

**La construction collective de significations : un projet de
systématisation d'expériences**

**The Collective Construction of Meanings: an Attempt at
Systematization**

**La construcción colectiva de significaciones: un proyecto de
sistematización de experiencias**

Ricardo Zúñiga

Number 15 (55), Spring 1986

Savoirs en crise

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1034439ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1034439ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Zúñiga, R. (1986). La construction collective de significations : un projet de systématisation d'expériences. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (15), 101–112.
<https://doi.org/10.7202/1034439ar>

Article abstract

An epistemological crisis has undermined dominant paradigms, making them less effective as means of control and more tolerant of other perspectives and other sources of knowledge. With this context in mind, the author analyses a project in Chile which sought to systematize the collective experience of over a hundred adult education and social action initiatives. The focus of this project was to identify the contribution made by these initiatives to the construction of new knowledge concerning cultural action. The author analyses the epistemological problems involved and the factors which contribute to the success or failure of such an attempt.

La construction collective de significations : un projet de systématisation d'expériences

R. Zúñiga

Crise du savoir, nouveaux paradigmes... autant d'intuitions à la recherche de clarifications et de formulations. La crise d'un paradigme est-elle une invitation anxieuse à le remplacer ? Quand on parle d'une crise du savoir, parle-t-on de la crise d'un paradigme, du déchirement d'une certaine culture savante, de sa perte d'emprise politique qui s'exprime par une baisse de la demande sociale de ses lumières ? Pourrait-on y inclure la crise intellectuelle d'une conception politiquement dominante de la scientificité des sciences sociales, et la crise des stratégies de socialisation universitaire destinées à former les professionnels, les intervenants et les fonctionnaires d'État qui travailleront dans la gestion du social ?

Et si on allait encore plus loin, la crise des savoirs sur le social ne pourrait-elle être la crise d'une domination culturelle qui, par le fait de postuler l'existence d'un encadrement et d'un langage universalistes, affirme la domination des centres culturels sur les périphéries et celle des élites culturelles sur les secteurs sociaux qui sont les consommateurs habituels des significations savantes ? Un tel souci de clarification préalable est justifié, s'il peut enrayer la possibilité qu'un discours sur la crise cache un coup d'État militaire de caserne dans les hauts centres du savoir pour lesquels une intrigue de palais et une confrontation d'opérette élèveraient les tiraillements du remplacement d'un prophète et de son paradigme

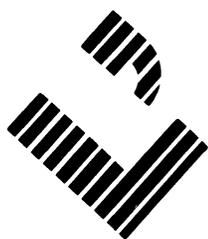
à la dignité d'un enjeu transcendant...

Voilà les questions qui orientent la réflexion au sujet d'une recherche sur la systématisation des projets d'action et d'éducation populaires actuellement en cours au Chili. Dans cette expérience, les chercheurs travaillent avec les participants et les animateurs d'un nombre important de projets dans le but d'arriver à exprimer la dynamique de ces projets et de rendre possibles les échanges entre eux. Un troisième but, encore peu élaboré, concerne la question qui rattache cette recherche à la thématique de ce numéro de la revue : une lecture des expériences concrètes peut-elle générer des savoirs nouveaux, dépassant le récit et

102 l'anecdote, qui ne se trouveraient pas implicitement dans la théorie préalable et qui seraient plus que des illustrations confirmant un paradigme ? C'est l'enjeu de la création des connaissances à partir de pratiques transformatrices, enjeu vieillot mais objet encore obsédant et qui se doit d'être présent à l'esprit dans un moment de crise de certitudes.

Ce travail comprend donc quatre étapes :

- les répercussions d'une crise étrangère au Chili ;
- les stratégies intellectuelles de l'éducation populaire au Chili ;
- le projet « Systématisation d'expériences » ;
- les enjeux de la création de nouveaux savoirs auxquels il est confronté.



1. L'impact mondial d'un séisme atlantique

La première piste, pour guider une telle réflexion, est le constat que la crise de légitimité des savoirs sur le social se déroule simultanément

des deux côtés de l'Atlantique, et d'un Atlantique qui rétrécit, ce qui permet aux idées des deux côtés de survivre à la traversée. Même si aux États-Unis la sociologie académique continue de défendre l'identification de la rigueur méthodique à la validité scientifique, la situation politique a fait baisser le volume de la revendication corollaire, celle de la possession d'une instrumentation apte à résoudre les problèmes sociaux de manière « scientifique » et donc consensuelle, efficace et vérifiable. La guerre du Vietnam a produit, dans l'analyse dévastatrice de Halberstam (1972), un acte d'accusation de la rationalité technique : « les meilleurs et les plus brillants » ont été les victimes de leur propre intelligence, et leur génie planificateur n'a pas su sortir de leur cadre de construction de la réalité pour découvrir les oeillères culturelles de leurs prémisses et les insuffisances de leurs données. À la critique radicale de la gauche des années 70, provoquée par la guerre du Vietnam, succède la critique radicale de la droite des années 80. Toutes deux s'additionnent dans leur méfiance de la raison et de la possibilité de « prédiction et de contrôle » qui était la condition préalable de la méthodologie positiviste. Avec les chercheurs de l'expérimentation sociale, les experts se trouvent dans une marginalité culturelle qui leur enlève les rôles de consultants et les postes dans des cabinets. La critique des « conséquences inattendues de l'intervention » (Caplan, Nelson, 1973), la dénonciation de la recherche qui revient à « blâmer la victime » (Ryan, 1971), se voient rejointes par la critique des « effets pervers » (Bénéton, 1983) au cimetière des efforts de contrôle planifié du social. La raison ne semble pas capable de produire une science qui répondrait aux exigences de ses propres canons de scientificité. L'analyse du *management* (Mintzberg, 1982) et l'analyse des

pratiques professionnelles (Schön, 1983) insistent sur les limites de la planification et du contrôle anticipé pour favoriser le sens de la stratégie flexible, d'une logique qui dépasse les contraintes des présupposés positivistes, au moins dans leur orgueil contrôlant. Une telle thématique des réunions savantes et des salons intellectuels trouve son appui dans la presse et la télévision, danse véritable des panégyriques du néo-capitalisme chinois, du néo-réalisme soviétique, des crises des socialismes européens, et d'admiration ambivalente de l'inflexibilité métallique de Mme Thatcher, et de l'anticommunisme et du darwinisme social souriants de M. Reagan. Face à la crise de confiance et de foi dans la capacité de la raison, l'alternative est celle de la pensée sans projet : c'est la confiance dans le marché comme réalité, sans souci d'utopie, et c'est la description de l'utopie conviviale, sans souci de réalisation.

