

2. LA RÉCIPROCITÉ COMME PROJET UTOPISTE : LE GROUPE D'ENTRAIDE SELON LA THÉORIE DE L'ÉCHANGE SOCIAL⁷

Mathieu Bouchard

Doctorant au département de management (HEC Montréal)

INTRODUCTION

Dans le contexte des sociétés occidentales contemporaines, l'organisation sociale est dominée par le principe de la *transaction* fondé sur une éthique relationnelle individualiste et compétitive ayant pour but l'extraction d'une rente. Dans ce contexte, l'importance des groupes d'entraide « par-et-pour » comme forme alternative d'organisation sociale tend à être sous-estimée. Il serait hasardeux de prétendre que les groupes d'entraide constituent une innovation sociale proprement dite, puisqu'ils sont littéralement vieux comme le monde. Toutefois, un retour sur le sens donné au don par Marcel Mauss ainsi que sur certains travaux inspirés par celui-ci de part et d'autre de l'océan l'Atlantique permet d'apprécier l'importance négligée de la réciprocité, principe d'organisation sociale sur lequel se fonde le groupe d'entraide, dans les réflexions contemporaines en économie sociale; particulièrement celles portant sur l'organisation des collectivités locales.

En effet, les groupes d'entraide et de conscientisation à l'action politique dont les adhérents sont unis par l'expérience vécue commune de la marginalisation identitaire (on peut penser par exemple aux groupes de défense des droits des personnes racialisées, des communautés activistes LGBTQ, féministes, ou encore des survivants de la psychiatrie) priorisent plutôt le *transfert* comme forme de l'échange. Contrairement à la transaction, le transfert sous-tend une éthique relationnelle de réciprocité favorisant l'établissement d'une dynamique organisationnelle collectiviste et collaborative. Un survol historique de cette diversité de groupes activistes à partir des années 1960 jusqu'à nos jours permet de donner sens à l'approche dite « par-et-pour » sur laquelle se fonde l'entraide entre pairs, afin de mieux comprendre le rôle de la réciprocité comme principe alternatif d'organisation sociale. S'inspirant de ces différents mouvements sociaux engagés dans la contestation de la marginalisation identitaire dont les membres font l'objet, le présent essai porte un intérêt particulier envers les groupes d'entraide constitués de ceux qui s'identifient comme les *survivants de la psychiatrie*. En m'inspirant de la théorie de l'échange social, j'explore l'importance dans ces groupes d'entraide de la réciprocité comme principe alternatif d'organisation sociale; ou encore, selon les termes de Karl Mannheim, de la réciprocité comme projet utopiste.

⁷ Ce texte a été soumis pour une publication dans la revue Économie et solidarités.

2.1 DON DE MAUSS, ÉCHANGE SOCIAL ET RÉCIPROCITÉ

Les réflexions anthropologiques formulées dans *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss (1925) ont eu une grande influence sur le développement d'une perspective principalement nord-américaine en sociologie organisationnelle connue comme la « théorie de l'échange social. » Cette perspective théorique s'intéresse à la réciprocité et au déséquilibre dans l'échange de biens matériels et symboliques, ainsi qu'aux relations de collaboration, de dépendance et de pouvoir qui en découlent.⁸

De l'autre côté de l'Atlantique, les intellectuels affiliés au Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales (MAUSS), s'intéressent aussi grandement à la conception du don de Marcel Mauss. Alain Caillé (2000), cofondateur et directeur de la Revue du MAUSS depuis ses débuts en 1981, définit le don comme « toute prestation de biens ou de services effectuée, sans garantie de retour, en vue de créer, entretenir ou régénérer le lien social. Dans la relation de don, le lien importe plus que le bien » (p. 124). La théorie du don de Mauss soutient que le lien social intra — et intercommunautaire s'institue et se maintient par l'acte sans cesse renouvelé de donner, de recevoir et de rendre. Comme l'explique Caillé (2000, p. 124-25), l'intérêt des représentants du MAUSS pour la conception Maussienne du don s'explique par une quête visant à sortir les sciences sociales de la dualité stérile entre l'individualisme méthodologique (selon lequel la société s'explique à partir des décisions individuelles) et l'holisme méthodologique (selon lequel la société s'explique à partir des normes et structures sociales instituées) en développant une troisième voie explicative, que Caillé (2000, p. 125) nomme « paradigme du don. » Ce troisième paradigme ne situe le point de départ de l'analyse ni dans les choix individuels, ni dans les normes et structures sociales instituées, mais plutôt au niveau intermédiaire de la relation d'échange de biens matériels et symboliques. Suivant le paradigme du don, c'est par l'échange que prend forme l'organisation des groupes sociaux selon des rapports d'alliance, d'opposition, de domination relative et de dépendance mutuelle.

