qui définit une relation de pouvoir, c'est un mode d'action qui n'agit pas directement et immédiatement sur les autres, mais **qui agit sur leur action**. Le pouvoir opère sur le champ de possibilités où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et sur ce qu'ils agissent ou sur ce qu'ils sont susceptibles d'agir : une action sur des actions.

Cette analyse de Foucault sur les rapports de pouvoir comme constitutifs du social a été éclairante et illustre bien une manière de se positionner face à autrui qui, chez les femmes de la recherche, apparaît comme un élément essentiel de la cohérence projet-agir. Il a semblé évident que, chez certaines femmes, la relation à autrui facilitait cette cohérence. Elles savaient prendre d'autrui ce qui facilitait la réalisation de leurs choix, en utilisant, par exemple, les bons conseils des autres; en ne se mettant pas, ou pas longtemps, dans des positions de soumission. Autrui ne contraignait pas leurs propos. Par contre,

d'autres femmes se retrouvaient dans des relations à autrui où celui-ci était toujours là pour empêcher la réalisation de la plupart de leurs désirs (père, mari, sœur, patron...); ou, pour reprendre les termes de Foucault, elles étaient dans des relations à autrui où celui-ci *agissait sur leur action*.

L'appropriation de savoirs

L'appropriation de savoirs est apparue également comme un élément important dans la cohérence projet-agir chez les femmes ayant participé à la recherche. Cela n'est pas étonnant parce que le savoir est toujours pouvoir.

Nous voudrions nous référer à deux analyses très différentes sur le rôle du savoir issues de la rationalité moderne : celle de Foucault et celle de Habermas. M. Foucault (1976) a analysé le savoir de la raison moderne comme un pouvoir qui sert à normaliser, à légitimer une manière d'être que la science définit comme « normale ». J. Habermas (1990), pour sa part, prétend ré-enraciner la rationalité instrumentale dans le sujet humain, porteur d'une rationalité plus ample que la rationalité instrumentale.

L'analyse de Foucault sur le rôle normalisateur de la science est certainement intéressante parce que révélatrice d'une logique que la science a rendue opérante, mais elle nous paraît réductrice. Comme le postule Habermas, la science peut aussi être libératrice. Ce qu'illustre bien, pour donner un exemple, l'appropriation, par les femmes ayant participé à la recherche, de la connaissance des méthodes contraceptives. En fait, chez elles, le fait de ne pas utiliser de méthodes contraceptives n'obéit pas à une logique de désirs en contradiction comme le postulent certains programmes de planification familiale, mais est simplement lié à un manque d'information. Très souvent une bonne information entraîne une planification des naissances. Cet exemple montre comment un savoir issu des sciences empirico-analytiques s'avère libérateur d'une contrainte liée aux conditions biologiques : avoir plus d'enfants qu'elles ne le désiraient était un aspect extrêmement contraignant pour certaines de ces femmes. Non seulement parce que cela impliquait une réalité familiale différente de celle désirée, mais aussi parce qu'avoir beaucoup d'enfants amplifiait les difficultés économiques. C'est l'appropriation du savoir des méthodes contraceptives qui a permis à d'autres femmes d'agir en fonction de leur désir.

Ces éléments qui interviennent dans la cohérence projet-agir vont souvent de pair parce qu'ils interagissent : ainsi, par exemple, la confiance en soi peut déterminer la relation à autrui ou l'orientation de la réflexion. Par ailleurs, ces éléments ne semblent pas dépendre du sujet et ils apparaissent comme dépendants des mêmes irréductibles qui déterminent l'identité : irréductible biologique, irréductible psychique, irréductible social, etc. Cela

conduirait à conclure que la possibilité d'utiliser une marge de liberté est prédéterminée et hors de toute liberté, ce qui relève du paradoxe.

En définitive, la possibilité d'être un peu plus acteur de son histoire semble une ressource, une force intérieure, qui est présente de manière inégale chez les individus, même si, bien sûr, elle n'est pas statique ni définitive, les conditions qui la créent pouvant se modifier.

