

journal des anthropologues

49

automne 1992

FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES

AFA

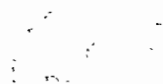
DOSSIER

AU-DELA DES PERIPHERIQUES

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

DOSSIER

AU-DELA DES PERIPHERIQUES



Nous tenons à remercier la Maison des Sciences de l'Homme pour la participation qu'elle apporte aux publications de l'A.F.A.

Ce numéro a été coordonné par Olivier Maslet et Monique Sélim.

Nous tenons à remercier les auteurs des manuscrits qui nous sont envoyés et qui sont autant de contributions à la vie de l'Association.

La forme et le contenu des articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

COLLECTIF DE REDACTION

Claude ARDITI
Thiphaine BARTHÉLEMY
Jeanne BISILLIAT
Pierre BONNAFÉ
Monique CHEVALLIER-SCHWARTZ
Catherine CHORA-BEIX
André-Marie DESPRINGUE
Nicole ÉCHARD
Michèle FIÉLOUX
Martine GARRIGUE-CRESSWELL
Marc-Eric GRUÉNAIS
Colette LECOUR-GRANDMAISON
Anne LUXEREAU
Olivier MASCLÉ
Yves MONINO
Marc-Henri PIAULT
Catherine QUIMINAL
Diana REY-HULMAN
Monique SÉLIM

Toute correspondance doit être adressée au :

Journal des anthropologues

A.F.A. - E.H.E.S.S.

1, rue du 11 Novembre
92120 MONTRouGE

Tél. : (1) 40 92 17 30

Répondeur

Permanence le mardi après-midi

SOMMAIRE

En mémoire de Rita CORDONNIER

DOSSIER AU-DELÀ DES PÉRIPHÉRIQUES

Monique SÉLIM "Au-delà des périphériques". Quelle ethnologie ?.....	13
Monique SÉLIM Les banlieues de l'ethnologie ? Entretien avec Gérard ALTHABE	17
Bernard LÉGÉ Décentralisation, politique de la ville et droit au logement	21
Denis ANDRO Se purifier en banlieue (une secte face au désordre)	33
Anne-Marie BRISEBARRE L'islam des banlieues : le sacrifice de l'Ayd El-Kébir	39
Anne LUXEREAU Une approche ethnobotanique des banlieues	49
Marie-Hélène LECHIEN Enracinement local et vieillissement d'un réseau de solidarité : la fin d'une ASTI	59
Claire CALOGIROU Recherche anthropologique et demande sociale dans les banlieues	69

A.M. GRIFFO et B. VRIGNON	
Jeunes en HLM et "Maison du Citoyen" : une réponse décalée.....	77
Olivier MASCLET	
Un quartier en représentation	91
Florence WEBER	
Une expérience pédagogique de l'ethnographie en banlieue parisienne : conditions d'enquête, interconnaissance et appartenances territoriales.....	101
Monique SÉLIM	
Périphéries proches et lointaines : exclusion, intégration, idéologies de développement	111

L'ETHNOLOGIE AU JOUR LE JOUR

Gérard HEUZÉ	
Les enseignements sociologiques d'Ayodhya	121
Pierre BONNAFÉ	
La critique des mots.....	135
Nicole ÉCHARD, Catherine QUIMINAL et Monique SÉLIM	
A propos de l'incidence du sexe dans la pratique de terrain. Entretien avec Gérard ALTHABE	137

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

Holly HAVERTY

"Eyes across the water", questions ou réponses ?147

Christian PAPINOT

Vers une pratique photographie participante ?151

NOUVELLES DE LA PROFESSION

D. TERROLLE

Cultures en souffrance161

Eric GALLIBOUR

L'anthropologie : un avenir ? Quelques éléments de
réponse suite à la dernière rencontre nationale
des jeunes ethnologues.....167

ACTIVITES DE L'A.F.A.

Rita CORDONNIER

Entretien avec Claude RAYNAUT175

Compte rendu de l'Assemblée générale185

Claire MICHARD

Droit de réponse189

Christian PELRAS

Ethnologues et médias191

L'ASSOCIATION FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES

a la douleur d'annoncer le décès accidentel à l'âge de trente quatre ans de
Rita CORDONNIER
Membre du Bureau durant 6 années

Chargée de coordonner la publication des *Nouvelles Brèves*, elle accomplit seule cette tâche ingrate avec enthousiasme pourrait-on dire et avec discrétion : partagée entre ses enseignements à Bordeaux (Maître de conférences à l'IUT de Bordeaux III, carrières de l'animation socio-culturelle) et à Paris (chargée de cours à Paris X-Nanterre, en sociologie rurale), elle effectuait son travail avec ponctualité et participait très activement à la publication du *Bulletin* devenu *Journal des anthropologues*.

Sans doute vécut-elle parmi nous comme elle l'avait fait en bien d'autres lieux : en s'engageant avec force tout en restant en retrait dans ses relations à autrui. Faut-il y voir l'aptitude de distance, d'objectivation de l'objet, requise pour accomplir une recherche anthropologique ? Sa recherche disciplinaire a été marquée par l'ambiguïté. Anthropologue ? Economiste ? Sociologue ? Toujours aux confins de ces disciplines, elle rejoint l'anthropologie à travers son engagement dans notre association.

De 1976 à 1979, elle séjourna au Togo comme chercheuse-stagiaire de l'ORSTOM et participa à la mise en place de la réforme de l'Institut Pratique du Développement Rural (IPDR de Kolo) au Niger.

En juin 1979, sous la direction de Georges Balandier, elle soutint une thèse *Femmes africaines et commerce* : les revendeuses de tissu de la ville de Lomé (Togo) à l'EHESS qui fut publiée aux Editions L'Harmattan.

Après ce séjour de recherche au Togo, où elle enseigna l'économie politique, elle partit au Brésil. Là aussi, elle se consacra à l'enseignement

et à la recherche : de 1980 à 1983, elle enseigna à l'Université catholique du Rio Grande do Sul (PUCRS) et à l'Université fédérale du Rio Grande do Sul, à Porto Alègre tout en participant à des recherches socio-économiques sur l'agglomération de Porto Alègre ainsi qu'à une mise à jour de sources historiques sur les communautés d'esclaves fugitifs au XVIIème siècle (région d'Alagoas et du Pernambouc).

De retour en France, elle s'était impliquée en de nombreux lieux de sciences humaines : à la société des Africanistes, dans l'association Droit et Culture dont elle était trésorière.

Au moment de sa mort, elle revenait du terrain qu'elle avait ouvert en Eure-et-Loir où elle accueillait les étudiants en sociologie de Nanterre. Ce terrain devait lui donner matière à une thèse nouveau régime : *L'évolution d'une zone de grande culture céréalière dans le contexte européen : la Beauce.*

Préoccupée du sort des minorités, soucieuse devant le changement social, elle s'efforçait de réfléchir aux conditions de l'exercice de sa profession et donna, pendant plusieurs années, des cours de méthodologie et d'enquête. Elle a su faire bénéficier le journal de son expérience originale : elle coordonna entre autre les numéros *Chercheurs et informateurs*, Tome II, novembre 1988, n° 34 et *A propos de l'écologie : pistes croisées*, septembre 1990, n° 40-41.

La mort brutale de Rita Cordonnier, qui a interrompue la parution des *Nouvelles Brèves*, est une grande perte pour notre Association.

"AU-DELA DES PERIPHERIQUES" QUELLE ETHNOLOGIE ?

Monique SÉLIM
ORSTOM/ERAUI-EHESS

Fidèle à une vocation affirmée de s'ouvrir aux nouveaux champs de l'ethnologie, le *Journal des anthropologues* avait pour intention dans ce numéro de participer à l'analyse des phénomènes sociaux que les médias désignent comme les "banlieues", ces zones de HLM et de ZUP hantées par une pauvreté de plus en plus visible. Depuis quelques années, en effet, les périphéries des grandes villes apparaissent comme le lieu d'événements désastreux individuels et collectifs, ainsi que d'initiatives sociales et politiques corollaires toutes placées sous les termes ambigus d'intégration, réinsertion, réhabilitation, etc. Les sécessions larvées qui s'y déroulent sont théâtralisées et exhibées par la télévision sur le mode de spectacles destinés à provoquer l'effroi et le repli comme en période de guerre. Leurs acteurs, le plus souvent jeunes, immigrés et sans emploi, sont présentés comme des héros perdus, désarticulés et aveuglés par le désespoir de leur condition.

Parallèlement, ces représentations d'altérité en rupture avec la société civile font resurgir des invocations du religieux légitimant par l'image d'un Islam à l'exotisme barbare et moyen-âgeux, le fossé creusé avec ces espaces si proches et si lointains, habités par une misère morale et culturelle qui serait génératrice d'anomies immaîtrisables.

Ces descriptions préfabriquées, parées de toute l'authenticité du "vécu" et du "réel", renvoient inévitablement l'anthropologue à celles dont les quartiers ouvriers anglais ou français faisaient l'objet au XIX^{ème}

siècle : dangereuses, immergées dans une proximité sexuelle effrayante, plongées dans la maladie et une saleté inextricable, ces dites "classes laborieuses" vivaient alors séparées, dans un "entre-soi" fait de criminalité, de sueur et de solidarité.

La "modernité", l'accès des couches défavorisées dans les années 1950 au confort et à une bien relative aisance, avaient convaincu tout un chacun que de tels retours à des formes de quasi "décivilisation" étaient impossibles, voire impensables. Sans doute, peut-on voir là une des raisons pour lesquelles les ethnologues français - contrairement à leurs collègues américains qui, dès les années 1930, s'intéressaient aux ghettos ethniques et sociaux aux USA mais aussi en Afrique du sud - ont largement dédaigné les périphéries urbaines, les considérant longtemps comme à l'extérieur des domaines ontologiques de l'ethnologie.

Aujourd'hui, si une évolution dans la discipline est manifeste, liée à la part croissante dévolue à "l'ethnologie de la France", les anthropologues enclins à se pencher sur l'émergence de nouveaux rapports sociaux et de formes de socialité inédites en "banlieue", restent néanmoins peu nombreux.

Les multiples programmes de "développement social des quartiers" dans lesquels ils sont sollicités, en vertu de leur expérience des "sociétés différentes", les incluent par ailleurs dans des nébuleuses de "demandes sociales", en regard desquelles une rigueur et une vigilance épistémologique s'avèrent plus que jamais nécessaires : dans ces sortes de "design" intellectuels déjà découpés en forme de pseudo-constats, de questions et de réponses, leur rôle est en effet très délicat. En outre, les ethnologues peuvent être appelés dans ce contexte à effectuer des études de groupes ethno-culturels spécifiques, renforçant par là le procès d'ethnicisation et la coupure symbolique dont ces derniers sont déjà accablés. Le danger par exemple de voir dans l'Islam - appréhendé comme un bloc de croyances immuables - une résistance à "l'intégration" ou une cause de "marginalisation" constitue une tentation permanente des questionnements des associations ou des instances locales conduites à employer des ethnologues pour trouver des solutions aux problèmes qu'elles affrontent.

Ces différents pièges tendus aux anthropologues sur le terrain épineux des "périphéries urbaines" expliquent parallèlement leurs réticences, comme on le décrivait déjà, dans le cas de "l'ethnologie de l'entreprise" (le *Journal des anthropologues*, n° 43-44) où, là encore, l'ethnologue doit éviter de devenir cet acteur alibi, producteur d'un regard exotique, miroir de la confusion de ses "partenaires".

Dans cette conjoncture, on comprendra aisément que les contributions rassemblées dans ce numéro, loin d'offrir une vision systématique de transformations sociales centrales dans les périphéries urbaines, ne rassemble plutôt que quelques éclairages pertinents sur des thématiques singulières, liées aux cheminements personnels des chercheurs.

Cependant, au-delà de son caractère parcellaire, on espère que ce dossier soit à même de susciter de nouveaux travaux, particulièrement nécessaires dans la situation sociale et politique que traversent les "banlieues", lieux de cristallisation, mettant en cause les structures globales de la société, économiques et imaginaires, en dépit de leur caractère dit "périphérique".

LES BANLIEUES DE L'ETHNOLOGIE ?

Entretien avec Gérard ALTHABE
EHESS

Monique SÉLIM
ORSTOM/ERAUI-EHESS

Monique Selim - Dans ton itinéraire anthropologique dans les sociétés "lointaines", tu as travaillé sur des terrains très contrastés, tels d'un côté les pygmées du Cameroun, de l'autre les jeunes chômeurs de Brazzaville. Dès les années 1960, tu mettais donc en oeuvre des investigations ethnologiques qui intégraient pleinement la ville et les espaces de "modernité" dans tes questionnements. En 1976, de retour en France, tu as choisi de t'orienter délibérément vers des recherches anthropologiques en milieu urbain. Peux-tu expliquer la logique de cette démarche, le contexte global de la discipline dans laquelle elle se situait, à cette période, l'accueil qu'elle a rencontré à un moment où la sociologie urbaine était alors florissante ?

Gérard Althabe - Il faut tout d'abord rappeler que dans les années 1950, quelques études urbaines ont été menées en Afrique, avec une optique ethnologique, dans la perspective ouverte par les "Brazzavilles noires" de G. Balandier. Ces études resteront isolées et ne donneront pas lieu, dans l'ethnologie africaniste française, à un véritable courant, contrairement d'ailleurs à ce qui s'est passé chez les chercheurs anglo-saxons, tels ceux de l'école de Manchester. A mon retour de Madagascar, j'ai souhaité assurer une continuité avec mes travaux antérieurs principalement dans le domaine épistémologique, et je me suis centré sur

des terrains qui m'apparaisaient comme au coeur de la société française : tout naturellement, je me suis retrouvé en 1976 dans une ZUP de Nantes, installé dans un appartement de HLM, pour essayer de comprendre les modes de rapports sociaux qui se jouaient dans ce cadre. A cette période, l'anthropologie en France était d'un côté majoritairement tournée vers des terrains lointains, de l'autre il existait une ethnologie de la France rurale et patrimoniale. L'ethnologie urbaine, à part des exceptions individuelles comme celle de C. Pétonnet, n'existait pas, la ville relevant d'évidence de la sociologie. A ce moment là, deux enjeux se sont imposés : d'une part affirmer la spécificité de l'apport de l'ethnologie sur des terrains largement balisés par les sociologues, comme les HLM et les zones pavillonnaires ; d'autre part, faire connaître ces terrains comme appartenant légitimement au champ de l'ethnologie. Cette reconnaissance a été loin d'être immédiate, elle n'est d'ailleurs pas encore acquise pour certains, et c'est sans doute une question de génération.

M.S. - Aujourd'hui, on constate d'une part une croissance de l'ethnologie portant sur la France, de l'autre une multiplication des études effectuées en milieu urbain, conséquence de demandes institutionnelles diverses liées aux problèmes du chômage, des banlieues ouvrières, de ce qu'on désigne dans les médias comme "l'intégration" des minorités ethno-culturelles... D'une certaine manière, les ethnologues français se retrouvent dans la même situation que les anthropologues américains qui, dans les années 1950, se sont intéressés aux ghettos, aux entreprises, etc. Comment analyses-tu cette évolution et quel bilan peut-on faire de ces changements dans la communauté anthropologique française longtemps attachée à une dissociation, voire une rupture, entre les terrains exotiques, et notre société présente, réservée dans ce découpage a priori aux enquêtes sociologiques ?

G.A. - La ville est devenue un des domaines privilégiés des sciences sociales, grâce en particulier à une ingénieuse politique d'incitation administrative, par le biais des appels d'offres. En examinant cette myriade de recherches, il est facile de s'apercevoir que l'ethnologie en est largement absente ; ainsi mon sentiment personnel est celui d'un échec. En revanche, sur un plan uniquement symbolique, de nombreux sociologues affirment adopter une démarche ethnologique qu'ils réduisent le plus souvent à l'observation participante, le terme "slogan" qui masque le fait que l'ethnologie est une forme de construction de la connaissance et

non pas simplement une rencontre singulière avec les gens : si les relations personnelles tissées par l'ethnologue avec les acteurs individuels sont centrales dans les méthodes d'investigation ethnologique, c'est parce qu'elles sont investies dans un mode de production de la connaissance qui a sa propre cohérence.

M.S. - L'équipe que tu animes à l'EHESS revendique par son titre même une "anthropologie urbaine et industrielle"; c'est une façon de souligner que l'on ne saurait étudier, en tant qu'ethnologue, la ville et l'espace urbain sans intégrer dans les investigations les autres champs sociaux déterminant les trajectoires et la vie quotidienne des acteurs. Peux-tu expliciter, au plan méthodologique et épistémologique, tes conceptions en cette matière, et plus précisément, puisque ce numéro du "Journal des anthropologues" est consacré aux périphéries urbaines, leur application dans le cadre des "banlieues" qui défraient la chronique ?

G.A. - J'ai toujours eu l'impression que la dénomination "d'ethnologie urbaine" était équivoque : soit on fait de l'ethnologie "dans" la ville, soit on fait une ethnologie "de" la ville. Dans le premier cas, l'urbain peut être un contexte et alors il n'est pas nécessaire de parler d'ethnologie urbaine, ou bien il est un objet, c'est l'urbanité elle-même qui est au centre des recherches et je ne sais pas ce que cela veut dire. Dans le second cas, c'est la ville dans sa singularité qui est l'objet de l'investigation, on peut alors se demander si la démarche ethnologique apporte quelque chose de spécifique ? C'est pourquoi, je ne sais vraiment pas ce que c'est que "l'ethnologie urbaine". Pour moi, l'ethnologie implique, ici comme ailleurs, de considérer les gens dans la pluralité de leurs situations et dans l'unité de leur existence.

Je suis quelque peu étonné que vous ayez pris comme thème de ce numéro les "banlieues", avec le risque de participer ainsi à une catégorisation qui est porteuse d'exclusion. Un problème important se pose pour l'ethnologie : de par ses modèles conceptuels, elle tend à produire des micro-univers sociaux et symboliques, et elle légitime potentiellement ainsi des processus d'exclusion. Ce n'est pas les Maghrébins qu'il faut étudier, mais la manière dont certains sont produits en "Maghrébins" et l'intervention de cette image dans leurs pratiques d'identification. Il en va de même en ce qui concerne les hommes, les jeunes, les vieux, les femmes, etc.

M.S. - *Pour conclure, comment vois-tu l'avenir d'une anthropologie dont la dénomination "d'urbaine" ne constitue qu'un des secteurs d'une problématique plus globale qui se fixe pour objet les sociétés contemporaines et leurs processus de transformation ?*

G.A. - Deux points doivent être soulignés : il faut tout d'abord mener des recherches sur des situations concrètes dans lesquelles les acteurs sont regroupés que ce soit l'entreprise, la résidence, les réseaux associatifs, politiques, etc. Dans chacun de ces contextes, il est nécessaire de se donner les instruments de compréhension de la cohérence des modes de communication, des modalités à travers lesquelles les régulations de la société globale travaillent à ce niveau micro-social. Mais, chaque fois, il est nécessaire de sortir du cadre concret dans lequel on s'est placé et de prendre en compte le sujet individuel et de considérer, à partir de ce sujet, les types d'articulation entre les différentes situations. Ensuite, il faut s'extraire définitivement d'une spécialisation en termes d'aires culturelles, et mettre en place des programmes de recherche, à travers lesquels les terrains les plus divers géographiquement et culturellement sont appréhendés dans des problématiques communes, seule façon de donner un fondement à une perspective comparative.

DECENTRALISATION, POLITIQUE DE LA VILLE ET DROIT AU LOGEMENT

Bernard LÉGÉ
CNRS - EHESS

Afin de mieux saisir les corrélations entre la politique de décentralisation de l'Etat et les processus d'accès au logement des populations défavorisées, il convient d'effectuer un bref rappel historique de l'évolution du contexte réglementaire urbanistique depuis la fin de la guerre.

Rappelons tout d'abord, qu'avant la guerre, le logement populaire dans sa quasi totalité était constitué d'habitations privées. Le parc d'habitat social public ne date (à 90%) que des quarante dernières années.

DANS L'IMMEDIAT APRES-GUERRE

Pendant une douzaine d'années, les retards s'accumulent en matière de construction de logements. L'Etat est à la remorque des initiatives privées, souvent poussées par l'urgence. Ce n'est qu'à la fin des années cinquante que, la France subissant une pression urbaine sans précédent, l'Etat devient protagoniste de la construction sociale.

1958 : création des ZUP qui se veulent une réponse à la mesure des problèmes posés. On voit alors se mettre en place l'essentiel des institutions et de la réglementation qui vont déterminer les formes présentes de l'organisation urbaine périphérique. Si les ZUP (Zone à urbaniser en priorité), comme telles, n'ont pas abouti à la construction d'un très grand nombre de logements (environ 100.000), elles ont servi de

modèles à bien des projets d'urbanisation des banlieues, en particulier aux grands ensembles, qui présentent des caractères souvent très proches.

Alors que les premières constructions sociales s'adressaient à des populations modestes mais solvables, on en vint vite, sous couvert d'adaptation, à diversifier le produit HLM (Habitations à loyer modéré) vers le bas. Toute une série de programmes alternatifs (aux HLM) furent successivement expérimentées : des cités d'urgence aux cités de transit (1970) en passant par les fameux PSR (Programme social du relogement) (1961) et PLR (Programme à loyer réduit) (1968). La multiplication de ces mesures n'aboutit pourtant pas à dynamiser les trajectoires urbanistiques mais, au contraire, au "parcage" des populations les moins solvables dans des segments de cités d'autant plus ségrégués qu'ils étaient facilement repérables.

LE TOURNANT DE LA FIN DES ANNEES SOIXANTE-DIX

A partir de 1967, la loi d'orientation foncière (LOP) et les impulsions données par Albin Chalandon marquent un tournant dans la stratégie de l'Etat qui cherche, peu à peu, à se désengager du logement social, en y intéressant le capital privé. On assiste à la confirmation d'une tendance déjà amorcée de production de maisons individuelles. L'idéologie de l'accession à la propriété contribue largement à la diversification de la population des HLM, du fait du départ des familles les plus aisées.

Parallèlement, cette période est marquée par le développement des opérations de rénovation immobilière qui ont pour corollaire le refoulement des populations les plus déshéritées dans les habitations à loyers modéré. Le parc HLM joue dès lors un rôle accru de logement pour les catégories sociales les plus pauvres. Ce phénomène sera encore accentué par la crise économique qui commence à se faire sentir à partir de 1974.

La paupérisation de la population résidant dans le parc social public aura pour conséquence : une diminution de la mobilité résidentielle, l'apparition du sentiment de "captivité" et, en contrepartie, un renforcement des problèmes de cohabitation. C'est l'époque où les questions de l'immigration et du regroupement des jeunes en bandes,

commencent à se poser avec acuité et à mobiliser l'attention et les phantasmes des habitants et des gestionnaires, entraînant souvent une stigmatisation de l'espace résidentiel. Face à cette situation, aucune force d'intégration sociale n'est en état d'intervenir efficacement. Les responsables HLM, eux-mêmes très désemparés, ont tendance à se réfugier dans une attitude de renoncement.

LA PERIODE 1970-1975

Le début de cette décennie est une période de réflexion critique et de dénonciation médiatique (journaux, télévision, cinéma). C'est à cette époque que les journalistes inventent le concept de "sarcellite" pour désigner les maux dont souffrent les habitants des grands ensembles. Les sociologues étudient les effets de ces nouvelles formes d'urbanisation sur les modes de vie des familles : "proximité spatiale et distance sociale" (article de Chamborédon et Lemaire, *Revue Française de Sociologie*, 1970). Les hommes politiques prennent conscience du problème et de la nécessité d'une réorientation des politiques urbaines. En 1973, Olivier Guichard publie une circulaire visant à prévenir la construction de nouveaux grands ensembles et à lutter contre la ségrégation sociale.

"D'HABITAT ET VIE SOCIALE" AU DEVELOPPEMENT SOCIAL DES QUARTIERS

A partir de 1977, l'Etat s'engage dans une politique de réhabilitation des grands ensembles, mais construits, mal entretenus et mal menés. Un groupe interministériel HVS est créé. Des opérations sont prévues dans cinquante zones urbaines présentant des "signes de dégradation et de pauvreté sociale et culturelle" ; ces zones correspondent, dans les faits à des "grands ensembles" de cinq cents à deux mille logements.

En 1982, le nouveau pouvoir politique, tout en ne rejetant pas HVS ("Habitat et vie sociale") dans son principe, souhaite aller plus loin dans la mise en oeuvre. Une Commission nationale pour le Développement social des Quartiers (CNDSQ) est instituée. Il est prévu qu'un programme prioritaire, à caractère interministériel soit conduit en étroite liaison avec les élus et les représentants des habitants. La Commission souhaite mettre en place une politique globale, entérine les grandes lignes du rapport de Hubert Dubedout *Ensemble refaire la ville*.

Par rapport à HVS, le choix des interventions DSQ (Développement social des quartiers) montre un changement notable d'échelle. Les vingt-deux premières opérations portent sur des ensembles urbains beaucoup plus importants, généralement issus des procédures ZUP (5.000 à 10.000 logements). Les deux dispositions ont néanmoins en commun de vouloir apporter des réponses :

- à la dégradation du bâti, de son environnement et de son image ;
- à la dégradation de la vie sociale.

Il ne s'agit donc pas uniquement d'une réhabilitation des immeubles et de leur environnement. Une remise en orbite fonctionnelle des quartiers est également visée. Pour y parvenir, l'Etat entend associer le maximum de partenaires, à commencer par ses différents services. Le changement dans les pratiques de gestion administrative est supposé contribuer à forger de nouvelles formes de régulation sociale.

La différence entre les deux dispositifs, hormis les questions d'échelle, porte davantage sur les intentions. Là où HVS envisage une certaine recomposition sociale, le DSQ semble accepter les situations, telles qu'elles ont été engendrées, mais cherche à globaliser l'intervention par des actions dans tous les champs de la vie sociale, économique, scolaire, culturel, et en matière de justice. D'une certaine manière, on essaye de dépasser la politique du "lifting" pour engager un véritable projet urbain.

En 1984, dans le cadre de la régionalisation, des commissions pour le développement social des quartiers sont installées dans les régions. Elles sont présidées par les Préfets et les Présidents de Régions. L'échelon national conserve un rôle d'impulsion et d'animation en même temps qu'une fonction technique, mais la maîtrise d'ouvrage revient à l'échelon local. Les chefs d'équipes opérationnelles sont placés sous l'autorité des maires des communes concernées. Cette régionalisation s'accompagne d'un assouplissement considérable des procédures. De lourdes études préliminaires ne sont plus exigées. Les engagements portent sur des objectifs très généraux et révisables. Les financements sont prévus d'une manière pluriannuelle, pour cinq ans. Très rapidement cent quarante opérations sont lancées dans dix-sept régions.

En 1988, du fait de la multiplication du nombre de partenaires et du rallongement consécutif de la durée des procédures, il est décidé la création :

- de la Délégation interministérielle à la Ville (DIV) et au Développement social urbain (DSU), avec un rôle d'imagination, d'animation et d'évaluation ;
- du Comité interministériel des Villes, chargé de définir les programmes.

L'idée est d'avoir un interlocuteur unique, de regrouper les moyens et d'élargir le champ des actions à l'ensemble de la ville. La procédure prévoit également la possibilité de passer des contrats de ville avec des orientations et des objectifs stratégiques de développement social et urbain : douze sont initialement prévus, neuf sont d'ores et déjà signés et beaucoup d'autres sont à l'étude. Ce dispositif inaugure, en quelque sorte, la politique de la ville par rapport à laquelle la phase HVS et DSQ d'avant 1984 fait, comparativement, figure de période expérimentale. Au total quatre cents quartiers sont, d'une manière ou d'une autre, concernés par cette politique de la ville.

Début 1991, pour renforcer encore sa volonté d'intervenir dans le champ urbain, le gouvernement a créé un ministère de la Ville. Dans un pays devenu largement plus urbain que rural, l'idée est intéressante ; mais on peut penser qu'il s'agit (au moins dans sa forme actuelle) avant tout d'une politique d'affichage dont le caractère symbolique est renforcé par le titre de ministre d'Etat accordé au ministre de la Ville. Le ministère n'a, en effet, pas d'administration propre (si l'on excepte la petite équipe de la DIV). Ses droits de tirage sur les budgets des autres ministères aboutissent à engager des sommes considérables (en particulier dans le cadre des contrats de ville), mais les arbitrages nécessaires doivent être extrêmement compliqués. Il faudra enfin juger (il est encore un peu tôt) de la capacité du sous-préfet à la Ville à relayer les décisions du ministère de tutelle.

POLITIQUES DE LA VILLE ET TERRITORIALISATION

La politique DSQ est, par définition, une politique transversale et partenariale. Elle nécessite la mobilisation d'une multitude de services (urbanisme, transport, éducation, justice, polyvalence de secteur...). Il

serait juste que l'ensemble des collectivités locales y participent également. Tel n'est pas tout à fait le cas dans la pratique. Si les communes et les régions sont systématiquement associées dans les conventions, les départements en sont presque toujours absents ou bien se contentent d'une participation symbolique. Il est vrai que l'échelon départemental n'ayant pas été prévu au départ, les conseils généraux peuvent ne pas se sentir engagés et considérer que les sollicitations dont ils font l'objet, après coup, constituent des tentatives de transfert de charges. La population des quartiers en DSQ est, par ailleurs, majoritairement composée de jeunes, alors que les conseils généraux sont généralement plus enclins à venir en aide aux personnes âgées. Il reste que la décentralisation ayant conféré aux départements la compétence en matière d'action sociale (polyvalence de secteur mais aussi club de prévention, associations diverses...), leur manque d'implication dans la politique de DSQ ôte beaucoup de cohérence aux projets.

On notera que dans la mise en oeuvre du RMI (revenu minimum d'insertion), autre grande politique transversale, les départements ont également été les plus réticents dans leurs engagements. Il ne fait pas de doute qu'il y a chez certains conseillers généraux un esprit de féodalité encore très fort. Beaucoup ne conçoivent la décentralisation qu'à sens unique : d'accord pour disposer de pouvoirs et de financements accrus, mais pas d'accord pour un partenariat qui laisse chacun des acteurs un peu anonyme. Les élus en général et les conseillers généraux en particulier aiment, au contraire, afficher haut et fort ce qu'ils font !

Les politiques de la ville sont, avec celles du RMI, les premières à avoir chamboulé des modes de gestion anciens liés à un Etat depuis longtemps fortement centralisé. Il n'est pas étonnant que ces changements s'opèrent dans la douleur. Le bilan du fonctionnement du partenariat doit donc être remis en perspective. De ce point de vue, force est de constater que des progrès ont tout de même été accomplis. De nombreux acteurs, qui au préalable s'ignoraient et restaient enfermés dans leurs citadelles, ont appris à s'asseoir autour d'une même table, à discuter et à négocier. Les situations tendues de départ ont peu à peu fait place au dialogue. L'interrogation que l'on se pose aujourd'hui porte plutôt sur la capacité des partenaires à capitaliser leurs acquis, en vue d'interventions itératives nécessitant pareillement cohérence et coordination des efforts. Les

acteurs, qui ont déjà travaillé de près ou de loin ensemble, ne sont pas toujours en mesure de tirer profit de leur expérience pour mettre plus rapidement en place des démarches du même ordre (cela s'est vu dans le cadre de discussions pour un plan départemental des plus démunis par exemple). Les préoccupations clientélares ne quittant jamais l'esprit des élus, il faut sans doute admettre qu'il n'y aura de partenariat que dans la concurrence et que celle-ci présidera encore longtemps à l'établissement des programmes comme à toutes les prises de décision.

LA PLACE DES HABITANTS

On ne peut parler, enfin, de la territorialisation des politiques de la ville sans se demander si cette territorialisation a contribué, ou non, à rapprocher la gestion du patrimoine habitatif social de ses occupants. L'un des objectifs déclarés de la loi de décentralisation de 1982 était précisément de faire de la participation des habitants l'un des instruments de la gestion urbaine. Des dispositions semblables ont été inscrites dans pratiquement toutes les lois relatives au logement depuis la loi Quillot. Confrontées à ce qui se passe dans la pratique, ces déclarations officielles font figure de formules incantatoires. Est-ce par crainte de se voir publiquement contestées que les municipalités se montrent très frileuses à l'égard de ce que l'on pourrait appeler des formes de démocratie locales ? Les obstacles sont, il est vrai, nombreux (cette question mériterait en soi des approfondissements), mais on note que peu d'expériences sont faites pour tenter de les surmonter. Peut-être aussi parce qu'il sont trop enfermés dans leur système de partis, les élus semblent incapables d'engager une réflexion et de faire preuve d'imagination. Au niveau central, d'autre part, on est davantage soucieux d'analyser le fonctionnement de l'appareil de l'Etat que d'étudier, d'une manière rapprochée, les conséquences des politiques engagées, sur la vie quotidienne des habitants et sur la vie sociale des cités en général.

Les signes les plus évidents de l'attention portée aux occupants du parc locatif social nous viennent, en revanche, des organismes HLM. Il ne fait pas de doute que les responsables HLM y ont un intérêt immédiat puisqu'ils en tirent directement profit dans leur gestion. Précisons que les organismes sont loin d'être sur un pied d'égalité par rapport à cette question et que beaucoup n'ont pas encore d'antennes décentralisées

proches du terrain. Il ne semble pas, par ailleurs, qu'il faille établir un rapport direct entre la décentralisation de l'Etat et les changements introduits dans les pratiques de gestion des HLM. Dès le début des années quatre-vingts, les administrateurs des logements sociaux, confrontés aux contradictions issues de la pression accrue sur le parc social et aux phénomènes d'endettement et de dégradation, avaient commencé (les plus performants au moins) à réfléchir à des instruments de gestion mieux adaptés. Les organismes les plus dynamiques installaient des antennes décentralisées dans les cités, certains engageaient même des travailleurs sociaux, ou bien sous-traitaient avec des associations de terrains spécialisées. Le mouvement irréversible de gestion plus attentive des HLM s'est donc amorcé dès cette époque, avant les procédures de DSQ, et indépendamment de la politique de décentralisation de l'Etat.

LA TERRITORIALISATION FAVORISE-T-ELLE L'ACCES AU LOGEMENT SOCIAL ?

Quelle que soit l'adéquation entre l'offre et la demande, l'accès au logement des populations défavorisées pose aujourd'hui des problèmes à peu près partout en France. D'une manière générale, les collectivités locales apparaissent très en retrait sur cette question, quand elles ne sont pas directement à l'origine des blocages. Souvent figées dans une attitude de peur de la pauvreté, on a l'impression qu'elles n'interviennent que sous l'effet de la contrainte des lois et donc de l'Etat. Il est vrai que les réticences des bailleurs à l'encontre des plus démunis sont souvent telles que mêmes les collectivités locales sont parfois obligées de passer par des associations pour faire accepter leurs candidats.

Dans ces conditions, peut-on dire que les politiques de la ville favorisent l'accès au logement social des plus déshérités ? A en juger d'après la connaissance dont dispose actuellement des DSQ, cela n'apparaît pas évident. L'un des objectifs déclarés dans les conventions de DSQ, et qui, au contraire d'autres objectifs, reste central durant tout le déroulement de la procédure, est celui d'aboutir à une réhabilitation sociale des quartiers, entendue comme la volonté de "stabiliser la population" en évitant les expulsions, mais aussi en évitant "toute concentration nouvelles et supplémentaire de familles en difficultés économiques ou sociales". Qu'est-ce que cela signifie d'autre qu'une

fermeture ? Nous abordons ici ce que l'on appelle souvent la "politique de peuplement", sujet très conflictuel du fait des logiques d'intervention différentes des acteurs concernés. Les municipalités peuvent avoir, à cet égard, des attitudes complètement opposées.

Soit elles optent pour une politique de "parcage", c'est le cas le moins courant. La procédure DSQ est alors considérée comme un pansement sur une plaie incurable. Les édiles savent qu'il leur faudra sans cesse chercher dans la panoplie du législateur d'autres moyens aptes à permettre un renouvellement des actions sur les quartiers sacrifiés. Dans ce cas, les familles les plus défavorisées ont un accès relativement facile au logement, à condition de se laisser systématiquement orientées vers des quartiers stigmatisés. En général, les élus choisissent plutôt la politique inverse qui consiste à profiter de la réhabilitation du site pour procéder à une opération de "nettoyage" de son contenu et exercer ensuite un contrôle sévère sur les admissions. Cette stratégie de fermeture interdit pratiquement aux familles les plus démunies (immigrées, monoparentales, familles nombreuses...) l'entrée dans le parc social concerné.

L'attitude des municipalités peut rencontrer l'assentiment des HLM, c'est généralement le fait des offices (qui sont sous le contrôle des élus) ou des S.A. qui souhaitent une revalorisation globale de leur patrimoine. On s'arrangera alors pour faire en sorte que cette pratique ne soit pas trop affichée afin que les représentants de l'Etat ne s'y opposent pas. C'est là, de toute façon, une question de rapport de force politique dans lesquels les collectivités locales se montrent souvent plus fortes que les préfets.

Elles peuvent aussi se heurter à des stratégies de SA (Sociétés anonymes) ou d'offices (lorsqu'ils sont communautaires par exemple) prêts à sacrifier certains immeubles, voire certaines cités, pour continuer de reloger des familles en difficulté. Il arrive, en effet, que des organismes, qui subissent les pressions des contingents prioritaires, ne renoncent pas à répartir sur l'ensemble de leur patrimoine les familles défavorisées. Rares sont les sites où les tensions inhérentes à de telles contradictions ne viennent pas compliquer la gestion post-DSQ des quartiers.

Hormis ces formes de contrôle directes à l'accès, on observe aussi des détournements de procédure en ce qui concerne les populations déjà installées. Ainsi, sous couvert de restructuration du parc ou d'impossibilité

technique, de grands appartements sont purement et simplement supprimés, neutralisant du même coup une capacité d'accueil bien spécifique. Les familles visées par ces mesures (familles nombreuses généralement immigrées) sont alors déplacées et quelquefois éloignées dans des logements dits "adaptés", construits avec des PLAI (Plan local d'aide à l'insertion). Le CERFISE (Centre d'étude et de recherche de formation institutionnel du Sud-Est) a montré que la procédure DSQ avait contribué ainsi à réduire de 10% la capacité du parc social public.

Sur le plan de l'accès au logement des populations défavorisées, la territorialisation pose probablement plus de problèmes qu'elle n'en résout. La difficulté, pour les familles déjà locataires dans le parc HLM, d'élaborer des trajectoires résidentielles de sortie, alliée au manque manifeste, dans certaines régions, de logements sociaux, facilite grandement la sélection à l'entrée dans les HLM. Nous avons vu que les collectivités locales contribuaient aussi à cet état de fait. Dans la situation actuelle, les maires sont d'abord soucieux de développement économique pour leurs communes (quand ils n'ont pas, en plus, des visées européennes !). Pourtant peu de communes ont la capacité de concevoir de véritables politiques urbaines, de penser des vocations pour des quartiers, d'articuler ces vocations avec le développement et avec l'histoire de la ville, encore moins sont capables de tels projets sans discrimination sociale. Cela pose un problème pour l'Etat garant de la justice sociale.

Comment intéresser les communes à l'accueil des pauvres ? Alors que cet objectif sous-tend, pour une large part, la loi Besson comme la loi LOV, l'Etat semble soudain douter de sa capacité à mettre en oeuvre ses propres décisions. Peu rigoureux en ce qui concerne la loi Besson, il tarde à publier les décrets d'application de la LOV. Cette dernière est, il est vrai, plus ambitieuse que son aînée puisqu'elle prévoit que les Programmes locaux de l'Habitat (PLH), documents du code de l'urbanisme, seraient également inscrits au code de la construction. Une telle disposition renforcera considérablement l'aspect programmatique et le caractère politique de ces documents. Entrant obligatoirement dans le jeu des tractations et des compromis entre acteurs, l'Etat devra alors faire preuve de beaucoup de vigilance pour éviter qu'à l'instar des POPS (Programme d'occupation du patrimoine social) déjà signés, les PLH (Programme local d'habitation) ne soient dénaturés au fil des

négociations. De tels PLH nécessiteront, par ailleurs, des études préalables très lourdes, mais aucun moyen supplémentaire n'ayant été prévu par l'Etat, il y a tout lieu de craindre, une nouvelle fois, que cela n'influe sur la qualité des programmes.