2.1.1 Formes « archaïques » de l'échange

Sur la base de descriptions anthropologiques publiées par Bronislaw Malinowski sur les sociétés des îles de Mélanésie et de Frank Boas sur les sociétés autochtones d'Amérique, Marcel Mauss identifie trois formes de l'échange, qu'il identifie en empruntant les termes indigènes de *kula*, *potlatch*, et *gimwali* (voir Weber, 2012, p. 10-30). Dans la *kula*, un groupe fait don à un autre groupe avec lequel il interagit d'un bien cérémoniel qui lui sera rendu de manière différée (c'est-à-dire, à une date ultérieure et indéterminée) par le groupe récepteur sous la forme d'un contre-don cérémoniel de nature complémentaire. Ce système d'échanges se fonde sur une éthique

⁸ Deux revues critiques fort utiles de cette littérature sont celle d'Emerson (1976) et plus récemment celle de Cropanzano et Mitchell (2005).

relationnelle de réciprocité,⁹ qui définit la relation entre les partenaires comme alliance politique. En comparaison, le *potlatch* est lui aussi un système d'échanges diachronique (c'est-à-dire que le contre-don y est différé), dans lequel, toutefois, « chacun rivalise pour que le cadeau qu'il offre soit plus beau que celui qu'il reçoit, à moins d'accepter une relation de dépendance » (Weber, 2012, p. 22). Ce différent système d'échanges se fonde plutôt sur une éthique relationnelle de rivalité (rapports de force), qui définit la relation entre partenaires de l'échange en termes de statuts hiérarchiquement stratifiés (superordonnés/subordonnés). Finalement, le *gimwali* est un système d'échanges marchands dans lequel des biens ordinaires sont transigés sur un mode synchronique (c'est-à-dire que le don et le contre-don sont échangés simultanément). Dans ce système d'échanges, la relation entre les partenaires se conclut dès lors que la transaction est complétée. Ce système d'échanges transactionnel, qui se fonde sur une éthique relationnelle opportuniste visant l'extraction de rente et qui sous-tend une dynamique d'organisation individualiste et compétitive, est prédominant dans le contexte contemporain des sociétés occidentales capitalistes de marché.

Alors que la *kula* et le *potlatch* visent la construction et le maintien du lien social (selon une éthique relationnelle de réciprocité dans la *kula* et de rivalité dans le *potlatch*), le *gimwali* évacue le lien social et y substitue la compétition opportuniste. Suivant l'analyse classique offerte par Marcel Mauss et les interprétations contemporaines qui en sont faites par Alain Caillé et Florence Weber, le tableau ci-dessous propose une synthèse comparative des principales caractéristiques de ces trois formes de l'échange :

Tableau 1. Formes de l'échange selon Marcel Mauss

	Kula	Potlatch	Gimwali
Forme d'échange (temporalité)	Transfert (diachronique)	Transfert (diachronique)	Transaction (synchronique)
Éthique relationnelle	Réciprocité (alliance)	Rivalité et dépendance (rapport de force)	Extraction de rente (opportunitisme)
Dynamique organisationnelle	Collectiviste et collaborative	Collectiviste et conflictuelle	Individualiste et compétitive

En plus de ces importants travaux provenant d'intellectuels français, le don Maussien a aussi influencé le développement d'une approche théorique originale dans la sociologie organisationnelle nord-américaine.

⁹ Cette norme de réciprocité est ensuite étudiée plus en détails par Alvin Gouldner, 1960, dont je discute plus loin.

2.1.2 Réciprocité et asymétrie dans l'échange social

En effet, la pensée de Mauss sur le don comme forme de l'échange a aussi profondément influencé, de ce côté-ci de l'Atlantique une perspective analytique originale à l'intersection de la psychologie sociale, de la sociologie et de l'économie politique, connue comme la théorie de l'échange social.¹⁰ La présente section survole les travaux de certains contributeurs importants à cette perspective, dont George Homans, Peter Blau, Alvin Gouldner, Richard Emerson, et Peter Hall.

Campant l'origine de son effort théorique dans la sociologie des petits groupes, dont il cite Georg Simmel comme précurseur, George Homans (1958) cherche à comprendre les comportements sociaux en termes d'échanges entre groupes. Ces échanges peuvent être matériels (c.-à-d. des biens et services) ou symboliques (p. ex. le statut et le prestige). S'inspirant de la pensée de Mauss sur le don, Homans cherche ainsi à rapprocher la psychologie sociale de l'analyse économique. Il aborde l'analyse économique d'un point de vue politique, puisqu'il cherche à comprendre la stabilité et le changement dans l'organisation sociale en fonction de l'équilibre relatif dans les termes de l'échange entre partenaires. Il évoque l'idée de réciprocité dans sa notion d'équilibre dans l'échange social, qu'il conçoit en termes de justice distributive. Pour Homans, l'atteinte d'une perception d'équilibre dans l'échange social permet la reproduction des rapports sociaux établis.

Cet auteur souligne par ailleurs l'influence importante des travaux du sociologue Peter Blau (1955, p. 99-116), alors en début de carrière à l'Université de Chicago, dans le développement de cette perspective sociologique cherchant à expliquer « comment une structure sociale stable et différenciée peut émerger à partir d'un processus d'échange entre membres » (Homans, 1958, p. 604*¹¹). Peter Blau publierá en 1964 son ouvrage majeur sur le sujet, *Exchange and power in social life*, qui aura une influence décisive sur le développement ultérieur de la théorie de l'échange social. Dans un texte rétrospectif, Blau (1989) raconte qu'il avait initialement pensé intituler son livre « Réciprocité et déséquilibre¹² » mais qu'il fut alors dissuadé d'opter pour un titre aussi abstrait. Il résume ainsi la proposition théorique de cet ouvrage : « La théorie conceptualise les relations sociales en termes de processus d'échange. Des liens mutuels émergent de l'interaction sociale lorsque les personnes qui encourent des obligations rendent la pareille, mais le déséquilibre résultant de bénéfices unilatéraux engendre une supériorité de statut » (Blau, 1989, p. 16*). Dans cet ouvrage, Blau analyse aussi les implications de cette proposition théorique en termes de légitimité de l'autorité et d'opposition à celle-ci lorsqu'il y a déséquilibre perçu dans l'échange social.