Dans cette définition de l'acteur, comme la cohérence entre un projet et un agir, le projet est formulé comme étant une manière de se positionner face à ses déterminismes, de faire avec eux et malgré leur force. Cela suppose que nous pouvons chacun devenir acteur de notre histoire au-delà des contraintes qui sont les nôtres, puisque même dans les situations les plus limites, comme la perspective de la mort, des désirs, des choix et des projets restent à formuler.

Si cet aspect est pour nous plutôt à revendiquer, il ne nous empêche pas de remarquer que le fait d'« avoir une marge de liberté », et de l'utiliser, c'est-à-dire de se comporter en acteur de sa vie, au moins à certains moments de celle-ci, n'est pas du tout équivalent au fait d'« être libre ». Autrement dit, être acteur de sa vie ne signifie pas être libre. La marge de liberté, propre à l'individu, pour faire de sa destinée « quelque chose qui lui appartient au-delà des déterminismes dont il est le produit », que nous avons essayé de théoriser, peut être extrêmement réduite. Il est évident que de la même manière que nous sommes inégaux par rapport aux ressources nécessaires pour être cohérents entre nos projets et nos actions, nous sommes inégaux par rapport à nos marges de liberté. Non parce que nous sommes plus ou moins déterminés les uns que les autres, mais parce que tout ce qui nous détermine est en même temps contrainte et ressource, parfois plus une contrainte qu'une ressource, parfois plus une ressource qu'une contrainte. Ces déterminismes sont les dimensions qui nous constituent (biologique, psychique, socio-culturelle, économique...) incorporées et sont ainsi la possibilité de notre liberté. Plus ces dimensions sont une ressource (un corps en bonne santé, une psyché plutôt équilibrée, une grande quantité de ressources économiques et culturelles...), plus nos marges de liberté sont grandes, puisque c'est à partir d'elles que nous désirons, que nous nous projetons vers l'avenir et que nous agissons dans l'existence. À l'inverse, plus ces dimensions qui nous constituent sont une contrainte (un corps malade, un psychisme fragilisé, une situation économique précaire...), plus nos marges de liberté sont étroites.

En quoi cette recherche contribue-t-elle à l'émancipation de populations négligées?

Pour terminer, nous tentons de répondre à la question de savoir en quoi cette recherche contribue ou non à l'émancipation des femmes qui y ont participé et,

plus largement, à l'émancipation de la population à laquelle ces femmes appartiennent.

Il semble que le potentiel d'émancipation de cette recherche peut être cerné en fonction de deux niveaux différents.

Un premier niveau fait référence à la construction d'un savoir susceptible d'avoir une influence sur le groupe de femmes qui ont participé à la recherche et, plus largement, sur le groupe social auquel elles appartiennent. Un deuxième niveau fait plutôt référence à ce que les femmes rencontrées ont pu retirer du fait d'avoir produit leur récit de leur vie.

Par rapport au premier niveau, la construction d'un savoir, il semble que donner la parole aux acteurs comme on le fait dans le cadre des recherches qualitatives est la meilleure manière de construire un savoir qui pourra servir à mettre en place des actions qui visent un changement. Dans ce sens, le récit de vie a un atout : il est suffisamment ouvert pour permettre l'expression des acteurs, même si nous sommes, cependant, bien consciente de la transformation opérée à partir de récits de vie et du fait que ce que le chercheur énonce, c'est une parole propre, en d'autres termes qu'il n'y a aucun type de co-énonciation.

Il semble aussi que c'est ce type de recherche qui fait que l'université ne reste pas un monde protégé et coupé de la réalité sociale. Cependant, l'impact social de ces recherches et l'utilisation de celles-ci pour la création de programmes de prévention et d'intervention psychosociale ou politique ne semblent pas aller de soi : ils seront toujours dépendants des suites données à ces recherches.