Etant donné les préoccupations des édiles, en revanche, ne peut-on penser qu'il serait tout aussi judicieux de miser sur les procédures de révision des documents d'urbanisme déjà existants comme les POS (Plan d'occupation des sols), qui représentent des enjeux à moyen terme, ou le réexamen des SDAU (schéma directeur d'aménagement et d'urbanisme), qui s'inscrivent dans une dynamique à plus long terme ? Ces documents, à caractère prévisionnel, ayant l'avantage d'intégrer les perspectives de développement économique, chères aux maires, ne constituent-ils pas un lieu idoine d'où l'Etat pourrait faire valoir que les équilibres nécessaires à leur bon déploiement justifient pleinement qu'une politique cohérente de l'habitat soit parallèlement mise en place ?

SE PURIFIER EN BANLIEUE (une secte face au désordre)

Denis ANDRO

Il est inutile de rappeler combien les périodes de bouleversements sont propices à la cristallisation de nouvelles religions - comme à la transformation, et parfois à l'éviction, des dieux et des cultes en place. Mais si, pour introduire quelques remarques tirées de l'observation d'une secte en région parisienne, on évoque l'exemple de figures messianiques comme celles qui sont nées sous l'impact du phénomène colonial, c'est parce qu'elles ont été l'occasion de souligner la portée heuristique décisive de la scène instable - celle que résume la catégorie de *crise* - où elles ont trouvé tout à la fois leurs matériaux de composition, leurs publics et leurs enjeux, mais aussi que leurs prophètes ou prédicateurs se sont attachés à décrypter. C'est que - souvent sur fond de chevauchement entre plusieurs modèles culturels - l'épuisement et le brouillage des significations jusqu'alors socialement entendues (concernant les statuts d'âge et de sexe, le monde, la mort et, tout particulièrement, la maladie) est une des dimensions, et non des moindres, de la "crise".

C'est - toutes choses égales d'ailleurs - un contexte à plusieurs égards analogue qui apparaît derrière le rôle que remplit une nouvelle religion comme le Sukyo Mahikari dans l'existence de ses adeptes en France. La vocation thérapeutique de ce mouvement prophétique créé en contexte urbain dans le Japon d'après-guerre, et qui a essaimé à travers le monde depuis une quinzaine d'années - son principal rituel est une "purification" créditée d'un pouvoir de guérison - se prêtait ainsi particulièrement à explorer comment des itinéraires dans la crise, qui sont souvent, aussi, des itinéraires de crises du corps, trouvent une expressivité collective et, au-

delà, un cadre explicatif. De ce fait, elle se prêtait également à examiner dans quelle mesure des groupements religieux de type secte peuvent aujourd'hui se présenter, ici comme ailleurs, comme des centres de traitement symbolique de ce qui se déroule au coeur de la crise.

Que les définitions de l'individu et des rapports sociaux véhiculées par cette nouvelle religion, ou par d'autres, apparaissent à l'observateur comme empreintes de fanatisme, ou formant un simple ersatz de tissu social, sont des opinions assurément fondées mais dont on ne peut, dans une telle perspective, se contenter : il est peut-être aussi important, pour une anthropologie qui voudrait saisir le vif du présent, de lire les parcours des adeptes de sectes - ou de religions adoptant un fonctionnement sectaire - comme autant de trajectoires qui, partant d'un état de déréliction - sociale, culturelle - toujours singulier, tendent vers la restauration - la resocialisation ? - du sujet, - étant entendu que ce sujet restauré devient, "si ça marche", lui-même sujet de la secte : la vie courante pourra ne pas différer fondamentalement de ce qu'elle était, "objectivement", avant la conversion - on est toujours à la recherche d'un emploi, on vit seule avec les enfants, on habite dans un décor de cités plus ou moins fantômes - mais le projet existentiel évoluera dans l'horizon des catégories propres au groupement religieux, notamment à travers les figures de l'Autre, et donc de l'identité, que sa micro-culture introduit, entre "séminaires d'initiation", discours de "remerciements" lors des cérémonies et, surtout, par le flux des propos échangés entre pratiquants, jour après jour, dans le centre parisien (*dojo*) ouvert en permanence. Car les adeptes ne vont plus seuls, ils sont accompagnés, par le prophète fondateur bien sûr, par le Dieu dont il a reçu "mission" mais surtout, dans le cas précis de Sukyo Mahikari, par les esprits des ancêtres qui dorénavant borneront, comme des vigies invisibles, un espace familial transfiguré.

Mais, par delà les particularités religieuses présentes dans cette secte - lesquelles renvoient au syncrétisme des nouvelles religions japonaises, ainsi qu'aux pratiques de purification du shinto -, ce sont les **modalités** de son discours, et de l'inscription de celui-ci dans des existences qui ne sont pas, culturellement, prédisposées à le recevoir - les adeptes d'origine japonaise ne forment qu'une petite minorité en métropole et dans les départements d'Outre-Mer où la secte s'est

implantée - qui paraissent significatives de ce que seraient des "logiques de crise", dans la mesure où l'insertion dans la communauté nouvelle s'établit avant tout par une pédagogie de (re)connaissance du désordre : littéralement multiforme puisqu'affectant les différents paliers, sensibles et supra-sensibles, de la "réalité", c'est vers lui que l'on dirigera l'"énergie spirituelle" - au pouvoir magique - distribuée, par le canal de la secte, aux seuls adeptes. Mais il fonctionne aussi comme creuset des explications avancées des malheurs du monde et des maux du corps, il est l'alpha et l'oméga de ce qui va faire (le) sens.

Le désordre, tel qu'il apparaît dans le système de la secte, n'est donc plus la crise proprement dite, il trouve une ordonnance et déjà se retourne en ordre. Avec le concours des responsables par lequel transite la parole légitime du mouvement, il est décrypté - "visionné" pourrait-on dire, compte tenu du rôle que jouent les images et l'imaginaire dans la communication interne - comme champ de dérèglements bien répertoriés : ceux qui frappent les relations entre les hommes et les femmes - dont les prototypes "spirituels", suivant la *doxa* du Sukyo Mahikari, diffèrent -, entre les générations, avec la nature et - plus en amont dans l'enchaînement des causes -, avec les ancêtres familiaux que l'on a délaissés. Dérèglement, enfin de la relation avec le Dieu dont on s'est détourné - qui a été "oublié par les hommes" disent les adeptes. Les "troubles" biologiques, sociaux et écologiques, trouvant leur place sur une même suite logique - et chaque nouveau membre apprend à situer son histoire, et les événements extérieurs, selon ce clavier - le désordre se résoudra dès lors, pour la "science du XXIème siècle sacré" de cette religion aux accents futuristes, en une sorte de panne essentielle appelant l'idée d'une machine spirituelle dont les adeptes se proposeraient d'être les réparateurs - sous peine de risques majeurs : les différents plans de la réalité, au lieu que de rester stabilisés par les offrandes à Dieu et l'obéissance aux aînés, aux époux, et à la nature, coulissent dans la crise ; et les entités du "monde astral" - en premier lieu les esprits des ancêtres restés en souffrance, parce que non honorés, au seuil du "monde spirituel" - s'épanchent dans la vie réelle, où ils provoquent maladies, accidents, guerres...

Grande interprète du désordre, mais affirmant aussi détenir les moyens pour y remédier... telle apparaît donc la secte. On peut

comprendre que, en dépit de sa singularité, voire de l'exotisme des éléments qu'il emploie, ce type de discours puisse, ici et là, "prendre" dans la prose d'existences (péri)urbaines qui, si elles ne sont pas nécessairement brisées par la crise, sont souvent déliées de références culturelles efficientes (les fameuses "origines") qui permettraient de structurer la signification et, en somme, "flottent", disponibles, dans le présent. Un présent d'autant plus privé des ressorts de ce qui anime le sens d'un projet qu'il est, souvent, associé à la précarisation socio-économique et à la relégation spatiale, alors même que les théories politiques qui, naguère, fédéraient l'espérance des dominés, tendent à s'effacer devant le "no future".

Dans un tel contexte de dispersion, sinon d'éclatement, de la cohérence culturelle - au sens large, et non "ethnique" du mot -, la "purification" permet alors de relier, dans la conscience des adeptes, les différents aspects, préalablement disjoints, de leur vie individuelle et sociale. A travers des principes intangibles, elle leur apporte des règles de comportement - valables pour les relations au sein de la famille, avec l'employeur, en matière de consommation, etc. Elle permet d'unifier dans l'imaginaire les points dispersés de l'espace vécu : les adeptes "purifient" la nourriture, le cadre domestique, les trajectoires dans la ville, le supermarché. En les conduisant à adopter en permanence une position "active" - en même temps que de prosélytes - l'adhésion à la secte leur offre, en définitive, un moyen de recomposer - de créer - une unité formelle, et comme l'image d'une adéquation sans faille entre l'individu et la culture - suivant un procédé romantique qui n'est pas - il faut le souligner en passant - sans analogies avec les réponses politiques autoritaires à la crise. Mais cette posture générale, justement associée, dans le mouvement, à une "protection" à l'égard d'éventuelles agressions métaphysiques, et qui va de pair avec une amélioration supposée des conditions de vie, trouve son pivot le plus significatif, en même temps que son mode de diffusion, dans le rituel de purification (*okiyome*).

Ce qui apparaît, en effet, comme la pierre de touche de cette nouvelle religion, consiste à se "purifier" successivement, par paires, en dirigeant la main vers les endroits douloureux du corps de son partenaire. C'est par cette opération pratiquée surtout, mais non exclusivement, au centre cérémoniel et au domicile des responsables de groupes locaux, que

"fondent les toxines" - substances nocives supposées accumulées par la prise de médicaments : la médecine est citée parmi les causes de maladie ; c'est sous son influence bénéfique que les esprits pathogènes, "accrochés aux corps", s'en détachent, dégageant ainsi la voie pour la remise en état de l'individu. Surtout, c'est ce rituel simple, léger - par opposition à ce qui serait une religiosité lourde, fixée en un lieu consacré, et réservée à des spécialistes - et par conséquent aux parents, voisins ou collègues - ce qu'ils ne manquent pas de faire -, transportant ainsi avec eux le système de la secte, dont la **praxis "cool"**, à la fois silencieusement incorporée et parlant du corps, est une clef du succès, modeste mais néanmoins réel, que peut rencontrer le mouvement, notamment auprès des catégories dites populaires - et ce, à l'encontre d'une certaine imagerie sociologique qui attribue ce type de valeurs hédonistes plutôt aux "classes moyennes". En cela, les adeptes de Sukyo Mahikari appartiennent bien à la "banlieue", espace par excellence de la crise et de l'exclusion certes, mais espace également considérablement traversé par les valeurs - par une nouvelle culture en gestation ? - d'"expression personnelle" et de créativité.

Réponse d'ordre, mais qui fait la part belle à des pratiques qui ne sont pas sans évoquer le massage, et qui offrent des éléments de réponse pour une demande sociale marquée par le "souci de soi" ; réponse d'ordre, mais dont les injonctions - centrées sur la vie familiale et un civisme pointilleux - se font entendre au moyen d'un corps/microcosme que les adeptes apprennent à décoder. Se "purifier en banlieue" aujourd'hui, c'est peut-être alors un mode de réponse ou d'adaptation à la crise moins atypique qu'il n'y paraît de prime abord. Si, à l'image de cette nouvelle religion, une des dimensions des sectes consiste à donner, à partir du corps, des cadres de lisibilité de la crise, on pourra suggérer que l'étude de ces groupements puisse ne pas ressortir exclusivement de la sociologie religieuse ou de l'ethno-psychiatrie - même si la prise en compte des dimensions proprement culturelles, comme les modèles d'explication de la maladie et du mal, paraît décisive pour élucider les logiques d'adhésion (*) - mais bien être partie prenante d'une anthropologie de l'actuel...

* Tel est par exemple le cas, dans le Sukyo Mahikari, avec le modèle persécutif qui, dans certaines situations, sous-tend l'explication du malheur dans la culture antillaise. La secte recrute surtout, en région parisienne, auprès des migrants guadeloupéens et martiniquais : L. HURBON, Le double fonctionnement des sectes aux Antilles. Le cas du Mahikari en Guadeloupe. Archives de sciences sociales des religions, 50/1, 1980 ; D. ANDRO,

laquelle pourrait être, du reste, l'anthropologie d'une des options possible du futur.

Sans doute l'impact social des groupements religieux de type secte n'est-il pas, dans le Val d'Oise ou dans les Yvelines, analogue à ce qu'il est devenu, au cours des dernières décennies, en d'autres provinces du monde - en Amérique latine par exemple, où, sur fond d'exclusions de masse, des centaines de sectes - dont le Sukyo Mzahikari - rivalisent pour **structurer** le lien social, c'est-à-dire, en premier lieu, pour (r)établir du sens. Le phénomène est ici nettement marginal, et il paraît sociologiquement peu expressif. Mais on est en droit de poser la question : pour combien de temps ?

Représentations, pratiques et fonctions de la secte Mahikari. Son influence en milieu antillais dans la région parisienne, mémoire de maîtrise, Collectif Anthropologie, Université Paris VIII, 1988.

L'ISLAM DES BANLIEUES : LE SACRIFICE DE L'AYD EL-KÉBIR

Anne-Marie BRISEBARRE
URA 882/GDR 745 - CNRS/MNHN

Très tôt ce matin du 11 juin 1992, je suis arrêtée à un feu rouge dans une avenue de la banlieue est de Paris. Dans la voiture voisine, une famille d'origine maghrébine. Scène de la vie quotidienne ? Pas tout à fait, puisqu'à l'arrière du véhicule est couché un mouton, animal rural qui ne passe pas inaperçu dans ce cadre urbain. C'est aujourd'hui la fête de l'Ayd el-Kébir, la "grande fête" des musulmans, aussi appelée par certains "fête du mouton" en référence à l'égorgeage rituel d'un mouton accompli par de nombreux pères de famille en commémoration du sacrifice d'Abraham.

Le feu passe au vert et la voiture démarre emportant l'animal vers son destin. Où sera-t-il sacrifié ? Dans la baignoire d'un appartement d'une H.L.M. ou dans la cave d'un foyer de travailleurs immigrés ? Peut-être dans le garage ou le petit jardin d'un pavillon. A moins que la famille et son mouton "tournent" désespérément dans la banlieue à la recherche d'un hypothétique lieu où ce sacrifice serait toléré.

Au lendemain de la fête, on raconte parfois en riant, comme pour oublier les moments d'angoisse que l'on vient de vivre, les péripéties de l'Ayd : telle cette famille d'origine tunisienne qui, en juin 1991, a vainement essayé, pendant la nuit précédant la fête, de transporter jusqu'à son appartement d'une cité de banlieue, caché dans une grande bassine recouverte d'une couverture, le mouton qu'elle était allée acheter dans une ferme située à la périphérie de Paris. A chaque tentative, les porteurs trouvaient devant eux, dans l'escalier, un voisin curieux accompagné de son chien, un berger allemand particulièrement excité, on s'en doute, par

la situation. Ce qui ne faisait qu'accroître la méfiance du maître. Après quelques essais, il fallut changer de stratégie et demander l'hospitalité pour la famille et son mouton à un cousin logé dans un pavillon, à l'abri des regards des voisins et de l'odorat de leurs chiens !

Des anecdotes à propos de la difficulté de célébrer la fête de l'Ayd el-Kébir lorsqu'on réside en ville, nous en avons recueillies souvent au cours d'une enquête menée depuis sept ans (1). Acheter un mouton vivant, le ramener chez soi, le sacrifier, le dépouiller, découper la carcasse, faire disparaître les déchets, en particulier le sang : un parcours à obstacles que des centaines de familles musulmanes recommencent chaque année, bien souvent dans une atmosphère d'insécurité due à la clandestinité d'une pratique porteuse d'altérité.

LA VENTE DES MOUTONS POUR L'AYD EL-KEBIR : UNE BOUEE DE SAUVETAGE POUR L'ELEVAGE OVIN FRANÇAIS

L'Alliance pastorale, une association professionnelle qui regroupe un grand nombre d'éleveurs ovins français, reconnaissait dans son Bulletin de janvier 1990 que la vente directe des moutons aux musulmans est "un débouché sûr et durable", capable de "soutenir la production ovine française dans les années à venir". Si de telles ventes de moutons vivants sont autorisées, dans le contexte de la laïcité française c'est au moment de l'abattage que se pose le problème de la légalité. En effet, l'abattage, même rituel (2), d'un animal destiné à la consommation humaine est un acte technique qui doit être effectué par un professionnel dans le lieu réservé à la mort de l'animal : l'abattoir. L'abattage familial de l'Ayd el-Kébir rentre donc dans la catégorie des abattages illégaux.

L'ancienneté des pratiques commerciales entre professionnels français de l'élevage et musulmans est difficile à déterminer. L'organisation de ces ventes semble s'être faite au fur et à mesure de l'apparition, puis de l'accroissement de la demande. Des fermiers et des

1. De 1986 à 1992. D'abord, enquête personnelle, puis mise en place d'un groupe de travail en 1990, bénéficiant de crédits du Fonds d'Action Sociale auprès des travailleurs immigrés et de leurs familles.

2. L'abattage rituel (halal ou cacher) au quotidien, c'est-à-dire celui qui "fabrique" la viande vendue dans les boucheries musulmanes ou juives, bénéficie d'un statut dérogatoire datant de 1981 qui permet l'égorgeage des animaux sans insensibilisation préalable. Il ne peut cependant être effectué que par un sacrificateur agréé, dans un abattoir.

maquignons installés à la périphérie des grandes villes, renseignés sur ce besoin occasionnel des communautés musulmanes en animaux vivants, ont vu là un débouché commercial direct, sans les habituels intermédiaires, leur permettant d'écouler tout ou partie de leur production. D'autres, français ou maghrébins, ont mis en place dans les grandes régions d'élevage des circuits de ramassage de moutons mâles non castrés - le critère de choix déterminant - pour fournir cette clientèle urbaine particulière. Aux portes de Paris, mais aussi devant certains foyers de travailleurs immigrés ou dans des cités de banlieue hébergeant de nombreuses familles musulmanes, le matin de l'Ayd el-Kébir on peut voir des camions à plusieurs étages, immatriculés dans l'Ouest, le Centre ou le Sud de la France, déchargeant des centaines de moutons dans des lieux où n'existe pas d'abattoir. Où seront-ils sacrifiés ?

ORGANISER POUR CONTROLER : DES LIEUX COLLECTIFS DE SACRIFICE DANS LA REGION PARISIENNE

Commencée en Cévennes, auprès des bergers transhumants qui commercent avec les immigrés maghrébins résidant dans le Bas-Languedoc, à partir de 1987 cette enquête s'est poursuivie dans la région parisienne, à la recherche de lieux "collectifs" de sacrifice. Car la densité de la population musulmane dans certaines agglomérations de la périphérie de Paris a induit, dans les années 1980, diverses tentatives d'organisation et d'encadrement du sacrifice de l'Ayd el-Kébir. Nées d'initiatives publiques (directions des Services vétérinaires, communes) ou privées, dans un but social ou commercial, elles ont été, et sont encore plus aujourd'hui, au coeur de polémiques sur la place de l'islam dans la France laïque : le sang répandu lors du sacrifice de l'Ayd est un des signes de la présence de la religion musulmane en France. Cette pratique, qui fait sortir la mort de l'animal de l'abattoir, est dénoncée par les associations de protection des animaux comme barbare, violant non seulement la loi, mais aussi la sensibilité des Français.

Pour l'ethnologue qui fonde sa recherche sur l'observation directe, le choix de se rendre sur des lieux "collectifs" de sacrifice permet de tourner

la difficulté que constitue l'enquête sur une fête annuelle (3) : il s'agit alors d'observer en un même temps et sur un même lieu des variantes dans le déroulement du rituel (choix et traitement de l'animal vivant, pratique du sacrifice, traitement de la carcasse, etc.). Cependant, en se rendant sur ces lieux collectifs et impersonnels, on se prive de toute une partie de la fête, celle qui se déroule dans la sphère domestique. C'est pourquoi, parmi les chercheurs participant à notre groupe de travail, certains ont privilégié une autre approche : l'insertion dans une famille et l'observation de l'ensemble de la fête, de l'achat du mouton, qui peut avoir lieu plusieurs jours avant la fête, à la confection et à la consommation de la cuisine sacrificielle.

Il est possible de faire une typologie des lieux de la région parisienne où, dans les dix dernières années, on a pu sacrifier lors de l'Ayd el-Kébir. Le premier critère retenu est alors "qui organise ?" : une collectivité ou un individu, appartenant ou non à une communauté musulmane, sur un lieu public ou privé, un professionnel de la "filière viande" ou non.

Des réponses à ces différentes questions sur le statut du ou des organisateurs découle le deuxième critère : le statut du lieu de sacrifice. Celui-ci peut être légal, toléré ou illégal. Or cette classification a été remise en question au cours des cinq dernières années. Pourtant, en 1981, une lettre d'Edith Cresson, alors ministre de l'Agriculture, appelait les maires des communes de la banlieue parisienne à prendre des mesures pour rendre possible le sacrifice de l'Ayd el-Kébir. Elle envisageait même d'appliquer à cet abattage rituel familial un statut dérogatoire semblable à celui dont bénéficie l'abattage du cochon pour la consommation familiale dans les fermes françaises. Au bout de quelques années, ces organisations ont donné lieu non seulement à des batailles politiques, comme lors des élections multiples de 1988, mais aussi à des actions juridiques contre l'administration française. Le cas de la commune d'Aulnay-sous-Bois, en Seine-Saint-Denis, est exemplaire.

3. Le temps légal du sacrifice commence le matin après la prière de l'Ayd el-Kébir. S'il est interdit de sacrifier le soir et la nuit, il est encore permis de le faire pendant les deux jours qui suivent la fête. C'est le premier jour juste après la prière que le sacrifice est le plus valorisé.

L'ORGANISATION DE L'AYD EL-KEBIR A AULNAY-SOUS-BOIS (SEINE-SAINT-DENIS)

En août 1986 et 1987, le service d'hygiène de cette commune avait organisé un lieu de sacrifice près de la cité des 3.000, un groupe d'immeubles hébergeant une très forte population immigrée, en majorité musulmane, et où les années précédentes de nombreuses plaintes de résidents non-musulmans avaient été enregistrées le jour de l'Ayd, obligeant la police et les pompiers à intervenir à plusieurs reprises. Ce lieu de sacrifice - un terrain en herbe situé dans une zone artisanale, aménagé pour la circonstance - devait constituer un "abcès de fixation" en permettant le contrôle des abattages, ainsi que le recueil et l'évacuation des déchets pour éviter la "pollution de l'environnement". Une autorisation avait été donnée par la direction des Services vétérinaires du département. Cinq cents moutons y furent égorgés avec l'aide d'une équipe de sacrificateurs agréés, sans qu'aucun incident ne soit à déplorer.

Pourtant, une plainte contre cette organisation fut déposée auprès du Tribunal administratif par l'Oeuvre d'Assistance aux Bêtes d'Abattoir (OABA), association reconnue d'utilité publique. En avril 1991, cette action en justice aboutissait à la condamnation de la commune d'Aulnay-sous-Bois pour avoir contrevenu à la loi qui régit l'abattage des animaux de boucherie en organisant une tuerie hors d'un abattoir.

De tolérée par l'administration responsable de l'hygiène en la matière (les Services vétérinaires départementaux relevant du ministère de l'Agriculture), cette organisation, dont le but était de prévenir les "abattages sauvages", devenait donc, du fait du jugement, illégale au même titre que n'importe lequel des abattages effectués clandestinement.

La catégorie "lieu de sacrifice toléré" disparaissait, ne laissant plus que deux alternatives : le légal, c'est-à-dire l'abattoir, et l'illégal, tout autre lieu (4). Reprenant la même argumentation, un article du *Quotidien de Paris* du 10 juin dernier a ainsi titré : "Sacrifices de moutons pour l'Ayd el-Kébir: les préfets dérogent à la loi", dénonçant les positions prises par certains préfets de la région parisienne qui, alertés par le personnel de terrain des Services vétérinaires, et malgré la condamnation de la

4. L'enquête a montré la difficulté pour les musulmans d'accepter qu'une pratique licite - le sacrifice de l'Ayd el-Kébir accompli selon les règles coraniques - puisse être considérée comme illégale.

des heurts graves qui auraient pu être provoqués par des abattages "sauvages".

DE L'ORGANISATION AU BRICOLAGE : UN ENCOURAGEMENT A LA CLANDESTINITE

Si sur le papier il est facile d'affirmer que le sacrifice à l'abattoir est "la solution" au problème de l'abattage rituel de l'Ayd, un recensement des abattoirs de la région parisienne rend totalement irréaliste - et même quelque peu hypocrite - une telle proposition. Car, après la disparition de l'abattoir de Vaugirard, de ceux de La Villette, d'Argenteuil (décembre 1987), de Couilly-Pont-aux-Dames (octobre 1990), pour ne citer que ceux-là, seuls subsistent encore les établissements d'Ezanville au Nord (Val d'Oise), de Mantes-la-Jolie à l'Ouest (Yvelines) et de Dammarie-les-Lys et de Meaux à l'Est (Seine-et-Marne), tous situés en grande banlieue. Les départements de l'Essonne, des Hauts-de-Seine, de la Seine-Saint-Denis et du Val-de-Marne ne disposent plus d'aucune structure d'abattage (5).

Excepté l'abattoir municipal de Meaux qui, ces dernières années, a refusé de prendre en charge les moutons des particuliers, ces établissements ont permis à chaque Ayd à des centaines de familles de sacrifier ou plutôt de faire sacrifier leurs moutons par les sacrificateurs agréés.

Quand les musulmans ne se rendent pas dans les abattoirs, en raison de leur éloignement géographique, ou parce qu'ils estiment qu'un tel rituel n'a pas sa place dans un abattoir - j'y reviendrai -, quelles solutions, autres que l'égorgeage du mouton à domicile, peuvent être adoptées dans la région parisienne ? On rentre bien souvent là dans le système du bricolage ou de la "débrouille", où les isolés, ceux qui n'appartiennent pas à un réseau associatif ou tout simplement à un groupe social "reconstitué", payent très cher, financièrement mais aussi socialement.

Dans certaines cités de banlieue, mais surtout dans les foyers, ce sont les caves et les garages qui deviennent des lieux de sacrifice.

5. La politique en matière d'abattoirs, après avoir fait disparaître les "petites tueries", tend aujourd'hui à amener la fermeture des établissements de moyenne importance pour ne plus disposer, vers l'an 2000, que de quelques très gros abattoirs tous situés dans les régions d'élevage. Maintenant que la "chaîne du froid" est techniquement maîtrisée, il est plus rationnel de transporter vers les consommateurs urbains des carcasses que des animaux vivants.

L'organisation est alors le plus souvent interne à une communauté musulmane, avec souvent une dimension ethnique due à l'histoire de chacun de ces foyers ou des regroupements dans l'espace des cités.

Jusqu'en 1989, le cimetière musulman de Bobigny a accueilli des familles musulmanes de Seine-Saint-Denis : après la prière dans la petite mosquée du cimetière, un bâtiment construit tout spécialement, aujourd'hui désaffecté, servait de salle d'abattage. Son exigüité obligeait cependant les sacrifiants à officier aux abords du cimetière et dans le jardin attenant à la maison de l'imam. Créé il y a une cinquantaine d'années, en annexe à l'hôpital franco-musulman de Bobigny, aujourd'hui hôpital Avicenne, pour mettre en terre les musulmans sans famille décédés à l'hôpital, ce cimetière renferme en son centre un "carré des musulmans morts pour la France" surmonté d'un drapeau français. Entouré de friches industrielles, ce lieu revêt un caractère ambigu, où le religieux et le militaire, la France et l'Algérie, se côtoient sans cependant se confondre : il est fréquenté en majorité par des musulmans d'origine maghrébine, et surtout par des algériens. Lors de la fête de l'Ayd el-Kébir 1988, j'avais d'ailleurs été frappée, en comparaison avec les autres lieux de sacrifice visités, par l'atmosphère de grande liberté dans laquelle le rituel se déroulait. Cet espace musulman semblait alors jouir, au moins symboliquement, d'un statut d'extra-territorialité. Depuis trois ans, la direction des Services vétérinaires de Seine-Saint-Denis y a cependant interdit tout abattage rituel, comme dans tout autre lieu du département.

Dans de nombreuses fermes des alentours de Paris, les clients ont la possibilité de sacrifier le mouton qu'ils viennent d'acheter dans le cadre d'un échange de services qui satisfait autant le vendeur, fermier ou maquignon, français ou maghrébin, que l'acheteur musulman. Si beaucoup de fermiers écoulent à cette occasion une partie ou même toute leur production, soit quelques dizaines de bêtes, d'autres sont devenus des "industriels" du mouton de l'Ayd : rassemblés spécialement pour cette occasion, des milliers de moutons provenant de diverses régions de France et même de l'étranger (Angleterre, Pays-Bas et Europe de l'Est) seront revendus et très souvent sacrifiés sur place.

De plus en plus rares, pour les raisons que j'ai évoquées précédemment, sont les lieux organisés par des communes. Depuis deux ans, le service d'hygiène des Mureaux (Yvelines) dialogue avec les associations musulmanes représentatives sur le territoire communal afin

de contrôler le sacrifice de l'Ayd par l'organisation de la vente des moutons, puis la mise à disposition d'un local pour sacrifier "à l'abri des regards et dans les meilleures conditions d'hygiène possibles".

SACRIFICES OU ABATTAGES RITUELS ?

Que reste-t-il de la pratique du sacrifice de l'Ayd el-Kébir dans les conditions d'immigration et d'urbanisation que connaissent beaucoup de familles musulmanes en France ?

Cette question, l'ethnologue n'est pas seule à la poser. En évoquant la fête "au pays", les souvenirs d'enfance pour ceux qui résident depuis longtemps en France, les récits de leurs parents pour ceux de la "deuxième génération", des musulmans eux-mêmes s'interrogent. Pendant quelques années, la fête de l'Ayd el-Kébir se situant pendant les vacances (6), de nombreuses familles d'origine maghrébine retournaient pour la circonstance au Maghreb.

Parmi les regrets de ne pouvoir fêter dignement l'Ayd, on évoque l'impossibilité d'amener le mouton dans le logement familial, de l'intégrer à la vie quotidienne, de le confier aux enfants pour qu'ils connaissent celui qui prendra, comme dans le sacrifice abrahamique, la place du fils aîné. Et puis, le meilleur lieu pour sacrifier, n'est-ce pas la maison ? Le sacrifice y apporte, s'il est fait dans les règles, si le danger dû à l'effusion de sang est écarté, la bénédiction d'Allah pour l'année entière.

Comparant le déroulement de l'Ayd el-Kébir sur les différents lieux observés, notre enquête a montré que plus l'organisation est étrangère à la communauté musulmane, plus elle se rapproche du lieu légal de la mort de l'animal de boucherie, plus le rituel s'éloigne du sacrifice et ressemble à un abattage halal tel qu'il est pratiqué dans les abattoirs pour la "fabrication" au quotidien de la viande destinée à la consommation musulmane.

Ainsi, en est-il du "sacrifice" à l'abattoir, réalisé sur la chaîne par le sacrificateur musulman agréé, sans que le père de famille, réduit au rôle de sacrifiant (celui qui offre le sacrifice), puisse voir égorger "son"

6. L'année musulmane est lunaire, plus courte de dix ou onze jours que notre année solaire : la fête de l'Ayd el-Kébir est donc par rapport à notre calendrier une fête mobile.

mouton. Il existe cependant une différence entre ce mouton de l'Ayd et une carcasse halal achetée chez un boucher, c'est l'appropriation de l'animal par le père de famille lors de l'achat. Le mouton qui sera consommé en famille lors des repas de l'Ayd el-Kébir est encore souvent choisi par les hommes selon des critères de sexe, d'âge, d'état physiologique, auxquels s'ajoutent des préférences physiologiques liées au type de mouton valorisé au pays (présence de cornes, couleur de l'animal).

Ce choix individualise le mouton de l'Ayd qui aura ainsi été vu, touché, intégré à la famille, ne serait-ce que par une furtive "imposition des mains". Différence ténue, mais qui fonde cependant, aux yeux de certains musulmans rencontrés, le statut de future victime sacrificielle de l'animal et donne sens à une fête qui, dans un contexte d'immigration ou de transplantation culturelle, trouve ou renforce, à côté de son caractère religieux, d'autres justifications familiales et identitaires: "l'Ayd" ? C'est comme Noël pour vous, c'est la fête des enfants et de la famille": un sens déjà présent dans les pays d'origine. "Mais c'est aussi comme votre 14 juillet !".

PUBLICATIONS REALISEES SUR CE THEME

BRISEBARRE A.M.,

1989a. Sacrifier un mouton pour l'Ayd el-Kébir dans la région parisienne : 163-171, in P. MENIEL ed., "Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles", *Anthropozoologica*, Numéro spécial 1989.

1989b. La célébration de l'Ayd el-Kébir en France: les enjeux du sacrifice, *Archives de Sciences sociales des Religions*, CNRS, 68.1 : 9-25.

1990. Ayd el-Kébir et viande halal : impact d'un nouveau marché en France, *Les Papiers, Revue du Groupe de recherches socio-économiques*, Université de Toulouse-Le Mirail, 7 : 103-115.

BRISEBARRE A.M. ed.,

1991. *Sacrifices et abattages rituels musulmans en France : l'Ayd el-Kébir 1990*, Rapport intermédiaire pour le Fonds d'Action Sociale auprès des travailleurs immigrés et de leurs familles, Paris : 113 p.

UNE APPROCHE ETHNOBOTANIQUE DES BANLIEUES

Anne LUXEREAU
APSONAT URA 882 du CNRS

Dans le cadre de l'enseignement de DEA dispensé par l'URA 882, "Appropriation et socialisation de la nature", deux sorties ont été consacrées cette année à des lectures ethnobotaniques de l'espace urbain parisien (B. Lizet) et de la banlieue (moi-même). Le but de ces deux journées, que nous reproduirons l'an prochain, est avant tout pédagogique :

- sortir des amphis et aborder sur des cas concrets une partie des problèmes de méthode propre à l'ethnoscience : reconnaître et nommer les végétaux, repérer les espèces dominantes ou particulières ainsi que les associations (les mises en scène) et donc procéder à des relevés précis, des comptages ; mettre en relation ces données avec les caractéristiques propres à chaque plante, avec la pédologie et le climat local, l'histoire des introductions, l'évolution de l'urbanisation...
- montrer l'intérêt de ce type d'observation pour l'étude anthropologique d'un espace socialisé, notamment dans l'élaboration de pistes de recherches ultérieures. Car à l'inverse de l'enquête proprement dite qui associe en permanence l'inventaire naturaliste au recueil des savoirs des acteurs sur les plantes et de leurs discours, à l'observation de leurs pratiques et de leurs attitudes, ce premier repérage ne visait pas à entrer en contact avec eux, ou de manière impromptue. L'observation attentive permet pourtant

amplement de repérer les modèles d'agencement des jardins (potagers ou d'agrément, publics ou privés), tous socialement marqués ; le choix des catégories et des espèces de végétaux, les fonctions et les représentations qui s'y attachent sont en partie perceptibles ; les limites (souvent floues) entre le cultivé et le non cultivé, les liaisons entre le public et le privé, les remaniements opérés, les évolutions sont autant de faits pertinents traduisant des traditions culturelles et techniques particulières.

DIVERSITE DES ARBRES ET DES JARDINS, DIVERSITE DE "LA BANLIEUE"

Le voyage en train offre la possibilité d'effectuer une sorte de transect certes rapide mais riche aussi car les rails, souvent rejetés à l'arrière des maisons, permettent de jeter un regard un peu intrusif sur "les jardins de derrière", normalement réservés à l'intimité familiale. Les arbres, bien identifiables par leur silhouette, par la couleur de leur feuillage aux différentes saisons, par la date et la nature de leur floraison, jouent alors comme des repères de la diversité sociale.

L'hétérogénéité de ces banlieues (que l'on classe souvent en grands ensembles homogènes comme ici "la banlieue ouest" et qui est pour partie due aux différences premières de peuplement) est immédiatement perceptible par l'aspect général du couvert arboré et les modèles dominants de jardins. A Viroflay par exemple, la majorité des pavillons est flanquée d'un ou rarement deux fruitiers et quelquefois sur le devant d'un saule pleureur. Les cimes modestes de ces arbres ne dépassent jamais les faîtes des toits, ce sont eux qui dominent le paysage. De part et d'autre, à Versailles (d'un seul côté de la voie), à Chaville ou à Sèvres, les hautes frondaisons des tilleuls, des marronniers d'Inde, des sycomores, des platanes, les plateaux des cèdres ou les silhouettes des séquoias et des pins, masquent au contraire nombre de maisons bourgeoises ou religieuses, bâties jusqu'à la fin du siècle dernier et visibles l'hiver. Si une partie des végétaux appartiennent à des catégories semblables, arbres, fleurs, herbes des pelouses, le choix des espèces, leur agencement, la fonction de ces jardins renvoient à des traditions sociales différentes. La sécurité du "chez-soi" et du potager s'oppose à l'ostentation des parcs bâtis

sur le modèle versaillais. D'un côté les fleurs du jardinet de façade montrent aux voisins le bon goût et les qualités de la ménagère tandis que le potager, le plus souvent sous la responsabilité des maris, a une fonction économique incontestable ; de l'autre l'ampleur du jardin-parc sur la rue, orné de vieux arbres majestueux et de massifs, quelquefois doublé d'un jardin d'agrément et non plus potager derrière la maison (comme dans les maisons de cour étudiées par Norbert Elias), avertit du prestige de la famille qui ne possède plus le savoir technique mais le délègue à des employés.

La densification des villes a entraîné la diminution des parcs, le morcellement des domaines (comme à Versailles ou à Sèvres) mais les massifs boisés auparavant détruits demeurent préservés depuis quelques décennies : on connaît les cèdres qui flanquent l'autoroute menant à l'aéroport de Roissy, seuls vestiges d'un domaine aujourd'hui démoli. Le reliquat de ces parcs bourgeois, porteurs d'une identité de classe, perdue aux bâtiments et valorise socialement les immeubles collectifs construits à leur place. Dans les potagers pavillonnaires, la pelouse a bien souvent remplacé les plates-bandes. Pourtant là encore, l'arbre reste valorisé et le fruitier des générations précédentes est conservé, pour des raisons plus symboliques qu'économiques. Par contre sur la rue, les haies de troènes qui laissaient voir les massifs, permettaient tout aussi bien la circulation des plantes que la compétition sociale, ont largement fait place aux haies de tuyas, faux-cyprès ou lauriers-cerises totalement opaques (du moins tant que la haie ne périlite pas), qui enferment les familles dans des espaces parfaitement privés.