Toute discussion sur la crise du savoir passe par la reprise de la critique du positivisme, et se met à jour dans la critique des post-positivismes qui servent de fondement à l'expérimentation sociale et à la rationalité sous-jacente à un État-Providence, acteur social qui intervient parce qu'il croit pouvoir prédire avec assurance les effets de son intervention. Mais cette discussion ne peut pas confondre la crise théorique du positivisme avec son triomphe dans la sphère qui était sa cible : la rationalisation de la gestion quotidienne du social, dans laquelle l'ordre naturel permettrait le déroulement du progrès inévitable. Si les sciences sociales n'ont pas tenu leur promesse de produire les instruments de la manipulation intentionnelle de la société, elles fournissent du moins les instruments pour son quadrillage, pour sa mise en ordre, et pour le contrôle de l'information sur sa réalité statique et sur l'inertie de son évolution. On reconnaît qu'on ne com-

prend pas le social, qu'on n'a pas les instruments pour l'expliquer, mais on fait confiance aux instruments statistiques et informatiques qu'on a pour le décrire. La politique revient aux politiciens, l'intuition stratégique revient aux chefs d'entreprise ; le sociologue conseiller du prince retourne à son exil académique doré, et pleure la crise de son emprise.



2. Les projets d'action populaire dans le Chili actuel

Le Chili vit encore sous les effets d'un coup d'État militaire qui a remplacé la structure politique démocratique qui avait régi le pays jusqu'en 1973, et dans laquelle les partis de gauche détenaient le pouvoir avec une coalition minoritaire. Le coup a établi un gouvernement militaire autocratique, dans lequel les généraux en chef des forces armées constituent et le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. Le discours du gouvernement est celui d'une démocratie autoritaire, « surveillée », dans laquelle l'autorité dit incarner la garantie de l'ordre, présenté comme la clé de voûte de la signification du social. Tranquillité sociale, justice, institutionnalité, paix interne et externe, prospérité : voilà quels seraient les résultats d'une société dans laquelle l'ordre supprime les conflits en éliminant ses racines qui se nourrissent de la

« basse politique » (la « politique », en traduction littérale). Avec une vision ecclésiale de l'ordre, la démocratie est présentée par le gouvernement comme le tiraillement d'une société divisée, dans laquelle les élections cherchent à produire un équilibre instable qui puisse remplacer l'absence de consensus et éliminer le gaspillage d'énergie sociale qui s'ensuit. Le gouvernement autoritaire se présente ainsi comme l'alternative qui favorise la canalisation de toutes les énergies vers le bien commun. Le gouvernement n'offre que l'ordre, mais avec l'ordre il offre tout. Face à cette offre, toute revendication de libertés apparaît aux yeux des militaires comme une demande monstrueuse de régression vers le chaos. En l'espace de douze ans, le pays a vécu « l'extirpation radicale du cancer communiste », avec un nombre inconnu de victimes et de disparus, une abolition des structures politiques, des libertés d'expression, de réunion et de publication, et avec des restrictions sévères de l'action syndicale et de l'activité des universités (dirigées depuis le coup d'État par des généraux, des amiraux ou des chefs de police nommés recteurs par le général-président), avec une répression policière violente, un rôle prédominant des services d'« intelligence » des forces armées, et un développement généralisé d'une prise de conscience publique des emprisonnements et des tortures.

Le pays a subi aussi une expérience économique également radicale : celle de l'introduction violente d'une économie de marché libre, selon le modèle de Milton Friedman, importée de toutes pièces par des économistes et des ingénieurs chiliens formés avec lui – les « Chicago boys », comme on les appelle dans le langage populaire. Cette importation violente, antidote paradoxal à l'influence du « marxisme international », aboutit à un échec reconnu par tous les secteurs, gou-

vernement inclus, et laisse comme séquelles une industrie démantelée et de grands secteurs paupérisés, avec des taux de chômage que les statistiques officielles arrivent mal à déguiser.

Un tel contexte explique non seulement la présence de résistances et de protestations, mais aussi les difficultés de leur cristallisation. Les urgences de la survie, l'apprentissage de la peur et des coûts de la formulation de critiques, l'impossibilité de diffuser publiquement des idées opposées à celles du gouvernement et l'interdiction de toute expression politique conduisent à une manifestation sociale moins directe que la protestation ouverte. L'Église catholique offre une voie d'action concrète à la charité, la solidarité et la communauté, et le discours religieux de la dignité de la personne offre un fondement à une revendication des droits de la personne. Dans cette perspective, le concept de démocratie prend une résonance qui dépasse de loin le seul contenu politique :

Le mot qui soulève les espoirs est démocratie. Banalité, semble-t-il. Mais qui parlait de démocratie en Amérique Latine ? On ne parlait que de révolution et il ne manquait pas d'intellectuels – on en a trouvés aussi sur les bords de la Seine – pour parler des libertés bourgeoises et les opposer aux libertés réelles. Les institutions avaient mauvaise presse, les parlementaires étaient traités de bavards, et les hommes politiques de voleurs ou encore de juristes formalistes. La dictature a tout changé. Désormais, rien n'est plus important que les droits de l'homme, rien n'est plus bouleversant que l'image d'un disparu, d'un torturé ou simplement d'un exilé. La démocratie apparaît comme le point de départ indispensable à partir duquel les demandes, les intérêts, les idées de chacun peuvent s'exprimer, des choix se faire, des discussions s'engager. La démocratie est prise pour ce qu'elle est, non pas un type de société mais un mode de décision politique (Touraine, 1984, p. 57).

Une autre conséquence de l'opposition au gouvernement est la démocratisation paradoxale des secteurs d'opposition, consécutive à la suppression des activités politiques. La gauche, qui fonctionnait dans une alliance de classes, trou-

104 vait ses élites intellectuelles dans les secteurs des professionnels et des universitaires, mais la perception populaire de ceux qu'on appelait ironiquement « les lucides » reflétait l'ambivalence des sentiments à l'endroit d'une élite dirigeante, véhiculant des idéologies révolutionnaires tout en étant issue des secteurs dominants de la société traditionnelle. L'exil des nombreux dirigeants politiques et les efforts du gouvernement militaire pour empêcher cette alliance de classes, ont eu pour effet indirect de pousser tous les secteurs actifs à agir selon leurs propres ressources et à ne guider leur action qu'à partir de leur propre analyse. L'acceptation d'une telle pluralité de sources de réflexion est très frappante quand elle vient du secrétaire général du Parti socialiste en exil :

Ce qui est arrivé dans les dix dernières années est à l'origine d'un renouvellement des concepts. Il me semble, par exemple, que dans le champ de la politique de l'État et de la démocratie nous avons appris que le Parti n'est pas tout, qu'il y a de nouvelles autonomies, des mouvements de jeunes, de femmes et des syndicats, en marge des positions idéologiques et de l'appartenance aux partis politiques de chacun de leurs membres. *Ceci nous enseigne qu'il y a des champs ou des secteurs de la vie en société au sujet desquels il est positif qu'on accepte leur degré d'autonomie comme un facteur de démocratisation de la société* (Lagos, 1985, p. 38 ; c'est nous qui soulignons).