¹⁰ En anglais : *social exchange theory*.

¹¹ Dans notre chapitre, l'utilisation de l'astérisque (*) dans la référence d'une citation indique que celle-ci est traduite de l'anglais par l'auteur.

¹² En anglais: "Reciprocity and Imbalance".

Dans la suite des travaux de Malinowski, Mauss, puis de Homans, un essai publié par Alvin Gouldner (1960)¹³ explore comment la norme de réciprocité (dont il fait l'hypothèse de l'universalité) est impliquée dans la maintenance de systèmes sociaux stables. Gouldner (1960, p. 169-170) explique que Malinowski concevait les personnes comme ayant des obligations l'une envers l'autre, et la conformité aux normes de statuts comme un don réciproque que se font les personnes l'une à l'autre. La réciprocité implique aussi, pour Malinowski, une dépendance mutuelle qui se réalise dans l'organisation d'un échange réciproque de prestations. Ainsi, la norme de réciprocité se situe au fondement de la division sociale du travail : « la réciprocité, donc, est un pattern mutuellement satisfaisant d'échange de biens et services » (Gouldner, 1960, p. 170*).

Gouldner (1960, p. 174) note aussi la fonction dans la *kula*, initialement décrite par Malinowski puis théorisée par Mauss, du délai entre le don et le contre-don pour établir le lien de confiance mutuelle. En effet, le donneur initial doit d'abord faire confiance à son partenaire que le don lui sera plus tard retourné de manière réciproque; puis la réalisation du contre-don viendra valider cette confiance accordée au récepteur initial. Autrement dit, le don constitue une dette sociale pour celui qui le reçoit, que le contre-don remboursera, renforçant ainsi la confiance mutuelle entre partenaires de l'échange. Le remboursement prévisible des dettes sociales de l'un envers l'autre dans une dynamique diachronique enchevêtrée constitue une forme d'endettement social positif, ce qui donne sens à la réciprocité comme principe collaboratif d'organisation de l'échange social. Dans la conclusion de cet article, Gouldner (1960, p. 177) remarque que, bien qu'il ait limité son analyse de la norme de réciprocité à la stabilité des systèmes sociaux, il convient aussi d'explorer les dysfonctions dans cette norme et la manière dont celles-ci induisent les tensions et le changement dans les systèmes sociaux.

Prenant en quelque sorte le contre-pied de Gouldner (1960) qui s'intéresse à la réciprocité comme fondement de la collaboration et source de stabilité, Richard Emerson (1962) concentre au contraire ses efforts à analyser les déséquilibres dans l'échange social et les implications de ceux-ci en termes de luttes de pouvoir et de relations de dépendance. En effet, pour Emerson, les relations sociales impliquent communément des liens de dépendance mutuelle entre les acteurs :

A dépend de B s'il poursuit des objectifs ou des gratifications dont l'atteinte est facilitée par des actions appropriées de la part de B. En raison de cette dépendance mutuelle, il est plus ou moins impératif pour chaque partie d'être capable de contrôler ou d'influencer la conduite de l'autre. Ces liens de dépendance mutuelle impliquent que chaque partie est dans une position, jusqu'à un certain point, d'accorder ou de refuser, de faciliter ou de gêner, la gratification de l'autre (Emerson, 1962, p. 32*).

Donc, pour Emerson, le pouvoir de contrôler ou d'influencer est contingent de la capacité de l'un à contrôler les biens matériels ou symboliques auxquels l'autre attribue une valeur. Quelque

¹³ Dans cet article, Gouldner souligne aussi l'importante influence sur sa pensée du livre de Howard Becker, *Man in Reciprocity*, publié en 1956, ainsi que de manière plus large, celle du courant sociologique de l'interactionnisme symbolique, auquel Becker est associé, et qui émerge de l'Université de Chicago, dans laquelle Peter Blau a entamé sa carrière.

deux décennies plus tard, Peter Hall (1985) souligne que selon les sociologues du courant de l'interactionnisme symbolique (p. ex. Howard Becker, Erving Goffman, Arlie Hochschild),¹⁴ les êtres humains sont activement créateurs de leurs mondes sociaux. En effet, c'est dans l'interaction quotidienne entre acteurs habitant un monde social commun que s'établit de processus intersubjectif de construction du sens des identités et statuts qui donnent forme aux mondes sociaux. Toutefois, Hall souligne que les relations d'autorité et de pouvoir entre acteurs sont souvent asymétriques (p. 309) et cherche à mieux comprendre les implications sociologiques de ce phénomène. Hall explique ainsi la différence entre l'autorité et le pouvoir : « [L'] autorité mène à la conformité volontaire parce qu'il y a une justification internalisée chez le subordonné du droit du superordonné de commander. Comparativement, le pouvoir implique la conformité pour des raisons de faiblesse ou d'opportunité » (Hall, 1985, p. 312*). Hall (1985, p. 313*) précise aussi que « l'autorité se produit dans des situations d'objectifs collectifs, de consensus, et de coopération alors que le pouvoir existe dans le contexte d'objectifs privés ou de sous-groupes, de dissensus, et de compétition ».