Au sujet du savoir qui se dégage de la recherche, nous nous sommes interrogée par rapport à l'impact de certaines de nos conclusions. Bien que nous pensions avoir montré que la cohérence entre un projet et un agir n'est pas vraiment une question de volonté, mais plutôt une question de ressources, et de ressources inégalement distribuées, nous avons redouté que le discours individualiste de ces femmes, leur affirmation personnelle et la référence au travail comme clé de la réussite personnelle, ne soit pris comme un discours pouvant appuyer une position de libéralisme extrême. En effet, postuler la volonté comme un facteur déterminant du bien-être individuel peut empêcher de penser aux causes sociales et politiques de la pauvreté et donc de reconnaître la responsabilité propre à l'Etat et à la société.

De plus, il apparaît que certaines de ces femmes sont effectivement, plus que d'autres, les « actrices » de leur histoire. Par rapport à la mobilité sociale, par exemple, certaines ont réussi beaucoup de choses qu'elles s'étaient promises de faire. Ce sont des femmes qui, sans l'aide d'un « État providence », sont arrivées à acquérir une maison, des services, un accès à l'éducation (surtout

pour leurs enfants). Mais cela ne devrait pas masquer le fait que leur effort personnel ne les a pas amenées à une situation idéale, comme le postulerait une position de libéralisme extrême. Toutes vivent toujours dans la pauvreté, même si l'on peut observer des différences très importantes et significatives entre les femmes qui ont été le plus actrices de leur vie et celles qui l'ont été le moins. Sans compter les coûts personnels, familiaux et sociaux élevés de ces réussites et de ces efforts individuels.

Par rapport au deuxième niveau, le potentiel émancipateur du récit de vie, nous dirions tout d'abord que ces femmes ont apprécié le fait de mettre, parfois pour la première fois, des mots sur leur vécu et celui d'être écoutées de manière bienveillante. Elles en ont retiré un sentiment de reconnaissance personnelle, un effet bénéfique qui n'est assurément pas à négliger : le fait de se sentir reconnu stimule l'estime de soi et, en conséquence, une position subjective différente face à la vie, qui peut-être source d'émancipation personnelle et sociale.

Mais nous voudrions nous référer à un autre aspect qui mérite d'être analysé. En faisant leur récit de vie, ces femmes se sont définies elles-mêmes. Comme le postule Ricoeur (1985), le récit de vie permet la construction d'une identité narrative : la sorte d'identité à laquelle on accède grâce à la médiation de la fonction narrative. Mais, comment se sont-elles définies elles-mêmes ? Comme il a été écrit à maintes reprises, nous avons été fort interpellée par l'importance qu'elles accordaient à l'effort individuel. Nous l'avons interprété comme un trait individualiste qui définit leur identité culturelle. Mais nous l'avons fait *a posteriori*. En les écoutant, nous ne savions pas encore que nous arriverions à cette conclusion. Souvent nous avons pu constater que la construction de leur récit, grâce à quoi elles étaient en train de construire leur identité, risquait de renforcer leur idéologie individualiste : elles valorisaient fortement l'initiative individuelle, et celles qui avaient réussi ce qu'elles s'étaient proposé de faire en tiraient un sentiment d'auto-valorisation qui les aidait à continuer. Par contre, celles qui n'avaient pas réussi à atteindre leurs objectifs se retrouvaient souvent avec la conviction de ne pas en avoir fait suffisamment et, par là même, avec un sentiment aigu de culpabilité.

Nous pensons que l'ayant su, nous nous serions plutôt orientée vers une recherche-action, et nous les aurions alors invitées à faire un travail d'analyse de leurs récits de vie, comme cela se pratique en récit de vie d'intervention. L'on aurait alors pu articuler dans l'analyse de l'histoire la dimension produit de l'histoire (ce qu'on a fait de moi) et la dimension acteur de l'histoire (ce que j'ai fait de ce qu'on a fait de moi), et, de la sorte, relativiser la place de la liberté et s'inscrire dans une histoire collective. Il semble que, de cette manière,

nous aurions pu les aider à mieux analyser le poids de leur histoire sociale et à saisir ainsi la dimension historique et collective de leurs difficultés individuelles. Mais nous ignorons si cela les aurait aidées à concevoir des solutions collectives, et pas seulement individuelles.