Si le choix des essences ainsi que leur disposition ont valeur d'identité sociale, ils évoluent aussi avec la mode, la représentation de la nature en ville (et bien sûr la facilité d'acquisition des essences). Les arbres, par leur longévité, marquent bien alors les différentes étapes de nature économique et sociale du développement de ces banlieues. Les parcs de la fin du siècle dernier sont monochromes (vert foncé) et font largement appel aux arbres à feuilles caduques. Les conifères y sont en faible nombre, surtout des cèdres ou des séquoias (1), mais bien mis en

1. Le Sequoia sempervirens et le Sequoiadendron giganteum ont été introduits en Europe dans la deuxième partie du XIXème siècle ; le cèdre du Liban, Cedrus libani, était connu et

valeur et ce sont particulièrement eux qui portent la marque du prestige social. Plus tard et dans des espaces plus modestes, ils ont été remplacés par des épicéas et des sapins. Dans les tous nouveaux quartiers gagnés sur les champs de naguère, la création d'un décor végétal où le surprenant et le coloré sont recherchés pour construire une nature "paysagée", les conifères - dont à nouveau les cèdres - sont largement appréciés pour leur croissance rapide et la variété de leur silhouette (en boule, en colonne, étalés, nains, rampants, pleureurs, bleus, dorés...). Ils voisinent souvent avec des feuillus bien connus et poussant vite aussi, comme les saules ou les bouleaux mais également avec d'autres, nouvellement mais facilement accessibles, au port paradoxal (noisetier tortillard) ou au feuillage étonnant (hêtre ou noisetier pourpre, érable du Japon, dans les jardins plus modestes sumac de Virginie). Chaque quartier érige alors un modèle qui lui est particulier (et quelquefois inscrit dans un cahier des charges ce qui mêle le public et le privé), la création puis l'entretien de ce décor végétal devenant un enjeu de compétition sociale.

Ces diverses représentations de la nature en ville sont aussi le fait des collectivités, la liaison du public et du privé s'opérant selon des modalités très variées (2). Les alignements de marronniers traités "à la française" comme dans nos jardins publics et nos cours d'écoles, ont été un temps délaissés en banlieue, au profit de rideaux de peupliers, puis de la création de ce que l'on pourrait presque appeler des arboretums de bord de rue. Ils mettent en scène la diversité biologique par des plantations plurispécifiques d'essences présentant une grande variété de feuillages (toutes les variétés d'érables, Négudo, du Japon mais aussi sycomore..., les Catalpas, Paulownia, Sophora du Japon, tulipier de Virginie, etc.). Plus bas, les buissons de Cotoneaster, Berberis, Mahonia, Weigelia, Pyracantha (cette flore d'autoroute ou de supermarché) qui devaient cacher les remblais et la terre d'un tapis toujours feuillu, commencent aussi à dater. Plus que d'une évolution de la mode, il s'agit d'une transformation de l'idée de la nature, désormais enjeu des politiques d'urbanisation qui intègrent des préoccupations environnementales (avec tout le flou réservé à ce concept). Réactualisant en le dépassant le modèle

planté un siècle plus tôt mais le cèdre de l'Atlas, *Cedrus atlantica*, et le cèdre de l'Himalaya, *Cedrus deodora*, n'ont été introduits qu'au XIX^{ème} siècle.

2. Par exemple la création, par les architectes, de jardinières de balcon devant inciter les habitants à participer à la floraison de la ville.

de la "ville verte" mis timidement en pratique après les guerres, les villes nouvelles, bâties sur les champs de l'ancienne grande banlieue, sont cette fois découpées de vastes espaces aménagés par les jardiniers-paysagistes, des professionnels du décor végétal. Il s'ensuit une dilution, un compartimentage du bâti et la mise en scène d'une nature qui devrait être parfaitement maîtrisée, recrée avec un large recours à la pelouse et aux essences exotiques, cultivars, hybrides, destinée au plaisir esthétique d'urbains coupés de la campagne et non plus à l'usage d'exodants ruraux. Les arbres ou les buissons aux floraisons précoces ou abondantes introduisent la saisonnalité (variétés horticoles de fruitiers comme le groseillier sanguin, les pommiers d'ornement *Malus baccata*, *floribunda*, *prunifolia*, les cerisiers du Japon), toutes les variétés de conifères et de feuillus (notamment les érables) introduisent la diversité et les tilleuls ou les marronniers d'Inde retrouvent une certaine historicité. Ces arbres plantés en rideaux denses, en bosquets, séparent les habitations des voitures et cachent les usines, complétant le traitement architectural. Ils répliquent aussi la forêt et grâce à une manipulation des catégories qui fait passer le sylvestre ou le rural dans l'urbain, nombre de ces bosquets sont depuis peu plantés en chênes (mais souvent fastigiés), en charmes, en frênes (dominant des parterres de pétunias, de sauges ou de géraniums), enfin en érables champêtres. Des "sentiers nature" sont créés afin de montrer à quoi ressemblent les arbres de nos forêts (et des forêts du monde entier car les espèces et les cultivars sont loin d'être en majorité locaux), permettre de les reconnaître éventuellement. Dans la foulée de cette récréation d'une nature pseudo-rurale, des alignements de sorbiers des oiseleurs voient le jour ainsi que des buissons d'aubépines (mais généralement des cultivars à fleurs doubles, roses ou pourpres).

VERDURE, IDENTITE, SEGREGATION

Il n'existe pas que des arbres dans nos banlieues et la lecture ethnobotanique même rapide ne s'effectue pas qu'en train. J'ai choisi de la poursuivre dans la ville nouvelle de Saint-Quentin-en-Yvelines, et particulièrement à Trappes, commune passée en une trentaine d'années du statut de bourg rural et cheminot à celui de banlieue dortoir et "à problèmes".

Avant même de connaître la composition sociale de cette commune et la couleur politique de la municipalité, le traitement des ronds-points, des pelouses, des massifs, fournit de nombreux renseignements. Trappes, communiste, a surtout des massifs de plantes vivaces et d'entretien facile (millepertuis, rosiers rugueux, robiniers, fausse renouée du Balouchistan par exemple) (3). Les communes voisines d'Elancourt ou Maurepas au contraire, plus résidentielles qu'ouvrières et manifestement désireuses tout à la fois de se démarquer de Trappes et de se doter d'une réputation nouvelle de banlieue cossue, aménagent des ronds-points avec des arbres déjà presque adultes (ou prestigieux comme les cèdres), des fleurs saisonnières en tapis, bordent les nouvelles avenues d'une double ou triple rangée d'arbres. Comme au niveau individuel, le choix, l'importance et la disposition des végétaux se conjuguent en un marquage social.

Trappes est aussi un centre anciennement aggloméré et les étapes de son développement se lisent aussi bien dans l'urbanisme que dans l'environnement végétal. Située au temps des rois à l'exacte limite du mur d'enceinte du château de Versailles, creusée d'étangs, sillonnée de rigoles et d'aqueducs d'alimentation des fontaines royales, elle présente encore des alignements boisés, des bosquets et des étangs qui rappellent ces anciennes structures, respectées presque entièrement jusqu'aux années 1972-1973. L'expansion s'est effectuée de manière privilégiée sur les lourdes terres limoneuses de grande culture quasi sans arbres ni haies, vendues en bloc par les quelques gros propriétaires agricoles qui les avaient acquises des domaines nobles ou religieux d'avant la révolution. Mais alors qu'à cette époque de grande culture les flancs des vallées qui découpent ce plateau étaient abandonnés à la forêt, cache-misère de terres mal exploitables, ils sont devenus le lieu de lotissements onéreux, étirés en bord de coteau, voisinant avec des habitations HLM dont ils sont cependant cachés par une étroite bande d'ancienne forêt.

Avant cette explosion démographique, les premiers lotissements des années 1925-1930 avaient donné naissance, ici aussi, à des quartiers de pavillons (4), quasi tous implantés en léger retrait de la rue pour le jardin

3. La responsabilité de la création de ces espaces verts n'est pas toujours communale mais peut appartenir à la SNCF, au Syndicat de l'Agglomération Nouvelle par exemple.

4. Voir à ce sujet le livre collectif sous la direction d'Alain Faure Les premiers banlieusards (1991, Paris, éd. Créaphis, Coll. "Rencontre à Royaumont") et notamment les articles de Françoise Dubost "Le choix du pavillonnaire", Annie Foucaut "Naissance d'un quartier

d'agrément, et dans des potagers que les cartes postales montrent tous parfaitement entretenus jusqu'après la guerre ; la famille vivait sur lui et le modèle était suffisamment prégnant pour que les premiers immeubles collectifs aient offert les avantages d'un jardin, certes plus étriqué, à chaque famille locataire. Si la tradition technique et culturelle s'est en partie perdue, c'est essentiellement là qu'on trouve aujourd'hui des glycines, des cytises et seringas, des lavatères et des roses trémières, des buissons d'hortensias ou d'aucubas. L'examen des légumes des potagers demanderait une observation attentive, cependant quelques rares pieds d'ache dans les potagers contigus signalent les relations de bon voisinage comme la variété des choux la présence d'émigrés portugais.

Les premiers immeubles sans jardins n'apparaissent qu'en 1959 et se développeront jusqu'au début des années 1980. Le modèle d'urbanisation a changé et ne s'adresse plus à des exodants encore attachés à la terre et complétant leurs revenus par la production potagère mais à des ouvriers en grande partie immigrés. Par contre, à l'image des associations de jardiniers cheminots, des associations de jardins familiaux gèrent jalousement des espaces dont ils ont l'usage, certains créés à l'initiative des municipalités, d'autres purement et simplement squattés en bord de route par une population en majorité immigrée, donnant naissance à un certain nombre de conflits avec les riverains.

Les "barres" s'élèvent à la lisière des derniers champs de betteraves ou de céréales, cernées par des espaces semi-publics, mi-pelouse, mi-parking. Et selon la hauteur des loyers, ces espaces sont traités différemment, établissant dans les faits une discrimination sociale qui peu à peu se doublera d'une discrimination ethnique (rappelant la discrimination politique entre communes) : ici quelques massifs de sapins et de peupliers, des buissons de plantes vivaces d'entretien facile souvent surpiétinés par les enfants (ou les chiens), là une véritable barrière d'arbres isolant socialement un groupe d'immeubles et masquant des pelouses et parterres entretenus, là par contre autour de "barres" logeant surtout des familles immigrées d'Afrique noire et du Maghreb, un terrain vague tenant plus de la vieille friche que de la pelouse, portant quelques peupliers, lardé de sentes stériles (et bordé d'un côté par une ancienne

ordinaire en banlieue parisienne : le nouveau Domont (1923-1938)" et Béatrice Cabedoce "Jardins ouvriers et banlieue : le bonheur au jardin".

friche ayant évolué en pré-bois à ormes, bouleaux, saules, taillis de prunelliers ou de ronces, qui jusqu'à présent n'a tenté aucun promoteur et sépare bien concrètement cet îlot du reste de la ville). Avant même de pénétrer dans ces immeubles, le traitement des abords renseigne sur la population et les réhabilitations actuellement en cours portent autant sur les façades que sur la création de massifs.

LE TERRAIN VAGUE, LE REFOULE OPINIÂTRE, LA NON-PELOUSE

Au coeur des villes les plus anciennement urbanisées, une flore interstitielle, discrète mais opiniâtre, existe entre les pavés, au bord des trottoirs, au fond des cours. Bernadette Lizet l'a bien montré lors de la première sortie à Paris (5). Dans cette grande banlieue bouleversée par l'urbanisation en cours, d'anciens champs trouent encore le coeur de la ville, côtoyant les décombres des chantiers en cours ou les quartiers déjà habités dotés de leur accompagnement végétal. Ces kilomètres carrés de pelouses, ces alignements d'arbres ou d'arbustes ont beau avoir été choisis pour leur rusticité, ils n'en demandent pas moins des soins. Le projet d'une nature sage et pour tout dire "policée" se heurte à l'exubérance des herbes folles dont les jardiniers, malgré leurs efforts, ne peuvent venir à bout. Les tondeuses nettoient à raz le plus gros ou l'approprié, laissant les arrières ou les lisières en proie aux graminées, chardons de toutes sortes, aux grandes oseilles, mélilots, carottes sauvages, berces, armoises, amarantes mais aussi à la luzerne ou au colza, aux verges d'or et pois de senteur échappés des jardins : les flores se mêlent. Dès qu'elles cessent d'être tondues et débroussaillées, les friches se couvrent de ronces puis de prunelliers, de jeunes bouleaux ou de saules, avec ici ou là un vieux fruitier ayant résisté. Ces espaces non contrôlés peuvent alors devenir le lieu d'une sociabilité marginale : certaines friches ont été ainsi transformées en potagers par une population désireuse de produire des légumes et surtout de bénéficier d'un coin de verdure privé ; d'autres, comme le terrain vague flanquant le square de la Commune à Trappes, croissent sans entrave, formant une ceinture épaisse, traversée par des sentiers fort empruntés de jour mais qui font peur dès de nuit ; d'autres enfin sont réappropriés par

5. Voir aussi Les herbes folles du jardin des plantes de Paul Jovet et Bernadette Lizet, 1989, Ed. du Muséum National d'Histoire Naturelle.

un groupe de riverains plantant des pervenches en marge d'une ancienne haie d'aubépine et obtenant de la municipalité l'aménagement d'un ancien pacage à leur usage presque exclusif.

POUR UNE APPROCHE ETHNOBOTANIQUE DES BANLIEUES

Comment, selon les époques et les catégories sociales, les urbains réinventent-ils, renouvellent-ils leur regard et leur pratique sur la nature ? Comment les modèles circulent-ils ? Quelles relations existent entre le public et le privé, l'urbain et le rural, l'exotique et le local, l'ornemental et le potager, le sauvage et le planté ? Autant de questionnements que cette journée d'observation rapide, extensive pourrait-on dire, a permis de soulever.

Plusieurs chercheurs s'intéressent déjà à certains aspects du végétal dans la ville ou les banlieues, aux pratiques et aux représentations qui sont d'autant plus diversifiées que les origines et les modes de vie sont variés, que nombre de banlieusards ont eu, ailleurs, des activités horticoles différentes (et je pense en particulier à des jardiniers soninkés plantant du niébé pour en manger les feuilles ou à la confrontation entre des hommes maghrébins et quelques femmes turques terrassant leur parcelle à la houe). Le retour de la préoccupation de nature en ville questionne également les municipalités, dont en particulier celle de Trappes associée à cette sortie.

ENRACINEMENT LOCAL ET VIEILLISSEMENT D'UN RESEAU DE SOLIDARITE : la fin d'une ASTI (1)

Marie-Hélène LECHIEN
Doctorante EHESS

Dans les années 1960-1970, le développement de la vie associative des immigrés arrivés en France après 1945 s'accompagne de l'apparition d'autres mouvements associatifs, moins étudiés jusqu'ici et regroupant des Français et des immigrés. Les Associations de Solidarité avec les Travailleurs Immigrés (ASTI) appartiennent à ces réseaux généralement qualifiés de "réseaux associatifs français de solidarité" et se multiplient en France à partir du milieu des années 1960, dans un contexte de mobilisation contre la précarité des conditions d'existence réservées aux travailleurs immigrés (2).

Suivre l'histoire de l'une de ces ASTI, créée en 1971 pour les communes de V. et M. (communes du département des Yvelines situées dans la banlieue ouest ou la ceinture verte de Paris), permet d'analyser la nature du travail social produit par ces associations et de lire l'épuisement du modèle de relations entre français et émigrés sur lequel elles reposaient. Car l'enquête de terrain a coïncidé avec l'officialisation du déclin de l'association : la présidente, qui occupe cette fonction depuis

1. Cette enquête a été menée dans le cadre d'une recherche pour le Fonds d'Action Sociale dirigée par G. Noiriel et portant sur le vieillissement des immigrés en région parisienne.

2. Mobilisation, inscrite dans un contexte idéologique et politique particulier, contre les conditions de travail et de logement (foyers gérés par la Sonacotra, bidonvilles...) mais aussi contre l'isolement et la "misère morale" que connaissent les immigrés et qui dévoilent dans leur brutalité même la force des inégalités sociales et culturelles contre lesquelles luttent plus généralement les membres de ces réseaux de solidarité.

plus de quinze ans, a décidé de se retirer dans l'espoir vain d'une relève assurée par les immigrés eux-mêmes et par leurs enfants.

La fin de cette ASTI révèle le processus de vieillissement plus général qui traverse certaines de ces associations, aujourd'hui dépassées par une logique nouvelle du traitement de l'immigration qu'elles ont pourtant contribué à faire advenir. Ce vieillissement réside tout à la fois dans la fin d'une certaine demande de prise en charge de la part des immigrés et dans la fin d'une certaine forme d'investissement militant.

LA RENCONTRE AVEC LA "COMMUNAUTE MUSULMANE"

La mobilisation de quelques habitants souhaitant "se rendre utiles" sur le lieu même de leur nouvelle résidence donne naissance à des cours d'alphabétisation puis à l'instauration d'un cadre associatif plus formel. Ces premiers membres français de l'ASTI partagent le plus souvent une même démarche : le mouvement principal auquel ils se réfèrent est celui de *La Vie nouvelle*, qui a constitué l'un des "pôles modernisateurs du catholicisme" regroupant les fractions des classes moyennes les mieux dotées de capital scolaire (3). Il réunit localement des individus prédisposés à s'indigner et à se mobiliser autour de "causes" propres à mettre en oeuvre leur vision du monde, vision du monde où le rôle qu'ils s'assignent n'est pas de se conformer à l'excellence sociale du "cadre modèle" mais tout au contraire d'y résister, sans doute parce que leur appartenance aux classes moyennes ne s'est pas réalisée sur le mode de la continuité sereine (certains ne sont pas héritiers de leur position sociale et d'autres ont connu des ruptures biographiques). Ils s'investissent dans l'animation de nombreux réseaux (tels que la C.F.D.T., le P.S., mais surtout Amnesty International, le C.C.F.D., les associations de parents d'élèves...) et se dotent ainsi de la légitimité dont ils pouvaient se sentir dépourvus.

L'association, destinée à l'origine à "sensibiliser" les Français aux "problèmes" des immigrés, s'est rapidement cristallisée autour d'un seul public, celui des immigrés maghrébins et tout particulièrement algériens de M., alors que les deux communes comptaient une importante

3. Voir sur ce point l'article d'A. Rousseau, "Les classes moyennes et l'aggiornamento de l'Eglise", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44/45, novembre 1982. L'origine de certaines ASTI renvoie à l'engagement pionnier de ces "chrétiens de gauche".

population portugaise. Cette spécialisation, que partagent d'autres associations françaises de solidarité des années 1970, s'explique ici par le repli sur l'entre-soi des Portugais, qui s'étaient dotés de leurs propres réseaux d'entraide fondés sur des solidarités familiales élargies. De plus, ils étaient regroupés dans les vieux quartiers de V. qu'ils ont rénovés, dans un mouvement progressif d'accession à la propriété, alors que les Maghrébins se sont trouvés concentrés dans une petite cité HLM, construite par la Ville de Paris dès la fin des années 1950. La politique d'attribution des logements a favorisé l'implantation de familles algériennes, logées par le 1% patronal et notamment par la direction de Renault.

Mais surtout, la population algérienne en France a été constituée au cours des années 1960 comme la population immigrée la plus ajustée aux dispositions à l'investissement des militants de l'ASTI et plus généralement des pionniers d'un certain travail social. Appartenant à l'époque avec les Espagnols et les Portugais aux dernières vagues migratoires (4) qui concentrent généralement sur elles l'attention nouvelle de la société d'immigration, les Algériens venaient aussi d'un pays ayant acquis tout récemment son indépendance, à la suite d'une longue guerre de décolonisation pour laquelle s'étaient mobilisés de nombreux militants en France. Certains adhérents de l'ASTI ont évoqué la Guerre d'Algérie et ses événements meurtriers (comme ceux du métro Charonne à Paris en février 1962), et plus généralement le racisme visant les Algériens qui focalisaient sur eux le poids d'un passé colonial encore proche, événements et tensions qui ont enclenché un processus qu'ils décrivent sur le mode de la prise de conscience. La rencontre entre les membres français de l'ASTI et les immigrés algériens permettait ainsi aux premiers de poursuivre, réactualiser ou concrétiser un engagement autour de la figure la plus proche et la plus pure du dominé. Cette figure s'articule autour d'un double profil. En tant qu'immigrés, les Algériens étaient redevables de secours et de conseils, enfermés dans la posture passive du "pauvre" ayant besoin d'assistance matérielle et morale. En tant qu'émigrés (5) et anciens colonisés, ils pouvaient parfaitement incarner le

4. L'émigration maghrébine, et notamment algérienne, est plus ancienne mais elle a été renouvelée au début des années 1960 par une nouvelle vague migratoire. Il en va de même pour la population espagnole.

5. L'enjeu que représente la distinction entre "émigrés" et "immigrés" a traversé les ASTI et la fédération qui les regroupe (la FASTI, créée en 1966). Les membres de l'ASTI

profil actif et revendicatif du dominé, porteur de luttes et d'espairs, mais aussi d'une "différence" aux valeurs salutaires. Ce double profil entraine en résonance avec les dispositions de certains adhérents de l'ASTI qui vivaient leur supériorité sociale comme un poids dont ils voulaient se décharger en se chargeant du stigmaté des dominés.

Dans cette logique, les membres français tentent de dénier la distance sociale qui les sépare des émigrés par la valorisation d'une distance culturelle à surmonter dans un rapport d'égalité et de réciprocité. Leur démarche repose sur une forme de relativisme culturel nourrie par la lecture d'ouvrages historiques et ethnologiques dont ils se sont peu à peu imprégnés ; certains de ces ouvrages, peut-être parfois plus littéraires que scientifiques, laissent par là le champ libre pour une esthétisation de l'étrangeté qu'ils consignent, tout en diffusant l'espoir humaniste d'une mémoire universelle.

Cette logique de réhabilitation se traduit par l'organisation de fêtes musulmanes dont le public a été rassemblé par les membres pionniers : ils mobilisent le réseau sûr et acquis des adhérents de *La Vie nouvelle*, qui cherchent à retrouver le sens de l'appartenance et de la convivialité dont est comme amputée leur propre référence au christianisme. Ils se déplacent également de logement en logement pour inviter les immigrés, aidés par quelques membres algériens actifs. Ces fêtes contribuent à rassembler et unifier la "communauté musulmane" de la cité, composée de familles qui jusque là se connaissaient peu et se trouvent réunies dans un entre-soi spécifique, encadré par des militants français dont la présence fonctionne comme une caution.

UN ESPACE DE MEDIATION

La réussite de ces fêtes et de cette convivialité cependant un peu embarrassée réside pour une part dans la constitution d'un réseau qui permet à l'association de développer un travail plus strictement social ayant facilité l'enracinement local des familles de la cité.

rencontrés préfèrent le premier terme au second, plus approprié à leurs yeux à la thématique du "respect des différences". Ils ont par ailleurs pris peu à peu leurs distances à l'égard de la FASTI, jugée trop "politisée" et de ce fait trop éloignée de l'honorabilité locale à laquelle ils voulaient faire accéder l'association.

Car l'ASTI s'impose rapidement comme une structure de médiation, placée entre les émigrés et l'univers des institutions qui définissent leurs conditions d'existence en France : univers de contraintes, de lieux inhabituels et de démarches abstraites mais aussi univers de droits et de prestations. Dépositaire d'une double délégation, elle devient le détour nécessaire grâce auquel la mairie peut déléguer toute une part de son travail et grâce auquel les familles de la cité, dans la sécurité d'un réseau interpersonnel intermédiaire, apprennent à se "débrouiller" (selon leurs propres termes).

Ce travail d'accompagnement repose sur la rencontre entre des femmes françaises engagées dans une carrière du dévouement et des femmes maghrébines qui s'imposent comme des "mères courage", portant sur elles seules l'ensemble des charges familiales. Les premières ont conquis l'usage d'un espace public spécifique, par le cumul de positions de pouvoir au sein de nombreux réseaux associatifs qui dessine leur notabilité associative et monopolise jusqu'au temps de leur intimité familiale. Elles ont pour projet de faire accéder les secondes à l'univers de leurs droits : droit au travail, droit à l'espace public et droit à la "modernité". Les femmes maghrébines tentent quant à elles d'assurer la respectabilité sociale de leurs familles et se laissent ainsi guider par les membres de l'ASTI dont les efforts sont relayés par le Centre social situé dans la cité : certaines suivent des cours d'alphabétisation et de couture, première étape avant la recherche d'un travail. Puis elles s'en remettent à la présidente qui met à leur service le capital de relations sociales qu'elle s'est forgé, capital pertinent dans l'espace local qui définit le champ d'intervention de l'ASTI : réseaux d'amies et de voisines à la recherche d'employées de maison ou de nourrices, contacts avec la mairie qui offre des emplois (dans les cantines des écoles et les crèches) et réseau de relations avec des fonctionnaires plus haut placés, qui peuvent intervenir pour redresser une situation illégale mais légitime.

D'une activité irrégulière constituée de quelques heures de ménage, de repassage ou de couture et soumise aux aléas de la demande privée, les femmes maghrébines en viennent à garder quotidiennement des enfants, puis ce travail de nourrice se transforme en métier codifié, encadré et mieux rémunéré, le métier d'assistante maternelle. Elles acquièrent progressivement une certaine reconnaissance, qui prend la forme de liens durables organisés autour des enfants : leurs enfants sont reçus après

l'école par des femmes françaises qui les aident dans leurs devoirs scolaires et leur apprennent par là bien plus que des savoirs explicites, et elles-mêmes gardent des enfants de la cité, dont les parents sont le plus souvent Français. L'ajustement au pays d'accueil passe ainsi par ces intimités croisées, tissées dans l'observation et la comparaison implicite des intérieurs et des savoir-faire féminins.

Le travail de l'ASTI est tout entier marqué par cette proximité et par le rôle de deux femmes, la présidente et une femme algérienne, arrivée en France à l'âge de 12 ans et instituée comme la représentante des familles. Elles impriment leurs façons de faire communes, toujours spontanément conciliantes et accommodantes, prêtes à donner leur temps disponible pour le temps de l'enracinement des familles émigrées de la cité. Le travail qu'elles mènent occupe une place indéfinie entre l'espace public et l'espace privé, espace féminin qui prend la forme matérielle d'un lieu où se rendent régulièrement les familles : la présidente les reçoit chez elle, autour d'une large table ronde en bois ; invitation à l'intimité collective du partage, sa maison où règne un ordre serein est surnommée la "maison du Bon Dieu" mais aussi le "bureau des pleurs" et n'est autre que l'adresse officielle de l'ASTI.

L'association permet aux émigrés d'acquérir les codes et les repères du fonctionnement de l'espace local. La cité commence une histoire nouvelle, loin des troubles passés (6) et des débuts difficiles des familles émigrées, isolées jusqu'à la mise en place de l'ASTI. Les liens créés par l'association, relayés par les relations de voisinage et fondés sur la médiation de membres algériens reconnus, déterminent l'image de la cité, en la créditant d'une allure rassurante : rassurante pour ses habitants et rassurante pour la mairie, comme soulagée du travail mené par l'ASTI dont elle peut faire l'économie.

La force de l'ASTI réside ainsi pour une part dans le fonctionnement d'un réseau reposant sur l'investissement de quelques membres actifs, qui personnifient chacun une fonction médiatrice.

6. La cité a connu des troubles qui ont abouti en 1968 à la séquestration du directeur de la Maison des Jeunes et de la Culture puis à la création du Comité pour la Promotion de l'Enfance et de l'Adolescence, destiné à encadrer les jeunes de la cité, pour la plupart enfants de familles françaises.

L'ASSISTANCE DENIEE ET L'IMPOSSIBLE MODERNISATION

Mais cette force représente aussi sa principale fragilité. L'ASTI réunit en fait une cinquantaine d'adhérents, essentiellement des militants français. Car la plupart des familles émigrées de la cité se tiennent à l'écart du formalisme associatif et hésitent à adhérer et à assister aux réunions. Leurs réticences imposent alors une redéfinition du cercle des appartenances : "sympathisantes" puis "consommatrices", elles sont représentées par les "vieux amis de l'ASTI", c'est-à-dire par quelques membres algériens actifs dont l'engagement fidèle vient comme excuser leur distance. Et c'est cet usage distancié de l'association qui constitue le premier facteur de son déclin : la réussite du travail d'accompagnement de l'intégration mené entraîne l'épuisement des demandes de soutien, les familles émigrées ayant acquis une certaine ancienneté.

Ce décalage révèle également la fragilité du projet des membres français, projet fondé sur la conciliation difficile de deux logiques : une logique traditionnelle d'assistance et une logique militante, deux logiques qui se retrouvent cependant dans un travail d'éducation dénié et spécifique. Spécifique en ce qu'il met en oeuvre les deux profils du dominé : en aidant les familles à se "débrouiller", les membres pionniers tentent de les "dégrossir" et de les aligner sur les normes de la société d'accueil. Mais ils souhaitent également respecter leurs "différences" et les voir prendre le relais de l'association. Or s'ils ont conscience de la position dominée qu'occupent les émigrés dans l'espace social, ils n'en prennent pas toute la mesure et sont déroutés, déçus, voire agacés, par cette forme d'inhibition sociale que leur opposent les familles et qui les rappelle à l'ordre nécessaire de leur rôle d'assistance, celui-là même contre lequel ils ont voulu construire le sens de leur investissement militant.

Car il existe une hiérarchie précise du travail social, où le bénévolat, le maternalisme (7) et l'assistance occupent la position la plus dévalorisée. Et si le militantisme des membres français de l'ASTI et plus généralement de ces associations de solidarité procure bien des profits symboliques, il

7. Le terme de maternalisme est emprunté à J. ROLLINS, "Entre femmes : les domestiques et leurs patronnes", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, septembre 1990. Il correspond, plus que le paternalisme, au type de travail mené par l'ASTI (la présidente ayant été désignée comme la "marraine" des immigrés de la cité) et renvoie plus généralement à la genèse même du travail social, marqué par l'empreinte des femmes qui s'y sont spécialisées.

risque toujours d'apparaître pour ce qu'il est, de produire un certain désenchantement et d'attirer sur lui le mépris d'institutions qui lui ont délégué toute une part de leurs tâches : souvent, les tâches qui impliquent la plus grande proximité physique avec ceux dont la cause est toujours plus noble lorsqu'elle est saisie abstraitement. Mais il peut s'agir aussi de tâches nouvelles, autour de populations jusqu'ici ignorées par les administrations et les formes déjà établies du travail social, et de modalités nouvelles de prise en charge qui s'improvisent avec la création de ces réseaux. Ces tâches peuvent s'institutionnaliser, soit par la dépossession de ces associations, qui se retrouvent marginalisées et dépassées, soit par leur bureaucratisation progressive. Le premier cas est illustré par le déclin de l'ASTI de M. et le second par les transformations que connaissent d'autres ASTI, implantées par exemple dans des sites de Développement Social des Quartiers, où les populations immigrées sont renouvelées, l'ampleur du travail renforcée et ses conditions d'exercice modifiées : les associations sont prises dans un dispositif de concertation, qui implique une rationalisation du travail mené.

L'ASTI de la commune de M. a connu une certaine modernisation, à travers la mise en place en 1984 de l'animation d'éducation péri-scolaire (AEPS) : le soutien scolaire, jusqu'ici assuré au domicile de quelques bénévoles, reçoit une subvention du Fonds d'Action Sociale et se déplace au Centre social. Un travail est mené autour d'une population d'enfants regroupés dans une catégorie nouvelle et plus abstraite, prise en charge par des membres de l'ASTI mais aussi par des enseignants, des assistantes sociales et des psychologues scolaires. Le rôle attribué à l'ASTI est là encore celui d'une médiation : c'est elle qui établit un contact entre ces agents du travail social institutionnalisé et les familles émigrées et c'est elle qui tente de traduire leur "spécificité" culturelle, contribuant par là à l'enraciner dans des modalités nouvelles du travail social, et à la déplacer des parents aux enfants.

Si l'AEPS peut permettre à l'ASTI de se renouveler, elle révèle aussi ce qui la caractérisait : sa position intermédiaire entre les solidarités interpersonnelles et concrètes de l'entre-soi et les solidarités plus formelles, abstraites et durables que produit l'institution. Elle réunissait une génération spécifique d'émigrés, souvent originaires de la Kabylie, arrivés en France dès la fin des années 1940, ayant évité de ce fait bidonvilles et cités de transit et ayant pour certains milité au sein du

F.L.N. et de l'Amicale des Algériens en Europe, et une génération tout aussi spécifique de "Français d'accueil" dont le rapport au monde passait par le militantisme chrétien. Sa force et sa fragilité résidaient dans l'intimité un peu décalée des liens qui s'étaient noués entre eux, liens inscrits dans une relation sociale nécessairement inégale dont ils étaient cependant la forme la plus ajustée aux conditions possibles du respect. L'action de l'ASTI prenait enfin place dans une commune "bourgeoise" où la politique municipale tend aujourd'hui à la disparition progressive de la population immigrée, c'est-à-dire dans une banlieue qui ne monopolise pas l'attention inquiète. Elle n'a donc pas été intégrée au traitement social des banlieues "à risques", celles-là mêmes qui incarnent "les banlieues".

RECHERCHE ANTHROPOLOGIQUE ET DEMANDE SOCIALE DANS LES BANLIEUES

Claire CALOGIROU
CRIV-CNRS

La demande qui me fut faite de réaliser une évaluation de la politique sociale dans la commune de Chanteloup-les-Vignes résultait de la conjonction de plusieurs facteurs : une recherche anthropologique (1) effectuée antérieurement dans ce quartier défavorisé de la banlieue parisienne (2), une connaissance de l'intérieur de ce champ résidentiel, des relations nouées dans la commune; et pour le demandeur, un coût financier moindre que celui d'un bureau d'études fortifiant les arguments précédents.

L'APPLICATION LOCALE DES POLITIQUES PUBLIQUES

J'avais poursuivi une investigation à Chanteloup-les-Vignes pendant plusieurs années, à partir du champ résidentiel, investigation qui m'avait permis de reconstruire les rapports sociaux dans ce quartier stigmatisé. Étaient mis en évidence le rôle des jeunes en tant que médiateurs en

1. C. CALOGIROU (1990) : "Sauver son honneur - rapports sociaux en milieu urbain défavorisé", L'Harmattan.

2. Chanteloup-les-Vignes : avec la construction de la ZAC, le village de Chanteloup-les-Vignes devient une commune de 10.500 habitants. La politique de Développement Social menée depuis 1982 a permis à ce type de quartier de bénéficier d'un certain nombre de mesures et subventions visant à la résorption des difficultés auxquelles ils sont confrontés. Chanteloup a fait partie des premiers quartiers définis "Ilots sensibles" par la Commission de Développement Social des Quartiers (aujourd'hui Délégation Interministérielle à la Ville). Ils sont à ce jour 450 en convention avec l'Etat.

raison de leur visibilité dans les espaces publics ainsi que la prégnance du discours éducatif chez tous les acteurs locaux.

Partant donc de l'observation de ce quartier, de la vie quotidienne, des problèmes des habitants dans leur unité sociologique touchant à l'ensemble des champs sociaux, il m'était apparu cohérent au fil du temps de m'intéresser aux dispositifs mis en place au niveau communal par le biais de la Politique de la Ville. Que la commune ait manifesté le besoin d'apprécier l'impact de ces mesures (3) m'était apparu tout aussi cohérent.

La Politique de la ville, qui sous-tend une prise en compte globale de la réalité d'un quartier peut tout à fait, au niveau local, donner lieu à des études plurielles, telles par exemple :

- l'insertion socio-professionnelle des différentes catégories de population, objectif de différents dispositifs scolaires, professionnels, associatifs ;
- le travail social : l'impulsion donnée par la Politique de la ville a modifié peu ou prou les pratiques professionnelles. Le partenariat est devenu un des maîtres-mots des discours, mais dans les pratiques collectives, les divergences sourdent ;
- la place des habitants, leur parole, leur rôle. Alors que l'ensemble des discours politiques tant au plan national qu'au plan communal les situent au coeur des préoccupations, il devient important de soumettre à interrogation cette sorte d'"incantation".

Ces trois exemples parmi d'autres peuvent illustrer la complexité que mettent en oeuvre les Politiques publiques au travers des dispositifs qui, sur les terrains, engendrent fréquemment des divergences/concurrences entre les différents acteurs locaux, et dans lesquels, parfois, les habitants finissent par n'être plus qu'un prétexte. Quoiqu'il en soit, à mon sens, l'échelon de la ville concrétise un enjeu social, politique et idéologique qui bien souvent le dépasse mais qui constitue, néanmoins, un matériau d'études réel.

3. qui existent à Chanteloup depuis 1983.

LA RECHERCHE FACE A LA DEMANDE SOCIALE

L'évaluation, comme pratique, s'est considérablement développée ces dernières années dans l'ensemble des administrations, instituts, publics et privés :

"l'évaluation est à la mode et les évaluateurs poussent comme des champignons après l'orage", dit C. Bachman (4).

Les liens entre la recherche et le travail social, ceux entre la recherche et les administrations étant avérés depuis de longues années, la Politique de la Ville ne pouvait que se développer en affichant sa volonté d'expérimentation sociale et son intérêt pour l'investigation scientifique. Déléguer, au niveau du local, un certain nombre de pouvoirs ne peut que s'accompagner d'un besoin de connaissances sur son application à quelque échelon que ce soit, d'autant que les banlieues connaissent de temps à autre des soubresauts qui l'inquiètent.

Poser donc les enjeux d'une recherche dans un tel contexte implique que celle-ci définisse son objet en réinterprétant la demande. En l'occurrence, les leitmotiv de la Politique de la ville : le partenariat, l'action globale, la parole des habitants et d'autres..., nécessitent une réflexion, non seulement quant à leur mise en oeuvre, mais également quant aux processus de changement social qu'ils se proposent d'enclencher et aux facteurs agissant dans ce sens. Or, les demandes d'évaluation ne concernent qu'exceptionnellement l'analyse d'un système et s'en tiennent aux épiphénomènes. La recherche se doit de procéder à une analyse des conséquences locales d'une politique en d'autres termes que ceux d'une "comptabilité" locale. En ce sens, l'évaluation pourrait opérer en tant que recherche ethnologique ou sociologique, d'autant qu'elle poserait, alors, les finalités sociales de la recherche.

LA RECHERCHE AU COEUR DU DEBAT SOCIAL

A toute recherche est inhérent un certain nombre de problèmes à la fois d'ordre personnel, méthodologique et politique. Une recherche qui ancre son investigation dans les banlieues se situe, et ce depuis une dizaine

4. C. BACHMAN (1988) : "Un médicament redoutable", in J.P. BLAIE et A. KURC : L'évaluation en travail social. Nancy, Presses Universitaires de Nancy.

d'années, au coeur du débat social contemporain et conjointement de l'actualité médiatique.

La question des banlieues, celles de l'immigration, du travail social, de la pauvreté, de la délinquance, sont au centre des préoccupations gouvernementales. La façon spectaculaire (et contestable) dont les dispositifs ont été instaurés a eu pour conséquences une mise en avant médiatique des "problèmes" des banlieues et une présence systématique des journalistes dans ces quartiers.

Les soubresauts épisodiques de ces quartiers ont provoqué l'inquiétude des professionnels, des élus et des administrations car de tels phénomènes ont été considérés comme une interrogation des politiques et des pratiques.

Chanteloup-les-Vignes ne fut pas épargnée par ce climat de tensions. Ces phénomènes concernèrent aussi bien certains jeunes, et se traduisirent par des propos et des actes agressifs, que les professionnels (travailleurs sociaux, animateurs, enseignants) qui rivalisèrent en accusations réciproques, qu'une partie des habitants qui s'émut et réclama de la fermeté de la part des pouvoirs locaux.

Cette situation fut particulièrement forte durant l'année 1990, où je commençai mon investigation. Un ensemble de phénomènes a ponctué l'année, tant sur le plan local que sur le plan national et a vraisemblablement influé sur les discours des acteurs locaux, professionnels et habitants. Ainsi :

- les difficultés financières de certaines associations, suspendant de ce fait leurs activités, les lenteurs du démarrage du Club de Prévention après plusieurs mois de fermeture ont occasionné une modification du maillage associatif ;
- parallèlement, se manifestait une montée d'actes de violence et de vandalisme, y compris au niveau des établissements scolaires. Les bagarres entre les communes de Chanteloup et d'Achères, puis celles entre d'autres communes, puis les violences de Vaulx-en-Velin relançaient les débats sur la Politique de la Ville ;
- la montée du sentiment d'insécurité se traduit par une manifestation d'habitants à laquelle la Mairie répondit par une

réunion publique, parvenant à apaiser quelque peu, l'état de fébrilité ;

- la vie nationale, politique, financière, idéologique était en filigrane présente. Une partie de la population jeune et moins jeune, désillusionnée, déçue dans ses attentes immédiates ne manquait pas de s'y référer.