Sur la base de cette analyse, Peter Hall propose de concevoir l'autorité et le pouvoir comme des idéaux-types constituant les points extrêmes opposés d'un continuum : celui du contrôle. On peut donc contrôler soit par l'autorité, soit par le pouvoir, ou de manière plus pragmatique par une combinaison des deux. Prolongeant l'analyse d'Emerson (1962) sur les relations de dépendance, Hall suggère qu'on peut identifier l'asymétrie d'une relation lorsque les récompenses matérielles et symboliques vont disproportionnément au superordonné. « Ces récompenses deviennent les bases et le renforcement pour le maintien de la relation asymétrique » (Hall, 1985 p. 317*). Malgré que le superordonné possède des ressources matérielles et symboliques qui lui octroient un plus grand contrôle sur la relation, Hall conclue (p. 340) qu'on ne peut faire abstraction du subordonné puisqu'il extrait lui aussi certaines actions qui contraignent la relation. Alors que Blau, Homans, Gouldner et Emerson présumaient tous qu'un déséquilibre dans l'échange social est porteur d'instabilité dans l'organisation des groupes sociaux, Hall constate plutôt que des relations asymétriques de contrôle peuvent en fait se maintenir à long terme en raison des priviléges dérivés par l'exercice continu de l'autorité et du pouvoir, contribuant ainsi à expliquer la persistance des rapports inégalitaires entre classes sociales.

2.1.3 L'utopie comme principe d'organisation sociale

Alors qu'elle raconte la vie communautaire dans le village de sa grand-mère, où elle passait ses étés lorsqu'elle était enfant, Arlie Hochschild (2012, p. 6, 229) s'inspire de l'idée d'échange social de Mauss pour offrir cette riche analyse d'un mode de vie antérieur au marché [dans lequel] le don et le retour prenaient la forme d'une promesse réciproque fondée sur une foi en la mémoire de chacun. Elle explique que dans cette communauté, cela aurait été impoli de repayer directement un congénère au moment de recevoir une faveur :

¹⁴ Les travaux de Peter Blau, qui a débuté sa carrière de chercheur à l'Université de Chicago, sont aussi clairement inspirés par l'interactionnisme symbolique, bien que son orientation générale soit plutôt structuro-fonctionnaliste.

Cela aurait vidé l'échange de dons de son sens, qui était de tisser liens à long terme. Les gens n'assistaient pas quelqu'un simplement en fonction du besoin immédiat; ils le faisaient, en partie, pour affirmer leurs liens. Ces liens représentaient en partie l'amour de la compagnie de l'autre, mais ils représentaient aussi un pacte implicite : « Je serai là pour toi quand tu auras besoin et tu seras là aussi pour moi » (Hochschild, 2012, p. 229*).

Les souvenirs d'enfance relatés par Hochschild illustrent avec nostalgie le fonctionnement d'un système collectif de réciprocité aujourd'hui marginalisé. C'est justement ce principe de réciprocité au fondement du don Maussien que la logique moderne du capitalisme de marché remplace par le principe de la transaction opportuniste orientée vers l'extraction de rente; ou, comme le formulent Nelsen et Barley (1997), par la prestation de services commodifiés. Le caractère archaïque attribué par Mauss et la nostalgie exprimée par Hochschild envers ce principe de réciprocité dénote effectivement ce qui s'est perdu dans nos sociétés dites modernes. En d'autres mots, dans l'ère moderne, la transaction a supplanté le transfert. Pour résumer, alors que le transfert archaïque visait la construction du lien social dans une perspective collectiviste de long terme, la transaction moderne vise l'extraction opportuniste d'une rente dans une perspective individualiste de court terme.

En adoptant les termes dialectiques de Karl Mannheim (1936), la transaction opportuniste peut être considérée comme l'idéologie dominante de l'ère moderne; alors que transfert réciproque constitue, pour les groupes engagés dans la contestation de la marginalisation identitaire dont ils font l'objet, une utopie à réaliser. Alors que la transaction opportuniste (*gimwali*) participe à la reproduction de l'ordre établi, le transfert réciproque (*kula*) constitue donc une pratique révolutionnaire. En d'autres mots, le don Maussien poursuivi par les anti-utilitaristes français, par les théoriciens de l'échange social nord-américains, ainsi que par les groupes activistes contestant leur marginalisation identitaire constitue un projet radical de changement social consistant à rejeter l'idéologie du *gimwali* (transaction opportuniste) afin de recréer localement l'utopie de la *kula* (transfert réciproque).

2.2 GROUPES D'ENTRAIDE ET MOBILISATION ACTIVISTE

En contextes capitalistes de marché, l'adoption par une collectivité locale de la réciprocité comme principe d'organisation sociale constitue en soi un énoncé politique de contestation des normes sociales dominantes. Le groupe d'entraide peut ainsi être compris comme une communauté utopique offrant à ses adhérents un refuge idéationnel qui les met à l'abri d'une société dont ils rejettent les normes et qui leur permet de s'organiser localement afin de mettre en place une dynamique organisationnelle collectiviste et collaborative fondée sur une éthique relationnelle de réciprocité porteuse de rapports intra-communautaires égalitaires. L'organisation sociale de la communauté utopique que représente le groupe d'entraide permet à ses membres de se réapproprier collectivement le sens de leur vécu afin de rejeter le caractère honteux de l'étiquette identitaire qu'on leur a apposée (Goffman, 1963) et de redéfinir eux-

mêmes leur identité collective dans des termes positifs qu'ils seront en mesure d'afficher fièrement (Britt et Heise, 2000).