Notes

¹ Pour les femmes ayant participé à cette recherche, il est plus facile d'être acteur par rapport au projet de mobilité sociale que par rapport au projet de vie en couple.

² Un exemple d'action de sujet sans réflexion est la conduite d'Esther à un moment donné de son histoire. Elle subit la maltraitance physique de son mari, ce qui la rend très malheureuse. Un jour, elle entend que lorsque une femme frappe son mari sur la tête avec une poêle chaude, celui-ci ne la bat plus. Elle me dit ne pas trop y réfléchir et ne pas compter le faire. Cependant, un jour que son mari la frappe, elle est justement en train d'utiliser une poêle pour la cuisine. Elle prend cette poêle et lui donne un coup sur la tête. Quand elle me raconte cet épisode, elle m'explique qu'elle a agi sans réfléchir. Pourtant, c'est bien une action de sujet dans la mesure où elle est précédée d'un désir – le désir de ne plus être frappée –, Esther est fortement impliquée dans l'action : c'est elle qui prend avec un évident effort physique la poêle et donne un bon coup, et l'action a un effet transformateur dans le sens de son désir : effectivement son mari ne la bat plus.

³ Comme le dit Merleau-Ponty (1945), on est au monde avant de réfléchir sur lui : « avoir un monde ou être-au-monde, c'est porter autour de soi un système de significations dont les correspondances, les relations, les participations n'aient pas besoin d'être explicitées pour être utilisées » (p. 150).

Références

- Castoriadis, C. (1986). L'état du sujet aujourd'hui. *Topique*, 38, 7-39.
- Degregori, C.I. (1987). Del mito de Inkari al mito del progreso : poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. *Socialismo y participación*, 36, 49-56.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique*. Paris : Éditions du Seuil.
- Erikson E. (1994). *Enfance et société*. Neuchâtel : Delachaux & Niestlé.
- Foucault, M. (1976). *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité* (Vol. 1). Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984). Deux essais sur le sujet et le pouvoir. Dans H. Dreyfus, & P. Rabinow (Éds), *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (pp. 297-321). Paris : Gallimard.

- García, M., & Vargas, M. (2009). La fonction symbolique dans la construction identitaire en Amérique Latine. Dans P. Collart (Éd.), *Rencontre avec les différences. Entre sexes, sciences et cultures* (pp. 147-164). Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Gaulejac (de), V. (1987). *La névrose de classe*. Paris : Hommes et Groupes Éditeurs.
- Habermas, J. (1990) *La technique et la science comme idéologie*. Paris : Gallimard.
- Malengreau, J. (1995). *Sociétés des Andes. Des empires aux voisinages*. Paris : Karthala.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Ogien, R. (1995). *Les causes et les raisons*. Nîmes : Éditions Jacqueline Chambon.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit III. Le temps raconté*. Paris : Seuil.
- Roussel, L. (1996). Peut-on définir la famille? *La famille et les familles : quelle identité aujourd'hui?* Louvain-la-Neuve : Academia-Bruylant.
- Ruiz Bravo, P. (2002). *Género y desarrollo. Diversidad y cambio en las identidades de género en el medio rural peruano*. Document inédit, Lima.
- Sartre, J.-P. (1960). Question de méthode. Dans J.-P. Sarte (Éd.), *Critique de la raison dialectique* (pp. 98-134). Paris : Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1990). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1959). Paris : Gallimard.
- Vargas, M. (2002). *Une approche biographique de la construction identitaire. Le cas de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville*. Thèse de doctorat inédite, Université catholique de Louvain.

Marichela Vargas-Thils est docteure en psychologie et chargée de cours invitée à l'Université catholique de Louvain en Belgique. Elle est aussi consultante aux Consultations psychologiques spécialisées en histoires de vie à la faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de l'UCL. Ses recherches et ses publications portent notamment sur l'utilisation du récit de vie en psychologie clinique et en recherche scientifique. Dans ce contexte, elle s'intéresse tout particulièrement à l'articulation entre déterminisme et « liberté » dans les histoires de vie et à ce qui fait changement et élaboration dans le récit de vie comme dispositif d'intervention.