D'une façon plus en accord avec la tradition chrétienne et grâce à la solidarité du mouvement populaire

et ouvrier chilien, la situation a généré un foisonnement de formes populaires d'organisation économique, dont un chercheur a évalué qu'elles représentent plus de cent mille personnes à Santiago (Schkolnick, 1984, p. 63). Ce sont des ateliers de production et de prestation de services, des cantines, et des formes d'organisation sociale, souvent consciemment politiques sous leurs apparences de clubs sportifs, de garderies, ou de camps de vacances. Ces regroupements sont en contact et collaborent avec des groupes professionnels reliés à l'Église catholique, seule institution non-gouvernementale qui a gardé un certain degré d'autonomie d'action et qui a pu élaborer une voix dissidente, au moins en ce qui concerne tous les aspects reliés à la sauvegarde des droits fondamentaux de survie. Le même chercheur a évalué à plusieurs centaines les professionnels et les chercheurs regroupés dans des centres de recherche en marge de l'emprise de l'État, sans liens avec les universités ou un quelconque support officiel. Ces centres trouvent leur financement grâce à des contrats de recherche, de promotion et de formation pratique – « capacitation » étant la traduction littérale qui reflète le mieux le sens, plus pragmatique que « formation » et moins élitiste que « qualification », de la visée de ce type d'activité. L'éducation populaire est un des champs où sont concentrés des secteurs professionnels marginalisés par le gouvernement, qui incluent des éducateurs, des travailleurs sociaux et des personnes ayant une formation en sciences sociales, tels que sociologues, psychologues, économistes et politologues.



3. Le projet « Systématisation d'expériences »

La réflexion sur l'éducation populaire a été une piste permanente des sciences sociales en Amérique Latine. Le projet « Systématisation d'expériences » se situe en continuité avec trois rencontres latino-américaines : celle de Michoacán (Mexique) organisée par l'UNESCO et le Centre régional d'éducation des adultes et d'alphabétisation fonctionnelle pour l'Amérique Latine, CREFAL (García-Huidobro, 1983) ; celle sur la théorie et la pratique de l'éducation populaire, parrainée par le Centre de Recherche sur le Développement International, du Canada, et la Fondation Ford (Gajardo, 1983), et celle organisée spécifiquement autour de la systématisation d'expériences d'éducation populaire et d'action sociale, organisée par deux centres chiliens de recherche, le Centre de recherche et de développement de l'éducation, CIDE, et les Facultés latino-américaines de sciences sociales, FLACSO (CIDE/FLACSO, 1984).

Les grandes lignes qui structurent les projets d'éducation populaire sont résumées par García-Huidobro, dans son rapport du premier séminaire (1982, p. 301-345). Un projet y étant défini comme « une action coordonnée et organisée d'un ensemble de personnes dans la poursuite d'une finalité qui leur est commune », il devient une « action

éducative » quand il vise l'appropriation ou la création d'un savoir instrumental qui serait utile aux buts culturels, économiques et sociaux visés par les participants, surtout ceux touchant l'amélioration de leur situation économique et sociale.

Le même auteur révisé les rapports d'expériences présentés au colloque, en provenance de six pays différents (Équateur, Chili, Venezuela, Bolivie, Colombie et Pérou) et souligne quelques traits communs :

a) *Les analyses de la réalité* présentent le plus fréquemment trois positions différentes face au social organisé : celle de la dynamique de la marginalité-intégration, celle de la défense et de la revendication et celle de la recherche explicite d'une société autre. La formulation d'une typologie des degrés de radicalisation ne représente certes pas une nouveauté, mais elle permet néanmoins d'établir un constat empirique troublant : celui d'une *fréquente incohérence entre l'analyse et les objectifs du projet*. Des projets basés sur une conception de conflits de classes revendiquent l'incorporation de plein droit des secteurs populaires ; des conceptions théoriques qui recherchent explicitement l'intégration sociale choisissent comme moyen la promotion des organisations populaires autonomes. Une telle incohérence est une piste intéressante de réflexion sur la construction de nouveaux savoirs. Nous y reviendrons plus tard.

b) Toute l'Amérique Latine semble avoir développé une compétence dans l'utilisation d'un *langage cryptographique*. Une phrase comme « la recherche de l'incorporation consciente et critique à la transformation de la réalité sociale, économique et culturelle » est plus qu'un cliché : elle représente l'expression permise d'une intention de transformation qui se définit publiquement par des objectifs restreints, concrets et tolérés par les autorités, tout en faisant de l'action con-

crète une occasion de développer une participation consciente et critique, orientée vers un projet de changement de société.

c) Le mode de pensée des projets d'éducation populaire est axé sur *une analyse sociétale très globale* dans laquelle le consensus sur une vision d'un monde meilleur, défini par les valeurs qui trouvent en lui leur plein épanouissement, ne permet pas de décoder les structures de maintien du statu quo ni non plus les actions intermédiaires spécifiques qui amèneraient à la transformation souhaitée.

d) Les projets expriment *une tension entre la participation et leur finalité*. Un souci d'empêcher la solidarité d'être menacée par la division du travail, la hiérarchie, la spécialisation, ne peut que conduire à renoncer aux exigences d'efficacité qui pourraient nuire à une participation égalitaire. Un tel souci peut aboutir à un conflit de philosophies de l'action, et créer une distance entre ceux qui voient dans l'atteinte de transformations l'évidence de leur succès, et ceux pour qui la construction d'une communauté nouvelle est porteuse d'une transformation plus profonde et plus durable.

L'ensemble des projets semble se rallier autour de deux affirmations centrales. D'une part, les participants perçoivent et s'attaquent à la marginalité des secteurs populaires et à son impact sur leurs conditions de vie. D'autre part, les participants reconnaissent et respectent une culture populaire et son originalité :

Cette culture implique une voie originale de création et de transmission des connaissances, une vision du monde qui lui est spécifique, des codes pour son expression et son interprétation, et une histoire porteuse d'expériences et d'accumulation des savoirs (García-Huidobro, 1982, p. 319).

Pour ces équipes, « des projets, on ne les fait pas : on les découvre ! » ; et le défi reste celui du lien ambigu entre l'expérience de com-

munauté d'un collectif d'action, et sa capacité de produire des savoirs nouveaux. C'est ici que le projet « Systématisation d'expériences » est confronté à l'enjeu épistémologique qui est le pivot de ces réflexions.

L'équipe de chercheurs chiliens qui avait participé à la rencontre mexicaine était au courant du foisonnement d'initiatives semblables existant dans leur pays, ainsi que de l'intérêt pour les échanges qui les structuraient. C'est à partir des contacts avec 159 projets différents que l'équipe s'est engagée avec une centaine d'entre eux à démarrer un projet collectif, destiné à créer un échange d'expériences. La variété des projets est telle qu'il est nécessaire de l'illustrer par quelques exemples :

- un programme de développement agricole et communautaire de cinq communautés indiennes « mapuches », regroupant 176 familles ;

- un programme de formation à l'emploi pour des jeunes, qui fonctionne dans 72 villes, avec 2 349 participants ;

- des cercles d'études d'autoformation des femmes dans un bidonville, auxquels participent 130 femmes ;

- une organisation de soutien et d'entraide aux organisations populaires des bidonvilles dans leurs démarches de présentation de leurs programmes, dans leurs échanges avec des organisations similaires et dans leurs relations avec les autorités municipales. Le programme réunit 107 groupes de base, avec 2 800 chefs de famille, parmi lesquels il y a 535 dirigeants des organisations (Delpiano, Sánchez, 1984).