2.2.1 La professionnalisation de l'entraide

Le sociologue phénoménogiste allemand Karl Mannheim (1936) définit l'idéologie comme un système de croyance qui légitime le statut social privilégié d'un groupe dominant au sein d'un champ social donné. Les auteurs associés au courant symbolique interactionniste de la sociologie des professions soulignent les mécanismes d'autorité et de pouvoir qui permettent à certains groupes professionnels dominants dans nos sociétés – par exemple, ceux associés à la médecine, au droit, et au clergé à une autre époque – de se maintenir dans un statut matériel et symbolique privilégié en exerçant un contrôle social sur certains aspects du comportement en société. Everett Hughes, une figure emblématique de ce courant, appelle cette forme d'autorité le « mandat moral » des professions :

Certaines personnes poursuivent et obtiennent une responsabilité spéciale pour définir des valeurs et pour établir et imposer des sanctions relatives à un certain aspect de la vie; la différenciation entre les fonctions morales et les fonctions sociales implique à la fois le domaine de comportement social et le degré de responsabilité et de pouvoir. (Hughes, 1959, p. 26*)

Dans la suite des travaux de Hughes, Eliot Freidson, dont Hughes fut le mentor à l'Université de Chicago, applique cette notion de mandat moral à son étude de la profession médicale pour mettre en lumière la réification du concept de maladie, sur lequel la profession médicale exerce une hégémonie épistémique légitimant son monopole de pratique :

Il est vrai que le profane [15] peut avoir sa propre vision « non-scientifique » de la maladie qui diverge de celle de la médecine, mais dans le monde moderne c'est la vision médicale de la maladie qui est officiellement sanctionnée et, à l'occasion, imposée administrativement au profane. Être une profession implique d'être investi du pouvoir officiel de définir et donc de créer la forme des segments problématiques du comportement social : le juge détermine ce qui est légal et qui est coupable, le prêtre ce qui est saint et qui est laïc, le médecin ce qui est normal et qui est malade (Freidson, 1970 p. 206*).

Howard Becker, qui eut aussi Hughes comme mentor, s'intéresse aussi au contrôle social relié à l'exercice du mandat moral des professions. Toutefois, il adopte la perspective non pas du professionnel, mais bien de ceux qui reçoivent l'étiquette de déviants :

[L]es groupes sociaux créent la déviance en établissant des règles auxquelles l'infraction constitue une déviance, et en appliquant ces règles à des personnes particulières afin de les étiqueter comme exclus [16]. De ce point de vue, la déviance n'est pas une caractéristique de l'acte commis par une personne, mais plutôt une conséquence de l'application par d'autres de règles et sanctions à un « contrevenant. » Le déviant est

¹⁵ En anglais : *layman*.

¹⁶ En anglais : *outsiders*.

celui à qui l'étiquette a été appliquée avec succès; le comportement déviant est un comportement que les gens étiquettent ainsi (Becker, 1963, p. 9*).

Dans une étude ethnographique décrivant la tension au sein du groupe occupationnel des techniciens en soins médicaux d'urgence entre ceux qui font leur travail bénévolement et ceux qui le font en échange d'une rémunération, Bonalyn Nelsen et Stephen Barley (1997) se basent sur les travaux de James Carrier (1991), inspirés du don maussien, pour étudier le processus de marchandisation d'une activité; c'est-à-dire le passage du transfert à la transaction comme forme de l'échange occupationnel. Nelsen et Barley expliquent ainsi le processus de marchandisation menant à l'institution d'une occupation rémunérée :

Les amis, voisins, ou membres de la famille doivent être transformés et divisés entre les experts, les clients, et peut-être les amateurs. En conséquence, les personnalités propres sont éclipsées ou incorporées dans des rôles plus étroitement circonscrits dont les occupants deviennent, à toutes fins pratiques, interchangeables (Nelsen et Barley, 1997, p. 625*).

Ce processus de marchandisation de l'échange par le passage du transfert à la transaction, que les travaux de Mauss et de ses héritiers mettent en lumière, permet de percevoir la pratique psychiatrique, comme une occupation professionnalisée fondée sur la marchandisation de l'entraide. Alors que les membres du groupe d'entraide tissent leurs liens dans la réciprocité de l'échange (chaque membre est à la fois donateur et récepteur), la médicalisation des problèmes de l'âme opérée par la psychiatrie dissocie l'acte de fournir l'aide de celui de la recevoir, ségrégant ainsi le fournisseur (médecin) du récepteur (patient) dans une relation d'autorité fondée sur l'expertise scientifique (Abbott, 1988, p. 281-325). La professionnalisation de l'entraide institue ainsi un rapport de classes caractérisé par l'asymétrie du pouvoir et de l'autorité entre l'expert et le client, qui est disproportionnement distribuée en faveur de l'expert, et implique donc un rapport de dépendance du client envers l'expert. Ce processus de marchandisation de l'échange implique aussi la désintégration du lien social auquel se substitue la relation marchande orientée vers l'extraction de rente. En utilisant les termes indigènes de Marcel Mauss, on peut dire que la professionnalisation de l'entraide remplace la *kula* (groupe d'entraide) par le *gimwali* (rapport médecin-patient) comme forme de l'échange social.