Bref, cette mosaïque de faits a joué plus ou moins dans la conjoncture chantelouvaie ; créant un climat très tendu épisodiquement, portant un débat souvent tronqué autour des torts et responsabilités des uns et des autres provoquant chez certains un désarroi profond. Si l'année suivante a connu davantage de sérénité, récemment la ville a vécu un regain de tensions. Ces troubles épisodiques n'en mettent que plus en relief les actions qui se produisent dans le quartier (fêtes, animations, goûters, sorties, etc...).

Tout ceci explique, en partie, le souci de connaissance des effets, ici et ailleurs. Ainsi l'utilité sociale des sciences humaines revêt une dimension particulière dans un tel contexte qui finalement recouvre un domaine que les ethnologues et sociologues avaient déjà investi. Cette phrase de M. H. Piault (5) reflète la logique de la demande :

"... malgré les certitudes, les logiques des grands ensembles cèdent à d'apparentes irrationalités, des grains de sable culturels, des mémoires inattendus, des résistances inexplicables grippent les grands projets et de 'nature' ne semble pas toujours responsable des catastrophes 'naturelles'".

Toutefois, si d'être sur un terrain de - connaissances - offre des avantages évidents, les chausse-trapes n'en sont pas moins absentes.

Notre "mission" avait été annoncée bien avant son démarrage effectif en réunion partenariale en Mairie, un courrier avait été adressé à chacun précisant les grandes lignes de sa conception. Une première rencontre avec plusieurs partenaires avait permis d'expliquer les raisons et objectifs de cette évaluation.

5. M. H. PIAULT : "L'offre et la demande : question de prix", in Bulletin de l'AFA, n° 35, mars 1989.

Elle n'empêcha pas un malaise de s'installer face à une recherche où les partenaires étaient concernés au premier chef alors qu'ils estimaient ne pas avoir été concertés ni suffisamment impliqués.

Plusieurs facteurs étaient à l'origine de réserves, prudences, voire réticences de la part des professionnels de terrain. Ces facteurs présentaient des caractères fort différents, dont certains étrangers au dispositif de recherche lui-même.

- Les critiques du travail social qui ont émergé il y a quelques années ont contribué à faire naître une fragilisation de la profession quant à ses moyens et ses objectifs, même si aujourd'hui elles n'ont plus cours. Il a pu en résulter certains retraits dans l'investissement professionnel. A l'inverse, chez d'autres, une réorientation du travail s'est opérée.
- Le développement du travail communautaire dans la commune a instauré deux conceptions du travail social et conséquemment des "affrontements" idéologiques.
- Ma présence ancienne sur le terrain et les amitiés que j'y avais nouées remisaient pour certains partenaires mon appartenance à un laboratoire de recherche.
- Les événements locaux : la richesse de péripéties de toutes sortes relatées précédemment ont cristallisé un certain nombre de problèmes ; problèmes qui s'originent aussi bien à partir du contexte chantelouvais qu'à partir du contexte national économique et politique.

Sans compter que si quelques uns ne voyaient pas l'intérêt d'une évaluation dans la commune, d'autres au contraire éprouvaient une vive envie d'évaluation, mais peut-être autrement...

Cet ensemble de facteurs ou arguments a engendré des attitudes de caractère assez hétérogène, mais aussi de mise en scène, fort variées en degrés au demeurant, concourant à la remise en cause du statut de la recherche, manifestant une fois de plus combien les contacts et les relations noués sur le terrain confectionnent le modelage de l'investigation.

QUELLES RECHERCHES ?

Le flou de la demande formulée peut laisser supposer la possibilité d'élaborer un objet de recherche. Pour moi, intérêts de la recherche et intérêts de l'évaluation devraient se rejoindre en une production de connaissances à partir du champ résidentiel, pris dans sa globalité. Celles-ci devraient permettre de construire une définition du quartier restitué dans un contexte macrosocial ; l'analyse s'effectuant dans la dialectique des deux dimensions. L'élaboration des connaissances à partir de la position des acteurs locaux devrait fournir les éléments d'un débat local.

Les rencontres avec des professionnels avaient fait apparaître leur intérêt pour le partenariat et ses difficultés. J'avais, par conséquent, imaginé qu'une première étude concernant finalement un des principes infléchis par la Politique de la Ville pourrait contribuer à alimenter une réflexion sur des pratiques et des politiques individuelles et communes.

Mais, dans les faits, le développement de l'investigation doit prendre en compte d'autres principes : en particulier, que les partenaires locaux se sont construits une connaissance d'une part de la recherche, d'autre part de l'évaluation qui leur sert à édifier une défense d'eux-mêmes et une illégitimité de l'autre. Ce positionnement renvoie à la question de l'origine de la demande et à ses enjeux implicites. Car se révèlent en filigrane, la maîtrise du déroulement des travaux et celle de ses résultats, qui placent finalement le chercheur en position d'acteur dans les relations sociales. Je rejoindrai G. Althabe (6) dans ses propos :

"En fait, le chercheur est 'produit' en acteur à travers les processus internes qu'il a définis comme objet d'analyse ; rappelons ici les propos de Gadamer signalant qu'en aucune façon, une situation ne peut être considérée de l'extérieur, l'observateur est obligatoirement un des acteurs".

Les conflits de personnes qui dominaient (et dominent régulièrement) les relations sociales s'accomplissent dans les deux conceptions du travail social existant dans la commune :

6. G. ALTHABE (1990) : "Ethnologie du Contemporain et enquête de terrain" in Terrain n° 14.

"traditionnel"/"communautaire" auquel a pu s'ajouter un découpage politique (atténué aujourd'hui) entre gauche/droite.

Si un premier document suscita quelques polémiques, certaines situations se débloquent néanmoins. Toutefois, un second document - quantitatif - mit à jour le contenu des attentes des uns et des autres.

EN SOMME...

La position de l'ethnologue défini comme évaluateur pose toutes les ambiguïtés d'une investigation qui, en définitive, n'est pas banale puisqu'elle ne peut ignorer qu'elle est finalisée. Or, logique de recherche et logique de décideurs sont largement différentes. Les diversités de l'évaluation (critères et désignations) et surtout ses objectifs lui confèrent une fonction particulière qui nécessite une définition en terme de recherche mais dont on sait qu'elle est très éloignée de celle des demandeurs. La place du chercheur n'en est pas facilitée, surtout dans un champ résidentiel où les relations entre partenaires sont épisodiquement conflictuelles. Le souci d'apporter des éléments pour un débat constructif est soumis aux tensions locales. Immanquablement l'évaluation désignée telle, représente un enjeu social et politique qui signifie contradictions, luttes de pouvoir et luttes idéologiques entre différents acteurs locaux. Qu'elle provienne de l'Etat ou de la Municipalité, elle est perçue comme instrument de contrôle - pouvoir - domination. L'arrivée du chercheur, qu'il soit interventionniste ou non de prime abord, vient alors renforcer des sentiments déjà partagés. Loin de se réfugier derrière les faux-semblants de la distance et de l'objectivité scientifique, il ne peut qu'intégrer dans l'analyse la place qui lui est attribuée dans les rapports microsociaux.

C'est en contribuant à une connaissance et à une analyse au sens large du terme que la recherche manifesterà son utilité sociale dans des domaines qui sont au coeur des préoccupations de tous et ce, malgré les difficultés de mener, dans certains contextes, des recherches sereines.

Car, la recherche ne peut ignorer, par delà les besoins d'évaluations diverses qui émergent, que s'impose une réflexion politique et idéologique sur la politique de la ville, sur les fondements de cette politique, ses idéaux, ses valeurs, sur les enjeux qui émergent ici et là.

JEUNES EN HLM ET "MAISON DU CITOYEN" UNE REPONSE DECALEE

A.M. GRIFFO et B. VRIGNON
EHESS (*)

LES JEUNES ; SYMPTOMES DU MALAISE DES QUARTIERS PAUVRES : DU DEJA VU

Les périphéries urbaines et, plus particulièrement, une partie des grands ensembles construits entre 1960 et 1975, réapparaissent aujourd'hui dans le discours politique et médiatique sous une forme nouvelle : lieux du "mal-vivre" d'aujourd'hui, elles restent encore les lieux des jeunes à problèmes et deviennent depuis dix ans environ les lieux des populations étrangères (maghrébines). Ce discours reprend en fait la désignation négative de ces quartiers à l'intérieur de la hiérarchie explicite que les habitants font entre les différents lieux où il convient ou non d'habiter.

Le lamento sur le "tissu social déchiré", sur l'absence de lien social, accompagne la privatisation toujours plus grande du mode de vie du "bon père de famille". Il s'exprime depuis 1980 à propos des flambées sporadiques de certaines cités, qui viennent à représenter symboliquement quatre cents quartiers choisis pour bénéficier des soins de l'Etat et des collectivités locales.

* Equipe de Recherche en Anthropologie urbaine et industrielle, EHESS, Paris.
Centre d'Etudes sur le Social et l'Urbain, Orvault (44).

Note : Certains éléments de cet article proviennent d'un travail commun avec G. ALTHABE et d'une enquête réalisée avec C. DAVault (GERS).

Nous l'avons dit, si la désignation des maghrébins est nouvelle, celle des jeunes ne l'est pas. Depuis leur construction, les cités d'habitat social ont été pensées pour y loger des familles, en fait des jeunes familles, puisque le modèle français veut que les ouvriers acquièrent leur propre logement dès que possible. Les cités ont donc toujours eu une population jeune pléthorique et ce n'est que depuis peu qu'elles vieillissent, la crise économique s'ajoutant à l'installation de la société "duale" (à développement séparé ?) ne permettant plus à de nombreux ménages de quitter le logement social. Les problèmes des vagues de jeunes successives, chacune avec son style de rébellion, de délinquance, d'expression, ont défrayé la chronique des cités HLM après celle des cités d'urgence, des quartiers de taudis.

Aujourd'hui, même dans les régions à faible immigration, ce sont les familles maghrébines qui commencent à représenter la famille populaire type : elles ont des enfants encore assez nombreux quoiqu'en diminution, elles sont plus "traditionnelles" avec une seule source de revenus, elles ont encore peu de projets d'accession à la propriété... Ce sont donc leurs enfants qui sont visibles.

LE "DECHIREMENT DU LIEN SOCIAL" ET LES REMEDES ENVISAGES

La mise en évidence de la violence des jeunes des cités et les solutions préconisées paraissent toujours un peu en décalage par rapport à la réalité. L'étonnement des journalistes qui traitent de ces questions, la naïveté des propositions d'un Bernard Tapie, montrent où se situe probablement le "déchirement du tissu social".

Une grande partie de la population française découvre des quartiers entiers qu'elle ne connaît pas, ne fréquente jamais et où elle projette la distance sociale qu'elle passe son temps à édifier entre elle et les autres.

Ainsi, l'idée de la Maison du Citoyen (*Le Monde* du 21 mai 1992) qu'appelait de ses vœux le Ministre de la Ville, représentatif du modèle de l'ascension sociale et brasseur de millions, correspond bien à la vulgate des classes dominantes à propos des classes dominées : il faut les éduquer, hors travail et dans des lieux déterminés, à vivre entre eux dans l'harmonie ; il faut aussi leur apprendre à communiquer selon des normes établies par d'autres qu'eux avec le reste de la communauté nationale.

Dans les quartiers de logement social, généralement conçus comme des totalités autosuffisantes au plan de la vie quotidienne, mais coupées des lieux d'activité, la citoyenneté devrait s'exercer de manière spécifique, mais sans remettre en cause le rapport de domination, qui s'exprime notamment par le manque de moyens financiers, les problèmes de promiscuité imposée, etc...

LE TERRAIN DE L'ETHNOLOGUE

L'ethnologue qui choisit ces quartiers comme terrain, "tombe" d'abord sur les jeunes et sur les équipements socio-culturels. La "Maison du citoyen" n'est qu'un nouvel avatar de ces équipements. Derrière le consensus apparent sur ce genre de formule, quelles dynamiques et quelles contradictions sont à l'oeuvre ? Quel sens a le traitement social des banlieues ? En effet, pourquoi le rôle symbolique dévolu aux jeunes de ces cités (aujourd'hui aux jeunes maghrébins) est-il d'exprimer des dysfonctionnements ? En même temps qu'ils dévoilent les problèmes de leur cité, pourquoi leur encadrement (leur disparition ?) deviendrait-il le signe d'un ordre maintenu et de la continuité d'une société démocratique ?

Chacun s'accorde sur l'aspect malsain, sinon morbide, des grands ensembles. A partir de ce truisme, l'animation socio-culturelle apparaît pouvoir servir de support à l'intégration sociale. Pourtant nombre d'équipes de prévention de la délinquance n'ont vu le jour que pour protéger un équipement (Maison des jeunes, de la Culture, Centre socio-culturel,...). Il s'agissait d'en éloigner un groupe de jeunes perturbateurs, pour que l'animation socio-culturelle puisse bien fonctionner.

Même si la délinquance des jeunes et l'alcoolisme des adultes sont perçus comme des symptômes d'appauvrissement de la vie sociale locale, l'équipement socio-culturel ne semble donc pas être en mesure de promouvoir suffisamment de "lien social" pour intégrer les catégories dites "marginalisées". Les jeunes (délinquants ou non) d'origine ouvrière ne font pas exception à cette règle.

On s'aperçoit que leur mise à l'écart des équipements que nous rassemblons sous le nom générique de "Maisons pour Tous" constitue un bon analyseur des contradictions inhérentes à ces structures. L'accompagnement social des DSQ ne fait souvent pourtant qu'étendre ou corriger leur démarche. Cette mise à l'écart et les conflits qui la précèdent révèlent-ils pour autant un dysfonctionnement du quartier lui-même ? Ne

s'agit-il pas plutôt d'un dysfonctionnement du rapport entre le quartier et la société globale ?

Or, en dehors du porte à porte systématique ou des contacts pris par l'intermédiaire d'organismes divers, ou de réseaux, l'ethnologue urbain dans ces cités conçues par la volonté nationale ne trouve qu'un seul point d'attache, l'équipement socio-culturel : il est en effet presque toujours le seul lieu de sociabilité visible, le seul lieu public. Incontournable, notamment parce qu'il apparaît comme le seul lieu qui symbolise un "être ensemble", il s'identifie et est identifié de l'extérieur au quartier. C'est là que se concoctent les fêtes de quartier, que s'organise la garde des enfants, que se mènent différentes activités éducatives, culturelles, récréatives.

S'y posent généralement des problèmes entre groupes concurrents et entre générations, suivant le poids des différentes associations, des différents groupes d'âge. Présence, absence, conflit viennent s'y inscrire.

La visibilité des jeunes s'y cristallise. Aiguë à certaines périodes, elle est nulle à d'autres. Elle est liée à l'histoire du lieu qui a deux dimensions principales : la composition de la population (histoire démographique), les événements qui s'y sont déroulés (histoire collective). La visibilité a en effet un rapport avec le poids de la strate de jeunes concernés, toujours difficile à objectiver et avec l'histoire de la relation entre l'équipement et les jeunes, ardue à reconstituer.

MANIFESTATIONS

Dans les périodes de visibilité, on constate une présence des jeunes, mouvante et régulière à la fois, aussi physique qu'acoustique, dans les points stratégiques du lieu, l'entrée, le hall, le bureau, lieux de contrôle officiel, mais aussi les toits et l'arrière, les recoins qui permettent le guet et la maîtrise officieuse.

La proximité physique aux professionnels de l'animation, demande et test, est accompagnée de revendications d'espace et d'objets, d'une appropriation des lieux, qui parfois peut devenir totale. Des manifestations plus globales peuvent apparaître, débordant l'accaparement des intervenants et des lieux, prenant la forme de paroles (injures), agressions, écrits (graffiti sur les murs, aujourd'hui tags), vols.

Ces dernières manifestations sont adressées à l'ensemble des usagers de l'équipement, et parfois à l'ensemble des habitants adultes. Les vins

d'honneur, visites d'élus etc... sont parfois l'occasion de prises de parole virulentes et spontanées, revendications massives se transformant éventuellement en agressions verbales qui tendent à ridiculiser publiquement les personnalités placées dans des rôles d'autorité.

Du côté des intervenants et des utilisateurs de l'équipement, ou des simples visiteurs, la présence "fatigante", "usante", des jeunes est jugée inacceptable. Leur nombre (aspect collectif), le style de leur expression (rapport de force), la répétition monotone et les agressions sont mal supportées.

Cette confrontation des jeunes avec les équipements socio-culturels déborde parfois sur la totalité du quartier. Notamment depuis 1980, la cible tend à se déplacer vers les centres commerciaux. Plus récemment, en région parisienne, en écho aux Etats-Unis, les circuits de transport collectif et certains espaces publics sont touchés par certaines franges de ce "mouvement" des jeunes des quartiers pauvres.

Comme dans le cas des équipements socio-culturels, ces expressions sont pratiquement toujours le fait de groupes de garçons. Si elles n'apparaissent pas partout, si elles sont discontinues, changeant de cible et de forme, n'émanant pas toujours exactement des mêmes milieux, elles ne débordent pas dans les lieux de production, mais restent attachées aux lieux d'habitat et de loisirs.

Il s'agit toujours d'une occupation de l'espace non prévue par les adultes, ne suivant pas les normes en vigueur, souvent pour cette raison classée dans les délits. Certaines formes, lorsqu'elles aboutissent au plan technique, comme le graf, le smurf, le rap, etc.. sont reprises sous forme de "culture jeune" par les médias, les producteurs, la culture officielle. Elles sont souvent issues de modèles médiatisés par les cassettes, la télévision, des images et des sons venus la plupart du temps des Etats-Unis.

LES VALEURS RECONNUES DANS L'ANIMATION

Face à cela, certains mouvements, des intervenants, essaient de mettre en valeur une créativité des jeunes. En général, ce sont des aspects convenus, déjà acceptés, qui sont relevés et soutenus.

S'associer, s'activer sont les deux points essentiels de la démarche nécessaire aux jeunes pour obtenir un soutien. S'associer c'est mettre de

l'ordre dans le magma de la bande. S'activer c'est réagir contre le temps inorganisé des adolescents.

La dépense physique est toujours valorisée : sport, aujourd'hui danse performante. Mais aussi les sorties, les vacances. L'expression verbale est peu mise en valeur en tant que telle, et le besoin d'appropriation d'objets, d'argent, de gens, peu pris en compte.

L'homosexualité latente des groupes est le plus souvent niée, soit parce qu'elle n'est pas perçue (trop courante), soit parce qu'elle est difficile à admettre.

Dans les cités même, les groupes de jeunes les plus structurés au sens traditionnel s'organisent sur leurs propres bases et la première revendication consiste en des locaux ou une place dans ceux-ci. Les moins structurés trouvent souvent dans l'équipement un espace "vide" à occuper.

Avoir un local est donc une marque de reconnaissance. L'espace devient alors souvent davantage un prétexte à expression et une possibilité de regroupement qu'un lieu d'activité. Or, toujours ramenés par les intervenants à l'activité, les plus démunis ou les moins structurés y échouent : en effet ce n'est pas ce qu'ils cherchent. Ils font alors de l'espace le lieu symbolique d'une expression non entendue, non écoutée, donc peu à peu le lieu du conflit.

Dans certaines circonstances ce conflit se transforme en revendication plus ou moins politique. La plupart du temps il devient agression, délinquance.

LES "JEUNES" SONT EN FAIT DES GARÇONS

Dépassant l'évidence, on peut se demander pourquoi ce sont principalement les garçons, certains parmi eux en tout cas, qui portent cette revendication ? Il semble que dans certaines situations, l'espace leur apparaît comme le seul où ils puissent se placer, au sens de poser leur personne par rapport à la famille, mais aussi par rapport à l'école et au travail. Les intervenants en répondant en terme de loisirs restent extérieurs aux autres facettes de leur expérience.

Par rapport à la famille, ou plus largement par rapport à un ensemble de familles, il s'agit pour les jeunes de créer légitimement un espace social unigénérationnel. La situation se complique de la négociation avec des adultes différents des familles, les intervenants : le brouillage des codes sociaux est alors important, même lorsque les

intervenants proviennent des milieux concernés. Que représente le loisir pour chacun ?

Par rapport à l'école, et auparavant (années 1970) à l'apprentissage ou au travail, il s'agit d'organiser quelque chose qui ne fonctionne pas sur la même échelle de valeurs : c'est pourquoi les plus délinquants, les moins scolarisés peuvent devenir des leaders de ces groupes par un renversement des valeurs.

Les dispositifs d'Etat qui favorisent actuellement le financement de "projets" pour ces groupes contrebalancent la valeur travail : à la limite, il n'est plus besoin de travailler durement, physiquement, pour obtenir de l'argent, il suffit d'être en association, d'écrire des lettres et des projets, de faire valoir du symbolique, notamment des relations.

Pourtant, la "valeur" de la force de travail de ces jeunes ne change pas pour autant. La consommation s'exerce parallèlement sur des outils à symbolique: chaînes, cassettes, vêtements. L'écart entre les deux ne peut être annulé que par le vol ou un changement de statut.

Les garçons des classes sociales dominées cherchent à investir les équipements en tant que lieux d'obtention d'avantages matériels et symboliques, lieux de parole. Quant aux filles, elles s'en voient refuser l'accès. Simples partenaires occasionnelles, ou constituant des petits groupes réactionnels, elles entrent dans le champ de la confrontation mixte sous le signe de la sexualité. Ces constantes sont reprises dans les formes culturelles des jeunes : au rock fortement masculinisé succède le rap où les "fly-girls" n'ont pas accès à la parole mais seulement à la danse (elles servent de faire-valoir au chanteur).

Lorsque les filles accèdent à une forme d'expression, minoritaire ou autonome (donc exclusive), les garçons essaient de détruire cette forme par le dénigrement. Lorsqu'ils n'y parviennent pas, leur identité sexuelle semble s'en trouver menacée.

Ainsi, alors qu'au plan des adultes, il est surtout fréquenté par des femmes, l'équipement socio-culturel favorise plutôt chez les jeunes la présence des garçons.

Le devenir individuel et collectif des filles continue de s'inscrire dans la famille qui les contrôle et qu'elles reproduisent dès qu'elles sont en couple stable, lequel éloigne progressivement le garçon de la bande et le fait rentrer dans le monde adulte des familles atomisées.

UNE MATRICE DU "LIEN SOCIAL" ?

L'équipement socio-culturel que les groupes de garçons cherchent à s'approprier a bien une rôle social propre.

Conçu, à partir d'une certaine époque en même temps que le quartier, il est généralement placé au centre de la cité. D'ailleurs on l'appelle souvent le "centre", dénomination qui a suivi celle plus intime du "foyer" ou encore la Maison du Quartier, la Maison pour Tous.

Plusieurs missions lui sont assignées : il doit être un lieu communautaire, après avoir souvent été le lieu des jeunes (Maison des jeunes, 1000 Club). Il remplace les patronages et les amicales laïques du passé. Si à l'origine, il était aussi le cadre de services très ciblés (centres sociaux, économie familiale), aujourd'hui, il devient plutôt le lieu du temps non-occupé, que ce soit celui des personnes sans occupation (chômeurs, femmes au foyer...) ou le temps du loisir. Sans être pré-structuré, il doit être empli des désirs de la population: son besoin de regroupement, sa créativité.

Celle-ci doit co-animer la structure, même si en dernier ressort c'est la Mairie (ou la CAF) qui décide le plus souvent de sa gestion.

Les professionnels (animateurs...) sont placés entre cette population et la Mairie, dans un statut ambigu ou même ignoré. Pourtant ils sont parfois eux-mêmes issus de cette population, dans la mesure où on a voulu obtenir l'adhésion et le consentement des groupes sociaux situés dans l'environnement de l'équipement socio-culturel. Actuellement par exemple, on assiste à un fort recrutement d'animateurs d'origine maghrébine, après un recrutement conséquent d'animateurs français d'origine ouvrière dès les années 1960. C'est toujours une stratégie d'assimilation qui a besoin d'un relais autochtone pour fonctionner.

En effet tout se passe comme si dans le cadre du socio-culturel les intérêts des couches populaires (que les populations soient d'origine française ou non) ne s'expriment jamais que par le refus des activités qui leur sont proposées. Ceci s'explique parce que ces activités se sont constituées surtout sur la base des intérêts culturels ludiques et pédagogiques d'une certaine couche sociale : les classes moyennes. En effet, placé entre deux traditions historiques différentes (l'action sociale et la démocratisation culturelle), le secteur socio-culturel s'est formé de façon hybride, développé surtout avec la venue des Grands Ensembles. Les animateurs permanents, employés jusque là en petit nombre par des

mouvements d'Education Populaire, ont trouvé de plus en plus de débouchés salariés dans les équipements collectifs construits dans les cités HLM.

Leur activité, basée au départ sur l'action culturelle avec son corollaire la démocratisation, s'est déplacée de plus en plus avec l'animation urbaine, vers le "renforcement de la sociabilité". Les animateurs, qu'ils soient ou non issus du milieu, sont des agents de l'autorité extérieure à la population, au même titre que les travailleurs sociaux spécialisés. A la différence de ces derniers ils doivent cependant s'adresser non pas à une population-cible, mais à l'ensemble de la population, en gérant les seuls lieux de rassemblement collectif offerts aux habitants des HLM. Dans la mesure où les activités socio-culturelles ne correspondent en fait qu'à la demande des classes moyennes, le développement de l'animation socio-culturelle induit l'éviction des couches sociales inférieures, avec en particulier la neutralisation des jeunes dits délinquants appartenant aux familles situées en bas de l'échelle sociale et qui comprennent actuellement de nombreuses familles d'origine maghrébine. Le bon fonctionnement de l'animation socio-culturelle suppose de choisir ses usagers en les répartissant entre les deux secteurs principaux: l'émancipation culturelle, l'animation sociale.

Par ailleurs il est vrai que la cohabitation jeunes-adultes dans un équipement collectif tient de la gageure. De par la situation propre à l'adolescence, les jeunes essaient généralement de développer collectivement leur autonomie pour se distancier de la tutelle familiale. De ce fait, les adultes présents dans les mêmes structures qu'eux apparaissent comme autant d'images parentales qu'il convient de refouler des territoires qu'ils occupent. Refoulement qui se justifie d'autant plus selon eux que le rapport de force jeunes-adultes s'exerce généralement au profit des adultes.

En effet il est généralement interdit aux jeunes tout développement d'une relation de groupe dans le cadre familial du logement. Tenus à l'écart de celui-ci par le fonctionnement familial traditionnel dominé par les intérêts conjugaux et l'assistance aux jeunes enfants, les adolescents trouvent une solution en accaparant les locaux collectifs des cités (caves, garages à vélos, etc.). Avec les cages d'escalier et les pelouses ces lieux constituent les seuls creux de l'habitat HLM qu'ils peuvent investir facilement.

Ces contradictions dans la cohabitation entre tranches d'âge différentes sont aiguës par l'architecture des bâtiments socio-culturels qui reflète généralement une idéologie de la transparence (maison de verre) et de la communication tout azimut (grand hall intérieur, cloisonnement réduit).

Tout se passe comme si à l'inverse de la conception des logements HLM basés sur l'étalement et le cloisonnement, les équipements socio-culturels étaient chargés de rétablir l'équilibre, parce qu'ils ont les seuls lieux de réunion collective admis dans le Grand Ensemble.

De même, à l'image de la disposition des murs de l'équipement, la pratique des animateurs s'attache à reconstituer l'image de la famille à trois générations dans le fonctionnement des activités (club 3ème âge, groupes adultes, activités enfants et adolescents). En pratiquant de la sorte ils veulent s'opposer à l'"atomisation sociale" entraînée selon eux par le déséquilibre de la pyramide des âges et l'enfermement sur la famille conjugale, et recréer des relations de sociabilité (le tissu social, le lien social) dans le Grand Ensemble.

Placés dans un cadre urbain bouleversé, ils ont la nostalgie de la régulation sociale plus ou moins mythique, obtenue autrefois par l'influence des générations entre elles (les plus anciens imposant le respect aux plus jeunes et ainsi de suite...), lorsque les trois générations habitaient un territoire commun, en particulier dans la société rurale.

C'est sur cette idée de l'unification des générations mais aussi de l'unité entre les couches sociales que s'établit le consensus entre architectes, animateurs et édiles municipaux, lors de l'implantation des équipements socio-culturels.

En fait, cela ne correspond en rien à la réalité, en raison de la divergence des pratiques manifestées par les catégories d'âge et les couches sociales différentes qui peuplent le grand ensemble. Souvent cette mise en présence des générations provoquée par les animateurs socio-culturels, sans référence aux effets de l'appartenance sociale, produit des affrontements permanents arbitrés avec plus ou moins de bonheur.

Cette tension aboutit souvent à la fermeture des équipements, situation laisse d'autant plus désemparés les animateurs et leurs mandants que les uns et les autres se refusent à analyser le décalage entre leur discours idéologique et la réalité, décalage à l'origine de la cristallisation des conflits sur leur équipement.

Leur aveuglement s'explique d'autant mieux que pour faire rentrer dans leur conception unificatrice tous les participants à l'animation socio-culturelle, ils se fondent sur le terme générique d'"usager", que celui-ci soit vieux, jeune, ouvrier, petit-bourgeois. Ceci a pour conséquence de masquer, en dehors des contradictions déjà soulevées à propos de l'âge, l'appartenance des usagers à une quelconque couche sociale (ou appartenance) et d'exclure du même coup la possibilité d'une analyse des rapports sociaux internes au quartier et à l'équipement.

L'EQUIPEMENT SOCIO-CULTUREL : ENJEU ELECTORAL

Depuis la création des grands ensembles, on peut noter que les équipements socio-culturels restent les seuls à polariser un minimum de regroupement, leur appropriation constitue toujours un enjeu politique pour les Municipalités. En effet, dans les cités HLM, c'est le seul endroit où peut s'exprimer une certaine collectivisation, y compris pour les partis et organisations politiques qui y tiennent leurs réunions internes et publiques.

Ils représentent une "zone-tampon" d'où peut émerger un minimum d'unité de la population. A ce titre, le pouvoir local représenté par les municipalités de diverses obédiences entend contrôler ces lieux, parce qu'ils sont perçus comme ayant une influence possible sur le plan électoral (influence qu'il faudrait mesurer mais qui est souvent considérée depuis longtemps comme un fait acquis). En général le contrôle s'exerce par le biais des agents que la municipalité y place, soit directement, soit à travers le recours aux grandes Associations et Mouvements d'Education Populaire (Ligue de l'Enseignement, FFMJC, Léo Lagrange, Francas).

Cet effort de contrôle sur les animateurs socio-culturels a d'autant plus de signification que le sort des municipalités est parfois lié au vote de certains ensembles HLM, qui peuvent créer la différence, de par la densité de leur population. Les animateurs socio-culturels oeuvrant dans ces endroits sont facilement soupçonnés par les élus d'avoir une influence sur la population, d'autant plus illégitime qu'elle ne repose pas sur le suffrage universel (le Gouvernement a cependant décidé dernièrement suite aux forts taux d'abstention lors des consultations électorales que l'animation urbaine devait constituer le maillon qui manque pour que le suffrage universel continue d'avoir une réalité).

Cependant, le rôle des animateurs apparaît souvent aux élus municipaux comme concurrentiel au leur, puisque ces agents sont en contact quotidien avec la population et peuvent faire remonter ainsi les problèmes du quartier. D'où les multiples conflits engendrés dans le secteur de l'animation socio-culturelle entre animateurs et Municipalité, les uns revendiquant leur "indépendance professionnelle", les autres "leur légitimité institutionnelle".

Dans ces luttes de pouvoir, l'intérêt des usagers (leur liberté d'expression, leur droit à la Culture) est toujours pris comme alibi. Mais le plus souvent, les "usagers" ne sont que des acteurs imaginaires au nom desquels le combat est mené. En effet, la lutte des animateurs est souvent recentrée sur la défense d'une autonomie qui ne profite qu'à eux-mêmes, puisqu'elle trouve rarement son prolongement dans une pratique reliée aux intérêts objectifs des "usagers", tandis que l'expression des prérogatives municipales dissimule à peine une occupation du terrain à des fins purement électorales.

En réalité, ni les municipalités de Droite, ni celles de Gauche, n'ont de politique socio-culturelle présentant une cohérence, en l'absence d'une connaissance des rapports sociaux fonctionnant aussi bien dans les équipements collectifs que dans les quartiers où ils sont implantés. Pour la Droite, qui reste étrangère à la tradition de l'Education Populaire, l'animation se réduit à l'organisation des loisirs. Pour la Gauche, elle est seulement prétexte à des formules creuses sur le droit du peuple à s'émanciper par l'accès démocratique à la Culture (avec un grand C). C'est ainsi que les animateurs socio-culturels se retrouvent le plus souvent seuls devant la lourde tâche de "donner une âme" à leur Maison pour Tous.

ETHNICISATION DE LA DELINQUANCE : LA MOBILITE SOCIALE EN PANNE

Dans ce contexte, rappelons-nous que ni les jeunes ni les familles maghrébines ne votent ; cela veut dire qu'ils ne représentent pas actuellement un enjeu de taille si on le compare à l'opinion des habitants (soit du quartier soit de la ville) qui réclament "du calme et de la sécurité".

Placées hors du champ social, les familles maghrébines n'ont été intégrées que du point de vue du travail et de la consommation. Peu présents dans les associations, souvent encore analphabètes, les parents se

trouvent confrontés à des institutions qui leur sont étrangères comme l'école. Les mères de famille, isolées du voisinage malgré une stabilité dans l'habitat et une interconnaissance, se sentent solitaires et se rapprochent de leurs enfants avec qui elles développent des connivences fortes. Les pères de famille, placés au bas de l'échelle sociale, en butte aux travaux pénibles et au chômage, se voient déconsidérés. Une accentuation de certains traits culturels, l'appel à la religion, ne font que renforcer l'isolement déjà très marqué.

Le besoin pour les jeunes de se situer ailleurs et autrement, s'ajoute aux aspects traditionnels de leur éducation pour les pousser au dehors, à la recherche d'un espace propre et de médiations entre la société globale et leur propre appartenance. Mais cette visibilité dans l'espace public et dans les équipements, les désigne aux yeux des familles cohabitantes comme les fauteurs de trouble, ou pire encore les envahisseurs.

La désignation disqualifie les familles maghrébines, au moins certaines d'entre elles (puisque en fait de nombreuses familles parviennent aussi à intégrer leurs enfants à travers notamment une confiance dans l'école et l'acceptation de travaux même pénibles et mal payés). On dit alors qu'elles ne savent pas éduquer leurs enfants ou qu'elles les délaissent.

En fait la plupart des jeunes en question proviennent de familles ignorantes des codes sociaux en usage et des services qu'elles peuvent attendre de la collectivité. Ils jouent sur cette ignorance pour organiser la coupure famille-institution à leur profit, c'est à dire dans un processus d'autonomisation balbutiant.

Cependant, les rapports sociaux locaux finissent par articuler ces différents éléments en faisant de la présence intrusive des jeunes garçons un élément fondamental de la crispation interethnique et de l'affrontement avec les différents agents placés par l'autorité extérieure et notamment la police. Chaque garçon se sent alors porteur d'une mission collective de défense de son groupe d'âge et de son groupe ethnique. Les accusations d'étranger et de raciste se font en miroir.

Dans une région de faible immigration comme l'Ouest où nous travaillons, des tensions apparaissent ainsi, pourrait-on dire sans base objectivable. Mais elles n'apparaissent pas n'importe quand : c'est depuis 1980 environ, période où ceux qui ont quinze ans, arrivés tout jeunes au moment du regroupement familial, puis leurs frères qu'on appelle les

beurs, nés dans ces cités, sont en âge de faire entendre leurs voix. Les quartiers sont les territoires auxquels ils s'identifient et c'est bien l'isolement de leurs parents (et non véritablement le leur), comme auparavant celles des sous-prolétaires, qui créent les conditions de ces explosions, les équipements socio-culturels ayant échoué jusqu'ici dans leur mission proclamée de "Maison pour Tous", autant au niveau des adultes que des jeunes.

Ces quartiers, ainsi ethnicisés, finissent par correspondre à la mission symbolique qui leur est assignée: être le lieu de l'altérité, être le signe manifeste du clivage de la société globale en groupes spatialisés, fixés, étrangers l'un à l'autre.

La Maison du Citoyen, élargissement de la notion de Maison pour Tous est un signe sans support qui ne peut fonctionner. En effet, elle est implantée dans des quartiers dans lesquels toute possibilité de différenciation interne, en l'absence de toute promotion sociale, est inconcevable. Pour la population immigrée sans droit de vote, elle est un leurre, pour la population française elle devient une forme vide de sens puisqu'elle les assimile à cette population non citoyenne. Quant aux jeunes "beurs", il n'est pas étonnant qu'ils ne puissent se retrouver dans les formules proposées, entre les inquiétudes qu'ils suscitent, le sur-place social de leurs familles et de leurs voisins et le rôle qu'on leur prête. La surmédiatisation, la démagogie, le racisme, les "opérations été" successives autant que le harcèlement policier et la prison, sont des messages qui leur sont envoyés, dépassant leur importance numérique et les chargeant d'un véritable rôle social: voix et bouc-émissaires de la mobilité sociale en panne.

UN QUARTIER EN REPRESENTATION

Olivier MASCLET
Doctorant EHES

UN QUARTIER EN REPRESENTATION

Le discours médiatique sur les cités HLM, l'idée commune que l'on s'en fait et que ce discours contribue à cristalliser, produisent une vision "homogénéisante" du "problème des cités HLM". L'appellation "quartier sensible", mise au point par les hauts fonctionnaires chargés de mener à bien une politique de la ville, agit elle aussi dans le même sens : ces représentations globales tendent à attribuer à l'ensemble de la population qui habite dans ces "quartiers" les caractéristiques négatives utilisées pour les décrire. De fait, l'image sociale des cités HLM se répercute non sans violence sur ses habitants ; la mauvaise réputation du quartier agit jusque dans les conduites quotidiennes : elle est au principe des différentes manières d'habiter l'espace.

La sale image des grands ensembles constitue, depuis plusieurs années, un enjeu local et national. Cet enjeu mobilise différents acteurs, élus, hauts fonctionnaires, techniciens du social, qui, tous, à leur niveau et selon leurs compétences, interviennent dans les cités HLM pour en redresser l'image. Le quartier du Luth à Gennevilliers, dont l'exemple illustre cet article, ne fait pas exception à cette volonté générale de réhabilitation.

Pour comprendre ce qui guide les agents de Développement Social des Quartiers, chargés de "transformer" ces espaces d'habitations, dans leur action auprès des habitants, il faut se défaire des représentations

stéréotypées généralement adoptées à l'égard de ces lieux et de leurs occupants. Les opérations menées dans ce cadre et les modalités de leur déroulement visent moins, en effet, à réhabiliter un logement de pauvres, qu'à restaurer l'image de soi de la plus grande partie de cette population. La différence prend sens dans la mise en scène des solutions proposées par ces intervenants.