Cet énorme monde organisationnel parallèle, atteignant en moyenne 500 personnes pour chacun des 100 projets, définit en majorité ses problèmes-cibles comme des besoins de survie, d'organisation, et des besoins spécifiques aux

106 unités familiales, aux femmes et aux jeunes. Les besoins des coordinateurs des projets les plus fréquemment cités sont le « manque de connaissances techniques et de méthodologie de gestion des projets » (53 % des projets) et le « manque de ressources humaines, financières et de temps » (43 % des projets), (Pino, 1984, p. 3).

C'est à partir de cette perception que le séminaire de systématisation d'expériences a été organisé pour développer conjointement un encadrement de la formulation d'expériences qui pourrait répondre à leurs besoins de collaboration, tout en permettant aux groupes d'avancer dans l'analyse de leur propre action. Les représentants des groupes se sont concentrés pendant cinq jours de travail, sur le

développement d'exercices pour l'utilisation des concepts organisateurs. Leur travail n'a jamais été conceptualisé comme la recherche d'une « théorie » : il a réitéré la confiance des participants déjà exprimée dans la réunion précédente (Gajardo, 1983), que tout acteur collectif possède la capacité d'arriver à prendre conscience et à rendre compte de la rationalité de son action, et que cette capacité peut être développée et doit être exercée.

Le schéma développé (García-Huidobro, Piña, 1984) travaille avec une structure heuristique simple (voir aussi Zúñiga, 1985). Il essaie d'illustrer une logique dans laquelle le changement social serait le résultat d'une intention explicite de se séparer d'un ordre social qui impose l'inertie. Les acteurs et leurs actions peuvent être évalués en fonction de leur contribution à la transformation visée :

- les groupes prennent collectivement conscience des aspects qui définissent *leur réalité présente* qui risque de rester figée dans une société qui investit lourdement dans le maintien du statu quo ;

- l'analyse collective permet de dégager *les actions* qui pourraient résoudre les problèmes les plus pressants, tout en restant dans une optique de transformation profonde

de la société, dans un mouvement vers une société autre ;

- l'action se situe dans le concret par l'identification des *obstacles* à surmonter, qui sont les entraves dérivées des rapports sociaux existants, des limitations matérielles et des restrictions politiques, et par l'identification des *facilitateurs*, leurs équivalents positifs ;

- l'action s'auto-évalue en termes de progrès vers la réalisation du projet à travers les *erreurs* et les *réussites* de l'action dans les choix des objectifs, des moyens, et des stratégies d'actualisation.

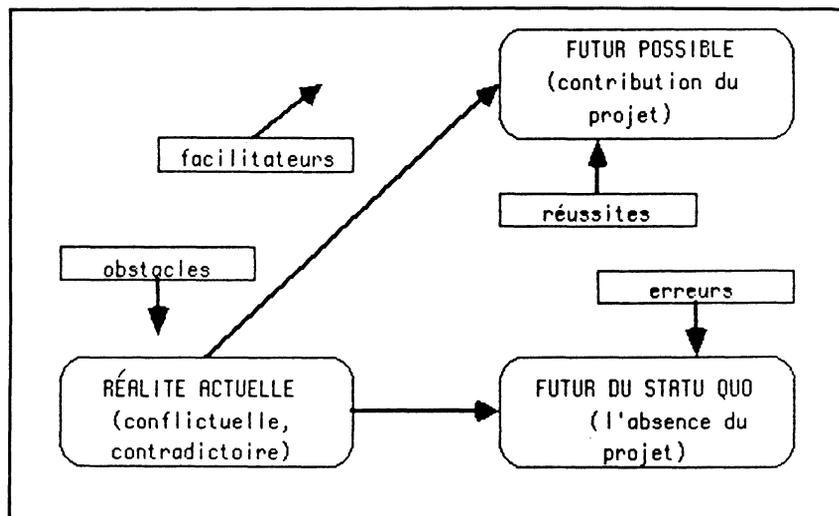
Dans son étape actuelle, le projet a produit une lecture en profondeur de 15 expériences parmi la centaine étudiée, et travaille en collaboration avec les projets choisis pour dépasser avec eux la première lecture et définir un deuxième palier d'interprétation.

Le projet Systématisation est une action collective en cours, il se veut inductif dans sa stratégie épistémologique, participatif dans sa stratégie sociale et, en conséquence, il n'est pas complètement déterminé par ses coordinateurs. Il représente néanmoins des paris épistémologiques qui restent encore à élucider :

- une lecture de la cohérence rationnelle d'un projet d'action avec une grille de rationalité universelle, applicable à une aussi grande diversité que cette centaine de projets, peut-elle respecter leur spécificité et l'enracinement d'une démarche qui se voulait inductive ?

- même si une telle lecture inductive des rationalités spécifiques des projets était pratiquée, pourrait-elle prétendre dépasser le niveau de la stratégie de l'action concrète, et contribuer à une théorie de l'action sociale ?

- un projet collectif d'action peut-il être décrit à partir de ses objectifs préétablis sans courir le risque de nier l'hypothèse de la création de nouveaux savoirs ? Le regard « lecteur » resterait orienté par la



recherche de la réalisation des objectifs, et non pas par l'originalité de l'action en cours ;

– une conscience politique *tacite* dans l'expression publique de son discours, peut-elle rester aussi *implicite* dans la construction quotidienne de l'action ? Une lecture politique basée sur la connaissance de la conscience politique des participants pourrait faire une projection de leurs « bonnes intentions » politiques sur une action qui est de fait dépolitisée, et qui ne vise pas à aller au-delà des objectifs concrets, obsédée qu'elle est par la recherche de solutions palliatives aux problèmes concrets auxquels elle est confrontée.



4. Les conditions de création de nouveaux savoirs

L'étape actuelle du projet peut bénéficier de tels questionnements. C'est sur la base des rapports déjà publiés que je voudrais extrapoler à partir de la dynamique du projet vers les enjeux plus spécifiquement épistémologiques qu'il suggère.