2.2.2 L'organisation par-et-pour

Pour Karl Mannheim (1936, p. 173), l'utopie est un état d'esprit qui est incongru avec l'état de la réalité dans laquelle il se situe. Elle consiste en la création imaginaire d'un monde meilleur donnant sens à un projet de transformation sociale, vers l'atteinte d'un monde meilleur, plus juste. Cette utopie naît d'un refus obstiné d'accepter l'idéologie dominante et nourrit ainsi la contestation des habitants d'un système de croyances établi. Les survivants de la psychiatrie sont ceux qui, comme moi, ont reçu des traitements psychiatriques qu'ils ont vécus comme brutaux et insensés, et qui se sont engagés à partir de cette expérience dans une démarche collective visant à contester cette pratique professionnelle oppressive pour la remplacer par une approche locale

fondée sur les groupes d'entraide par-et-pour¹⁷. Ces mots écrits par la survivante de la psychiatrie Renuka Bhakta (2016, p. 142*) illustrent bien ce que Mannheim définit comme utopie : « Nos visions d'un meilleur avenir sont souvent fondées sur un sentiment de justice sociale, le besoin d'un changement, et la croyance irrépressible qu'un monde différent est possible. » La sociologue Ruth Levitas, qui explore depuis près de trois décennies l'histoire du concept d'utopie à travers les ouvrages de sciences sociales et de fiction, écrit ceci :

Parfois l'utopie représente plus qu'une image de ce que serait la bonne vie et devient une revendication de ce qu'elle pourrait et devrait être : le souhait que les choses puissent être différentes devient une conviction que les choses n'ont pas à être ainsi. L'utopie n'est plus qu'un rêve à savourer; il devient alors une vision à poursuivre. (Levitatis, 2011, p. 1)

La naissance de l'utopie et sa conversion en mouvement social demande aussi l'élaboration d'un cadrage d'injustice¹⁸ (voir Gamson, Fireman et Rytina, 1982) que David Snow et collègues résument comme « un mode d'interprétation qui définit comme injustes les actions d'un système d'autorité et légitime simultanément la non-conformité » (Snow, Rochford, Worden et Benford, 1986, p. 466*). L'élaboration d'un cadrage d'injustice est préalable à la formulation d'un « appel aux armes ou d'une justification à s'engager dans une action corrective ou améliorative » (Snow et Benford, 1988, p. 199*). Autrement dit, il faut d'abord définir la nature de l'oppression pour ensuite pouvoir la combattre.

Alors que certaines communautés utopiques nourrissent un projet visant à démanteler un système d'autorité vécu comme oppressif pour le remplacer par un arrangement global radicalement différent, d'autres projets utopistes visent plutôt à créer des refuges idéationnels locaux en marge du monde extérieur. De tels refuges utopiques servent d'enclaves de la pensée à l'intérieur desquelles les porteurs d'une identité gâchée¹⁹ partagée peuvent se protéger ensemble des normes sociales dominantes, et commencer alors à organiser la contestation. Par exemple, Robert Kozinets (2001) décrit la sous-culture des fans de Star Trek, dont il fait lui-même partie, comme procédant de la construction idéationnelle d'un « refuge utopique pour les aliénés et les exclus » (p. 69*). Kozinets (p. 71*) raconte que pour Elaine, fan de Star Trek qu'il interviewe :

Star Trek « était le symbole d'un monde dans lequel il n'y avait pas de racisme, de pauvreté, de déformité, de nationalisme idiot, ou d'injustice politique... [Nous] avons mis une grande part de notre énergie dans cela, afin que de rendre le monde un peu plus semblable à la Fédération que nous admirons tant ».... Comme plusieurs autres fans dans cette étude, Elaine n'interprète pas Star Trek comme un simple divertissement, mais bien comme une vision aspirationnelle.

L'élaboration d'un refuge utopique fournit donc aux membres d'une communauté rassemblée autour d'une identité gâchée partagée un lieu sécuritaire et autogéré au sein duquel il est

¹⁷ Le manifeste autobiographique *On Our Own* écrit par l'ex-patiente psychiatrique Judi Chamberlin (1977) est l'un des principaux textes fondateurs de ce mouvement.

¹⁸ En anglais : *injustice frame*.

¹⁹ En anglais : *spoiled identity*, voir Goffman, 1963.

possible de contre-théoriser le réel afin de légitimer la déviance de leur collectif (Becker, 1963; Scheff, 1999) et de planifier la réalisation d'un projet alternatif d'organisation sociale fondé sur l'entraide par-et-pour.

2.2.3 L'adhésion à un projet utopiste

Les auteurs Howard Becker (1963), Erving Goffman (1963), Thomas Scheff (1999) et Arlie Hochschild (1975, 2012), associés au courant de l'interactionnisme symbolique, ont offert d'importantes contributions au développement de la sociologie de la déviance. L'une des notions clés de cette littérature est celle du travail identitaire. Des personnes à l'identité gâchée,²⁰ comme le disait Goffman (1963), en raison des étiquettes dégradantes qui leurs sont apposées, cherchent à transformer par l'action collective leur identité gâchée et honteuse en une identité positive, élaborée par ceux-là mêmes qui la portent, et qui pourra ainsi être affichée fièrement. Parmi les mouvements sociaux poursuivant ce travail identitaire, on peut citer les mouvements féministe (Hochschild, 1975), des droits civiques de personnes racialisées (Morris, 1984), LGBTQ (Bernstein, 1997), VIH/SIDA (Epstein, 1996), ou encore le mouvement des survivants de la psychiatrie (Chamberlin, 1977; Morrison, 2005; Starkman, 2013).