LA SALE IMAGE DU GRAND ENSEMBLE

La perception courante de la population des cités HLM ne souligne que ses deux figures extrêmes : d'un côté, une population pauvre ou immigrée, démunie des moyens d'aller vivre ailleurs, écrasée par une condition de misère ; de l'autre, des "isolés" des classes moyennes ou du "haut" de la classe ouvrière qui tentent encore désespérément de jouer le rôle d'intermédiaire qui leur est traditionnellement dévolu, ou des "victimes" de ces mêmes catégories qui ne trouvent refuge que dans une attitude hostile. Ce dualisme sociologique, loin de n'être qu'une représentation fautive, occulte cependant l'hétérogénéité sociale de la population des quartiers HLM et la "dispersion" sociale de ses habitants. La caractéristique principale des cités HLM réside, semble-t-il, dans la profonde incohérence de leur composition.

Les critères de sélection de la population, mis en place par les responsables des organismes logeurs, expliquent en grande partie la pluralité des statuts sociaux, des trajectoires, des "types de famille" qui cohabitent dans un même ensemble. La diversité des habitants est aussi le fait de l'Ecole qui, depuis plus de vingt années que ces cités existent, détermine en leur sein de nouveaux profils sociaux, de nouveaux repères de concurrence entre individus, de nouvelles identités sociales fortement marquées par l'allure de la trajectoire au sein de cette institution. Le personnage de "l'étudiant" devient une référence centrale y compris dans les cités HLM. Les jeunes scolarisés, d'un point de vue statistique et symbolique, pèsent de tout leur poids. Les pratiques familiales s'ordonnent autour de la scolarisation des enfants pour certaines fractions d'habitants. Pour d'autres, le monde de la cité se divise en deux parties irrémédiablement disjointes, les "étudiants" et les "galériens" (auxquels, par pudeur, il n'est souvent donné aucun nom), deux catégories cependant

trop proches pour qu'elles n'exercent pas l'une sur l'autre des effets réciproques.

La "paupérisation" du logement social reste cependant un phénomène bien réel. L'accèsion à la propriété privée "facilitée" par le recours au crédit qui se développe massivement à partir des années 1960, la résorption des cités de transit où, jusqu'au début des années 1970 (et pour certaines d'entre elles jusqu'à la fin des années 1980), les familles émigrées du Maghreb s'entassaient, le relogement de la plupart de ces familles - au moins en Région Parisienne - dans le contingent des logements réservés par les préfectures dans les grands ensembles des banlieues, ont profondément modifié le rôle dévolu à ces vastes unités d'habitations.

Si l'on peut mesurer statistiquement "l'évasion" par le haut des familles qui ont adopté un type d'habitat plus en phase avec l'image d'elles-mêmes, c'est au niveau symbolique que les effets du déclassement des cités HLM sont les plus puissants. Parce qu'elles sont progressivement - mais rapidement - devenues la forme basse de l'habitat social, les cités HLM ont définitivement cessé d'incarner l'image de la modernité telle qu'elle apparaissait aux premiers occupants. La fonte numérique des catégories les plus disposées à rester dans le rythme résidentiel a fait basculer la représentation dominante du grand ensemble. En gros, de celle du "tremplin", on est passé à celle du "ghetto". Les journalistes n'ont fait que routiniser une représentation qui doit beaucoup au déclassement des effets de dominance qu'exercent sur le voisinage les familles les plus dotées en différentes espèces de capital.

Les pratiques d'attribution de logement des organismes bailleurs ont entériné ce processus de déclassement des cités HLM en concentrant en tel ou tel immeuble un nombre important de familles étrangères qui, elles, sont le plus souvent démunies de la possibilité de choisir. L'absence d'entretien, la dégradation des bâtiments où sont logées ces familles sont caractéristiques de cette gestion minimale du logement social. La hiérarchisation micro-locale des différents bâtiments qu'effectuent les habitants doit beaucoup, en amont, aux mécanismes qui président au choix de la population logée.

Mais toutes les familles "du haut" de la classe dominée ne sont pas parties et toutes les familles "ouvrières", quelles que soient leurs origines nationales, ne sont pas des "exclues". En région parisienne, les effets de la spéculation foncière contraignent une partie de la population à se satisfaire du logement HLM. Les malheurs des "accédants" à la propriété privée dont l'existence finit par se résumer en une course contre l'endettement servent vite de "repères" pour les locataires qui craignent de ne pas pouvoir y arriver à leur tour. L'enracinement dans la ville de banlieue où l'on est né, qu'une vision trop ethnocentrique est incapable de percevoir, conduit aussi à rester sur place et à se contenter d'emménager dans les espaces accessibles du tissu urbain.

Parce que la réalité de ces quartiers ne ressemble guère à la présentation ordinaire qui en est faite, l'incidence de ce décalage auprès des habitants n'est pas sans être suivie d'effets. Les plaintes que l'ethnologue enregistre lors des premières rencontres, celles qui, par écrit ou verbalement, sont adressées aux responsables politiques locaux, constituent en quelque sorte une capacité d'action, certes sans réelle organisation, mais suffisamment puissante pour susciter l'intervention d'acteurs sociaux sur le terrain. L'action de ces "intervenants" semble d'abord se consacrer à réparer l'injustice qu'éprouvent les habitants des cités HLM.

Les technologies désormais classiques mobilisées dans l'entreprise, dont l'objectif est de susciter l'engouement des salariés pour le travail qu'ils y font et pour son organisation, sont réinvesties dans les quartiers. Les campagnes de management urbain qui s'y développent, ensemble de techniques supplétives au sentiment d'appartenance au voisinage, ont pour mission, comme pour faire passer le goût d'une pilule amère, de restaurer une image de soi mise à mal par la sale réputation.

UNE STRATEGIE DE COMMUNICATION

La mauvaise réputation du quartier du Luth à Gennevilliers s'étend bien au-delà des limites de la ville et des communes avoisinantes depuis qu'un reportage télévisé a poussé jusqu'à l'extrême les stéréotypes qui sont réservés à ce type d'habitat et à la population qui le compose. Afin de lutter contre la représentation stigmatisante donnée du quartier à cette

occasion, le maire de Gennevilliers obtint un "droit de réponse" lors d'une émission télévisée consacrée au "mal des banlieues". Les principales lignes de son intervention furent envoyées à chaque famille résidant dans la cité ; le journal municipal consacra un numéro entier à redorer le blason de cette partie de la ville.

L'image de ce grand ensemble devient un enjeu dépassant largement le cadre des frontières municipales. En 1989, le quartier du Luth bénéficie du programme DSQ (Développement social de quartier). Une "antenne" est rapidement installée dans l'un des bâtiments gérés par l'office HLM de Gennevilliers. Raccord direct avec le centre politique et administratif de la ville, elle abrite les bureaux de "l'équipe" chargée de mener à bien le développement du quartier. "Revitalisation" et "diversification" sont les maîtres mots de la politique sociale de réconfort que mettent en oeuvre les élus municipaux et qu'une campagne de communication se charge de mettre en scène. Le "quartier" fait l'objet d'un investissement matériel et symbolique sans précédent : les élus viennent y rencontrer les habitants, des "ateliers" sont mis au point par un cabinet d'urbanistes pour envisager "à la base" les transformations du bâti, des cartes postales sont éditées pour que chaque résident puisse faire part de sa "propre opinion", un audit est réalisé par une société de communication auprès de la population. Un journal est imprimé depuis lors ; il est en quelque sorte la vitrine d'un quartier en mutation. Le *Journal du Luth* est le support de cette campagne de management urbain.

LE QUARTIER "SUBLIME"

Dans la représentation qui en est donnée, le quartier disparaît en tant que cadre matériel d'existence. Rares sont les photos des bâtiments qui illustrent les treize numéros publiés, comme si les spécialistes en communication qui le conçoivent voulaient offrir du quartier l'image la moins objectivée et la moins objectivante possible. Les bandes de bâtiment, parmi les plus longues de France, s'évanouissent à l'arrière plan en une sorte de flou artistique. La seule photo représentant sans phare l'espace de la cité doit son cachet à la trace lumineuse qui la traverse : le photographe crût saisir un OVNI qui passait par là au même moment...

Le quartier n'existe plus qu'en figuré. Des schémas le représentent ; il prend de fait un autre aspect : les rues apparaissent, les bâtiments ne s'imposent plus dans leur lourdeur, mais revêtent un aspect égalitaire dans leur figuration schématique, les équipements socio-éducatifs et commerciaux se détachent et des couleurs les distinguent... Il prend l'allure d'une mini-ville. Le schéma permet d'imaginer sa transformation, les contraintes du réel s'éclipsent dans l'illustration. Tout semble organisé pour "faire croire" aux habitants qu'une transformation de l'espace est possible. Le journal rythme ce projet. Par des effets de mise en scène, il organise le suspens ou plutôt temporalise le dénouement d'un drame en divisant en "actes" l'avancée de la concertation. Les sommes envisagées pour sa métamorphose, les "deux grands architectes" qui planchent pour cela, les interventions auprès des ministères dont parlent les élus, tout est fait pour assurer les habitants du quartier qu'ils "méritent" cette extrême attention : "un concours international d'idées a été lancé auprès d'architectes renommés car le Luth mérite que l'on fasse appel au savoir-faire et à la qualité". Les photos qui illustrent les réunions d'une partie des habitants avec les élus et "l'équipe" du DSQ montrent des hommes et des femmes, les mains jointes, attentifs, l'air inquiet, concentrés sur des paroles qu'ils semblent écouter religieusement. Ce travail sur les croyances est total : le quartier devient un ensemble homogène suscitant l'adhésion de sa population ou mieux, l'objet de sa propre création : "faisons naître un projet" est le slogan de cette campagne de communication. Un logo personnalise le quartier. L'emploi d'adjectif possessif dans le texte médiatise l'appartenance ; "le Luth" est doté d'un imaginaire, d'une capacité d'agir, de ressources propres qui font du quartier le semblable d'une personne. A travers ces techniques stylistiques, c'est l'identification au quartier qui est provoquée.

Le journal modifie la configuration spatiale du quartier. Il en offre de même une présentation où tout semble s'accorder pour le faire valoir : à l'image de la pauvreté se substitue celle du capital moral qu'il contient. Dans la rubrique "portrait" est ainsi mis en avant, lors de chaque parution du journal, un habitant dont les caractéristiques exposées cristallisent une façon d'être "ordinaire" et singulière à la fois. Ces "portraits" de voisins mettent en scène un "bien-être" et l'on peut relever les éléments d'un style de vie qui se pose en modèle doté de légitimité. Les photos qui accompagnent cette présentation (didactique?) révèlent des intérieurs

soignés, entretenus, loin d'un aménagement provisoire et précaire. En écho à cette "douceur intime", à cette "chaleur familiale", les commentaires mettent en relief les capacités éducatives de ces habitants et leurs dispositions à "se cultiver". Ainsi apprend-on d'une femme qu'"elle n'est pas du genre à se laisser aller"; qu'"elle saisit la moindre occasion de bouger"; qu'"elle fait ses comptes"; qu'"elle suit de très près l'éducation de son fils" et que, "loin d'avoir la tête dans les nuages", elle a cependant "des rêves": "avoir un ordinateur, partir en voyage, faire de la voile, posséder un piano". Le rapport au quartier est ainsi manipulé par la fabrication du personnage de "l'habitant", cet individu que l'on peut rencontrer par hasard et dont on sait qu'il nous ressemble un peu.

Une autre rubrique, consacrée aux institutions de socialisation infantile - "voyage au pays des enfants" - met en valeur l'éducation, le "travail pédagogique", "l'épanouissement", contre "l'ennui", le "désœuvrement", "la rue"... Des photos montrent des enfants en exercice, souriants, habillés convenablement. Le commentaire est explicite: "Amara préfère être là, au centre de loisirs, plutôt que de s'ennuyer dans la rue". Les expositions organisées par les élèves du collège implanté dans la cité, celles organisées par les écoles primaires et maternelles (tous ces établissements sont classés ZEP) font l'objet de commentaires flatteurs; on veut y voir la marque d'une "prise en charge pédagogique" et un "souffle culturel bénéfique". Les bons résultats acquis dans des concours où participent des élèves de l'ensemble du département des Hauts-de-Seine - et notamment ceux des "villes sans difficulté" - sont présentés comme des gages du "potentiel" des enfants, de leurs familles, et de la qualité des établissements scolaires. La stratégie du faire-valoir s'oppose ainsi aux stéréotypes du "handicap culturel" et semble avoir pour but de rassurer des parents toujours tentés de placer leurs enfants dans des écoles mieux cotées que celles de la cité.

Ces photos d'enfants sont aussi les seuls documents qui exposent comme un fait allant de soi la présence des familles émigrées dans la cité. Leurs légendes mettent en avant les prénoms désormais ordinaires de ces enfants, dont il est dit qu'ils sont "sages" et "motivés", comme s'il s'agissait de naturaliser, c'est à dire de rendre naturelle, l'installation dans le voisinage des familles étrangères. Ce n'est sans doute pas par hasard que la représentation mise en image de cette cohabitation "pluri-ethnique"

(aucun article n'y fait référence dans le journal) prenne pour objet les enfants. C'est à la seconde génération, en effet, que se développe un sentiment d'être "du coin", en l'occurrence une "autochtonie" des cités HLM. La communauté symbolique que les spécialistes en management urbain "fabriquent" inclut toutes les familles qui, à travers leurs enfants, satisfont au style légitime ; l'éducation scolaire et péri-scolaire en sont les principaux signes de reconnaissance et d'adhésion quelles que soient les itinéraires des ascendants.

La métamorphose du quartier proposée resterait inachevée si elle se limitait à une manipulation de sa représentation courante. Le *Journal du Luth* se lit comme un programme de transformation ; il aiguise les attentes. En amont, se mettent en place accords et dispositifs par lesquels, progressivement, le quartier changera d'image. Un bâtiment devrait ainsi être bientôt détruit. Surnommé autrefois le "bâtiment des riches", parce qu'il regroupait une proportion plus importante qu'ailleurs de cadres moyens et d'ouvriers professionnels, il est aujourd'hui au centre des commérages et constitue en lui-même une présence délinquante. A sa place, sont envisagés l'implantation d'"activités", l'emplacement du métro... La possibilité que le quartier prenne un "nouveau souffle" est conditionnée par celle de la destruction des bâtiments dont la composition sociale ne peut faire l'objet d'aucun contrôle.

Dans le langage du journal - semblable à celui qu'utilisent les élus municipaux qui interviennent sur le quartier - le mot "diversité" signifie "classe moyenne". La "convention de peuplement", obtenue par la municipalité et passée avec la préfecture et la plupart des organismes logeurs a pour ambition de lutter contre les pratiques de regroupement de familles, désignées de façon euphémisée comme "en difficultés", et par là de refaçonner le paysage social du quartier du Luth. Cet accord qui vise à assurer un "meilleur équilibre sociologique" de la population (de l'ensemble du patrimoine social de la ville d'une façon plus large) fait obligation à chacune des parties signataires de présenter un bilan de ses attributions. Car la manipulation de l'image de la cité va de pair avec l'élévation des critères de sélection des familles logées. De cette redéfinition dépend la stabilité d'une fraction de la population, menaçant toujours de "quitter le quartier" et d'en accroître ainsi le déclassement ; de là dépend encore, pour les services de logement de la municipalité, la

capacité d'attirer une "population solvable" dans un quartier dont les 10.500 habitants peuplent le quart de la ville. La représentation du quartier qui se lit dans le *Journal du Luth*, comme une promesse faite de transformations à venir, constitue ainsi une réponse au malaise diffus des habitants de la cité.

Devant une telle volonté politique - au niveau local et national - de restauration de l'habitat modeste, on peut s'interroger quant au devenir des familles immigrées nouvellement arrivées en région parisienne dont les caractéristiques sociales sont très loin du ton consacré dans ces campagnes de management. Les cités HLM sans avenir constitueront-elles pour ces familles là les seuls lieux de résidence possible ?

UNE EXPERIENCE PEDAGOGIQUE DE L'ETHNOGRAPHIE EN BANLIEUE PARISIENNE : CONDITIONS D'ENQUETE, INTERCONNAISSANCE ET APPARTENANCES TERRITORIALES

Florence WEBER
INRA/ENS

Je voudrais réfléchir ici sur la spécificité du travail ethnographique en banlieue parisienne, à partir de l'expérience pédagogique menée pendant trois ans dans un atelier de travail qui s'était donné pour objectif d'initier des étudiants à l'ethnographie en région parisienne (1). Je mettrai d'abord en rapport les conditions de l'enquête ethnographique dans des communes de la "petite couronne" avec une expérience précédente menée à Nemours (2) et avec mes propres enquêtes dans une petite ville ouvrière (3). Puis j'essaierai de suggérer, à partir de deux exemples, l'intérêt d'une problématique des multi-appartenances territoriales (4) pour la compréhension des communes de banlieue, et plus précisément des

1. Cet atelier, "ethnographie en banlieues", était organisé par Stéphane Beaud, Frédérique Matonti et moi-même, dans le cadre du Laboratoire de Sciences Sociales de l'Ecole normale supérieure. Les participants étaient soit des normaliens inscrits en licence ou en maîtrise de sociologie ou d'histoire, soit des étudiants du DEA de Sciences sociales ENS/EHESS.

2. Sur le stage ethnographique organisé depuis 1984 dans le cadre du DEA ENS/EHESS, cf. F. WEBER, "Une pédagogie collective de l'enquête de terrain", Etudes rurales, 1988.

3. Cf. F. WEBER, Le travail à côté, étude d'ethnographie ouvrière, Paris, INRA/Ed. EHESS, 1989.

4. Cf. J.C. CHAMBOREDON, J.P. MATHY, A. MEJEAN, F. WEBER, "L'appartenance territoriale comme principe de classement et d'identification", Sociologie du Sud-Est, n° 41-44, juillet 1984-juin 1985 : 61-88.

processus d'identification et de production d'emblèmes dont ces communes peuvent être le support.

SPECIFICITE DES CONDITIONS D'ENQUETE EN BANLIEUE PROCHE DE PARIS

Comme nous l'avions fait à Nemours, nous avons essayé pendant trois ans de mener en parallèle et de confronter des enquêtes diverses menées par les participants de l'atelier. Mais nous n'avons jamais pu réunir vraiment les conditions qui auraient permis de transformer ces enquêtes parallèles en une véritable enquête ethnographique collective : cumul d'informations, recoupement des entretiens, constitution d'un réseau commun d'informateurs, confrontation sur un même "objet" d'observations menées à partir de points de vue différents.

Faut-il en incriminer d'abord des conditions d'organisation ? Alors qu'à Nemours, le stage ethnographique coupe ses participants de leur univers ordinaire et crée une sorte de condensé de l'enquête en milieu "exotique", notre atelier fonctionnait pendant toute l'année scolaire et regroupait des gens dont l'enquête était souvent fort peu séparée de l'existence ordinaire. Certains étudiants allaient jusqu'à mener l'enquête dans leur univers professionnel, résidentiel ou militant. L'avantage illusoire, en termes de contacts préétablis, laisse bien vite la place à des difficultés spécifiques : rien n'est plus coûteux que de transformer une position d'acteur social "réel", en vraie grandeur, en position d'observateur. Mais ces cas particuliers ne faisaient que porter à leur paroxysme les difficultés communes que nous avons tous rencontrées sur ces "terrains" de proche banlieue et qui sont dues à l'absence de frontière tranchée entre notre propre univers social et l'univers de l'enquête. en effet lorsque nous avons tenté, dans des stages d'une semaine complète "sur le terrain", de recréer une situation d'enquête séparée de notre vie ordinaire, la facticité de cette coupure était trop visible à nos propres yeux pour que cette séparation formelle reste efficace.

Pourquoi donc l'enquête ethnographique nécessite-t-elle de transformer, fût-ce sous une forme minimale qui n'était pas réalisée ici, l'enquêteur en "étranger" ? Cette tradition académique et disciplinaire se justifie, à mes yeux, de deux façons.

1. Du côté de l'enquêteur, son étrangeté le place en condition d'**apprentissage**. Il commet des erreurs de néophyte et les codes de l'univers enquêté lui apparaissent d'autant plus vite qu'il les a transgressés. Le sentiment d'étrangeté est utile parce qu'il détruit les évidences. *A contrario*, une trop grande **familiarité** avec un univers d'enquête n'aide pas à se débarrasser de pré-notions.

Précisons ici que la familiarité ne signifie nullement proximité sociale. Il y a une expérience familière de la distance sociale (que l'on songe aux rapports entre les bourgeois et leurs bonnes ou entre les clochards et les passants) qui détruit la capacité d'étonnement. C'est que les codes sociaux n'existent pas seulement entre égaux. Et il est plus facile d'apprendre de nouveaux codes que de se défaire des anciens.

2. Le même processus (étrangeté versus familiarité), vu du côté des enquêtés, explique comment la présence d'un "étranger", c'est-à-dire de quelqu'un dont la présence est inhabituelle, voire surprenante, facilite l'enquête. Tout nouvel arrivé dans un milieu d'interconnaissance cristallise des enjeux, fait apparaître des clivages, pose question par sa présence même. Au contraire, un enquêteur dont la présence n'apparaît pas comme incongrue et qui, de ce fait même, passe inaperçu, est privé d'un des ressorts essentiels de l'enquête : il n'est l'allié potentiel ni l'ennemi potentiel de personne et sa neutralité, loin d'être efficace, lui enlève la capacité, constitutive de l'enquête ethnographique, d'être un "révélateur" d'attitudes ou un "déclencheur" de discours.

Une comparaison entre deux situations d'enquête permettra de comprendre ce que je veux dire par là. Quiconque a commencé une enquête ethnographique dans un village connaît la sensation angoissante de parcourir la rue principale avec la certitude d'être "épié" : toute rencontre ultérieure fera référence à cette première fois où l'on se demandait qui vous étiez et ce que vous faisiez là. L'enquête se nourrit ensuite des supputations qui ont fixé l'enquêteur à telle ou telle place qu'il ne découvrira qu'au fur et à mesure. Au contraire, malgré plusieurs séances d'observation dans un supermarché de la "petite couronne", personne ne se sera suffisamment interrogé sur notre présence -invisible- pour que cette première démarche fasse véritablement partie de l'enquête. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait aucune interconnaissance dans ce supermarché (les habitués peuvent discuter avec les caissières, des

voisins peuvent s'observer mutuellement voire se saluer), mais simplement qu'un inconnu n'y est pas repérable.

Aussi les lieux où l'on croise habituellement des inconnus, même s'ils peuvent être des lieux d'observation, ne sont pas des lieux où entamer une interaction "dérangeante" et, par conséquent, utile pour la constitution d'une relation d'enquête.

Les mêmes caractéristiques de ce milieu d'interconnaissance (où les personnes connues émergent et pour ainsi dire flottent à la surface d'une masse indistincte d'inconnus auxquels on ne prête généralement pas attention) expliquent pourquoi les "raccords" entre enquêtes distinctes ont été si rares. Dans une petite ville comme Nemours, chaque étudiant pouvait rapporter de sa journée tel renseignement, telle adresse, tel contact pour les autres participants parce que les réseaux d'interconnaissance n'étaient pas spécialisés ou, en d'autres termes, qu'ils étaient relativement multi-fonctionnels. Aussi une enquête sur la brocante pouvait toucher à la politique municipale, une enquête sur la Résistance menait à un ingénieur de l'usine qui connaissait une famille de syndicalistes, etc.

En banlieue proche au contraire, chaque enquête semblait emprunter son chemin propre et les recoupements étaient rares. Pas de liens immédiats entre les interlocuteurs appartenant à différentes sphères bien délimitées. Les notables eux-mêmes semblaient enfermés dans leur zone spécialisée de notabilité et les commérages touchaient des sous-groupes étanches.

A ces caractéristiques du milieu d'interconnaissance, s'ajoutaient pour les enquêteurs l'absence de surprises, la rareté de l'inattendu, signe de la masse de préjugés et de pré-notions qui s'attachent à la "banlieue" lorsqu'on est, fût-ce temporairement, étudiant à Paris.

Ce n'est donc pas un hasard si les sujets choisis relevaient d'une curiosité forgée hors-terrain : institutions parisiennes respectables en voie de déménagement vers la banlieue proche ; "communautés" immigrées pré-constituées en objet d'intérêt ; traces d'une histoire politique d'intérêt national (banlieues "rouges" ; relations entre l'Eglise et le Parti communiste ; votes Le Pen ; intégrisme catholique, etc.).

La proximité entre l'univers social des enquêtés (et les questions qui s'y posent) et l'univers de l'enquête se redoublait de la proximité avec Paris et de l'insertion dans une région dont l'histoire (et en particulier

l'histoire politique) tient une place majeure dans l'histoire nationale. Avant d'être "banlieue", la banlieue parisienne fait partie de la "région parisienne" et comme telle subit des processus (industrialisation et désindustrialisation ; urbanisation ; croissance démographique et organisation des transports, de l'espace, etc.) "centraux" pour la société française.

Aussi avons-nous dû surmonter ces difficultés - qui rendent la région parisienne plus adaptée au travail géographique, historique, voire sociologique qu'au travail ethnologique - en usant de stratagèmes à la fois réducteurs et exotiques : choix de milieux d'interconnaissance "clos" (associations fondées sur des critères fortement restrictifs, en particulier), choix d'objets fortement cadrés par des institutions (l'École ; tel aspect de la politique municipale), choix d'individus "étrangers" (Portugais, Chinois, Africains). L'enquête ethnographique pratiquée dans des zones où des frontières spatiales se conjuguent avec une forte densité de relations multi-fonctionnelles permet certains raccourcis ou certains comforts intellectuels impossibles là où nous étions : en banlieue parisienne, la volonté d'exhaustivité vole en éclats (et c'est tant mieux), mais la transformation progressive de l'enquêteur en acteur des relations locales n'est plus possible que de façon fragmentaire. Les conditions spécifiques liées à la pédagogie de l'enquête ne font qu'accentuer les travers d'un travail ethnographique en "vraie grandeur" : en banlieue proche, présence en pointillé, possibilité de fuir l'enquête en se repliant dans ses lieux habituels, sont aussi les tentations d'un ethnologue "véritable", tandis qu'à Nemours, l'illusion de l'exhaustivité et l'enfermement dans un réseau d'informateurs "idéaux", c'est-à-dire adaptés aux attentes de l'enquêteur, sont des pièges qui guettent aussi l'ethnologue "à temps complet". Dans les communes de proche banlieue l'espace de résidence n'est jamais aussi simplement déterminant pour la constitution de groupes d'interconnaissance que dans les villages ou les villes ouvrières dont nous avons l'expérience.

COMMUNES DE BANLIEUE ET MULTI-APPARTENANCES TERRITORIALES

On a compris que la dynamique même de l'enquête ethnographique - dépaysement/apprentissage pour l'enquêteur ; alliances ou

conflits imposés par les enquêtés - ne pouvait jouer, dans ces communes proches de Paris, le même rôle que dans les zones où l'on rencontre en même temps une interconnaissance plus complète et une rupture avec l'univers familier de l'enquêteur. Néanmoins, certaines enquêtes ont pu se dérouler de façon "classique" parce qu'elles visaient des univers d'interconnaissance à la fois clos et exotiques. La difficulté principale réside alors dans la compréhension de la place de cet univers vis-à-vis des autres scènes sociales où sont pris les individus qui s'y rencontrent.

Je prendrai ici l'exemple d'une enquête portant sur un club de football portugais implanté à B, une commune de la banlieue sud. L'arrivée de Bernard Cuby (5) dans un local où ne s'aventurent jamais d'étrangers au club (il n'est même pas signalé comme local associatif) lui a permis d'appréhender les formes et les enjeux d'un type de sociabilité spécifique. Les familles portugaises y sont présentes avec une forte division des rôles, entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux (6). Le club assure une socialisation dans l'univers de l'immigration portugaise qui fait jouer à plein les différents registres d'appartenance territoriale dont disposent ses membres. La référence au lieu d'origine (un village côtier du Portugal, et, par exception, quelques émigrés de villages voisins) perpétue une identification forte à un territoire "perdu", retrouvé cependant pour les vacances, y compris pour les jeunes nés ou grandis en France. Mais la référence au lieu d'arrivée, au territoire de l'immigration, fonctionne aussi comme principe d'identification : c'est un ensemble de communes de la banlieue Sud qui est représenté dans le club de B.

Cette référence prend tout son sens si l'on sait que les Portugais de la région parisienne se distribuent dans plusieurs clubs de football en fonction de leur lieu de résidence en France (actuel ou antérieur, le leur ou celui de leur parentèle). On se trouve ainsi devant un premier feuilletage d'appartenances locales où se combinent le lieu de l'émigration et le lieu de l'immigration. Les clubs de football étant particulièrement propices aux processus d'identifications superposables, c'est, selon les moments, à la commune de B que l'on s'identifiera (lors des rencontres avec le club portugais de C), ou à la banlieue Sud (si le club joue contre le

5. Bernard CUBY, Un club de football portugais en banlieue parisienne, mémoire ad hoc pour le DEA de sciences sociales, 40 p., Paris, 1990.

6. L'hypothèse d'un transfert de la structure spatiale et du rapport au territoire dans la migration a été esquissée dans F. WEBER, "Territorialité et migrations", Territoires, n° 1, 1983, Presses de l'ENS.

club de portugais de Paris), ou encore à l'immigration portugaise (si le club portugais de B joue contre un club "français" de banlieue), etc.

L'univers d'interconnaissance, relativement clos, d'un club de football permet donc d'apercevoir des processus d'identification territoriale en cascade, où la fidélité à un territoire "perdu" le transforme en emblème, au même titre que la référence à un territoire "acquis" et parfois en concurrence avec elle. Ainsi le Président du club peut-il raconter à Bernard son indécision inconfortable lors d'une finale Portugal-France (fallait-il se réjouir du succès de l'une ou de l'autre équipe) et ce récit peut-il renvoyer à cette double appartenance non pas imaginaire mais ancrée dans la structure même de son propre club.

Le véritable étonnement issu, pour moi du moins, de cette enquête réside dans l'invisibilité du club pour les habitants de B, le personnel politique de B et même les résidents du quartier où le club se réunit. C'est l'ignorance complète des voisins et des interlocuteurs potentiels du club (la Mairie, les autres clubs sportifs locaux) qui me paraît renvoyer à une spécificité de ces communes sans frontières spatiales (ni entre elles ni avec Paris) et dans lesquelles les zones d'interconnaissances, elles, sont bien tranchées.

On a vu là un exemple de multi-appartenance territoriale - à la fois double (un village du Portugal/une commune de la banlieue Sud de Paris) et, de chaque "côté", feuilletée (village/région/Portugal; commune/banlieue/France). Chaque niveau d'appartenance fonctionne à la fois comme une référence (qui n'a de sens qu'en opposition ou en inclusion avec d'autres références territoriales) et comme une base d'interconnaissance. La légitimité institutionnelle de ces appartenances territoriales est d'autant plus faible qu'il s'agit d'une auto-définition de soi (mise en oeuvre dans des groupes d'interconnaissance) dans un univers - l'univers sportif - qui autorise les manipulations de références. Ainsi, jouent dans le club de B un Arménien et un Français; ainsi Bernard Cuby lui-même a été "adopté" comme joueur occasionnel. En revanche on ne se gênera pas pour disqualifier un joueur "arabe" de l'équipe "portugaise" adverse. Les territorialités auxquelles se réfèrent les équipes de football ont une remarquable labilité.

C'est au contraire sur l'institutionnalisation des appartenances que met l'accent la seconde enquête. Cette question est au coeur de La

recherche menée par Emmanuelle Saada sur les juifs de D (7). En effet, la population de D a été massivement constituée, dès la fin des années 1960, par l'immigration des juifs d'Afrique du Nord. Leur appartenance au judaïsme (qui faisait, à l'origine, référence à un territoire perdu) a été disqualifiée comme "judaïsme de la boulette" (spécialité culinaire d'Afrique du nord) au fur et à mesure que d'autres références, non plus territoriales mais politiques (le "juif de combat", sioniste militant) puis religieuses (le "juif de synagogue"), s'y substituaient progressivement. Emmanuelle Saada étudie les trajectoires des "entrepreneurs de judaïté" et leur concurrence pour la représentation officielle d'une "communauté juive de D". Ici encore, les critères d'appartenance à la "communauté" varient en fonction à la fois des critères d'identification internes et du contexte dans lequel cette appartenance prend son sens : de l'anomastique (forme d'identification faisant référence à une origine territoriale transfigurée en origine ethnique), les représentants de la communauté sont passés à la présence à une cérémonie religieuse (forme de contrôle *hic et nunc*, relativement formelle, qui fait fi de l'ancienneté comme de la réputation). Selon les générations (nées en Afrique du Nord/nées en France) et les dates d'arrivée, la référence territoriale (celle des premiers migrants) s'affaiblira au profit de normes de comportement (vêtements, observation de l'interdiction de travailler le samedi, observation de normes alimentaires) et de normes intérieures (conversion "intérieure", "questionnement", lectures et prières...) qui tendent à s'imposer y compris à ceux qui ne les respectent pas et qui prennent tout leur poids dans des groupes d'interconnaissance qu'elles contribuent à fabriquer.

Deux processus parallèles participent à l'efficacité de cette transformation. D'une part, l'ethnisation de la scène politique locale s'effectue grâce à l'émergence de plusieurs "communautés" : les "représentants" des juifs de D et des antillais de D sont des interlocuteurs officiels de la municipalité qui contribuent ainsi à institutionnaliser et la communauté et ses représentants - processus facilité par la citoyenneté française qui fait, de la majeure partie de ces juifs comme de ces Antillais, des électeurs. D'autre part, la constitution d'un "quartier juif" se situe à l'interface entre les réalisations officielles (stèles commémoratives, noms

7. Emmanuelle SAADA : Communauté et identité : les populations juives dans deux communes de la banlieue parisienne, maîtrise de sociologie sous la direction de P. Parmentier, Université Paris VIII, 1991.

de rue, noms des écoles, etc.) et les bâtiments qui servent de support à des groupes d'interconnaissance et à des processus d'identification (synagogue, écoles religieuses, commerces).

Les références territoriales, en passant progressivement de l'Afrique du nord perdue à la résidence actuelle en France, ont donc contribué aux transformations de la définition de soi comme Juif. Le phénomène de multi-appartenance s'est ici compliqué encore par la référence aux lieux d'exercice de la judaïté, pourrait-on dire. Aussi une habitante de B (commune étudiée par B. Cuby où E. Saada a également enquêté) pourrait-elle dire : "je ne suis pas B oïse du côté juif", traduisant ainsi l'absence des multiples processus par lesquels appartenance locale et identification de soi comme Juif se renforcent dans le cas de D. Tandis que des habitants de D, restés fixés sur la première définition de soi comme "Juif d'Afrique du Nord" (référence unique à un territoire perdu), résidant pourtant dans le "quartier juif" de D, n'auront aucune conscience de la "judaïté" de leur quartier : "ici c'est trop mélangé. On ne peut pas laisser sortir une fille comme ça sans savoir où elle va. Là-bas, en Tunisie, on était tous en famille...".

Ces deux enquêtes - et on aurait pu en citer d'autres - donnent un aperçu de la complexité du rapport au territoire dans ces communes de la périphérie parisienne. En effet, l'existence d'une unité territoriale - marquée minimalement par un nom propre de ville et par le nom commun attribué à ceux qui s'en réclament - peut se voir renforcée ou affaiblie selon la nature des groupes d'interconnaissance et des enjeux identitaires qui y prennent place. On a souvent - et à juste titre - mis l'accent sur l'unité constituée par le quartier, sur le processus de stigmatisation à l'oeuvre dans certaines cités, sur les identifications et les groupes d'interconnaissance dont ces unités de résidence sont le lieu (8). J'ai voulu ici mettre l'accent sur la commune, territoire intermédiaire entre le quartier et la "banlieue", référence politique et administrative mais aussi point de cristallisation "revendiquée ou déniée" dans la construction d'appartenances locales d'autant plus multiples et imbriquées que les populations concernées ont connu plus de migrations.

8. La recherche poursuivie actuellement par Stéphane BEAUD sur les rapports entre appartenance au quartier et cursus scolaire des enfants va dans ce sens et permet de comprendre comment le destin social des familles se joue dans leur quartier de résidence par l'intermédiaire de l'école.

PERIPHERIES PROCHES ET LOINTAINES : EXCLUSION, INTEGRATION, IDEOLOGIES DE DEVELOPPEMENT

Monique SÉLIM
ORSTOM/ERAUI-EHESS

En apparence, une cité HLM de la banlieue Nord de Paris et un quartier de la périphérie de Dhaka (capitale du Bangladesh) concentrant, aux yeux du spectateur occidental, la pire des détreesses, ont peu de choses en commun ; leur mise en perspective peut paraître donc bien arbitraire.

Deux investigations ethnologiques permettent, cependant, de tenter une réflexion comparative du point de vue des rapports qu'entretiennent d'une part la vision que les acteurs ont de leur propre position sociale, cristallisée dans l'habitat, et d'autre part les conceptions endogènes et exogènes d'un éventuel "développement" - avec toute l'ambiguïté que recèle ce terme.

Présentons tout d'abord très rapidement les espaces considérés, avant de revenir sur chacun d'eux. La cité HLM du Clos Saint-Lazare (Stains, Seine-Saint-Denis), bordée de petits pavillons construits dans les années 1930 à 1950, est dès 1977 dans un état déplorable. La population allogène y est d'autre part fort importante, elle atteint près de 50%. Cette cité très dégradée a attiré l'attention de nombreuses "politiques sociales". Ces différentes opérations (par exemple "Habitat et vie sociale" en 1982-1983), en dépit de leurs intentions toujours explicites de faire "participer" la population à sa propre "réhabilitation", sont amenées à conserver inévitablement, ici comme ailleurs, une définition "externe", voire une image d'imposition et de redoublement de la stigmatisation. L'accusation

dont la cité HLM est la cible se répercute, en outre, sur les résidents des petits pavillons qui l'entourent, en situation de menace et de défense permanente.

Tournons-nous maintenant vers le quartier de la banlieue de Dhaka. Ce dernier, Takpur, connût sa période la plus glorieuse du temps où le Bengale oriental relevait encore du Pakistan, et où il était habité principalement par des ressortissants du Nord-Pakistan. Désertées par les anciens "colons" en 1971, un grand nombre de ses maisons ont été illégalement occupées par des "combattants de la liberté" (ouvriers et petits employés) luttant pour l'indépendance. Définitivement installés aujourd'hui, ceux-ci se consacrent à ce qu'ils dénomment le "développement" de leur quartier. Maisons de béton, modestes ou plus imposantes, jouxtent des regroupements de huttes misérables où s'abritent précairement des "journaliers" ou encore des domestiques ne recevant souvent qu'un peu de nourriture en échange de leur labeur.

Tandis que les cités du type du Clos Saint-Lazare s'enfoncent dans l'exclusion tout en se voyant prises dans ce qu'on appelle aujourd'hui des programmes de "développement social des quartiers", Takpur voit proliférer des "associations de développement" indigènes réclamant, sans succès, des aides de l'Etat. Quelles sont, dans ces deux cas, les représentations que les acteurs ont de leur statut dans la société et, plus précisément, comment ces représentations trouvent-elles dans l'espace partagé de l'habitat un lieu d'actualisation préférentiel, en regard de la trajectoire suivie ? Comment ces représentations statutaires sont-elles à la base de stratégies de repli ou au contraire d'activisme, aux finalités promotionnelles précises et exclusives ? Telles sont les questions que l'on se posera dans les deux cas examinés.

Dans les années 1977, on ne parle guère des cités HLM : les médias les ignorent et les ethnologues, dans leur très grande majorité, jugent que de tels agglomérats sont en dehors du champ de l'anthropologie. L'étude menée au Clos Saint-Lazare, prenant place après celle tout à fait pionnière de G. Althabe dans une ZUP de Nantes, sera suivie de nombreuses autres dans le cadre de l'équipe fondée à l'EHESS (1). La découverte de la cité HLM révèle alors, au fur et à mesure que l'enquête

1. ERAUI (Equipe de recherche en anthropologie urbaine et industrielle).

progressive (durant deux ans), un univers particulièrement désespéré dans lequel les antagonismes minent les rapports sociaux. Alors que dans la ZUP de Nantes, les familles assistées étaient apparues au coeur des procès que s'intentaient les habitants, en défaillance permanente au regard des normes familiales constitutives, "l'étranger" était érigé dès cette époque au sein de la HLM de Stains dans une position imaginaire centrale (2).