Le mouvement du social et son savoir

Une lecture d'ensemble des documents issus du projet collectif suggère une évolution des projets en trois moments, plus ou moins successifs. Un premier moment, celui du *démarrage de l'action*, est marqué par l'activité fébrile, par une volonté enthousiaste et solidaire, et par une dépense généreuse de tou-

tes les énergies disponibles pour le dépassement de l'inertie initiale, des doutes et des hésitations dans l'implication des participants. Dans un deuxième moment, de *consolidation*, la rationalité du projet occupe l'espace que l'essoufflement initial laisse vacant dans la conscience et dans les énergies des participants. Clarifications additionnelles de la finalité poursuivie, adaptations du plan d'activités, réinterprétations des actions et des interventions, qui se relie à une attention plus aiguë à l'évaluation de l'efficacité des actions et à l'atteinte des transformations visées. L'investissement initial d'énergies exige une assurance intellectuelle supplémentaire de véritable transformation de la réalité, de l'efficacité des efforts et d'un avancement dans le sens des finalités directrices. Un tel moment de consolidation s'entremêle avec un troisième moment, de *redéfinition*, dans lequel le doute peut mener à un questionnement des solidarités, de la confiance dans la valeur transformatrice du projet, et de la communicabilité des acquis.

Chacun de ces trois doutes invite à son dépassement et suggère une voie pour le faire. Et chacune des voies représente un pari : l'avantage de la résolution d'une situation concrète et le coût d'un détournement à long terme de la dynamique collective originale. La solidarité égalitaire indifférenciée, qui faisait la force émotive de l'unité d'action, peut être assombrie par des sentiments d'utilisation inadéquate des compétences et d'injustice larvée dans la négation des différences d'implication : c'est la *tentation de la division rationnelle du travail*, le miroitement des équipes de direction, de la définition et de la différenciation des tâches et de la reconnaissance des différences dans les contributions à l'ensemble.

Le questionnement de la valeur transformatrice du projet, en plus du doute fondé sur les limitations de disponibilités, de ressources et

de compétences incite à demander l'aide de personnes extérieures possédant des compétences techniques, méthodologiques, « scientifiques » : « on est un peu mêlés, on voudrait avoir ton avis ». C'est la *tentation d'incorporer des experts*, « compagnons de route » bien sûr sympathiques au projet, amis personnels, mais personnes néanmoins externes, valorisées par ce qu'elles ont et que les participants pensent ne pas avoir chez eux, et qui ne sont pas soumises aux conditions de travail, de vie et de participation aux activités quotidiennes du projet, avec ce qu'elles impliquent de compromis et d'alliances tactiques : une compétence et une objectivité qui sont aussi expressions d'une extériorité.

Le questionnement de la communicabilité des acquis, troisième aspect des désirs obscurs de redéfinition est le sentiment vague d'incohérence, de limites dans la capacité du projet de faire valoir sa contribution, c'est une recherche de légitimité externe en termes d'efficacité et d'orthodoxie : « écrire, tu sais, c'est pas notre fort... ». C'est la *tentation de la codification extérieure de l'action*, avec la double conscience de sa propre incompétence et de la confiance qu'une telle lecture pourrait être parfaitement fidèle à la logique interne du projet.

Rationalisation organisationnelle, expertises externes, codifications savantes : trois paris coûteux dans la construction du savoir du groupe. Tous les trois peuvent être les alliés d'une croissance autonome ; tous les trois peuvent aussi endiguer cette autonomie par un processus subtil de récupération. Pour tous les trois, le groupe peut trouver des alliés bienveillants, désireux d'obtenir une reconnaissance en tant que collaborateurs. En effet ils viendront très probablement de secteurs professionnels qui partagent les options idéologiques du projet, et qui travaillent dans leur propre milieu pour la défense de

témologiques, à critiquer. C'est seulement quand ces compétences ont atteint un niveau satisfaisant aux yeux de leurs formateurs qu'ils ont commencé à prévoir l'action concrète par le biais des analyses exemplaires de cas organisés et compris à l'aide de modèles d'intervention, de grilles, de techniques codifiées, et c'est avec cet outillage qu'ils ont eu accès à une pratique supervisée, porte d'accès à la pratique professionnelle.

Une telle démarche est plus qu'une logique pédagogique, elle est aussi une stratégie épistémologique que la pratique professionnelle a peu de chances de changer. Le professionnel est formé intellectuellement pour la pratique, mais non par la pratique. Il n'est pas formé à partir de son expérience : l'expérience est son champ d'atterrissage. Les professions ont une sainte horreur de l'induction, qui menace la légitimité de leur revendication d'un droit exclusif de pratique. Ainsi, les pratiques professionnelles véhiculent inconsciemment une certaine idéologie épistémologique, une transformation de leur cheminement personnel en théorie de l'apprentissage. Les concepts précèdent, orientent, déclenchent et guident l'action. L'accumulation sociétale de connaissances légitimées par la révélation, l'autorité ou la communauté scientifique, doit précéder l'expérience individuelle dans la génération de connaissances nouvelles. Agir, c'est incarner une théorie préexistante dans le réel. C'est la théorie qui évalue l'action, non pas l'action qui interpelle la théorie. Pour être critique, il faut d'abord avoir appris les critiques.

Une telle épistémologie implicite ne peut que véhiculer une tradition qui n'a jamais voulu distinguer le respect de la sagesse du respect des sages. Depuis Platon, il a toujours été clair dans les idéologies dominantes que les sages se doivent de guider les artisans, que le Parti guide les masses, et

que les masses bien renseignées acceptent ces guides avec gratitude et soulagement. Les sages génèrent des successeurs et aussi des experts, une catégorie sociale qui, sans revendiquer pour elle-même la sagesse, tire néanmoins sa dignité du fait de l'« appliquer ». Le professionnel se définit comme spécialiste des « sciences appliquées » ; celles-ci justifient par leurs racines dans les « sciences pures » leur droit d'action, la pureté de leurs intentions, et l'autorité de leurs interventions. Ces sciences et ces professionnels font souvent preuve d'un esprit démocratique, d'une volonté de participation ; ce qu'ils trouvent beaucoup moins facile c'est de renoncer à assurer la domination de l'action par l'idée. Quand l'éducateur dit : « tout ce que je sais, je l'ai appris de mes étudiants », quand le travailleur social dit : « je n'ai pas d'autre projet que celui de mes clients », il serait plus économique de considérer ces deux phrases comme des excès lyriques plutôt que d'essayer d'en trouver le fondement dans leur pratique de l'action sociale.

Il est peu étonnant qu'une telle épistémologie, même si elle reste dans l'implicite, provoque une réaction, un contre-discours : « l'action s'apprend dans l'action » ; l'action, c'est l'implication, l'effort quotidien, « la pratique ». Le sens de l'action du praticien serait implicite dans l'authenticité du praticien, dans ses bonnes intentions, dans son histoire, qui est le fondement de son expérience et du savoir-faire qui en découle. L'évaluation de l'action se mesurerait en termes de satisfaction tranquille du praticien et de satisfaction enthousiaste des clients. L'acteur individuel proclame son autosuffisance et son autoproduction. La réaction au sage-prophète c'est le sage-exemplaire : « si tu veux savoir, regarde-moi ; si tu veux apprendre, viens travailler avec moi, et fais comme moi ». Ce discours n'est jamais assez narcissique pour

108 tels projets : toutes vertus qui contribueront à favoriser chez ces alliés et chez les membres du projet une alliance complice niant leur extériorité et leur hétérogénéité à la dynamique interne du projet. « Évidemment, c'est vous qui devez décider, mais je pense que ça serait mieux si... » : une alliance est coûteuse quand elle n'est pas consciente d'en être une, quand elle veut se cacher à ses propres yeux les coûts d'une hétéronomie, qui arrive justement au moment où un projet essaie de se présenter à l'extérieur, de se valoriser et de se légitimer à d'autres yeux que les siens.