Le travail identitaire comporte une dimension cognitive et une dimension émotionnelle. Ainsi, il s'agit pour les membres d'un groupe marginalisé de transformer à la fois le sens donné à leur identité collective et l'expérience vécue de leurs émotions liées à cette identité qui les unit (Britt et Heise, 2000). Particulièrement, plusieurs auteurs, pour la plupart des femmes, qui ont étudié le mouvement féministe mettent en lumière l'importance de la gestion de la colère dans les groupes féministes de conscientisation²¹ au cours des années 1960 et 1970 :

Vers la fin des années 1960, des milliers de groupes de conscientisation ont aidé les femmes à apprendre à se sentir moins coupables de leurs ressentiments envers leurs maris, pères, employeurs, et autres hommes. La colère n'était pas simplement considérée positive, elle était presque un prérequis à l'adhésion, argue Hochschild (1975, p. 298), qui poursuit ainsi : « Les mouvements sociaux pour le changement rendent les sentiments négatifs acceptables, et ils les rendent utiles. Dépendant du point de vue, elle rend les émotions négatives "rationnelles." Ils les rendent aussi visibles » (Jasper, 1998, p. 408*).

À partir de ce type d'observations ethnographiques, Arlie Hochschild (1979, p. 561) développa le concept de *travail émotionnel*, qu'elle explique comme « l'acte d'évoquer ou de modeler, ainsi que de supprimer, des sentiments à l'intérieur de soi. » À la suite des travaux de Hochschild, plusieurs auteures ayant étudié le mouvement féministe observent la gestion de la colère dans les groupes de conscientisation féministes (par exemple, Verta Taylor, 2000; Nancy Whittier, 2001). De manière connexe, Patsy Staddon (2016) décrit un groupe d'entraide entre « survivantes de l'alcool » qu'elle et des consœurs ont cofondé sur des principes par-et-pour différents de l'approche des Alcooliques Anonymes qu'elles considèrent paternaliste. Le slogan de ce groupe,

²⁰ En anglais: *spoiled identity*.

²¹ En anglais: *consciousness-raising*.

« pas de blâme, pas de honte » (Staddon, 2016, p. 121*), vise à transformer la honte rattachée à l'identité de femmes alcooliques qu'on leur attribue en une fierté collective pour leur identité propre de survivantes de l'alcool.

Le rôle fondamental des groupes d'entraide organisés selon l'approche par-et-pour (entre pairs) dans la « conversion identitaire »²² poursuivie par les mouvements sociaux formés de personnes aux identités marginalisées est mis en lumière par Lory Britt et David Heise (2000). Ces auteurs mentionnent les survivants de la psychiatrie parmi leurs exemples de mouvements dans lesquels ce travail émotionnel (honte → peur → colère → fierté) permet la conversion identitaire des membres, et donc la transformation, par le biais de la colère, de la honte et de la peur en une fierté collectivement affirmée.

DISCUSSION

La relation de parité entre les membres d'une communauté activiste engagée dans la contestation d'une identité collective gâchée (c'est-à-dire, l'identité réciproque de pairs)²³ joue un rôle central dans ce mécanisme de conversion identitaire des membres d'une telle communauté. Cette relation de parité véhicule une éthique relationnelle égalitariste. En effet, les membres d'un groupe de pairs sont égaux entre eux en raison de l'expérience partagée de la marginalisation identitaire, qui les unit dans l'activisme. Cette notion de parité constitue le critère fondamental d'appartenance au groupe : pour être pair, il faut avoir vécu de manière significative cette expérience de marginalisation identitaire. C'est sur l'éthique relationnelle de réciprocité que se fonde la dynamique organisationnelle collectiviste et collaborative des groupes d'entraide par-et-pour.

Cette éthique relationnelle de réciprocité au fondement de l'approche par-et-pour des survivants de la psychiatrie correspond à la forme de l'échange que Mauss identifiait par la métaphore de la *kula*. Ce projet d'organisation sociale est utopiste, selon les termes de Mannheim, puisqu'il s'inscrit dans le projet collectif des survivants de la psychiatrie visant à remplacer la forme transactionnelle de l'échange que représente la marchandisation de l'entraide opérée par la psychiatrie (le *gimwali*), par une organisation locale par-et-pour des groupes d'entraide fondée sur l'éthique relationnelle de la réciprocité (la *kula*). C'est l'utopie, donc, qui inspire les survivants de la psychiatrie à poursuivre l'établissement de ce monde meilleur... qui demeure largement à (re) construire.

²² En anglais: *identity shift*.

²³ On peut penser par exemple à la notion collectiviste de *sisterhood* qui unit les membres d'un groupe activiste féministe; ou encore les membres d'une communauté activiste dénonçant la discrimination des Noirs en raison de rapports sociaux racialisés, qui s'appelleront entre eux *brother/sister* ou même '*nigger*', s'appropriant ainsi d'une étiquette désobligeante qui leur a initialement été attribué contre leur gré.