A la lumière des événements de plus en plus nombreux qui agitent une décennie plus tard des cités périphériques semblables, et de l'invasion de moins en moins contrôlée de la scène politique par le thème de "l'immigration", retourner sur le paysage social du Clos Saint-lazare, à cette période, n'est pas sans intérêt.

Issue de quartiers parisiens populaires, habituée à des logements vétustes, la population française autochtone voit alors dans son accession (dans les années 1970) à la HLM une immense promotion sociale. L'installation progressive de familles allogènes (Maghrébins, Antillais, Laotiens...) est cependant rapidement appréhendée - sur le fond des difficultés économiques affrontées, liées en particulier à la part croissante du budget dévolu à l'habitat - comme une brèche dans l'itinéraire ascendant envisagé.

Cette brèche deviendra très vite un abîme dans lequel les résidents français "de souche" s'engouffrent, d'autant plus qu'ils voient leurs propres espérances d'une relative aisance matérielle s'amenuiser. En situation globale de dominés - dans la production comme, de façon plus large, par l'image "culturelle" des sociétés dévalorisées du "Tiers-Monde" - les allochtones subissent, parallèlement, l'extension dangereuse de leur infériorisation, dont l'espace partagé dans les immeubles se présente comme un lieu d'excellence : on ne compte plus les humiliations, les insultes, les réprimandes sur les enfants, les dénonciations auprès de l'OPHLM en vue d'expulsions, etc. dont sont victimes dans les cages d'escalier de la part de leurs voisins ceux qui se trouvent rangés dans la catégorie d'"étranger", quelle que soit leur nationalité : cette catégorie brouille les repères juridiques et commence avec les juifs sépharades pour

2. G. ALTHABE, M. de la PRADELLE, C. MARCADET, et M. SELIM, Urbanisation et enjeux quotidiens, terrains ethnologiques dans la France actuelle, Paris, Anthropos, 1985.

englober les Antillais et bien évidemment les Maghrébins et les réfugiés du Sud-Est asiatique.

Le vocabulaire recueilli durant l'investigation fait tristement écho aux propos des politiciens en 1991-1992 : on parlait alors d'"ethnies", que l'on accusait d'"invasion", de "mauvaises odeurs", de "bruit", de dégradations, etc. Néanmoins, la portée de ces imputations paraissait si lourde aux habitants eux-mêmes, d'un niveau scolaire très bas, mais encore imprégnés par des conceptions universalistes, qu'elles étaient suivies très souvent par des dénégations de "racisme" face à l'ethnologue. La revendication d'une "dignité" de l'habitat, symbole d'une dignité globale du statut, supplantait ainsi d'une certaine manière la stigmatisation de "l'étranger" à laquelle elle était intimement associée.

Les termes du débat politique actuel, subordonné à la montée de l'extrême droite et à ses fantasmes de "préférence nationale", ont eu pour conséquence première de construire les matrices de légitimité de telles représentations, établissant la prééminence négative de la "présence étrangère". L'invocation de l'"identité française" - par la population autochtone de la HLM en 1977 pour appeler les pouvoirs publics à se préoccuper du sort de cités perçues comme abandonnées et rejetées littéralement à la périphérie du monde - a ainsi, peu à peu, été justifiée et fondée de l'extérieur, refoulant les faibles scrupules qui habitaient encore les consciences individuelles.

Face à une telle évolution, on peut s'interroger sur les composantes idéologiques des "programmes de développement" mis en oeuvre de façon répétitive dans de telles cités, et qui présentent de singulières redondances et une continuité manifeste avec les "projets" multiples que les pays dits du "Sud" se voient quotidiennement proposer sans, faut-il le constater, aucune efficacité réelle sur les causes majeures d'exclusion aux formes multiples : dans un cas comme dans l'autre, ces "opérations" ne sauraient s'attaquer aux ordres de la domination, mais tentent d'apporter quelques parures à des inégalités devenues insupportables.

Ainsi *Habitat et vie sociale* proposait-il en 1983, outre quelques actions d'animation, principalement des "modifications architecturales" supposées introduire un changement dans les mentalités et recréer une sociabilité perdue : "Briser le monolithisme des façades par la présence

des jardinets, des escaliers extérieurs, des éléments saillants (balcons), des échancrures (loggias) [...]. L'agrandissement des halls d'entrée doit aussi être l'occasion de donner une consistance à l'entrée de 'son' immeuble, une marque architecturale signifiante, etc."

Ces "réponses architecturales" étaient-elles à même d'enrayer les perceptions de destitution des habitants et à leur insuffler la croyance en une réintégration symbolique dans la société ?

En revanche, leur inadaptation radicale permet de comprendre la résonance des campagnes du "Front national" à Stains et le succès des discours prônant l'inconciliabilité des "différences culturelles".

Quittons maintenant la Seine-Saint-Denis pour pénétrer très rapidement et de manière comparative au sein de Takpur, dans la banlieue de Dhaka (3). L'on y observe, non sans surprise, de nombreuses plages d'activité collective et un fort investissement partagé du quartier. Quels en sont les racines, les modalités d'expression et les principaux acteurs ?

Pour bien comprendre les dynamiques plurielles - et aussi conflictuelles - qui agitent et font vivre socialement ce quartier, il faut notamment revenir sur le "lien politique" essentiel dans lequel se meuvent ses personnages les plus marquants. Par "lien politique", on entend les moments fondateurs, à la fois réels et mythiques, qui fonctionnent toujours comme référence constitutive et sont donateurs de sens à de petits projets concrets qui émaillent la vie quotidienne. Ces moments fondateurs renvoient à la lutte de libération en 1971 à laquelle participèrent la plupart des notables présents du quartier, fonctionnaires et leaders ouvriers principalement. Ces projets sont très divers et s'insèrent dans des structures différentes : "associations de développement" au sens propre, comités variés, associations de résistants, groupes locaux relevant des partis politiques. Parmi les projets on relève : l'amélioration des routes et une milice privée chargée de maintenir la sécurité du quartier et en particulier celle des femmes ; la participation à des comités d'école tentant d'obtenir reconnaissance de l'Etat et subventions ; l'élection dans des comités de mosquée assurant leur entretien, leur propreté, leur embellissement et éventuellement la mise en

3. M. SELIM, *L'Aventure d'une multinationale au Bangladesh*, Paris, L'Harmattan, 1991.

place d'écoles coraniques ; l'activité dans des ONG financées par des organisations internationales ; des dons divers aux "pauvres", aux mosquées, aux écoles, etc.

Face à cette "animation" multiforme du quartier, il faut insister en premier lieu sur l'importance du "travail social" dans les représentations de la population : attribut des dominants dans la société, le "travail social" connote la possession d'un capital éthique qui assure la promotion individuelle des acteurs et l'acquisition d'un statut supérieur. La valorisation sociale du quartier, qui hisse sa collectivité dans l'échelle hiérarchique, n'est ainsi pas dissociable des aspirations ascensionnelles des individus, dès lors conduits, selon cette logique indigène, à un relatif activisme. Le caritativisme, les idéaux de redistribution et de développement qui imprègnent l'ensemble des plages collectives du quartier, sont ainsi au coeur de stratégies de mobilité sociale dans lesquelles élévations individuelle et collective fusionnent.

L'histoire du quartier, passé de la domination pakistanaise à l'implantation illégale par occupation de Bangladeshis de classe inférieure ou moyenne en 1971, assure une légitimation pérenne à ce mode de fonctionnement, qui revivifie en permanence les liens et les antagonismes fondés sur les positions variables des acteurs depuis cette période.

On est, ici, bien loin du Clos Saint-Lazare à Stains où la stigmatisation du quartier a entraîné l'enlissement de ses habitants dans la perception d'un déclassément inenrayable, aboutissant au retrait progressif de toute activité collective tant associative (CNL) que politique.

Au-delà de la différence existant entre les systèmes sociaux et idéels globaux dans lesquels se meuvent les acteurs, le regard comparatif qui s'instaure en quelque sorte dans un double éloignement, instruit des articulations problématiques qui régissent les imaginaires de la communication dans la cohabitation. On observe en premier lieu combien la notion de **périphérie** ou encore celle de **banlieue** est relative et ne véhicule une structure de rapports sociaux que dans un contexte économique et idéologico-politique défini.

Cette notion géographique ne prend sens que dans des configurations bien déterminées, comme celle qui a peu à peu vidé les quartiers ouvriers parisiens au profit de HLM lointaines ayant pour but de

rassembler les couches inférieures dans un même habitat et d'enfermer en conséquences les acteurs dans un statut marqué par leur inscription spatiale ou, comme ils le disent eux-mêmes plus prosaïquement, leur adresse, véritable blâme. Cristallisant dès l'origine un statut potentiellement supérieur - par l'appropriation d'un quartier d'anciens colons -, l'inscription à Takpur mobilise au contraire très rapidement une dynamique ascensionnelle individuelle et collective.

Dans ces deux situations, la représentation du statut, à la source des insertions positives et négatives des acteurs dans la cohabitation, apparaît profondément intriquée aux champs politiques existants. Ainsi, tandis qu'à Takpur la libération politique de 1971 permet d'instruire des procès et des revendications aux gouvernements nationaux qui se sont succédés, au profit du quartier, au Clos Saint-Lazare, la distance géographique redoublée par la vision d'une "distance culturelle" avec les allochtones devient très rapidement une distance politique globale, l'ensemble de ces distanciations composant un tableau de déréliction et de persécution sociale intolérable.

Ces deux exemples, aux forts contrastes, et trop schématiquement résumés, invitent ainsi à approfondir, dans chaque étude de cas, la nature du lien social qui ressortit aux rapports fondamentaux, et toujours reconstruits, que les acteurs entretiennent avec leur statut à la confluence des champs politiques et d'un habitat, miroir, tremplin ou gouffre de leurs ambitions.

L'ETHNOLOGIE AU JOUR LE JOUR

LES ENSEIGNEMENTS SOCIOLOGIQUES D'AYODHYA

G. HEUZÉ
CNRS-CEIAS

LE PROJET HINDOUISTE NATIONALISTE

Nous avons affaire avec le phénomène d'Ayodhya à un cas extraordinaire de confrontation d'une société et d'un mouvement particulier, doté depuis longtemps d'objectifs et de programme. Face à Ayodhya, et au passage à une agitation de masse et nationale, face au succès, l'Hindouisme nationaliste a évolué, et il a montré plus précisément ce qu'il était et comment il entendait agir. Il existe de nombreuses nuances entre les différentes parties du mouvement qui sont liées à leur date de naissance, leur milieu, leur culture d'insertion, et leur mode d'intervention sur la scène sociale. Un ensemble de pratiques et de thèmes se dégage du formidable test qu'a constitué l'affaire d'Ayodhya.

LA QUETE DES LIENS

Pour les dirigeants du mouvement la société indienne contemporaine a d'abord besoin de liens. Ils se considèrent comme la conscience et surtout l'organisation légitime de cette société. Ils ont déployé à cette occasion une énergie intense et une inventivité certaine qui mettent en valeur leur mode de pensée mais permet aussi de mieux cerner les manières de voir de cette masse, minoritaire mais considérable, qui leur a fait confiance. La pratique des nationalistes hindouistes vise à appuyer la politique sur le communautaire et le communautaire sur le sacré. Il leur arrive d'ailleurs d'inverser les deux derniers termes. Ils visent à forger des chaînes symboliques, à partir d'éléments connus de tous, afin de faire

d'un ensemble disparate (hindou, mais selon leur acception dégradé ou aliéné) un tout cohérent et mobilisable sur le plan politique pour construire une nation forte et unie. Paradoxe peut-être révélateur, certains repères et références de cette quête d'unité à partir de multiples communautés, sectes et castes rappellent de manière curieuse le jacobinisme français (qui ne connaît que les individus et le peuple), sans qu'il soit évidemment possible de pousser loin la comparaison. C'est particulièrement vrai pour ce qui touche à la redéfinition de la citoyenneté face à la communauté, à l'unité nationale et à l'exigence d'une loi unique pour tous. Pour éviter la lutte de chacun contre tous, et le développement de conflits de classe et d'affrontements de caste menaçants, ils veulent recréer des ensembles sociaux solides et unis. Ils veulent pour cela lier leurs éléments par quelque chose de mieux adapté aux réalités actuelles, et à leurs projets d'affirmation nationaliste que la hiérarchie rituelle des Brahmanes, l'ordre des *vama*. Cette référence théorique et idéologique n'est pas niée et elle sert dans beaucoup d'analyses. On vise cependant à la dépasser, et le discours vague sur ce point du Ramayana (antérieur aux lois de Manu auxquelles se réfèrent les traditionalistes) sert à placer l'harmonie avant la hiérarchie de castes, et à proposer une autre hiérarchie basée sur l'Organisation. Dans la nébuleuse organisationnelle qui tourne autour d'Ayodhya, on tente, avec des succès remarquables encore que peu durables, de forger des fraternités horizontales entre *vama*, notamment parmi les jeunes du *Bajrang Dal* de Vinay Katihar et des *Shiv Senas*. Le capital égalitariste de l'éducation de la République, et des organisations de jeunes du Congrès est alors, entre autres références et facteurs de légitimité, détourné de son but initial. À côté de cela, les cadres du mouvement font tout pour susciter des liens d'allégeance (verticaux) aux chefs, particulièrement en se servant de l'émotion suscitée par les *darsan*, et de l'identification des leaders à Ram ou à d'autres divinités. On tentera de lier perpétuellement les deux dimensions, dans une perspective souvent fusionnelle, en les combinant dans une praxis et en refusant les oppositions bâties par les idéologues de la tradition ou de la modernité.

Ce n'est pas le seul niveau auquel les protagonistes du mouvement hindouiste nationaliste tenteront de surmonter ou de nier les oppositions que la pratique ordinaire de la société et surtout de ses institutions avaient imposées et parfois sacralisées. **Le mythe et le réel se retrouvent**

intimement associés, l'un supportant l'autre et lui fournissant des données interprétatives. La lutte d'Ayodhya s'est rapidement vue adjoindre le combat pour la "libération" des temps de *Krsna* et de *Siva*. Il y a certes là une symbolique religieuse puisque *Siva*, *Krsna* et *Ram* sont des piliers de la religiosité, aussi bien savante que populaire, mais il faut aussi y voir une métaphore de la société. Les chefs politiques (sages et légitimes) ont été identifiés à *Ram* et en ont tiré prestige et autorité. Ce dernier, un prince, servait aussi à rameuter des *Rajputras*, *Thakurs* *Marathas* et autres *jatis* de propriétaires terriens marqués par la culture guerrière des *Kstrya* (second *varna*). *Krsna* devait rallier les paysans et particulièrement ces groupes politiquement montants et numériquement considérables de "castes intermédiaires", qui comme les *Yadav* et les *Goalas* vouent depuis des siècles un culte particulier à la déité à la flûte. *Siva*, avec sa symbolique rude et sylvestre est venu à la rescousse pour rameuter le peuple, y compris ces marges peu sûres, au plan religieux, de tribaux et de gens des montagnes que le RSS dispute depuis des décennies aux missions chrétiennes. Au plan concret, on a vu s'établir une fascinante division du travail, particulièrement au moment de la fabrication des briques destinées au temple d'Ayodhya. Les ouvriers agricoles fabriquaient, les paysans chargeaient et transportaient, les jeunes chômeurs organisaient, les commerçants payaient et les brahmanes consacraient. Chacun à sa place, dans le cadre d'une hiérarchie-division du travail renouvelée et simplifiée, concourrait au produit final et au culte du Royaume et de son souverain *Ram*. Les discours ne manquaient jamais de le souligner et d'en faire une leçon de choses. Chaque événement de la lutte pour Ayodhya s'est enfin trouvé interprété par rapport au *Ramayana* et à l'injustice qui a frappé *Ram*. Le mythe rejoignait la réalité et l'imaginaire s'enracinait dans le concret.

Les dirigeants du mouvement ont enfin tout fait pour associer concrètement et le plus intimement possible, la science, et tous les arguments de la raison positive, à leur combat religieux et politique pour la reformulation de la nation. Les controverses relatives à la nature du site et à l'histoire se sont vues prises en charge par des érudits, des historiens, des archéologues et des physiciens du RSS ou d'organisations sympathisantes qui ont appuyé la lutte de toute l'autorité de la science. On a toujours apporté des preuves écrites et fourni des documents "irréfutables" à propos de ce que l'on avançait. La "démographie

galopante" des Musulmans, et la future réduction des Hindous au statut de minorité étaient aussi illustrées par les arguments de démographes et de statisticiens avant que les chefs du mouvement ne concluent à la "guerre des berceaux" contre la mère-patrie-religion et n'appellent à la mobilisation contre les "nouveaux Ravana" (le démon du Ramayana). Chaque situation de la vie contemporaine s'est trouvée comparée et rapportée à ce qui se passait dans le passé, et spécifiquement au temps du royaume mythique de Ram, et les situations de ce temps-là ont été aussi expliqués en recourant à la science. Par ces aller-retours perpétuels, on cherchait à montrer les continuités et les liens entre les deux univers et, dans certains cas, à redonner consistance et vie à la conception cyclique du temps. La lutte d'Ayodhya a enfin associé de manière consciente et permanente les grandes cités et les campagnes, et les différentes provinces du pays entre elles. Nous l'avons vu, le moyen utilisé était le "voyage" (*Yatra*, qui a des consonances religieuses et sert pour les pèlerinages), qui voyait transiter d'abord des symboles, et dans leur sillage le discours politique. La double idée de lien et de cheminement placée derrière ces "voyages" s'est trouvée concrètement expliquée à des millions de gens, au travers de séances émouvantes destinés à laisser des traces dans l'imaginaire et dans la mémoire et à en faire, à leur tour, des propagandistes par l'image. L'utilisation très intensive de cassettes vidéo est venue compléter le dispositif.

LA QUETE DU SENS

Pour les dirigeants de l'Hindouisme nationaliste, la société contemporaine indienne n'a pas de sens, ou plutôt elle l'a perdu ou est en voie de le perdre. Il faut d'abord **éveiller** (c'est un maître-slogan du RSS) et aussi réveiller les consciences endormies par la routine ou les difficultés de la vie. L'Hindouisme est considéré comme la culture d'une terre sacrée (et d'une race disait-on jusqu'aux années 1950). Il faut y **ranimer** et réinterpréter les symboles oubliés comme la Terre-mère, le Gange mère et sang de l'Inde, le règne d'abondance. Il faut en raviver le potentiel émotionnel par des cérémonials adéquats. C'est ce qui permet ensuite d'affirmer, par exemple, sans risque d'être contredit que "tous ceux qui vivent en Inde doivent reconnaître que le Gange est leur mère" (*vatra* de 1983). Chaque péripétie d'Ayodhya a été considérée comme une leçon de choses par les militants les mieux formés (ceux du RSS) pendant que les

autres, notamment au *Shiv Sena* et au *Bajrang Dal*, improvisaient avec moins de culture. On a bientôt lancé des cris d'alarme de plus en plus stridents, destinés à réveiller les endormis. En utilisant l'enjeu concret du temple, on a crié que "la Mère était violée et appelait à l'aide". Symboliquement, soulignait-on, les femmes hindoues subissaient la même menace. On a enfin évoqué à satiété, et devant des foules qui ne seraient jamais venues s'il n'y avait pas eu Ram à délivrer, les horreurs de la partition, les émeutes intercommunautaires et d'autres sujets plus ou moins tabous depuis l'indépendance.

On a ensuite cherché à **montrer, expliquer, dévoiler** pourquoi les "politiciens étaient véreux", les "fonctionnaires, arrogants", les jeunes, chômeurs, les paysans, pauvres, et la police, brutale. Cela a été notamment fait en associant le thème de l'âge de Kali (nous sommes en 5092 du *Kaliyuga*, ère noire de la décadence) aux menées du Pakistan et des "ennemis de l'intérieur" prêts à vendre la patrie, des politiciens du *Janata Dal* de V.P. Singh et des Communistes. Les avanies actuelles et l'état de déréliction où en était, selon les hindouistes nationalistes, tombées la patrie et la religion étaient des illustrations particulièrement éloquents de l'Age noir, mais le message n'était pas fataliste. L'action est toujours au centre de la pensée du RSS. Si la venue prochaine du règne de Ram, pour en finir avec toutes ces malédictions, ces errements et ces atteintes à l'harmonie, était régulièrement annoncée, il n'en était tiré aucune incitation à la passivité. Il fallait **lutter** contre les démons, ceux de l'intérieur et ceux de l'extérieur, comme Ram dans l'épopée. La reconquête d'Ayodhya était le premier pas pour changer soi-même les choses, progresser (une autre logique du progrès) vers le Royaume d'harmonie. Hormis le feuilleton télévisé, on s'appuyait aussi, pour les lettrés, sur la *Gita* (un élément tardif du Mahabharata), et les textes de la "Renaissance hindoue", notamment Vivekanand. Pour concrétiser ces nobles références, et abandonner enfin la vieille passivité, il fallait entrer dans les organisations, répondre aux ordres de mobilisation des "Organisateurs" et voter pour les "candidats hindous".

Il était aussi question de **fonder une idéologie et une pratique du sacrifice**, qui devait associer de manière intime et permanente la figure de Ram et la Nation. C'était le mouvement des *Kar Sevaks*, souvent des jeunes et assez souvent des femmes (comme autant de Sita, la compagne de Ram), prêts à provoquer la police pour hâter l'avènement de la

parousie. C'étaient aussi des pratiques moins contrôlées, mais populaires, comme ces gens qui offraient des bols de sang à Advani déguisé en Ram au cours de son transit au Bihar. Écarté du pouvoir par les manoeuvres de son entourage, Ram est, un peu comme le Ali des Chiites, une figure de légitimité. En proclamant à satiété l'illégitimité, voir l'inexistence de la nation actuelle (assimilée à quelque chose entre l'illusion et le cauchemar), et en annonçant que l'indépendance et l'accomplissement étaient encore à faire, le mouvement cherchait à déposséder le Congrès de ce qui lui restait de capital de propagande émotionnelle liée à la lutte contre le colonisateur. Il faut se rappeler que N. Godse, qui a tué Gandhi, était proche de la mouvance hindouiste nationaliste, et que cela a longtemps handicapé ces mouvements. On peut penser qu'avec Ayodhya, le handicap a été partiellement surmonté.

On a enfin cherché et largement réussi à amener tout le monde sur son propre terrain, en usant de la légitimité des cultures populaires, de la nature des enjeux politiques et des rapports de forces. Les Musulmans eux-mêmes n'ont pas tenté de discuter la question de savoir s'il avait bien existé un lieu de naissance de Ram au nord de l'Uttar Pradesh. Cela aurait sûrement provoqué de sanglantes représailles et l'échange de bons procédés entre religions fait par ailleurs partie du quotidien de la réalité indienne, même entre Musulmans et Hindous communautaristes. Les controverses menées par les partisans de la laïcité et les adversaires des courants nationalistes hindouistes ont seulement porté sur le lieu de la naissance du héros-roi, que les doctes représentants de la Raison ont cherché, et trouvé, à quelques kilomètres ou centaines de kilomètres de la mosquée disputée. Il y avait donc de toutes manières un Ram, et donc une terre de Ram, et bientôt un "royaume de Ram". Ce n'était pas seulement la religion hindoue mais la théorie de la nation hindoue dans le cadre d'un pays partiellement industrialisé, qui s'est trouvé légitimée par tous, ou presque tous au cours des polémiques qui avaient trait à Ayodhya.

UNE SOCIÉTÉ EN QUÊTE D'IDENTITÉ

Les Hindous, considérés comme le "seul type légitime et pleinement accompli d'Indiens" par les promoteurs de l'Hindouisme nationaliste, sont par ailleurs vus comme en plein trouble. On fait remonter cet état de fait à des événements et transformations variables, colonisation musulmane, déviations de la *Bhakti* (piétisme souvent opposé au système de caste),

bouddhisme ou fin des temps védiques. **La modernisation et la colonisation britannique ne sont donc pas seuls responsables et cela permet de les relativiser, de les dévaluer en fin de compte, de manière assez remarquable.** Depuis deux ou trois décennies cependant, cela irait pire que jamais. La lutte pour la "libération d'Ayodhya" s'est accompagnée d'un combat intensif pour "libérer" aussi les Hindous, certainement au niveau matériel mais surtout à celui de la psyché.

On a constamment cherché à **fonder une identité hindoue forte et agressive**, rejetant les antiques ou plus récents complexes d'infériorité (ou vus comme tels), la division, la non-violence et la quête "atomisante" d'harmonie personnelle. Les manifestations collectives à Ayodhya, ou en relation à Ayodhya, ont été perçues comme les moments privilégiés de transformation des masses atomisées en ensembles liés à leurs chefs. L'image d'un musulman agressif et violent a été utilisée constamment comme repoussoir, mais aussi comme modèle, car si l'ennemi se trouvait organisé, fort et fier de lui (ce qui ne correspond guère à la vérité), il convenait de s'aligner sur les pratiques qui lui avaient valu sa prééminence, et qui menaçaient si efficacement l'existence de la communauté (ou non-communauté justement) hindoue. Pour donner la fierté et renforcer la confiance en eux des membres de la majorité, on a systématiquement assimilé à l'Hindouisme et aux Hindous ce qui était bon, efficace et épanouissant. On a démontré que l'histoire mondiale n'avait jamais connu de moment supérieur au règne de Ram, ou/et aux temps védiques et montré que sans les oppresseurs étrangers, l'Inde serait ce "pays où coule le lait et le miel", décrit dans le Mahabharata. Dans cette perspective, de la physique moléculaire à la démocratie, tout aurait en fait été pensé et essayé avant tous les autres par les Hindous, bénéficiant du double privilège, fort disputé, d'être "la plus vieille civilisation du monde" et d'avoir les "livres les plus anciens". A ce niveau, l'antique pensée englobante hindoue, active bien au-delà des cercles hindouistes nationalistes, montre sa vivacité et son caractère rationalisateur.

Il suffirait donc de **recupérer tout ce que les autres avaient arraché à l'Inde**, au travers de cette récupération symbolique d'identité qu'était la lutte pour Ayodhya, pour réaliser enfin les immenses potentialités du pays. Le Royaume de Ram n'est pas centré sur la **justice** et la **vérité** comme les utopies des Islamistes contemporains, mais plutôt sur l'**abondance** et

l'harmonie. Il s'agit dans les deux cas de réaliser le Royaume de Dieu sur terre, et de conjuguer modernité et retour à la religion, mais les systèmes de valeurs restent bien distincts. Le projet hindouiste nationaliste comprend par ailleurs une bonne dose de désir de vengeance. Autour d'Ayodhya les maximalistes, parmi lesquels on comptait nombre de *saddhus*, parlaient de vengeances féroces, du style "pour une dent, toute la gueule", mais la majorité tenait plutôt des comptes (de temples rasés, de populations converties, de force...) d'une extrême précision, dont ils prétendaient demander le solde avec une précision de *banyas* (les commerçants indiens ont des systèmes de comptabilité remarquables). Il faudrait donc faire payer les injures de l'histoire, faire couler le sang pour le sang, équilibrer par ces opérations un peu magiques, quoique désacralisantes, les avanies et les oppressions, et liquider par le passage à l'acte le "masochisme gandhien". La fierté hindoue ne pourrait se bâtir que sur la base de la fierté rabaissée de l'opprimeur. S'il s'agissait de biens matériels, on dirait qu'il s'agit d'une pensée d'univers de pénurie, où l'on ne peut créer de nouvelles richesses, ce qui est donné à l'un étant toujours pris à l'autre. C'est peut-être ce dont il s'agit au niveau de l'économie, au moins aussi complexe, du désir et du statut. La mosquée devait être rasée comme symbole de toutes les oppressions et les compromissions, et les faiblesses des Hindous devaient disparaître avec.

Les organisateurs de la lutte pour le Temple réfutaient le risque de guerre civile, constamment mis en avant par une partie des congressistes et les partisans de la gauche. **Ils le faisaient en parlant d'abord de rapports de force.** Si les Hindous pouvaient être forts en récupérant leur identité collective aliénée et leur fierté individuelle par l'organisation, s'ils renonçaient à leur "attitude soumise", "châtrée" (selon leurs propres termes) par des siècles de soumission, ils auraient la force "d'écraser" quiconque se dresserait entre eux et le royaume idéal. Cette force avait donc une **dimension organisationnelle essentielle.** Organiser est un thème essentiel du RSS (dont le journal central s'appelle d'ailleurs *L'Organisateur*). C'est sur l'organisation que repose "l'unité dans la diversité" telle qu'on la voit chez les Hindouistes nationalistes. C'est par l'unité, et une unité basée sur un réseau d'organisations minutieux et complet (couvrant tous les aspects de la vie sociale), que les Hindous pourraient surmonter leur handicap. Il faut donc accorder une place essentielle à ces Organisateurs, des surhommes, des renonçants et des

chefs à la fois, que les principes du RSS - et dit-on avec Ayodhya : "l'exemple de Ram" -, permettent de faire surgir. Il paraît tentant de relier ce concept omniprésent d'**organisation** (*sanghatana*), qui fait de la masse amorphe, ou infiniment divisée des Hindous une entité supérieure et éternelle, aux théories (et moins aux pratiques) de la hiérarchie sociale dans le sous-continent. Il existe une hiérarchie minutieuse dans le RSS, mais c'est une hiérarchie d'église, ou plutôt de secte, fortement influencée par des métaphores militaires. Elle n'a rien à voir avec le système de caste. Les *Pracaraks* (cadres) de l'Organisation viennent de toutes les *jatis*, et donc de tous les rangs, et ils peuvent être aussi d'origine tribale. Le système associe à la fois l'inspiration personnelle et le renoncement, ce qui rapproche encore du modèle général des sectes. L'organisation permettrait aux Hindous de constituer "un seul corps", et les images biologiques de la société sont nombreuses. L'âme de cette société est bien entendu Ram et ceux qui l'incarnent à présent (on se rapproche de la métaphore hiérarchique de Manu). Ce corps, la "nation hindoue", dressée et régénérée, est indestructible, sacré et puissant. Des métaphores très souvent basées sur la guerre évoquent le Mahabharat, mais constituent aussi une réflexion tout à fait contemporaine sur les nations et leurs conflits.

L'identité s'acquiert et se préserve enfin en développant un système de symboles, de drapeaux, de gestes et de cris de ralliement qui expriment le mouvement de manière simple, adaptée à l'ère des mass-médias et compatible avec la culture populaire. En général, il a suffi de pêcher dans le fonds des traditions plus ou moins récentes, mais des réinterprétations novatrices, extrapolant à partir de thèmes connus, ont été aussi mises à contribution. Ayodhya, hormis les images du temple, du soleil levant et de Ram bandant son arc, généralement associées ou fusionnées c'était les bandeaux safran des *Kar Sevaks*, l'*abir* que les pèlerins se mettaient au front, les briques et les feux (la charge symbolique du feu est très forte), les hymnes de Satvi Ritambara, qui reprenaient des airs religieux en les détournant au service de la cause, le salut "gloire à Ram" (*Jay Sri Ram*) ramené depuis de lointaines campagnes jusque dans les réunions mondaines de la capitale et les tridents (un emblème de Siva) levés comme des armes de guerre et graphités sur les murs à côté de la masse de guerre du Dieu-singe Hanuman (emblème du Bajrang Dal). Le quotidien de la religion hindoue, ordinairement éparpillé dans le paysage

et les pratiques sociales, mais particulièrement vivant dans la maison et les lieux de pèlerinages, a occupé, à partir d'un endroit où il ne se passait rien de religieux depuis des décennies, la rue, les écrans de télévision et la scène politique. Il a alors changé de sens en devenant l'emblème d'un combat. On en a profité pour faire pression, notamment dans les villes, sur les femmes qui ne mettaient pas de *thika* (rouge au front) ou se vêtaient autrement qu'en *sari*. Il s'agissait là encore de simplifier et généraliser des symboles d'appartenance communautaire, communs aux différentes castes et classes, symboles supposés fonder un sentiment national, renforcer la cohésion de la masse et favoriser la loyauté envers les chefs. La loyauté est un bien particulièrement rare dans l'espace politique indien. Cette construction d'un ensemble unifié de symboles et d'emblèmes, que l'on a parfois cherché à imposer aux minorités, visait à disqualifier, **par son unité de couleurs, son ambiance homogène, plutôt que par des concepts** les programmes et les attitudes pragmatiques de la république. Il correspond à l'une des pratiques les mieux établies et les plus anciennes de l'Hindouisme nationaliste. Ayodhya lui a fourni un champ d'expression fabuleux. Au bout de cette démarche identitaire, il y avait l'homme-fort, le demi-Dieu sûr de lui et dominateur. Des milliers de gens, et surtout des jeunes se sont identifiés à Ram, au guerrier armé plutôt qu'au calme souverain. Ils ne l'ont pas seulement fait en rêvant, mais aussi en se déguisant au cours des divers épisodes de la lutte pour le temple et en parcourant les rues portés par la foule.

L'IMPACT SUR LA SOCIÉTÉ INDIENNE

Il est bien tôt pour faire un bilan d'Ayodhya, drame inachevé. L'impact est certainement considérable, mais il paraît aussi très ambigu. Il y a eu un mouvement extraordinaire en faveur du temple, mais on ne peut parler de raz-de-marée ou de transformation sociale profonde. L'évolution de la société vers les thèses et les pratiques des hindouistes nationalistes a commencé dès les années 1970 et elle se poursuit lentement, avec l'arrivée de nouvelles classes instruites parlant hindi ou des langues vernaculaires sur le marché du travail, avec les impasses économiques liées au chômage et avec la digestion difficile de l'héritage colonial. Ces données évoluent moins vite que la politique. En mettant l'accent sur une transformation politique à court terme, car le BJP visait

directement le pouvoir à travers la lutte pour le temple, le grand mouvement-transe trouve des limites qui en atténuent la portée. Les politiciens du BJP sont presque prisonniers de l'image d'honnêteté, d'abondance et d'harmonie qu'ils ont véhiculé. Leurs prestations gouvernementales (il y a eu des gouvernements locaux du BJP dès 1989) sont moyennes, et peu innovatrices, et la déception est d'autant plus grande. En politique en Inde, il n'y a guère d'attachement aux chefs et les votants tendent à devenir mouvants. La tendance à long terme pourrait en être le renforcement des hindouistes nationalistes radicaux, portés à l'affrontement brutal et vaguement anti-parlementaristes, du *Bajrang Dal* et des *Shiv Sena*.

On ne saurait par ailleurs surestimer le rôle énorme joué par la scolarisation, la forme avortée de modernisation qui a eu le plus d'impact sur la société contemporaine. La mise en regard des promesses et des réalisations de la République fédérale s'est d'abord faite à ce niveau. Une grande partie des instituteurs est passée depuis une décennie du côté de l'Hindouisme nationaliste, après avoir été durant deux ou trois décennies les agents de la sécularisation et les porte-paroles du progressisme positiviste. L'éducation est l'un des thèmes où les militants du RSS présentent depuis des décennies un contre-modèle cohérent et attrayant (il existe 3.000 écoles liées à ce courant). La mutation du corps enseignant s'est encore accentuée dans le Nord avec les polémiques liées à la Commission Mandal, les Brahmanes étant nombreux dans l'éducation. L'impact de cette mutation paraît important, mais il restera peut-être modéré durant quelques années. Les jeunes désœuvrés, chômeurs ou insatisfaits de leur emploi actuel, sont la seconde nouvelle couche sociale d'importance qui s'est trouvée intégrée dans la mouvance hindouiste nationaliste. Souvent associés aux enseignants, ils ont porté dans des milieux populaires jusqu'alors imperméables les messages qu'entendaient depuis les années 1950 une minorité de commerçants et de fonctionnaires. Les "organiseurs" de la campagne d'Ayodhya ont très bien su, "par la grâce de Ram", toucher la paysannerie, qui leur restait jusqu'à présent hostile, mais il n'est pas certain que cette évolution soit durable.

Il faut cependant constater que les grandes divisions sociales ont résisté. Il n'y a pas eu l'effet de fusion espéré mais plutôt, comme le disait la gauche, une répétition de guerre civile. Il faudrait par ailleurs sans

doute des traumatismes d'une autre ampleur pour que le message porte chez l'ensemble des Hindous, ce qui pousse les nationalistes hindouistes à annoncer, et souhaiter fréquemment le pire. Les clivages politiques qui ont émergé depuis l'indépendance autour de blocs des castes unis par des intérêts économiques, s'appuyant sur des systèmes de classification communautaires et les pratiques de quotas de l'Etat, ont très bien résisté. Le Bihar, seconde province quant à la population, a massivement voté en 1991 contre Ayodhya et pour la mise en application des recommandations de la Commission Mandal. Presque partout, les coalitions de caste ont continué à décider du sort des élections. L'influence des mouvements anti-brahmanes du Sud et de l'Ouest a fait barrage contre ce qui était perçu comme une rénovation de la "Grande tradition" des castes supérieures. Les Hindous sont restés partisans de multiples partis, et d'intérêts régionaux toujours aussi différenciés. Si les membres de très basses castes ont fait l'objet d'offensives de charme assez efficaces de la part des hindouistes nationalistes, ils demeurent en majorité des opposants à un courant qui cherche à leur enlever une autonomie récemment acquise. Il est un peu paradoxal, mais révélateur de voir la caste, le "rebut de la tradition" tant décrié, ou carrément ignoré par les modernistes de tous poils, constituer peut-être le principal obstacle au développement d'un Hindouisme politique, considéré par les mêmes personnes et courants comme "réactionnaire" et extrêmement redoutable. C'est probablement grâce à son existence que l'influence des hindouistes nationalistes au Parlement est restée bien en-deçà de leur avancée au plan culturel. Si les organisations de ce courant veulent prendre le *Lok Sabha* (Assemblée nationale), il faudra qu'elles apprennent, comme les autres partis et surtout comme le Congrès, à favoriser, manipuler et briser des alliances de castes. Cela pourrait se révéler difficile pour certains idéologues de la nation-religion-unie, mais les cadres du BJP (souvent passés par le Congrès) ont depuis longtemps une réelle expérience en la matière.

Il est d'autres limites à l'avancée de l'Hindouisme national, et le plan mythique et symbolique sur lequel le débat s'est trouvé placé en référence à Ayodhya, n'aura souvent fait que les mettre en lumière. Il s'agit par exemple de la revendication d'un code civil uniforme. Elle vise, entre autres, à provoquer les Musulmans et à les placer en position d'infériorité. Maintenant sur quelle légitimité, sur quels principes appuyer l'offensive ? Si les Musulmans sont accusés de respecter uniquement la Charia, ce qui

est une terrible simplification, les Hindous ne respectent pas de leur côté les lois de la République, que ce soit le Code hindou communautaire édicté en 1956, les lois républicaines générales ou la Constitution. Il ne s'agit pas d'infractions liées à la délinquance mais d'un mode de vie qui se situe complètement en marge de la loi actuelle, et certainement aussi des lois que les nationalistes hindouistes, très moralistes et volontaristes, passeraient. Les lois sur la dot, le mariage des enfants, l'héritage, les pensions, les relations conjugales ou l'éducation sont ainsi flouées en masse (et aucun signe de changement ne paraît perceptible) au nom de coutumes aussi diverses que les castes et les régions. A ce niveau, on peut se demander si le nouveau pouvoir autoritaire préconisé par les Hindouistes nationalistes n'aurait pas moins de mal avec les Musulmans qu'avec les autres !