Le savoir de l'acteur et le savoir pour l'acteur

La création de savoirs dans un projet d'action collective est en conséquence souvent marquée par un fait sur lequel les participants ne sont pas enclins à trop réfléchir : le type d'épistémologie que la formation professionnelle des participants ou des consultants apporte au projet.

Les professionnels en sciences sociales, qu'ils soient éducateurs, sociologues ou travailleurs sociaux, arrivent à la pratique professionnelle après un long cheminement de formation, qui a commencé par les introductions théoriques, et continué avec le développement de leurs capacités d'analyse conceptuelle. Ils ont appris à décortiquer les problèmes, à « déconstruire » les apparences, à faire des ruptures épis-

se prendre lui-même au sérieux : après tout, même devenus chefs de file, les praticiens professionnels restent des professionnels, conscients des mécanismes de légitimation sociale et de validation empirique dans leur culture. Ils savent que leur discours ne leur accorde pas un prestige équivalent à celui des savoirs sanctionnés. Tout en se proclamant inventeurs, ils acceptent de formuler leurs contributions en des termes propres aux sciences fondamentales : les catalyseurs chimiques, l'homéostasie physiologique, la théorie des systèmes écologiques, le *burn-out* des fusées spatiales et le *feed-back* cybernétique sont recrutés pour fournir une légitimité scientifique au discours de l'action sociale.

L'intention de cette analyse n'est pas de s'attaquer à l'épistémologie professionnelle comme erreur, mais seulement comme restriction inutile de la contribution des professionnels au développement de la pensée sur les pratiques sociales. La pensée professionnelle porte plus souvent le signe de la formation initiale que celui de l'expérience. Celle-ci reste peu élaborée, peu utilisée comme point de départ pour une pensée nouvelle, pour une théorie autre. Les disciplines fondamentales de la formation initiale restent comme modèle épistémologique dominant, et l'expérience ne trouve pas les stratégies intellectuelles nécessaires à la construction de pensées alternatives.

Que l'idée puisse générer l'Action demeure une affirmation floue, mal validée, mais populaire : on parle, après tout, des chrétiens et des marxistes, du Christianisme et du Marxisme. Mais il faudrait prêter aussi attention à cette évidence que les communautés de vie génèrent, elles aussi, une pensée, une culture, et que celles-ci sont porteuses d'une épistémologie alternative, d'une « ethnométhodologie », au sens de Cicourel et de Garfinkel. Le « sens commun », le « bon

sens » n'est pas d'abord l'expression idéologique du contrôle social, mais celle d'une communauté de vie. C'est la carte cognitive d'un collectif d'action permettant à ce collectif de construire un espace d'intersubjectivité qui va beaucoup plus loin que le partage d'un code linguistique. Son but est d'assurer l'expression de la réciprocité de perspectives, dans une construction de situations « typiques », qui transmettent des plans d'action éprouvés, acceptés et sanctionnés. L'analyse du sens commun de Schutz, libératrice des réductivismes qui identifient sens commun et apparence, trompeuse parce que manipulée, ouvre la porte à un regard phénoménologique, qui fait un lien avec l'anthropologie, et qui récupère la signification de sens commun comme expression éprouvée et réfléchie d'une communauté, système culturel et structure de signification du quotidien. Le sens commun pour Geertz s'oppose à un réalisme naïf qui voudrait confronter un système culturel à une réalité hors-culture, qui voudrait mesurer une culture par l'écart entre le sens qui lui est attribué et un « donné » qui lui serait extérieur. Pour lui, le sens commun n'est pas la distorsion culturelle ou idéologique que seule l'objectivité scientifique peut dévoiler et démasquer ; il est le système fondamental de recherche de significations, et le paradigme de toute structure de signification, qu'il s'agisse d'une culture, d'une religion, ou d'une conception de la science. Le fait que le sens commun se présente comme n'ayant pas d'autre fondement que la réalité elle-même définit non pas sa naïveté, mais sa ressemblance fondamentale avec tout autre système de signification, la science y incluse. Il est peut être nécessaire de citer ici la thèse fondamentale de Geertz.

La religion se justifie par la révélation, la science par sa méthode, et l'idéologie par sa passion morale. Le bon sens par contre

ne cherche pas à se justifier : il se présente comme une expression raccourcie de la vie en tant que telle. Le monde est sa justification.

L'analyse du sens commun, contrairement à sa pratique, doit commencer par retracer la distinction qui a été effacée entre *l'appréhension simple et directe de la réalité tout court* – si c'est bien cela que l'on appréhende simplement et directement – et *la sagesse populaire* ou ces façons très terre à terre de juger ou d'évaluer les choses. Lorsqu'on affirme que quelqu'un fait preuve de « bon sens », on entend qu'il est capable de faire plus que simplement se servir de ses yeux et de ses oreilles. Il a, comme on dit, l'oeil averti, l'oreille fine, *c'est-à-dire qu'il s'en sert judicieusement, avec discernement, de façon intelligente, perspicace et réfléchie* – ou du moins il essaie. *Il est capable de faire face aux problèmes quotidiens et de bien s'en tirer (...)*. Le contraire de quelqu'un capable d'appréhender les faits bruts de l'expérience, c'est le déficient ; le contraire de quelqu'un capable d'arriver à des conclusions raisonnables sur la base de ces faits, c'est l'idiot. *Contrairement à ce que l'on peut imaginer, ces capacités ont peu à voir avec l'intelligence au sens strict du terme.* Comme Saul Bellow le remarquait en pensant à certains conseillers politiques et intellectuels de gauche, *le monde est rempli d'« idiots brillants ».*

109

L'analyse critique de la prémisse implicite par laquelle le bon sens se justifie – lorsqu'il affirme n'être qu'une expression de la réalité telle quelle – n'a pas pour but de miner cette justification mais plutôt de la resituer. Si le bon sens constitue une interprétation parmi d'autres de l'expérience immédiate au même titre que les mythes, la peinture ou l'épistémologie par exemple, *on est en mesure d'affirmer*, à l'instar de ces autres types d'interprétations, *qu'il est construit historiquement et, comme eux, peut être évalué selon des critères définis historiquement.* *On peut donc l'interroger, le remettre en question, l'affirmer, le développer, l'articuler sous forme de propositions, voire l'enseigner. On peut également constater que le bon sens varie énormément d'un peuple à un autre. Bref, il constitue un système culturel, même s'il est rarement articulé de façon formelle. Il est donc fondé sur les mêmes bases que tout autre système culturel, à savoir : sur la conviction, par ceux qui le possèdent, qu'il est à la fois valable et valide. Ici, comme ailleurs, les choses sont ce qu'on fait d'elles* (Geertz, 1983, p. 75-76 ; c'est nous qui soulignons).