BIBLIOGRAPHIE

- Abbott, A. (1988). *The system of professions: an essay on the division of expert labor*, Chicago, University of Chicago Press.
- Becker, H.S. (1956). *Man in reciprocity*, New York, Prager.
- Becker, H.S. (1963). *Outsiders : studies in the sociology of deviance*, New York, Free Press.
- Bernstein, M. (1997). « Celebration and Suppression: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement », *American Journal of Sociology*, vol. 103, p. 531–565.
- Blau, P.M. (1955). *The Dynamics of Bureaucracy*, Chicago, University of Chicago Press.
- Blau P.M. (1964). *Exchange and power in social life*, New York, John Wiley & Sons.
- Blau, P.M. (1989). *Reciprocity and imbalance, A & H*, vol. 25, n° 49, p. 16.
- Bhakta, R. (2016). « Kindred minds: a personal perspective », dans Russo, J. et A. Sweeney (dir.), *Searching for a rose garden: challenging psychiatry, fostering mad studies*, Monmouth, PCCS Books, p. 142-151.
- Britt, L. et D. Heise (2000). « From shame to pride in identity politics » dans Stryker, S., Owens, T.J. et R.W. White, (dir.), *Self, identity, and social movements*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 252-268.
- Caillé, A. (2000 [2007]). *Anthropologie du don*, Paris, La Découverte.
- Carrier, J. (1991). « Gifts, commodities, and social relations: a Maussian view of exchange », *Sociological Forum*, vol. 6, n° 1, p. 119-136.
- Chamberlin, J. (1977). *On our own: a compelling case for patient controlled services; a real alternative to the institutions that destroy the confident independence of so many*, Londres, Mind Publications.
- Cropanzano, R. et M.S. Mitchell, (2005). « Social exchange theory: an interdisciplinary review », *Journal of Management*, vol. 31, n° 6, p. 874-900.
- Emerson, R.M. (1962). « Power-dependence relations », *American Sociological Review*, vol. 27, p. 31-41.
- Emerson, R.M. (1976). « Social exchange theory », *Annual Review of Sociology*, vol. 2, p. 335-362.
- Epstein, S. (1996). *Impure science : AIDS, activism, and the politics of science*, Berkeley, University of California Press.
- Freidson, E. (1970 [1988]). *Profession of medicine: a study of the sociology of applied knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gamson, W.A., B. Fireman, et S. Rytina, (1982). *Encounters with unjust authority*, Hounwood, Dorsey Press.
- Goffman, E. (1963). *Stigma : notes on the management of spoiled identity*, New York, Simon et Schutster, Touchstone Books.
- Gouldner, A.W. (1960). « The norm of reciprocity: a preliminary statement », *American Sociological Review*, vol. 25, n° 2, p. 161-178.

- Hall, P.M. (1985). « Asymmetric relationships and processes of power », *Studies in Symbolic Interaction*, Supplément 1, p. 309-344.
- Hochschild, A.R. (1975). « The sociology of feeling and emotion: selected possibilities », *Sociological Inquiry*, vol. 45, nos 2-3, p. 280-307.
- Hochschild, A.R. (2012). *The outsourced self: what happens when we pay others to live our lives for us*, New York, Picador.
- Homans, G.C. (1958). « Social behavior as exchange », *American Journal of Sociology*, vol. 63, no 6, p. 597-606.
- Hughes, E.C. (1959). « The study of professions » dans Merton, R.K., Broom, L. et Cottrell, L.S. Jr. (dir.), *Sociology Today*, New York, Basic Books Publishers.
- Kozinets, R. (2001). « Utopian enterprise: articulating the meanings of Star Trek's culture of consumption », *Journal of Consumer Research*, vol. 28, no 1, p. 67-88.
- Jasper, J.M. (1998). « The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements », *Sociological Forum*, vol. 13, no 3, p. 397-424.
- Levitas, R. (1990 [2010]). *The concept of utopia*, Berne, Peter Lang.
- Mannheim, K. (1936 [2015]). *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge* (translated from German by Louis Wirth), New York, Harcourt, Brace & Company.
- Mauss, M. (1925 [2012]). *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France.
- Morris, A.D. (1984). *The origins of the civil rights movement: Black communities organizing for change*, New York, Free Press.
- Morrison, L.J. (2005). *Talking back to psychiatry: the psychiatric consumer/survivor/ex-patient movement*, New York, Routledge.
- Nelsen, B.J. et S.R. Barley, (1997). « For love or money? Commodification and the construction of an occupational mandate », *Administrative Science Quarterly*, vol. 42, no 4, p. 619-653.
- Scheff, T.J. (1999). *Being mentally ill: a sociological theory*, 3rd edition [première édition 1966], Hawthorne, Aldine de Gruyter.
- Snow, D.A. et R.D. Benford, (1988). « Ideology, frame resonance, and participant mobilization », *International Social Movement Research*, vol. 1, p. 197-217.
- Snow, D.A., E.B. Jr. Rochford, S.K. Worden, et R.D. Benford (1986). « Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation », *American Sociological Review*, vol. 51, no 4, p. 464-481.
- Staddon, P. (2016). « We did it our way: women's independent alcohol support », dans Russo, J. et Sweeney, A. (dir.), *Searching for a rose garden: challenging psychiatry, fostering mad studies*, Monmouth, PCCS Books.
- Starkman, M. (2013). « The movement », dans LeFrançois, B.A., Menzies, R. et G. Reaume (dir.), *Mad matters : a critical reader in Canadian mad studies*, Toronto, Canadian Scholars' Press, p. 27-37.
- Taylor, V. (2000). « Emotions and identity in women's self-help movements », dans Stryker, S., Owens, T.J. et R.W. White, (dir.), *Self, identity, and social movements*, Minneapolis, University of Minnesota Press, p. 271-299.

- Weber, F. (2012). « Présentation », dans Mauss, M., *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1–55.
- Whittier, N. (2001). « Emotional strategies: the collective reconstruction and display of oppositional emotions in the movement against child sexual abuse », dans Goodwin, J., Jasper, J. et F. Polletta (dir.), *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, University of Chicago Press, p. 233-250.