Il faut enfin noter la très grande résistance des cultures et des pratiques populaires. Si les Hindouistes nationalistes ont pour visée l'unification par l'organisation, et la séparation plus ou moins radicale du bon grain, national et hindou, de l'ivraie cosmopolite ou musulmane, les couches populaires (artisans des villes, vendeurs de rue, journaliers, paysans marginaux) ont surtout jusqu'ici vécu de syncrétismes et d'accommodements issus d'une longue histoire commune, de l'existence de forts courants culturels où s'expriment les influences réciproques, et de la promiscuité. Ce rempart de la culture populaire (celle de la majorité) est à la fois très faible (peu d'argent, de moyens, de prestige) et extrêmement résistant. Tout dépend des champs où elle s'exprime. Les bidonvilles de l'Inde, si nombreux et terribles, ont largement résisté à la "vague safran", si l'on met à part le cas de Bombay. Les discours, cyniques en politique, de la "culture du ventre" et de multiples cultures de la dépossession sont associés aux thèmes piétistes de la *Bhakti* (particulièrement détestés par les "Organisateurs" du RSS) pour s'opposer, de manière efficace et en utilisant souvent les mêmes méthodes, à la récupération de Ram et des autres symboles hindous par ceux que l'on continue souvent à considérer comme les porte-paroles des usuriers et des commerçants (on évolue lentement dans les milieux populaires en ce qui concerne les stéréotypes). Cette contre-propagande, la république moderne et instruite des élites occidentalisées est tout à fait incapable de la mener aujourd'hui. C'est une seconde ironie de l'histoire

présente que de la voir protégée, d'une certaine manière, par ceux qui ont subi durant des décennies le mépris de ses bureaucrates.

A l'an prochain, à Ayodhya.

Les mots ou phrases placés entre guillemets ne sont pas des citations mais des expressions que l'auteur juge représentatives d'un discours général, des stéréotypes au sens le plus large.

LA CRITIQUE DES MOTS

Pierre BONNAFÉ
CNRS

Etiemble, qui fut bon professeur de littérature comparée et incomparable éveilléur d'esprit, nous fit connaître ce qui sortait de notre domaine, comme on aurait dit alors. C'est ainsi qu'il osa allègrement passer de Vauban, l'auteur français de la Dîme royale au XVII^{ème} siècle, à la réforme de l'Etat en Chine, ayant donné naissance au confucianisme (comme d'ailleurs de Fénelon ou de Madame Guyon au quietisme plus général). C'est de même que je connus le "Chen King" qui, selon lui, était la réforme des mots, parce qu'elle était plus généralement celle de l'entendement. A cette époque, où on nous suggérait de remplacer guerre en Algérie par "pacification", ce genre de nuance prenait une certaine importance.

Quelle ne fut ma surprise de découvrir le 7 juillet 1992 dans un journal parisien une interview du roi du Maroc, Hassan II : "Nous n'avons pas, grâce à Dieu, atteint la côte d'alerte" - il répond à une question sur le chômage -, "mais ce qui importe, c'est la promotion de l'emploi. Car, le chômage - je n'aime pas le mot chômage - existera toujours... Il faut le réduire, il faut aussi arriver à une sorte de chômage 'compensé'."

Extraordinaire exercice, où l'on refuse le mot pour nier une réalité, qu'on va plus loin évoquer en s'en servant. Je peux déjà suggérer à mes collègues qu'une enquête sur ce thème dans ce pays ne serait pas facile. Mais il y a sûrement d'autres solutions : on peut ne pas la faire ou ne pas employer le mot. Ce qui redonne alors une certaine force à notre réforme.

Trois jours plus tard dans le même journal *Libération*, on y apprend que le Préfet d'Ile-de-France - dont j'ignore la couleur politique - distingue parmi les Maliens occupant l'esplanade de Vincennes pour obtenir un relogement des "mal-logés et des non-logés". Cela permettrait une nette priorité à cent familles sur les soixante dix mille mal-logés à Paris (et les 400.000 de la région). Nous finirons en notant avec l'INSEE que Paris compte 118.000 logements vides et la région 309.000. Je me demande si la "pacification" économique, qui se joue aujourd'hui dans notre pays, nous donne vraiment beaucoup de sujets de fierté.

A PROPOS DE L'INCIDENCE DU SEXE DANS LA PRATIQUE DE TERRAIN

Entretien avec Gérard ALTHABE
EHESS

Nicole ÉCHARD
Catherine QUIMINAL
Monique SÉLIM

Intéressé par le débat sur l'incidence du sexe dans la pratique anthropologique (publié dans le n° 45 du "Journal des anthropologues" de septembre 1991, Gérard Althabe a tenu à reprendre avec nous quelques-unes des questions abordées. D'où l'entretien que nous rapportons ci-dessous.

Gérard Althabe - Deux problèmes très précis ressortent du numéro consacré à l'anthropologie des sexes : d'une part la dualité sexuelle qui informe les dispositifs symboliques et que, effectivement, le féminisme a permis de mettre à jour, direction que les ethnologues avaient tendance à masquer, et, d'autre part, le problème de l'appartenance sexuelle de l'ethnologue sur le terrain. L'un des intérêts de votre numéro c'est de montrer justement qu'il ne faut pas tomber dans des pièges du genre : il n'y a que les femmes pouvant étudier les femmes.

L'intérêt de votre débat réside dans le problème de la construction de l'ethnologue dans le cadre des rapports sociaux qui se jouent dans

l'enquête, vous montrez que c'est très variable ; on ne peut rien déterminer d'une façon absolue... L'ethnologue-femme est construite comme une femme à certains moments (ou comme un homme) et à d'autres moments non. Ce que dit Nicole Echard est clair : *Ce n'est pas parce que je suis une femme que j'ai pu travailler sur les femmes haoussa, bien que j'avais de très bonnes relations avec elles.* Le problème dans la situation coloniale : être pris dans un rapport de domination, le cadre de l'enquête de terrain est un rapport de domination. Dans ce rapport de domination, la sexualité joue, c'est évident ! En fait, on nous apprenait au départ, dans des réunions d'ethnologues, qu'il fallait "prendre une fille" pour apprendre la langue, c'était là un moyen de "pénétration" (sic) dans l'univers des autres. On nous donnait toute une série de conseils dans ce sens au départ.

Je reprends mon histoire personnelle. Bon, j'arrive en Afrique avec une bourse d'études pour aller chez les Pygmées du Cameroun ; je tombe sur un administrateur, c'était la fin de l'époque coloniale. On débarque dans un village et le premier soir on convoque le chef pour lui donner l'ordre d'amener des femmes. J'ai eu un choc, j'ai senti que si je voulais faire de la recherche, je devais nécessairement me situer en rupture avec les pratiques de l'administration coloniale et les pratiques du monde blanc. Ce sera un point important : j'ai toujours essayé d'éviter les relations sexuelles dans les villages dans lesquels je travaillais, pour ne pas être bloqué dans le jeu des rapports de domination coloniale. La domination coloniale c'est aussi la sexualité.

Monique Sélim - *C'est-à-dire que tu voyais la rupture avec le sexe comme une contestation de l'ordre colonial ?*

G.A. - C'était identique à ne pas avoir de boy habillé en blanc. J'ai rencontré des ethnologues se faisant servir sur des tables dressées dans les villages par des domestiques. C'était la pratique intervenant à la fin des années cinquante, quelques mois avant l'indépendance, des pratiques avec lesquelles je devais rompre absolument. Il fallait aussi rompre avec la domination coloniale dans la vie pratique et le problème sexuel en était un des éléments importants, ce qui rentrait en contradiction avec ce qu'on avait essayé de m'apprendre avant de partir.

Catherine Quiminal - *Dans la mesure où tu fais toujours attention à la manière dont le terrain et les rapports avec les gens s'instituent, est-ce qu'à*

certains moments tu t'es posé la question de savoir en quoi cette position t'informait sur les pratiques ou les représentations des rapports sociaux de sexe dans la société considérée ? En quoi le fait que tu sois un homme sur un terrain, t'apprend quelque chose sur la manière dont les gens se représentent ou pratiquent les rapports sociaux de sexe ? T'es-tu posé cette question ?

G.A. - Non, mais sur un quartier urbain nous sommes dans un contexte différent. Le problème reste le même.

C.Q. - Le problème est le même. Est-ce que toi, toi-même si tu veux, dans ton travail, tu as réfléchi aux effets qu'avait ta position, par exemple dans la situation coloniale ?

G.A. - Ma volonté c'était d'essayer de rompre avec des rapports sociaux construits sur la domination coloniale, néo-coloniale disons. Il y avait ce refus d'accepter ce jeu qui était l'offrande des filles. Ça m'a énormément aidé à sortir du cadre d'une relation avec les chefs, les fonctionnaires, etc. A Madagascar, par exemple, j'ai pu entrer dans le jeu d'un culte de possession qui était féminin - les femmes étaient possédées par des génies hommes - et j'ai pu établir des relations d'échange dans ce cadre particulier.

Nicole Échard - Pour ma part, si je prends l'exemple de l'Ader, région où j'ai travaillé, quand un étranger arrive dans un village, quel qu'il soit, quelqu'un qui a le statut d'étranger, les jeunes filles, le groupe de jeunes filles, se doit d'aller le saluer. Il est convenu que cet étranger, "goûte à quelque chose de sucré". C'est presque un devoir de l'étranger que de coucher avec l'une de ces jeunes filles. Ce qu'il y a là-dedans, ce que tu veux taire un petit peu, ce que moi j'entends qui manque dans ton discours, par rapport à ma propre expérience, c'est le fait de l'oppression des femmes dans ces sociétés. Domination qui s'exprime sur leur sexe, c'est-à-dire que les hommes disposent de leur sexe, disposent de leur sexualité. Dans ce cas, leur sexualité on la propose à l'étranger qui passe.

Cette situation-là, elle n'est pas seulement coloniale, elle est liée à la domination masculine sur les femmes, d'une manière plus générale.

G.A. - Tu as raison puisque le fait qu'on puisse t'amener des filles montre qu'il y a domination sur la sexualité des femmes, mais le problème est de savoir si tu dois jouer le jeu ou pas.

N.E. - *Dans le cas du culte de possession, si je me souviens bien, tous les génies sont masculins, tous les référents sont masculins et c'est le corps des femmes qui est une fois de plus exploité pour exprimer une vérité masculine, c'est l'utilisation du matériel physique féminin...*

G.A. - Le problème du culte de possession, il est évident que je l'ai examiné en tant que culte mais aussi dans le type d'échanges qui se jouaient dans la vie quotidienne. Les femmes possédées créaient une situation de contre-pouvoir contre les vieux, qui restaient enracinés dans la médiation ancestrale. C'était une situation tendue, conflictuelle et c'est dans cette conjoncture que je devais entrer. Mais le deuxième point est le problème du rapport de domination dans son ensemble et, en tant qu'homme l'un de ses terrains est la sexualité. De plus, la domination coloniale ou néo-coloniale est une domination masculine, les administrateurs étaient des hommes. Le chercheur, dans une situation de domination, a moins de possibilités de jeu. Par certains côtés, il est plus difficile à un homme de rompre avec, dans la mesure où tu es toujours renvoyé à ce rapport.

C.Q. - *C'est parce qu'il y a une double domination, c'est ce que Nicole voulait dire : la domination coloniale d'un côté, la domination des hommes sur les femmes de l'autre.*

M.S. - *Il y a le fait aussi que les hommes "collent" beaucoup plus à leur rôle, on pourrait dire structurellement. Il y aurait cette fluidité intrinsèque aux personnages de s'habiller en fait de parures complètement différentes. C'est ce que disait Simone de Beauvoir de l'être social de la femme qui ne s'appartient jamais à lui-même, qui est toujours "en référence à" et qui donc, quand elle devient ethnologue sur un terrain, est moulée beaucoup plus facilement dans n'importe quel rôle. Cela aussi est un effet de la domination. Les hommes seraient beaucoup plus la proie de leur propre personnage de domination, puisqu'ils colleraient aux mécanismes sociaux globaux de la domination.*

G.A. - C'est quand même lié aux différences conjoncturelles mettant en oeuvre la domination homme/femme. La situation à Madagascar est très différente de ce qu'on peut trouver en Afrique centrale, à Madagascar même, tu as des variations considérables. Par exemple sur les Hauts

Plateaux: le rapport de domination est beaucoup moins accusé qu'ailleurs.

C.Q. - *Je voudrais revenir sur ce que tu disais tout à l'heure. Tu disais que finalement ce refus d'accepter la position qui t'était proposée quasiment imposée, t'avait été utile. J'aimerais que tu précises un peu plus en quoi.*

G.A. - *Ça m'a été utile pour sortir du cadre dans lequel j'étais systématiquement enfermé et qui est défini par le rapport de domination. Ce cadre-là renvoie aussi aux jeux de domination interne qui ne te sont pas accessibles. C'est là le "piège", accepter le jeu dans lequel on est pris au départ d'une enquête, c'est rester dedans. C'était clair à Madagascar : au premier contact, un discours long, cohérent emprisonnait dans ce jeu. C'était une région où dix ans avant il y avait eu une insurrection. La construction des moyens de défense était généralisée et j'étais là dedans, au bout de quelques mois, je risquais la redondance.*

N.E. - *Pour ma part, je suis arrivée en Afrique juste après l'indépendance, je n'ai pas fait l'objet de tentatives d'enfermement de ce type parce que, étant une femme, je ne pouvais pas être une image de pouvoir, ni de l'administration qui était référée aux hommes.*

C.Q. - *Dans de nombreuses situations, il y a non seulement le rapport des hommes blancs aux femmes noires, mais également celui de ces mêmes anthropologues avec leurs collègues femmes. De nombreuses femmes ethnologues, surtout si elles refusaient leur position de blanches, étaient traitées comme des "folles"! Elles étaient exclues de la communauté blanche. Certaines ont été détruites. Si elles couchaient, elles, avec des Noirs, c'étaient des chiennes. On allait jusqu'à mettre en question leurs capacités intellectuelles. Même au niveau de la société locale, elles avaient des problèmes, par le simple fait d'être là, femme seule.*

N.E. - *En effet, certaines ont été complètement dévalorisées. On a délégitimité ce qu'elles ont fait.*

G.A. - *Ce qui est important : voir comment on est produit en tant que femme, c'est ce qui ressort de vos analyses, on est produit en tant que femme dans une conjoncture donnée, et puis il y a les conséquences...*

M.S. - *Passons du terrain colonial au terrain français. Toi, Gérard, comment vois-tu ta position d'homme sur un terrain français ? Là nous*

avons des éléments de comparaison, puisqu'il y a deux terrains où nous avons été ensemble.

G.A. - Sur le terrain français, tu es construit en tant qu'homme aussi. Mais la tension est moindre. On reste cependant imbriqué dans une situation normative dans laquelle la norme est la femme à la maison et l'homme au boulot, ainsi le chercheur homme est à l'écart dans une cité HLM, il est obligé de se raccrocher à certains acteurs comme les travailleurs sociaux, qui sont des hommes mais qui, par leur métier, peuvent être légitimement présents la journée dans un quartier, sans être considéré comme des chômeurs. Le chercheur est pris dans le jeu de la norme familiale qui fonctionne encore puissamment parmi les familles populaires. C'est d'ailleurs surprenant alors que quarante pour cent des femmes travaillent. La femme au chômage c'est le retour à la normale, peut-être pas personnellement, mais dans l'espace public, l'ethnologue homme est pris là-dedans.

M.S. - *Ton identification aux travailleurs sociaux était liée à une nécessité d'une normalisation de ta position par rapport à l'ordre des catégories de sexe.*

G.A. - A Stains, tu pouvais toi intervenir normalement ?

M.S. - *Oui, je n'avais pas à m'identifier à qui que ce soit. Je rentrais "naturellement" dans le jeu des discussions de voisinage entre femmes.*

G.A. - Un autre problème est qu'actuellement il semble que ce sont surtout des ethnologues femmes qui vont sur le terrain. Les ethnologues masculins auraient-ils tendance à fuir les échanges directs ?



ANTHROPOLOGIE VISUELLE

"EYES ACROSS THE WATER", QUESTIONS OU REPOSES ?

Holly HAVERTY
Université Paris X

Le Centre d'Anthropologie Visuelle de l'Université d'Amsterdam a accueilli du 24 au 27 juillet plus d'une centaine de professionnels et d'étudiants pour la deuxième conférence internationale en Anthropologie Visuelle, *Eyes across the Water* (1). Cette conférence, parmi les plus importantes dans le domaine - encore jeune - de l'Anthropologie Visuelle, a lieu tous les trois ans. Le but des organisateurs est de rassembler ceux qui dans le monde s'intéressent à l'utilisation, la production et l'analyse des images, en particulier les ethnologues-cinéastes, les sociologues, les journalistes-photographes, les documentaristes, pour débattre de l'état actuel de l'anthropologie et de la sociologie visuelle et de leur futur.

Il m'a semblé qu'en raison du grand nombre de participants et de leur diversité, ce qui était à la fois un défaut et une qualité, on en revenait toujours à la même question : "Qu'est-ce que l'anthropologie visuelle ?".

En dépit de cette constante interrogation qui se répétait à chaque session, une admirable organisation, assurée par une troupe d'étudiants

1. La conférence a été soutenue par le Center for Visual Anthropology de la Faculté des Sciences Politiques, Sociales et Culturelles de l'Université d'Amsterdam, la Commission Internationale d'Anthropologie Visuelle et l'Association Internationale de Sociologie Visuelle. Le financement a été assuré par l'Amsterdamse Universiteits Vereniging, le Conseil exécutif et la Faculté des Sciences Sociales de l'Université d'Amsterdam, International Visual Sociology Association, la Municipalité d'Amsterdam et l'Université de Southern California.

souriants qui arboraient l'emblème de la conférence sur leur tee-shirt, a réussi à faire de cette conférence une réussite.

Les réunions dans le style "supermarché en self-service" se présentaient chaque jour en trois parties : une session générale le matin, deux sessions spécialisées l'après-midi et la projection de films en soirée.

Chaque matin, de bonne heure, tous les participants se retrouvaient pour la session générale qui a tenu lieu d'introduction le premier jour et de conclusion le dernier. Les sessions devaient proposer à la discussion un thème central tel que *L'indigène existe-t-il ?*, ou bien encore *La construction sociale de la signification photographique*. Les échanges en sessions, généralement plutôt calmes, se sont quelque peu échauffés à la suite d'une communication d'un cinéaste-ethnologue chinois, Li De-Jun, au cours d'une session intitulée *Le cinéma documentaire en Afrique et en Asie*. La réaction passionnée d'une participante, protestant contre l'absence de critique à l'encontre de la politique actuelle du gouvernement chinois dans la présentation de Li De-Jun, a mis en évidence les forces contradictoires de relativisme culturel et de paternalisme colonial sous-jacentes à l'anthropologie. Cette reconnaissance de l'identité - principalement occidentale - de la discipline fut un des sujets de discussion le plus souvent abordé.

Après la session générale du matin, la tête pleine de considérations et d'idées, nous passions au déjeuner (2). Dans l'ambiance sympathique et lumineuse de l'Atrium, la cafétéria universitaire avec son toit en verre nous a permis d'apprécier la cuisine généreuse et saine des Hollandais mais aussi de reprendre des forces pour nous rendre aux sessions de l'après-midi.

Il fallait en effet beaucoup de détermination pour choisir entre les quatre sessions spécialisées différentes présentées dans la première partie de l'après-midi, et deux heures plus tard, entre trois autres. Chaque session comportait un maximum de quatre exposés plus ou moins regroupés autour d'un thème. Une vingtaine de sessions ont ainsi eu lieu

2. Les déjeuners étaient inclus dans les droits d'inscription à la conférence (300 francs, 200 francs pour les étudiants), ce qui fait que cette conférence était relativement accessible au plus grand nombre du moins en Europe. Ainsi, j'ai dépensé en tout 850 francs pour mon inscription, mon voyage en autocar aller-retour de Paris, mon hébergement et autres frais.

en trois jours dont les sujets portaient sur des sujets tels que le tour narratif en ethnographie visuelle (I & II), l'idéologie visuelle et l'analyse photographique et filmique, les réactions des personnes filmées ou photographiées.

En fin d'après-midi, à l'heure de l'apéritif et du dîner, nous avions bien besoin de nouveaux réconforts pour attaquer les projections de films qui comme les sessions de l'après-midi étaient présentés simultanément dans trois salles, ce qui obligeait les participants à faire des choix souvent difficiles. Ainsi, chaque soir entre dix-neuf et vingt-trois heures, une quinzaine de films était proposée. Il y avait également en compétition pour le prix John Adair (500 dollars), des films et des vidéos réalisés par des étudiants. De lus, les 25 et 26 juin, plus de vingt films documentaires réalisés par des cinéastes africains et asiatiques furent montrés.

Une telle abondance de films empêche toute énumération critique dans les limites de ce bref compte rendu, mais il est bien évident que chaque participant pouvait trouver là un film susceptible de l'intéresser. Il est aussi plus vraisemblable qu'en face de choix aussi délicats, les participants aient préféré succomber à la tentation et partir à la découverte d'Amsterdam *by night*.

Le dernier jour, après un total de vingt-quatre sessions et de plus de soixante films, les participants étaient bien mûrs pour entendre les conclusions de la dernière session, après s'être détendus en compagnie de collègues nouvellement rencontrés ou bien retrouvés, au cours d'une promenade en bateau (3). Pourtant on serait déçu si l'on attendait des solutions justes aux problèmes soulevés pendant les trois jours précédents, tels que *Comment régler la relation tripartite entre sujet filmé, cinéaste et audience ?*, ou *Comment résoudre les dichotomies de genres : fiction-documentaire, artéscience, ou image-écrit toujours présentes en Anthropologie Visuelle ?*, ou plus simplement *Comment les anthropologues pourraient-ils faire de meilleurs films ?*

Nous avons quitté la salle de conférences avec une seule certitude : les solutions définitives restent toujours inconnues et après ce cyclone d'activités, de rencontres et ce vaste brassage d'idées, on en était toujours

3. La promenade en bateau était également comprise dans les droits d'inscription à la conférence.

et encore à s'interroger sur la nature et la signification de ce qu'on appelle *Anthropologie Visuelle*. On savait en tous cas qu'elle était bien vivante dans les coeurs et les esprits comme dans les travaux d'un certain nombre de nos collègues dispersés de par le monde.

Je me suis demandée si une telle conférence était vraiment le lieu où l'on pouvait résoudre des problèmes, trouver des solutions. Son but n'est-il pas plutôt de poser de bonnes questions, tâche non moins difficile ?

VERS UNE PRATIQUE PHOTOGRAPHIQUE PARTICIPANTE ?

Christian PAPINOT

Mes recherches actuelles portent sur l'imagerie populaire à Madagascar. J'ai choisi de concentrer principalement mon attention sur les signes (images et inscriptions) figurant sur les taxis-brousse et quelques autres supports dans la région Nord de l'île.

Compte tenu de la nature de mon objet, la photographie tient une place importante dans les options méthodologiques du travail de terrain : de la "copie" des données à leur mise en perspective dans le contexte de référence.

Grossièrement, je me suis rendu compte d'une évolution dans le mode d'usage de mon appareil photo sur le terrain "corrélative" en quelque sorte à la connaissance de la langue et des habitudes culturelles (notamment celles relatives à la photographie). Ce changement, je vais essayer de voir comment et pourquoi il s'est opéré.

1. L'ACTE PHOTOGRAPHIQUE, UN "MICRO-EVENEMENT"

Une première remarque tout d'abord : l'utilisation de l'appareil photo équivaut à engendrer un "micro-événement" qui détourne l'attention et peut modifier l'activité en train de se dérouler vers le nouvel enjeu matérialisé par la possibilité d'une pose photographique. L'usage de la photographie n'est pas à ce point banalisé dans cette aire culturelle qu'il ne permette un exercice "invisible", ou de faible visibilité. Il faut accepter

le fait d'une "grosseur" (1) conséquente du preneur d'images, et d'être directement impliqué. Cette rareté de la photographie fait en sorte que la présence fortuite d'un photographe est une aubaine, une occasion peut-être de participer à l'événement, de se mettre en valeur. En tout cas, cette présence mobilise l'attention car elle représente un enjeu important.

2. DES PHOTOS D'IMAGES

Un des principaux problèmes rencontrés est relatif aux clichés consacrés aux décorations de taxis-brousse. Me voir faire des **photos d'images** en l'occurrence étonnait beaucoup.

Le cadrage serré sur les images peintes en des points précis du véhicule intriguait les spectateurs. A ce propos, et étant donné que les peintures en question sont principalement des représentations figuratives des paysages côtiers des environs, il me fut souvent demandé pourquoi je n'allais pas à la plage si je voulais faire de belles photos !

Ma première idée par rapport à ce type de réactions était de penser que mon objet d'étude peu compréhensible localement, la pratique photographique qui y était afférente serait en quelque sorte assortie de la même incompréhension. C'était un premier élément d'explication mais ce n'était pas le seul. Un deuxième élément me fut apporté lorsque je commençais à identifier un "univers du photographiable" (2) local auquel bien entendu mes photos de décoration en gros plan n'appartenaient pas mais nous reviendrons sur cette notion par la suite. Enfin un troisième m'apparut lorsque je m'intéressais au concept malgache de *sary* et à voir en quoi celui-ci coïncidait ou débordait les significations de son indice approximatif (3) "image".

1. Cf. concept de "grosseur du photographe": "Le terme de "grosseur" signifie ici la perception, l'identification dans la sphère visuelle du regardé, du sociophotographe en tant que "regardeur"; A. MOLES, "La photographie, outil de connaissance de la vie sociale", p. 97, *Interphotothèque*, n° 41, *La Documentation Française*, décembre 1981.

2. Il s'agira de circonscrire l'"univers du photographiable" aux limites culturelles de ce qu'il est envisageable de prendre pour un individu d'un groupe social donné, jusques et y compris la manière particulière d'en rendre compte (cf. P. BOURDIEU, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, p. 24, Ed. de Minuit, 1965).

3. Cf. ce concept développé par B. MALINOWSKI pour rendre compte des "correspondances" lexicales d'une langue à l'autre qui ne sont pas à proprement parler des "équivalences" sémantiques; *Les jardins de corail*, annexe intitulée "Théorie ethnographique du langage, accompagnée de quelques corollaires pratiques", Ed.

Le concept de *sary*, dans cette aire culturelle, implique l'idée de ressemblance avec un référent réel (*misary* : ressembler à..., *fisariana* : la ressemblance) ; l'espace de la représentation doit donc être figuratif, ressembler à, sous peine de tomber dans l'antithèse.

Ce qui détermine l'existence de *sary*, de l'image, n'est donc pas l'acte de création qui l'engendre mais cette ressemblance avec le réel. C'est parce que ça ressemble à quelque chose que l'on parle de *sary*.

Autrement dit pour le cas qui nous occupe ici, photographeur (4) une image, c'est-à-dire "prendre "quelque chose qui ressemble à..." de "quelque chose" qui ressemble à", c'est engendrer une distorsion (faire **une copie de copie**), provoquer un affadissement certain que l'on pourrait aisément éviter en allant photographier le réel ayant servi de modèle. Ces images de paysages n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes mais seulement comme **viatique de ce qu'elles montrent**, alors effectuer un cliché d'une peinture figurative c'est reconnaître un intérêt intrinsèque à l'espace de la représentation en tant que tel, **l'isoler comme objet**, qui ne se réduit pas à ce qu'il montre.

Parmi les motifs ayant suscité des interrogations de la part des spectateurs, il faut citer, après le choix du sujet photographique lui-même, la manière de le traiter. Ainsi le nombre de clichés assez peu différenciés dans leurs points de vue et sujets alimentaient l'étonnement. Ce qui était pour moi une habitude visant à accroître les chances d'obtenir une photo intéressante, à savoir réaliser plusieurs exemplaires en faisant varier quelques options techniques, accentuait l'incongruité de mon choix initial. Ces exemplaires surnuméraires étaient vraiment conçus comme des "doubles" inutiles. Passe encore à la rigueur que la 404 bâchée (5) soit prise en photo mais plusieurs de l'avant, de l'arrière et de chaque côté, cela devenait démentiel. D'ailleurs, les interrogations sur ma santé mentale ne furent pas rares !

3. "UN EXERCICE SANS DISCERNEMENT"

Il fallut attendre un second séjour pour que soit explicité un jugement global sur ma pratique photographique. Je revenais avec un

F. Maspéro pour la traduction française, Paris, 1974 (édition originale : Coral Garden and their Magic, University of Indiana Press, 1965), 356 p.

4. Mangala sary : litt. : prendre une image.

5. Le modèle de taxi-brousse le plus courant dans la région.

échantillon de clichés représentant des véhicules décorés en pensant m'en servir comme support à entretien.

Ce fut un demi-échec dans la mesure où finalement la présentation de ce corpus appelait plus à des commentaires sur ma conception photographique qu'à des interprétations de représentations *in situ*. Cet échantillon mettait en évidence un phénomène qui ne représentait pas un sujet légitime de prise de vues. Ce qu'à mon tour je ne considérais que comme un viatique pour faire parler de ce que les photos montraient s'imposait comme un objet en soi et court-circuitait la réflexion sur le message du médium.

En présentant des photos de mon objet d'étude et en espérant faire parler de celui-ci, j'agissais comme si la photographie était à ce point banalisée à Madagascar que la quantité et le motif pouvaient être acceptés, comme si ces options pouvaient être culturellement envisageables, et donc comme si elles pouvaient être appréhendées comme simples supports relativement négligeables par rapport à ce qu'elles montraient. Il y avait importation d'une modalité d'enquête qui n'était pas appropriée au terrain en raison même de cette non banalisation de la photographie en tant que support à entretien, et de ses corollaires.

Une réflexion résume bien ce jugement global sur mon exercice : *Izy tsy mifidy, mangala sary jiaby* ! ("Il ne choisit pas" sous-entendu : "Il ne sait pas le faire", il prend **tout** en photo). Puisque ce que j'affectionne de prendre en photo déborde nettement les limites culturellement admises à la représentation photographique, mon projet est rétif à tout espoir de compréhension et devient l'arbitraire le plus total.

Dès que quelqu'un prenait connaissance de photographies sur lesquelles figuraient des personnes et que l'identification n'allait pas de soit, revenait presque systématiquement la question : *Azôvy irô* ? (Qui sont-ils ? / Comment s'appellent-ils ?). Et lorsque je répondais : *Tsy haiko* (Je ne sais pas !) parce que je ne les connaissais pas ou ne savais pas expliquer comment je les avais connues, l'étonnement était souvent de mise. Un enfant qui m'avait posé cette même question et auquel j'avais répondu de la même manière me rétorqua : *Sarin'olo tsy hainao anarandrô* ? ((Tu possèdes) des photos de personnes dont tu ne connais pas le nom ?). Ce qui signifiait en substance : Tu te moques de moi, tu me fais marcher !.

4. LE STATUT DU PHOTOGRAPHIE

Alors que j'effectuais des photos d'amis sur leur demande, une tierce personne arriva et demanda : *ôhitrino moa sarin-kolery* ? (C'est combien la photo couleur ?). Et une des personnes que je photographiais de répondre : *A izy tsy mandafo* ! (Ah non, lui ne vend pas (de photos) !). Puis elle enchaîna : *Taloha izy nangala sary maro* ! (Autrefois il a fait beaucoup de photos !), en disant cela, et pour mieux indiquer en quelque sorte la démesure de l'entreprise, elle fait le geste d'un écart important entre ses deux mains. Aussitôt après la question qui vint spontanément à l'esprit de l'autre fut : *Isaka tompon-sary nahazo ninazy* ? (Est-ce que chaque photographié a obtenu la sienne ?).

Si l'on regarde de plus près, le mot composé *tompon-sary* qui correspond au terme de photographié, on s'aperçoit qu'il indique un rapport non aléatoire avec la photo produite, *sary*. Le terme du *tompo* signifie au sens propre "le maître, le propriétaire" (6) et suggère, au sens figuré, une idée de consubstantialité (7). *Me tompon-sary* est celui qui détermine *sary*, l'image. S'il n'avait pas été là, l'image ne serait pas. Ce n'est pas la présence du photographe et de son matériel qui semble déterminant pour la production de l'image mais celle du photographié.

D'ailleurs à ce propos l'expression qui sert à désigner l'acte photographique est tout à fait révélatrice. Ainsi si l'on considère l'expression *nangala sary zaho* (8) (une image a été prise par moi), nous nous apercevons qu'elle est en quelque sorte "réversible", c'est-à-dire qu'elle pourra être dite par le photographe **comme** par le photographié. Et cet acte du photographié qui détermine l'image lui autorise à son tour un droit de préemption sur celle-ci.

Pour illustrer ce droit de préemption du photographié sur son image, j'évoquerai un exemple qui m'a été fourni par des amis malgaches originaires de la région Nord et récemment installés en France.

Lors du passage d'un de leurs compatriotes en France, ils firent quelques photos. Une fois développées, ils lui montrèrent une des photos

6. Exemple : *tompon-trano*, le maître, le propriétaire de la maison.

7. Exemple : *tompon'ndrazana* : litt. "maître de ses ancêtres...". L'idée de maîtrise est liée dans ce cas à l'idée de consubstantialité". J.F. FABRE, *Sable rouge, une monarchie du Nord-Ouest malgache dans l'histoire*, p. 366, Ed. L'Harmattan, 1980.

8. Il existe trois temps en malgache : le passé, le présent et le futur. Le préfixe "n" est la marque caractéristique du passé.

sur laquelle il figurait en disant : *ty tsara e !* (celle-là est belle !) et aussitôt la réponse de celui-ci fût : *ty miaraka aminakahy !* (celle-là est pour moi !). Ils restèrent interloqués un moment mais n'en firent rien paraître. Et en me rapportant ce fait et le "sans gêne" de leur invité, ils me confirmèrent qu'effectivement dans cette région c'était ainsi que l'on procédait, et mirent leur réaction sur le compte de leurs trois années de séjour en France qui leur avaient appris qu'une photographie est davantage "quelque chose" qui vous appartient puisque vous avez payé pour son acquisition. Et ce "quelque chose" ne peut être offert qu'après une demande faite en bonne et due forme. Ce changement d'environnement culturel s'est accompagné d'un changement de perception du statut de l'image qui leur fait ressentir cette revendication du *tompom-sary* comme moins "naturelle" qu'autrefois.

5. ESTHETIQUE DU PORTRAIT PHOTOGRAPHIQUE

Enfin pour finir, j'esquisserai de manière schématique une esthétique du portrait photographique qui est apparue comme un élément constitutif important de cet "univers du photographiable" autochtone.

Celle-ci est structurée autour de plusieurs options socialement valorisantes : 1) la couleur plutôt que le noir et blanc ; 2) le portrait en pied, de face ; 3) la "clarté" du cliché et notamment l'éclaircissement du teint du visage ; 4) la fixation de l'image de soi dans une belle tenue.

1) La primauté accordée à la couleur peut s'expliquer par l'histoire sociale de la photographie dans cette province. La possibilité d'obtenir un cliché en couleur y est relativement récente. Elle renvoie à un produit plus "moderne", mais surtout à une figuration plus proche de la réalité, par la même plus ressemblante et donc plus conforme à l'idée de *sary*.

2) Pour la préférence pour le portrait en pied, l'expression *sary tapaka* - c'est-à-dire partie d'image ou image coupée - pour désigner les photos d'identité peut suffire à expliquer que la représentation qui soit la plus "naturelle" se doive de figurer la personne dans son entier. Dans le cas particulier de la photo d'identité, l'expression vernaculaire indique bien que **cette ressemblance n'est effective que par rapport à une partie de la personne en question.**

C'est une construction culturelle qui induit cette photo d'identité comme suffisamment représentative de l'individu. Si en définitive toute une tradition picturale corrobore l'idée du visage comme élément

d'identification de la personne en Occident, rien de tel à Madagascar ne cautionne la justesse de ce découpage. Dans le même ordre d'idée, un ami malgache me rapporte que les gros plans ne sont pas toujours très bien compris au cinéma. Il a notamment entendu lors de séances de projection des questions comme *Aie vitinazy ?* (Où sont ses jambes ?) (en parlant d'un personnage).

L'expression correspondant au terme de profil, *sary mandrirana* (litt. image "couchée") fournit quant à elle un élément pour expliquer que la représentation de face soit la plus "naturelle".

3) En règle générale, on dit d'une belle photo qu'elle est *mazava* ou *mazava tsara* - c'est-à-dire claire ou bien claire, mais ceci doit être entendu au sens propre comme au sens figuré : que l'on peut "comprendre" facilement, dont les éléments de l'image sont facilement identifiables.

Parallèlement à cela, les critères de beauté en vigueur localement font que la beauté sera proportionnelle à la pâleur du teint. D'où en fait un goût prononcé pour les tirages photographiques qui offrent un effet d'éclaircissement du teint.

4) La fixation de l'image de soi exige enfin que l'on revête pour l'occasion ses plus beaux vêtements. Une "tenue" comme me dira un jour un tireur de pousse-pousse auquel je proposais une prise de vue sur son lieu de travail. Il m'avait demandé une photo au préalable, mais il était hors de question que celle-ci le montre dans ses vêtements de travail. Il vint donc me voir un jour à la maison après avoir enfilé un pantalon et une chemise *kalite be* (9) (approximativement : moderne) et me demanda de lui prêter mes tennis pour remplacer ses sandales pendant la pose.

6. VERS UNE PRATIQUE PHOTOGRAPHIQUE PARTICIPANTE ?

Ainsi ma pratique photographique s'est trouvée tout au long de ce séjour incessamment renvoyée à une grille inconsciente des sujets photographiquement possibles ou non, des manières de faire acceptables ou non.

Cette connaissance des usages locaux de la photographie, de l'"univers du photographiable" autochtone m'a permis d'adapter en quelque sorte mon exercice photographique à ces nouvelles règles et de

9. Emprunt au terme français "qualité".

développer par rapport à celui-ci, ce que l'on pourrait appeler une "démarche participante". Celle-ci a consisté globalement à réfréner certains types de clichés anticipés comme sujets de désapprobation potentielle, à limiter le nombre de prises de vues, à privilégier la couleur, à donner cours à certains clichés n'appartenant pas au projet initial mais dont le sujet est nettement plus légitime (portraits posés surtout) pour affirmer le partage d'options communes et éviter une marginalisation excessive.

Exercice de funambule entre une pratique débridée négligeant le point de vue autochtone qui, si elle peut être satisfaisante sur le plan de la production d'images est fortement dommageable sur le plan des relations humaines et puis une autre qui soit respectueuse des usages locaux mais qui, par trop attentive à ceux-ci, manque son objectif cognitif (car à la limite, conformer ma pratique à ce qu'il est légitime de prendre c'est abandonner mon objet d'étude).