C'est en comprenant comment toute collectivité génère son savoir que nous pouvons mieux respecter l'originalité de modes de pensée qui sont les produits de conditions de vie autres que les nôtres.

ces qui structurent notre perception de la nature des choses et qui nous permettent de maîtriser notre environnement. *Aucune intelligence, si critique ou originale soit-elle, ne peut opérer à l'extérieur d'un tel univers des croyances* (Polanyi, 1964, p. 266 ; c'est nous qui soulignons).

Cet enracinement de la connaissance dans l'univers de la croyance est un sujet de réflexion important pour certains physiciens contemporains qui fondent l'étude des sciences sur l'analyse de ce qui octroie leur caractère de fiabilité à des connaissances scientifiques (Ziman, 1978), et sur le processus de légitimation des connaissances scientifiques (Gellner, 1974). C'est avec cet arrière-plan qu'il est plus facile de comprendre l'influence de la pensée de Schön et de sa perspective d'analyse des rationalités sous-jacentes aux savoir-faire des professionnels (1983). Son analyse nous permet de chercher avec lui les voies de validation de son hypothèse sur l'originalité de la pensée pratique et sur son irréductibilité à la construction théorique qui partirait d'une intuition de globalité, qui reste la forme dominante de pensée théorique en sciences sociales. La rationalité des pratiques est irréductible à l'emprise de l'idéologie dominante qui peut orienter sa finalité mais non pas décrire son fonctionnement, et elle est irréductible à la « débrouillardise » qui pose un jugement de valeur alternatif à celui de la dénonciation idéologique, mais qui n'avance pas davantage la compréhension des pratiques en tant que processus social de construction de significations partagées. C'est dans cette recherche de production des modes de signification que le projet « Systématisation d'expériences » renferme une intuition sur la production d'autonomies collectives qui complète sa compréhension des processus de production des modes de survie. C'est aussi dans la compréhension de cette production que réside le défi qu'il n'a pas encore relevé : l'écoute de la création des nouveaux savoirs.

Le projet s'est bien situé entre l'académisme qui définit un savoir nouveau comme le savoir qui est accepté pour publication par une revue ou une maison d'édition prestigieuses, et le type de subjectivisme populaire qui définit le nouveau savoir comme le sentiment satisfaisant d'être sur la bonne piste. Il cherche une connaissance effectivement nouvelle, accessible à d'autres que ceux qui la vivent. Il reste encore à voir si une stratégie essentiellement classificatrice comme celle de la comparaison des projets en termes de catégories communes dégagera de la nouveauté ou, mieux encore, aidera les participants aux projets à aller au-delà de l'efficacité.

L'ouverture épistémologique du projet

Un retour à Kuhn peut nous aider à démystifier la démarche des sciences sociales, et surtout de celles qui situent leur spécificité dans la transformation du social par l'action collective. Un abandon du mythe de l'accumulation linéaire des connaissances peut nous libérer des contraintes et des illusions sur les vicissitudes de la science « normale », qui se pense en termes de paradigmes et de remplacement de paradigmes par d'autres paradigmes. Il peut nous libérer de l'identification des paradigmes aux maîtres paradigmatiques, à ces penseurs qui ont atteint le statut d'orthodoxie personnalisée, qui deviennent science vivante quand on ajoute un « -isme » à leur nom, et qui fondent des églises quand on ajoute leur nom transformé en adjectif au nom de leurs disciples. Il peut aussi nous libérer de son illusion de sens commun, dans laquelle un paradigme se perçoit toujours comme le paradigme définitif, comme possession d'une forme de vérité qui ne pourra que survivre. C'est dans la perte de ses certitudes que la science peut prouver sa scientificité ; c'est dans sa

- 110 Il devient moins scandaleux de postuler que les milieux d'action produisent des modes de pensée différents de ceux que l'université peut enseigner, et il devient plus facile de comprendre la vérité cachée dans les sentiments confus des acteurs qui ont l'impression de subir une violence aux mains des théoriciens et des chercheurs qui parlent de lecture, mais qui projettent des cadres théoriques sur une action qui peut difficilement échapper à cette projection. Et les cadres théoriques contiennent rarement des mécanismes permettant d'évaluer leur degré d'inadéquation à la réalité qu'ils rendent connaissable mais en la structurant. Conceptualiser le savoir pratique comme une forme préalable du savoir théorique ou comme sa dégradation subséquente n'est que l'impérialisme naïf du sens commun de la tribu des savants.

C'est dans le respect des structures de la connaissance quotidienne qu'il faut situer la démarche de validation d'une pensée critique. Elle s'enracine ainsi dans le caractère profondément existentiel de toute connaissance originale et de toute intuition destructrice des paradigmes dominants. Toute l'œuvre monumentale de Polanyi repose sur cette intuition :

Encore une fois, on doit reconnaître que l'univers de la croyance est la source de toute connaissance. L'assentiment tacite, les passions intellectuelles, le fait de partager une langue ou un héritage culturel : voilà les for-

capacité de tolérer l'insécurité de sa connaissance temporaire, fragile, contextuelle, que la pensée scientifique peut prouver son intention de dépasser la contrainte existentielle du sens commun, qui est le besoin de donner des assurances de connaissance définitive destinées à assurer l'activité tranquille de l'acteur à plein temps. Il est difficile de penser une science sociale qui n'utiliserait le constructivisme et le relativisme que comme des outils épistémologiques indispensables :

L'interprétation « constructiviste » s'oppose à une vision de la recherche scientifique comme étant *descriptive*, c'est-à-dire comme une vision qui situe le problème de la facilité dans la relation entre les produits de la science et une nature extérieure. L'interprétation « constructiviste », par contre, considère les produits de la science d'abord et avant tout en tant que résultats d'un processus de fabrication réfléchi. Par conséquent, l'analyse des connaissances scientifiques comporte nécessairement une recherche sur la façon dont les objets scientifiques sont produits dans le laboratoire plutôt qu'une étude sur la façon dont les faits sont reproduits dans des énoncés scientifiques sur la nature (Knorr-Cetina, 1983, p. 118-119 ; c'est nous qui soulignons)

(...) La sociologie de la connaissance peut articuler l'essentiel de sa position à l'intérieur d'un point de vue relativiste. Toute connaissance, dira le sociologue, est conjecturale et théorique. Rien ne peut être absolu ni fini. Par conséquent, toute connaissance est fonction du contexte dans lequel les penseurs l'ont élaborée : que cela soit les idées et les conjectures qu'ils sont en mesure d'élaborer ; les problèmes qui les préoccupent ; l'interaction des présupposés et des modalités de critique dans leur milieu ; leurs buts et leurs intentions ; les expériences qu'ils vivent, et les normes qu'ils appliquent et les significations qu'ils produisent. Tout cela porte leur signe.

Voir ainsi toute connaissance comme conjecturale et faillible représente la forme la plus poussée du relativisme philosophique. Mais avec Popper, nous pouvons sans doute croire que nous pouvons avoir des connaissances, voire des connaissances scientifiques, qui ne sont pourtant rien d'autre que conjectures. Ce qui constitue la science, c'est son existence en tant que processus. À la base, la science est une façon de penser et d'agir, une manière d'aborder les choses selon des normes et valeurs qui lui sont propres. Elle n'a pas besoin d'une sanction métaphysique ultime pour être justifiée ou rendue possible. Au fond, on n'a pas plus

besoin d'une Vérité autre qu'une vérité conjecturale ou relative que d'une morale absolue autre que contextuelle et de valeur locale. Si nous pouvons tolérer le relativisme moral, nous pouvons tolérer aussi le relativisme cognitif (Bloor, 1976, p. 142-143 ; c'est nous qui soulignons).

Le défi spécifiquement épistémologique du projet doit encore être relevé. Le projet n'est pas né dans un contexte positiviste, dans lequel son but serait limité à une amélioration de la présentation des projets pour demander des subventions, ou pour publication, ou à avancer une évaluation formative qui respecterait une logique de planification par objectifs. Il n'existe pas dans un horizon théorique vide, parce que l'implication sociale de ses participants est politiquement consciente et axiologiquement orientée par des valeurs démocratiques, égalitaires et redistributives. Même si ces participants n'épousent pas une théorie officielle, il y a assez d'expressions de valeurs pour rendre possible des analyses en termes de perspectives telles que les utopies conductrices (Manuel, Manuel, 1979), les mythes structrateurs (Claval, 1980), ou les images du monde et les icônes sociétales (Harré, 1975). La tradition culturelle latino-américaine rend peu probable une construction empiriste basée sur une induction confiante. Je préfère croire que le mouvement intellectuel qui l'anime exprime un projet plus existentiel, dans lequel la construction des significations et le travail nécessaire de théorisation n'éloignent pas les acteurs sociaux de leur responsabilité première, qui est la construction de la vie.

Ricardo Zúñiga
École de Service Social
Université de Montréal.

BIBLIOGRAPHIE

- Bénéton, P., *Le fléau du bien. Essai sur les politiques sociales occidentales, 1960-1980*, Paris, Robert Laffont, 1983.
- Caplan N. et Nelson, S.D., « On being useful. The nature and consequences of psychological research on social problems », *American Psychologist*, 28, 3, 1973, p. 199-211.
- Cicourel, A., *Method and measurement in sociology*, New York, Free Press, 1961.
- CIDE-FLACSO, *Informe final del seminario « Sistematización de experiencias de educación popular y acción social », Talagante 9-13 de Enero de 1984*, Santiago, CIDE/FLACSO, 1984.
- Claval, P., *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.
- Delpiano, A. et Sánchez, D. (eds.), *Educación popular en Chile : 100 experiencias*, Santiago, CIDE/FLACSO, 1984.
- Gajardo, M. (ed.), *Teoría y práctica de la educación popular*, Ottawa, International Development Research Center, 1983.
- Garfinkel, H., *Studies in ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967.
- García-Huidobro, J.E. (ed.), *Alfabetización y educación de adultos en la región Andina*, Patzcuaro, Michoacán, México, CREFAL-UNESCO, 1982.
- García-Huidobro, J.E. et Piña, C., *Obstáculos, facilitadores, aciertos y errores : comentarios a la marcha de los proyectos*, Seminario Sistematización, Documento no 2, Santiago, CIDE/FLACSO, 1984.
- Gellner, E., *Legitimation of belief*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1974.
- Geertz, C., « Common sense as a cultural system », C. Geertz, *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*, New York, Basic Books, 1983, p. 73-93.

- Halberstam, D., *The best and the brightest*, New York, Random House, 1972.
- Harre, H.R., « Images of the world and societal icons », K. Knorr, H. Strasser et H.G. Zillian (eds), *Determinants and controls of scientific development*, Dordrecht, Holland, D. Reidel, 1975, p. 257-283.
- Kuhn, T.S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.
- Kuhn, T.S., « Second thoughts on paradigms », T.S. Kuhn, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 293-319.
- Lagos, R., « Los grandes temas y áreas de la reconstrucción », *IFDA Dossier 49*, septembre-octobre 1985, p. 27-39.
- Manuel, F.E. et Manuel, F.P., *Utopian thought in the Western world*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1979.
- Mintzberg, H., *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Les éditions d'organisation ; Montréal, Agence d'Arc, 1982.
- Pino, N.E., *Cómo se plantea el problema de la sistematización en equipos de educación popular y de acción social*, Seminario Sistematización, Documento no 1, Santiago, CIDE-FLACSO, 1984.
- Polanyi, M., *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy*, New York, Harper & Row, 1964.
- Ryan, W., *Blaming the victim*, New York, Random House, 1971.
- Schkolnick, M., « La société civile recomposée », *Autogestions*, 17, 1984, p. 61-71.
- Schön, D.A., *The reflective practitioner. How professionals think in action*, New York, Basic Books/Harper Colophon, 1983.
- Schutz, A., « Common-sense and scientific interpretation of human action », A. Schutz, *Collected papers*, vol. 1, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, p. 3-47.
- Schutz, A., « Equality and the meaning structure of the social world », A. Schutz, *Collected papers*, vol. 2, La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, p. 226-273.
- Schutz, A. et Luckmann, Th., *The structures of the life-world*, Evanston, IL., Northwestern University Press, 1973.
- Touraine, A., « Le Chili entre la vie et la mort », *Autogestions*, 17, 1984, p. 53-59.
- Ziman, J., *Reliable knowledge. An exploration of the grounds for belief in science*, Cambridge, England, Cambridge University Press, 1978.
- Zúñiga, R.B., « The experimenting society and radical social reform. The role of the social scientist in Chile's Unidad Popular experience », *American Psychologist*, 30, 2, 1975, p. 99-115.
- Zúñiga, R., « Prácticas sociales : vivencia, relato y significaciones », Université de Montréal, École de service social, manuscrit, 1985, 16 p.
- Zúñiga, R., « Investigación científica y prácticas profesionales : una reflexión epistemológica », Simposio sobre : Epistemología científica y práctica social, Colegio Universitario de Humacao, Universidad de Puerto Rico, 17-21 de Marzo ; Université de Montréal, École de service social, manuscrit, 1986, 56 p.

À nos lecteurs et lectrices

Une rubrique Débat

Afin de renouveler la problématique de la RIAC, afin de poursuivre, au-delà des thèmes traités dans chaque numéro, les analyses présentées dans les numéros précédents, afin également de contribuer d'une manière originale à l'analyse et à la redéfinition du social, nous proposons d'inaugurer, dans les prochains numéros, une nouvelle rubrique.

Nous attendons vos remarques et suggestions de même que vos propositions d'articles.