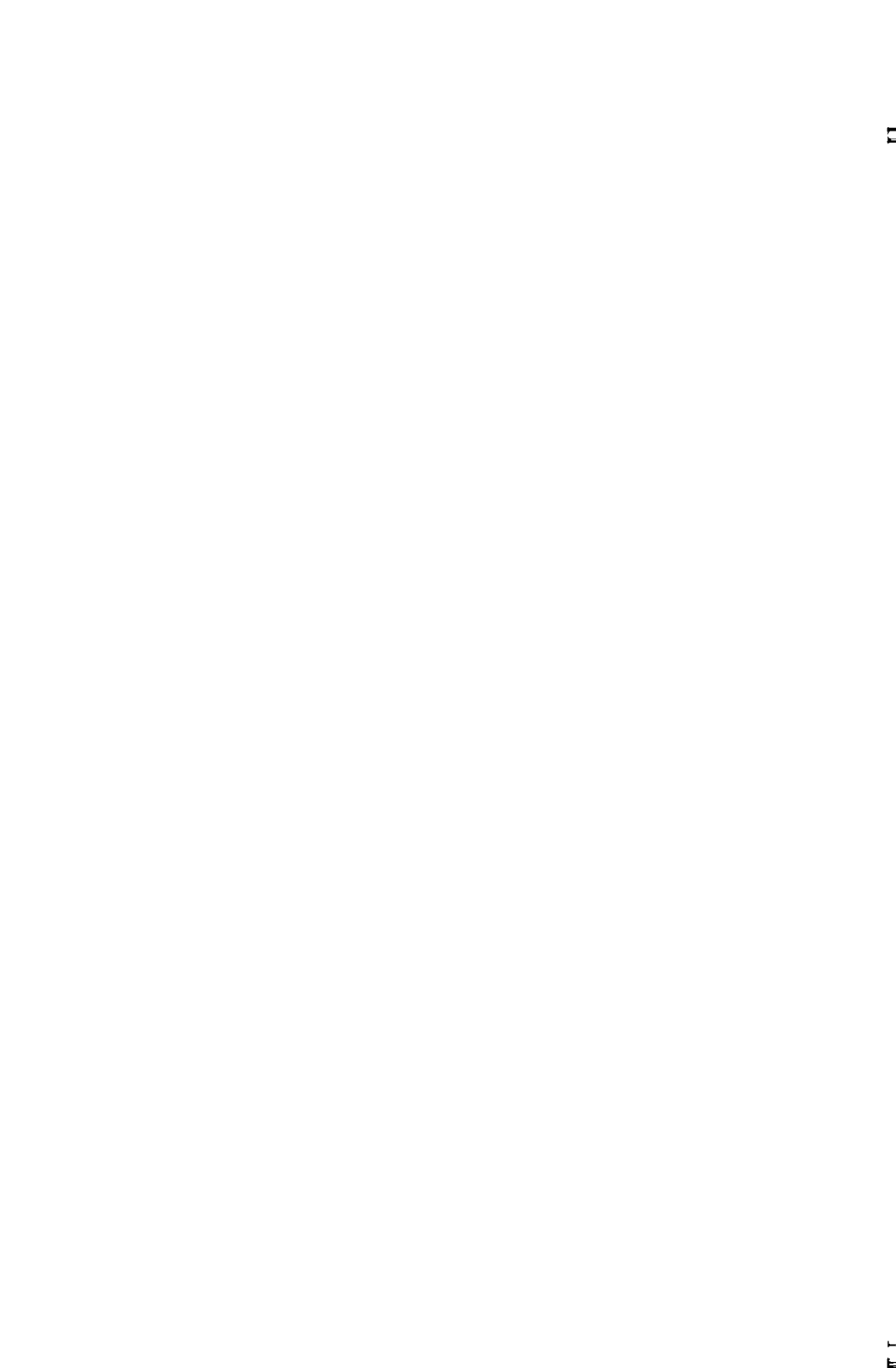
Cette modification empirique de ma manière d'envisager le mode d'usage de l'appareil photo pendant le travail de terrain m'a amené à me poser un certain nombre de questions.

En effet, si au début de mon travail de terrain, je me suis interrogé sur l'opportunité de la photographie par rapport à ma recherche et sur les incidences sur la construction de l'objet, en revanche, je ne me suis pas posé *a priori* le problème des modalités d'utilisation de l'instrument dans le contexte particulier du Nord malgache.

Or précisément c'est l'importation de cet objet et de son mode d'usage dans une aire culturelle où celui-ci ne va pas de soi qui est problématique. C'est en négligeant de penser ce mode d'usage de l'appareil photo comme **culturellement déterminé** que l'on escamote une partie de l'interrogation sociologique. En apprenant la langue, en vivant dans une famille malgache pendant un séjour assez long, en adaptant ma méthode d'observation aux réalités locales, ma pratique photographique m'est apparue dans sa "bizarrerie" initiale, dans son aspect transplanté.

Est-ce qu'on ne fonctionne pas implicitement en pensant la pratique photographique comme relativement indépendante de la démarche générale d'observation ? Si on pense à faire une bonne mise au point, à ce qu'il y ait suffisamment de lumière, à peaufiner le cadrage, est-ce qu'on pense autant à la manière dont le mode d'usage de cet outil peut être adapté au terrain ?

NOUVELLES DE LA PROFESSION



CULTURES EN SOUFFRANCE

D. TERROLLE

Université Paris VIII

Laboratoire d'Anthropologie urbaine (CNRS)

Si la culture est ce qui donne un sens à l'insensé, ce qui nomme l'innommable, ce qui ordonne le chaos, c'est-à-dire ce qui permet à l'humain de se jouer du néant, il est pour le moins curieux que les spécialistes de l'étude, tant en extension qu'en compréhension de ce concept, les ethnologues, n'aient jamais entendu rimer celui-ci avec souffrance. Au mieux, ont-ils, pour certains, rapidement témoigné de la leur, comme observateur, sous de trop tristes tropiques, d'agonies culturelles qui généralement ont laissé croire aux lecteurs, tel le chant du cygne écouté et selon la formule du poète, que les chants désespérés étaient les chants les plus beaux. Cette insoutenable grandeur de l'ethnologue qui arpente les champs exotiques comme des champs élyséens et présente le charnier des cultures disparues comme un mausolée devrait pourtant inquiéter.

Tout d'abord, car produire des éloges funèbres procède toujours du mensonge puisqu'il faut ainsi réconcilier deux catégories irrémédiablement disjointes : les morts et les vivants. Cette entreprise n'est en fait réussie qu'au prix d'une toilette mortuaire à l'avantage du défunt, pour qu'il soit présentable aux vivants. Sa bonne tenue de cadavre n'a alors d'égal, dans le subterfuge, que son panégyrique toujours édifiant.

Ensuite car, parmi les artifices qui président à la composition du panégyrique, trop de textes ethnologiques ont évoqué une vision idyllique de la culture, restituant à travers les structures et les interactions des traits culturels le sentiment d'une symbiose achevée des êtres entre eux ainsi

qu'avec leur environnement. Point de souffrances dans tout ceci, sinon celles, alors largement compensatoires, des rites de passage et de leurs cortèges d'inscriptions dans le corps. Point de souffrances individuelles car le siège même d'une conscience individuelle n'existe pas au profit de celle du groupe où elles s'anéantissent. Seuls, quelques "fous", vécus comme "possédés" pouvaient exprimer les signes d'une souffrance immédiatement interprétée comme la rançon d'une rupture avec la symbiose collective. Si bien qu'un mauvais esprit en viendrait à se demander s'il n'y a pas là une efficacité du mythe du bon sauvage plus redoutable encore qu'on avait pu le supposer ? Tant, dans cette vision idyllique des cultures exotiques - où l'idylle résiste à la dé-construction, comme verrouillée par l'ethnologue lui-même - le recours à la structure semble avoir pour efficacité latente d'expulser irrémédiablement la souffrance insupportable de l'autre tout en déniait, justement, son incarnation en sujet.

Enfin, car à trop célébrer exclusivement des enterrements, l'ethnologue n'a produit jusque-là qu'une vision singulièrement tronquée et mortifère des cultures jusqu'à faire oublier aux lecteurs que si celles-ci disparaissaient, d'autres naissaient.

De ce qui précède, découlent sans nul doute des conséquences redoutables pour la discipline et pour la pensée collective :

* de fait, en ayant tant insisté sur l'urgence d'étudier ce qui disparaissait, l'ethnologue a légitimé une conception idéologiquement redoutable de ses objets. Son insistance à s'attacher, par pertinence scientifique, à l'étude de cultures les plus "pures", les plus vierges de toute acculturation a ainsi définitivement rendu sa démarche inéluctablement tributaire du processus historique qu'il dénonçait. Même la dénonciation sulfureuse des effets de la colonisation - comme si ceci pouvait enrayer les conséquences de celle-là ! - a oeuvré, au bout du compte, dans ce sens. Ces attitudes, dont l'anachronisme n'est pas sans poser question, ont régulièrement légitimé une représentation exacerbée de l'authenticité originelle de la culture au détriment du syncrétisme inévitable et du métissage nécessaire. Or les fruits logiques d'une telle conception de la culture sont actuellement cueillis par les courants nationalistes et réactionnaires qui font flèche de tout bois propre à accréditer leurs idéologies : jamais la "culture", ainsi forgée par les ethnologues, n'a autant été promue au rang d'argument revendicatif tant par le Front national ("chacun dans sa culture"), que par les écologistes ("chacun dans sa niche

avec sa culture") ou les chasseurs ("touche pas à ma culture !"). Face à cet usage logique de leurs travaux, les ethnologues n'ont manifestement rien à dire et leur silence éloquent est accablant, tant à trop durer, il devient, de fait, de la complicité ;

* les motivations de ce mutisme redoutable méritent réflexion. Il serait facile, non sans raison souvent, d'ironiser sur l'éthique qui préside, professionnellement, à l'adoption d'une telle attitude : assigné au rôle d'observateur et au respect du maintien à une distance "scientifique" des faits sociaux, l'ethnologue, à l'inverse du sociologue, est plus, par éthique, enclin à la réserve qu'à l'intervention. Si cette obligation morale le préserve de dérapages intempestifs et de conclusions aussi péremptoires qu'abusivement généralisées, elle offre également un alibi facile à toutes ses dérobadés. C'est donc avec la même fidélité à cette logique du silence que l'ethnologue se tait devant la violence issue des souffrances tant des cultures rurales à l'agonie que des cultures urbaines "en plein travail". Mais est-il seulement conscient de cette différence entre l'achèvement des unes et l'avènement des autres ? Peut-il entendre le malaise et l'angoisse de ceux dont l'identité hésite, au présent, entre un passé et un futur qui s'anéantissent ?

Voit-il ceux qui ne savent plus qui ils sont et dont l'errance identitaire les rend si fragiles et propres à succomber aux chants des sirènes de l'illusion fanatique que sont la religion et le nationalisme ? Si l'éthique du mutisme n'a pas forcément pour corrélats celles de la surdité et de la cécité, l'ethnologue est alors une grande figure du tragique ! Certes, mais combien est-elle vaine et inutile alors que la pensée collective l'interpelle et que seul le silence de sa confusion lui fait écho. Cependant ne nous y trompons pas, l'ethnologue n'est pas l'analyste et son silence n'a aucune visée thérapeutique. Il ne signifie rien d'autre qu'un épuisement, qu'une "fin de bande", qu'une limite sur laquelle l'ethnologie achoppe, un cul-de-sac ou une fin de son histoire.

CLOTURE OU DEPASSEMENT EPISTEMOLOGIQUE ?

A la sérénité de C. Lévi-Strauss, lors de sa dernière apparition télévisée, annonçant la fin de l'ethnologie avec celle des cultures exotiques et ouvrant l'avenir au seul espoir des commentateurs, répond le vertige

des ethnologues, des sociétés complexes et leur désarroi, pour témoigner de l'inverse, d'avoir à affronter la nécessité de ruptures fondatrices.

En première place de celles-ci, un inventaire de la pertinence de l'héritage conceptuel semble indispensable pour étudier le présent des sociétés industrielles et urbaines. De fait, depuis quelque temps déjà, le concept d'ethnie donnait des signes de faiblesse. Maintenant, c'est celui de culture qui craque aux entournares car il ne peut être hypertrophié au point de contenir une vérité et son contraire, une totalité homogène et une diversité hétérogène, une "pureté" culturelle et des métissages. L'embaras s'accroît lorsque patrimoine et exotisme (alimentaire, vestimentaire, musical, esthétique, etc.) se télescopent et s'inversent, la tradition devient exotique, l'exotisme modernité. Les symptômes du malaise ethnologique s'accumulent : trébuchant sous le poids d'un héritage dont la logique même hypothèque ses capacités à rendre compte, de manière pertinente, du présent, l'ethnologue hésite : certains se retranchent derrière le caractère besogneux et méticuleux de la démarche de terrain où l'artisanat de leurs productions l'emporte en qualité sur celle des produits issus des machines sociologiques, mais au bénéfice de quelle richesse de théorisation ? D'autres en sont réduits à insuffler d'anciennes catégories exotiques (tribalisation, etc.) produisant ainsi une exotisation du discours à la place d'un discours sur l'exotique. Dans ce genre, on peut se demander quelle sera la pertinence d'une analyse du vol à l'étalage en termes de cueillette urbaine et de l'agression en termes de technique de chasse ? Cet aveu d'impuissance à "aller de l'avant", à inventer autre chose qu'un retournement de gant qui révèle l'envers d'un endroit, ne témoigne plus que de sa finition. Pourquoi une telle incapacité à rompre avec la répétition ? Est-ce par dogmatisme ? Est-ce à cause d'un respect indépassable du savoir-faire des "pères" qui glacerait les fils, les rendant incapables de s'autoriser d'eux-mêmes tant ils ont construit leur identité (et leurs stratégies professionnelles) dans la référence constante à cette généalogie ?

En second lieu, il faut ajouter à cette évaluation du "su" (du savoir), celle, encore plus redoutable, de "l'insu", c'est-à-dire du savoir-faire transmis par imitation et de manière tacite (la cuisine, le tour de main (1))

1. Cette catégorie technique englobe tout ce qui, en la matière, a statut de "refoulé", de "non-dit", comme par exemple la relation d'enquête, la fin du terrain et du rapport social

qui a formé, dans la même complicité, des lignées d'hommes liges de la disciplines. S'interroger sur cela ne sera pas une mince affaire, mais n'est-il pas curieux qu'une science humaine puisse continuer à en faire l'économie et prétende poursuivre ses oeuvres en occultant justement les questions centrales sur lesquelles elle fonde sa validité (tout comme l'université refoule tout questionnement ayant trait à la pédagogie) ? Qu'il y ait un malaise éthique, dans ces conditions, n'est pas pour surprendre ! Les raisons incombent-elles à l'Autre, extérieur à la profession, que nous sommes si prompts à accuser de nos maux ? Un code d'éthique conçu dans l'économie de telles questions préalables aurait-il d'autre sens que de renforcer nos défenses, nos cécités et nos surdités ?

Enfin, ce dépassement épistémologique implique une redéfinition du rôle de l'ethnologue, un renversement de son rapport au temps. A l'image de "la femme qui aide" dont parle Y. Verdier (2), il doit tout aussi bien s'attacher à la toile des nouveaux-nés qu'à celle des morts. Passeur aux deux extrémités essentielles de la vie des cultures, il est plus que temps qu'il témoigne, par ses travaux, de ce qu'A. Leroi-Gourhan anticipait à propos de l'ethnologie, et qui est maintenant advenu : *(L'ethnologie) serait science de nécessité au jour où une ressaisie de l'équilibre dans la diversité humaine apparaîtrait comme une des issues du progrès* (3).

particulier introduit par l'ethnologue, l'écriture de l'ethnographie, l'implication sentimentale du chercheur et surtout, le désir à ethnographier !

2. Y. VERDIER, *Façons de dire, façons de faire*, Paris Gallimard, 1979, Chap. III.

3. A. LEROI-GOURHAN, "L'ethnologie", *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 1965, n° 3.

L'ANTHROPOLOGIE : UN AVENIR ? Quelques éléments de réponses suite à la dernière rencontre nationale des jeunes ethnologues

Eric GALLIBOUR

L'absence de promotion des sciences humaines en France, et plus particulièrement de politiques encourageant la recherche en anthropologie est malheureusement reconnue par tout le monde. Cependant, au moment même où, les milieux et les programmes scolaires et universitaires délaissent ou ignorent la discipline anthropologique, celle-ci fait l'objet d'une demande sociale de plus en plus grande. Ainsi, les entreprises, les écoles et les centres de formation, les collectivités locales et régionales, de même que les organes et les administrations étatiques ou para-étatiques, sont aujourd'hui parmi les premiers demandeurs d'approches, d'interventions, de réflexions, d'analyses et de formations anthropologiques. Or, cette inadéquation flagrante entre les difficultés rencontrées dans les milieux universitaires et les perspectives offertes par les différents domaines de la société révèle, d'une part, l'absence de circulation de l'information et d'autre part, la nécessité de créer des réseaux de communication connectant Universités et Société. Dépasser l'autarcie régionale et sortir l'anthropologie des limbes universitaires, c'est l'objectif que s'était fixé la dernière rencontre nationale des jeunes anthropologues. Pour mieux saisir l'impact de ces deux journées sur la situation des jeunes anthropologues en France, il s'avère judicieux de dresser un bilan exhaustif de ces manifestations (1).

1. En réponse à la rencontre nationale organisée l'année passée, par l'Association lyonnaise du "Café des ethnologues", les 4 et 5 avril ont eu lieu à Hostens près de Bordeaux, les rencontres nationales des jeunes anthropologues regroupant : associations, enseignants,

Le constat dramatique d'un enseignement anthropologique souvent relégué dans les universités à la tutelle d'une autre discipline : sociologie, philosophie ou encore histoire, ne se suffit pas à lui-même. Il faut, en effet, rechercher les raisons de cet hallali, dans une absence chronique de laboratoire en province, ceux-ci dépendant au préalable de l'agrément du DEA, obtenus de plus en plus rarement aujourd'hui. A cet égard, la politique régionaliste récente de délocalisation et de spécialisation des centres de recherches autour des villes "à vocation européenne", telles que Toulouse, Strasbourg et Marseille, relance la dynamique des sections par son anti-parisianisme. Toutefois, elle s'accompagne d'inévitables *numerus closus* dans les laboratoires, créant malgré elle, des pôles universitaires élitistes. En effet, les critères requis afin d'obtenir bourses et/ou allocations de recherches sont tels qu'une infime minorité d'étudiants peut y accéder. Conséquence, la majorité des étudiants inscrits en maîtrise ou en DEA d'Anthropologie ont un profil atypique (2).

Donc, pour sortir de l'impasse d'une discipline considérée comme marginale, le jeune anthropologue est nécessairement conduit à participer de son propre chef à la mise en oeuvre d'une véritable mutation de l'Anthropologie, où l'enseignement et la recherche se trouvent dans l'obligation d'ouvrir leurs domaines à de nouvelles problématiques. En couvrant à la fois des champs endotiques et/ou exotiques, l'Anthropologie peut envisager de collaborer avec d'autres disciplines autour de domaines sociaux, économiques, politiques ou culturels, dans lesquels elle garderait sa spécificité. C'est dans cette suite logique que, Jean-Claude Levy (3), en considérant le XXIème siècle comme celui de l'urbanité, trouve une nouvelle place à l'Anthropologie. En effet, la gestion politico-économique des problématiques urbaines passe inévitablement par une décongestion des mégalo-pôles vers les villes moyennes, avec pour conséquence directe, une crise économique doublée d'une crise d'identité culturelle. Les enjeux de la gestion des ressources humaines, liant sociabilité et identité, en

chercheurs et représentants institutionnels (DRAC, ministère du Patrimoine ethnologique, CNRS, la revue Terrain...). A l'initiative de l'Association RASOU (Recherche Anthropologique du Sud-Ouest), un compte rendu devrait être publié ultérieurement.

2. Nous constatons que sur les étudiants inscrits en maîtrise et DEA d'Anthropologie 1991-1992 à l'Université de Bordeaux II, plus de 70% sont salariés et 60% ont plus de vingt-six ans. De même, sur 3.250 allocations recherches distribuées en 1991, 700 l'ont été en sciences sociales dont trente seulement en Anthropologie !

3. Cf. Bibliographie.

appellent alors à une véritable "écologie humaine", où la tâche et la place de l'Anthropologie sera de "donner ou de recréer du sens", en favorisant la prévention au détriment d'une législation répressive. L'anthropologie doit, dès aujourd'hui, se préparer à ces nouveaux champs d'investigations où les thématiques sont irrémédiablement croisées. La complémentarité entre les équipes de recherche des laboratoires et les anthropologues "atypiques de terrain" devient, en ce sens, une obligation.

D'un autre côté, la reconnaissance par la demande sociale, ne doit pas dicter ses objets à l'Anthropologie. L'anthropologue se doit d'avoir une éthique dans ses recherches, un code déontologique qui lui permette de "donner du sens", tout en posant les limites scientifiques de son intervention. Tout le monde s'accorde, depuis l'exploitation militaire des recherches anthropologiques lors de la guerre du Vietnam, à une grande prudence quant à la position d'extériorité de l'anthropologue sur son terrain. Nonobstant cette réalité, il s'agit maintenant de ne pas dépasser la parole scientifique par des prévisions subjectives. Dans ce sens, l'anthropologue ne peut être assimilable à un travailleur social légitimant les politiques gouvernementales. Au contraire, le champ de la pluralité des objets et des terrains, le détermine comme médiateur et intermédiaire entre populations et institutions. Et de fait, au regard de la nature de son intervention, le travail de l'anthropologue s'effectuera de plus en plus dans le champ de l'interdisciplinarité. Néanmoins, pour garantir un "véritable" statut scientifique à la discipline, il faut que l'anthropologue bénéficie d'une formation universitaire (mixant théorie et pratique) sanctionnée par un diplôme reconnu. Cette formation ne sera alors plus considérée comme un complément subsidiaire par les autres disciplines. Par là même, elle contribuera à une démythification de l'image de l'anthropologue, souvent perçu et représenté comme un marginal rêveur ou un universitaire dogmatique sans méthodologie ni compétence technique particulière ; un révolté asocial engoncé dans des théories contestataires et culturalistes sans fondement ; un intellectuel "has been" communautariste, tourné vers le passé et les traditions archaïques ; un spécialiste de l'inutile ou un théoricien de l'évidence, enfermé dans les connaissances théoriques sclérosées, menant des recherches sans application concrète sur le terrain...

Dans cette optique, le métier d'anthropologue exige à la fois spécialité et polyvalence. En oubliant l'appropriation narcissique et

affective de son objet de recherche, en s'adaptant au temps et aux hommes, en contextualisant sa méthode, le chercheur se fait pluriel et nomade. Il dépasse alors, la conception mystique de la recherche, où le terrain serait le champ illusoire de révélations spontanées, au bénéfice d'un processus de distanciation. Il acquiert un savoir-faire par une pratique de "la science du détour", au travers d'une "anthropologie de la platitude" (4). Ses travaux gagnent ainsi en efficience, en crédibilité et en objectivité auprès de ses pairs.

En dernier lieu, ce champ d'exercice du métier d'anthropologue, à la fois pratique et théorique, réclame une réalisation écrite afin de concourir à la transmission des savoirs. La diffusion des connaissances anthropologiques passe par un processus de démocratisation intellectuelle englobant l'écrit (en tant qu'instance de légitimation, la publication s'ajoute à la reconnaissance universitaire), l'enseignement, la formation et la dynamique estudiantine. Sur ce dernier point, il est primordial que les associations régionales d'étudiants en Anthropologie, lieux de convivialité et de solidarité, deviennent les participants d'un réseau national permettant, aux futurs chercheurs, de pallier ensemble aux manques du système universitaire (5). La dernière rencontre nationale semble s'orienter dans ce sens... une démarche à suivre.

BIBLIOGRAPHIE

ABELES M., 1989

"Pour une anthropologie de la platitude. Le politique et les sociétés modernes", *Anthropologie et Sociétés*, vol. 13, n° 3 : 13-24.

4. L'expression "science du détour" a été employée en premier lieu par Georges BALANDIER et reprise par Daniel FABRE aux Journées nationales des jeunes anthropologues. Elle identifie un processus méthodologique de distanciation répétitive de la part du chercheur afin de revenir de manière plus objective à l'étude de son objet. Celle "d'anthropologie de la platitude" provient de l'article de Marc ABELES paru dans la revue *Anthropologie et Sociétés* (cf. Bibliographie).

5. A titre d'exemple, la principale activité de l'Association des jeunes anthropologues de Bordeaux, confrontée au problème du salariat des étudiants consiste à reproduire, puis vendre la retranscription des cours dispensés par les enseignants de la section.

- CHIVA I. et JEGGLE U. (ed.), 1987
Ethnologies en miroir, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.
- CONDOMINAS G., 1979
"L'éthique et le confort. Point de vue d'un ethnographe sur sa profession, 1972", *L'Espace Social. A propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion : 97-121.
- CROS M., 1987
"Le scolarisé : 'épouvantail' de l'ethnologue classique aux prises avec le contrôle des témoignages" in "L'Ethnologue et son Terrain", Tome 1 : 29-30, *Bulletin de l'AFA* : 113-118.
- DEVEREUX G., 1980
De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion.
- FABRE D., 1986
"L'ethnologue et ses sources", *Terrain*, n° 7, octobre : 3-12.
- GUTWIRTH J., 1973
"Pour la méthode ethnologique", *L'Homme hier et aujourd'hui. Etudes en hommage à André LEROI-GOURHAN*, Paris, Cujas : 783.
- LENCLUD G., 1986
"En être ou ne pas en être. L'anthropologie sociale et les sociétés complexes", *L'Homme XXVI-1-2, L'anthropologie : état des lieux* : 143-153.
- LEVY J.C., 1991
"Mégalopoles : les Sciences humaines au secours de la ville", *Sciences et Avenir*, N° 83, juillet-août : 7-9.
- METRAUX A., 1988
"De la méthode dans les recherches ethnographiques" (1925), *Gradhiva*, n° 5 : 57-71.
- SOUDIERE de la M., 1988
"L'inconfort du terrain. 'Faire' la Creuse, le Maroc, la Lozère...", *Terrain*, n° 11 : 94-105.

ACTIVITES DE L'AFA



ENTRETIEN AVEC CLAUDE RAYNAUT

Rita CORDONNIER

Claude Raynaut a fait partie de l'équipe qui a fondé l'AFA. Actuellement directeur de recherche au CNRS, Claude Raynaut dirige un laboratoire d'anthropologie à Bordeaux II. Dans cet entretien, il donne un aperçu de la vitalité des recherches menées en Aquitaine.

L'AFA saisit l'occasion pour rappeler que des comptes rendus ou des entretiens traitant de la recherche et de l'enseignement dans les universités non-parisiennes sont les bienvenus dans les pages du *Journal des anthropologues*.

Rita Cordonnier - *Pourriez-vous rappeler le but de la création de l'AFA ?*

Claude Raynaut - Le but était de rassembler d'abord. On ne voulait pas toucher uniquement les anthropologues. Nous voulions nous adresser plus largement à un ensemble de disciplines en rapport avec l'Homme, parmi lesquelles : la géographie, la sociologie, l'histoire. Notre souci était de rassembler au-delà de la Section 33 des chercheurs, des enseignants mais aussi des personnes appartenant à des disciplines praticiennes qui souhaitaient engager un dialogue avec les sciences sociales. En fin de compte, ce que nous voulions créer c'était un lieu de rencontre, mais destiné aussi à tous ceux qui s'intéressent à l'Homme comme objet de connaissance, du fait de leur profession ou parce qu'ils ont une demande à exprimer sur ce plan.

C'est dans ce but que nous avons entrepris d'organiser un colloque qui s'est tenu à Sèvres en décembre 1982.

L'organisation du colloque a été, pour la petite équipe que nous formions, un gros travail : il fallait trouver un financement, monter les nombreux ateliers qui devaient le composer, chercher des soutiens et des parrainages. Notre but était de faire connaître l'association et de la lancer publiquement alors que son existence avait été jusque-là très discrète. C'est avec un objectif identique que nous avons créé le *Bulletin de l'AFA* à peu près à la même période.

Ces deux opérations poursuivaient un double but : rassembler et faire connaître. Mais elles ne répondaient pas à une demande d'information immédiate et à une exigence de circulation rapide de l'information. C'est pour cela que j'avais beaucoup insisté sur la création des *Nouvelles Brèves* - pour finir par la prendre en charge. Nous étions quelques-uns à défendre ce point de vue : "Si l'on veut rassembler, il faut apporter un service". Quel service apporter avec des moyens modestes ? Il est certain que se rencontrer une fois par an ou une fois tous les deux ans à l'occasion d'un colloque, c'est intéressant. Recevoir un bulletin tous les trois mois dans lequel on peut faire le point sur un certain nombre de thèmes, de réflexions, c'est important. Mais en même temps, si beaucoup de gens sont à la recherche de ces occasions de rencontre et de confrontation c'est parce qu'ils sont demandeurs d'informations. Il nous est donc apparu nécessaire de jouer ce rôle de circulation accélérée de l'information. En fait, nous avions ce double souci d'être un lieu de réflexion théorique et d'information pratique. Le thème fédérateur du Colloque de Sèvres était d'ailleurs, si je me souviens bien, les métiers de l'Anthropologie.

R.C. - *Au départ, l'AFA est une initiative de la Section 33 du CNRS ?*

C.R. - Je ne crois pas me tromper en disant que c'était, pour une large part, une initiative de Marceau Gast. Il avait beaucoup travaillé durant la phase de constitution initiale de l'Association avec l'équipe de "pères fondateurs" qui appartenaient sans doute il est vrai en grande majorité à la Section 33. L'un de ses soucis majeurs étaient de lutter contre un parisianisme excessif de nos disciplines. C'est d'ailleurs pour assurer une représentation de la "province" qu'il m'avait incité à poser ma candidature comme membre du bureau. Je m'y retrouvai au côté de Jeanne-Françoise Vincent qui était à Clermont-Ferrand. Autant que je me

souvienne, Marceau y compris, nous devons être quatre ou cinq provinciaux sur la quinzaine de membres du bureau.

R.C. - *Comment appréciez-vous l'évolution de l'AFA par rapport à cette époque ?*

C.R. - Je pense qu'il y a une continuité. Les choses se sont bien développées. Le Bulletin est devenu très solide alors qu'à l'époque, on se battait pour trouver des papiers. A mon avis, les *Nouvelles Brèves*, et ça c'était déjà notre problème, arrivent souvent trop tard par rapport à l'information qu'elle transmette, qui est périssable. Mais je dois avouer que je n'étais pas sûr que l'AFA tienne si longtemps. C'est en soi une prouesse.

En revanche, peut-être y a-t-il un repli sur l'anthropologie stricto sensu. Nous avons la préoccupation d'une approche interdisciplinaire, le désir de faire se rencontrer les multiples disciplines qui s'intéressent à l'Homme. Il me semble que cela s'est un peu perdu.

R.C. - *Maintenant, on pourrait parler de vos travaux en Afrique.*

C.R. - J'ai commencé ma carrière en Afrique, comme militaire du contingent en coopération au Niger, en 1965. C'est une chance inestimable que d'avoir ainsi accès tout de suite à un terrain pour un séjour de longue durée. Le choix du pays haoussa nigérien a été le fruit d'un concours de circonstances et non pas d'une réflexion mûrie. Je m'y suis néanmoins fixé par la suite pour de longues années, me familiarisant avec la langue et y plongeant mes racines. Dès le départ, je me suis intéressé aux pratiques. J'ai voulu aller voir au-delà de la description des structures institutionnelles, de la culture ossifiée : voir comment les groupes et les individus maniaient les normes en fonction de stratégies qui leur étaient propres. Je dois dire qu'à une époque où le dogme marxiste et le structuralisme régnaient sans partage - ou presque - sur l'anthropologie, ma démarche était un peu hétérodoxe !

M'intéressant aux pratiques, et pas seulement à la religion, aux cultes d'initiation, à la possession, j'ai été très vite confronté aux problèmes de développement, aux transformations induites de l'extérieur et qui se déroulaient sous mes yeux. Cela m'a amené à m'impliquer professionnellement dans une réflexion sur les changements et sur les politiques de développement. M'engageant dans cette direction, je me suis

vite rendu compte que ma discipline, à elle seule, ne permettait pas d'épuiser l'ensemble des problèmes rencontrés et qu'on était confronté en particulier avec la question centrale des rapports entre Société et Nature. Il fallait dès lors trouver l'appui de disciplines qui pouvaient aider à répondre aux questions qui se posaient : en particulier, l'écologie et l'agronomie. Cela m'a conduit à réfléchir de plus en plus à la pratique de l'interdisciplinarité. En 1975, j'ai mis sur pieds un programme de recherches interdisciplinaire de cinq ans au Niger, sur le financement du Comité de Recherche Interdisciplinaire sur les Zones Arides de la DGRST. Peut-être l'a-t-on oublié maintenant, mais il y a eu entre le milieu de années 1970 et le début des années 1980, un puissant mouvement en faveur de l'interdisciplinarité. Il s'est manifesté en dehors du CNRS, mais il n'en a pas moins marqué profondément la recherche africaniste durant cette période. Ensuite - échecs et déceptions aidant - le recul a été sensible. Aujourd'hui l'interdisciplinarité revient sur le devant de la scène. Si l'on veut en faire autre chose qu'un slogan, de grâce sachons tirer les leçons du passé et ne pas prétendre tout réinventer.

R.C. - *Vous avez écrit des articles sur la sécheresse au Sahel, je crois.*

C.R. - C'est ce qui a précédé mon engagement dans la recherche interdisciplinaire. Cela correspondait à l'état de ma réflexion sur la transformation de la société haoussa au moment de la sécheresse. Nous tous, anthropologues qui travaillions dans les pays sahélo-soudaniens, nous nous sommes trouvés devant des sociétés qui étaient brutalement confrontées à une crise dont nous étions les témoins directs, après avoir observé une partie de l'enchaînement qui avait conduit à cette crise.

Donc, nous avons été amenés à réfléchir sur ce que nous observions ; à prendre position. C'est notamment ce qui a donné naissance à l'ouvrage *Qui se nourrit de la famine au Sahel ?*, un premier texte à caractère militant paru en 1974. Initialement, j'avais produit un article qui était destiné à cet ouvrage mais, pour différentes raisons, on l'a reporté dans l'ouvrage *Sécheresse et famine au Sahel* qui est paru deux années plus tard.

Le diagnostic que je formulais à partir de mon expérience nigérienne était très précoce, portant en filigranes les lignes directrices de mes travaux futurs. Je disposais d'éléments qui permettait de dire : "Ce n'est pas la sécheresse qui est fondamentalement en cause dans ce que nous observons. Nous assistons à des perturbations en profondeur dans les

relations que les sociétés locales entretiennent avec leur environnement naturel et ces perturbations ont avant tout des origines sociales, économiques et politiques". Ce sont des idées que j'ai développées et généralisées ensuite dans un article introductif à l'ouvrage collectif *Drought in Africa*.

Pour aller plus loin dans ce diagnostic, j'ai senti rapidement le besoin de faire appel à d'autres disciplines permettant de faire le point sur ce qui se passait dans le domaine écologique. Il ne suffit pas d'identifier des facteurs sociaux et historiques profonds, il faut être capable de montrer comment ils s'insèrent dans la nature, afin de rebondir à nouveau sur les évolutions sociales et culturelles.

A partir du moment où j'ai été amené à voir les résultats, ou à entendre les questions de l'agronome, de l'écologue, face aux sols, face à la végétation, face aux pratiques culturales, j'ai pu revenir sur ce que je croyais connaître, et voir comment ces aspects relevant de l'ordre du naturel et du technique servaient de support à des dynamiques sociales.

L'intérêt de l'interdisciplinarité apparaît quand les questions que l'autre se pose dans sa discipline rejaillissent sur les questions que vous vous posez vous-même dans votre propre discipline : là se situe la richesse méthodologique et théorique de la démarche.

C'est à partir de cette expérience que j'ai été conduit à mûrir une réflexion sur les rapports entre reproduction sociale, reproduction matérielle et reproduction biologique dans la dynamique globale du changement. C'est sur ce terrain qu'a émergé le besoin d'une analyse des modalités de la reproduction biologique et démographique d'une société et donc de la prise en compte des faits de santé. Depuis un certain temps, je souhaitais collaborer avec des médecins et des démographes pour explorer cette voie-là. C'est ce qui m'a amené à répondre à un autre appel d'offres qui me donnait cette possibilité. A partir de 1983, j'ai lancé, toujours sur le financement extérieur au CNRS, un programme de recherches sur les rapports entre la croissance urbaine et les phénomènes touchant la santé et la démographie, une fois encore en pays haoussa.

Un bref rappel historique est nécessaire pour situer cette démarche scientifique dans son contexte institutionnel. L'Université de Bordeaux II est née d'une rencontre, somme toute fortuite, entre médecins et sciences sociales. L'événement date de la loi Faure, de 1969-1970. Personne ne savait alors quoi faire des sciences sociales qui avaient été les plus

turbulentes en 1968. On s'est dit : "En les mettant avec les disciplines médicales, c'est peut-être là qu'elles se tiendront le plus tranquilles". Donc, on a rassemblé, sans trop se soucier de perspectives scientifiques. Pendant des années, cela a donné lieu à une juxtaposition d'univers de pensée et de pratique complètement différents. Mais petit à petit, au fil des rencontres et des occasions ponctuelles, des ponts se sont établis.

Pendant ce temps, comme je l'ai dit, ma propre démarche mûrissait et me faisait découvrir l'intérêt d'une collaboration avec les disciplines de santé. En même temps, les possibilités institutionnelles se faisaient plus réelles au sein de l'université. C'est ce qui m'a amené à créer en 1978, un laboratoire d'université intitulé *Santé, Société, Milieux Tropicaux*. Il s'agit donc, d'un cheminement institutionnel parallèle à mon cheminement intellectuel.

R.C. - Pouvez-vous justement préciser le cadre institutionnel dans lequel vous travaillez ? C'est un élément essentiel dans une démarche de recherche.

C.R. - Les laboratoires d'université ont une réalité institutionnelle un peu floue, surtout actuellement. Il est pratiquement impossible d'y recruter des chercheurs. En revanche, c'est un réceptacle de crédits, de moyens, qui est réel. C'est donc un cadre de travail efficace, à partir duquel j'ai pu animer des recherches de terrain, coordonner un réseau élargi des chercheurs appartenant à diverses disciplines et à plusieurs institutions : Université, CNRS, ORSTOM. En dépit de sa souplesse, cette situation institutionnelle n'est pas entièrement satisfaisante. Elle ne permet pas de constituer le noyau dur indispensable à l'essor d'une demande scientifique.

Au fil de mes collaborations avec mes collègues médecins, il est apparu que l'INSERM souhaitait voir se créer en province, plutôt à Bordeaux, une unité qui s'intéresserait aux problèmes de santé, liés aux problèmes de développement dans le Tiers-Monde. J'y ai vu l'occasion d'un développement institutionnel qui se faisait attendre du côté du CNRS.

C'est ainsi qu'avec des collègues épidémiologues, nous avons obtenu en 1989 la création d'une Unité INSERM à laquelle mon laboratoire serait désormais rattaché. Ce qui fait que nous disposons maintenant d'une structure institutionnelle qui peut connaître des développements et

offre des perspectives nouvelles tant sur le plan matériel (locaux, infrastructures) que sur celui des moyens de recherche et, je l'espère, du recrutement de jeunes chercheurs en sciences sociales. Je n'ai toutefois pas perdu l'espoir de voir s'éveiller l'intérêt du CNRS pour la démarche interdisciplinaire que nous tentons ici, que je crois être assez originale. Pour la résumer, je dirai qu'il s'agit d'une collaboration à égalité entre disciplines médicales et sciences humaines - au premier rang desquelles l'anthropologie. Cette collaboration nous permet de nous nourrir des travaux communs pour alimenter une réflexion autonome sur les rapports entre les dynamiques sociales et les bases matérielles - biologiques, environnementales - sur lesquelles ces dynamiques se développent. On est ici au coeur d'une réflexion globale sur les relations Sociétés/Nature qui puise dans les acquis du travail interdisciplinaire et qui nous démarque profondément du rapport de prestation de service à quoi se résout trop souvent la collaboration entre sciences humaines et disciplines médicales.

R.C. - Votre problématique est-elle reliée à l'épidémie du sida ?

C.R. - Elle l'intègre sans s'y limiter exclusivement - car nous travaillons aussi sur le thème Santé, Sociétés, Environnement. Nous sommes actuellement une des plus nombreuses équipes françaises de chercheurs anthropologues, engagés dans une réflexion et un travail de terrain suivi concernant les dimensions sociales de l'épidémie en Afrique. Notre principal terrain est jusqu'ici le Rwanda - pays touché de façon particulièrement cruelle -, mais notre ambition est de développer une démarche dont la pertinence théorique et méthodologique aille au-delà du terrain spécifique où nous travaillons.

Ici encore notre propos est d'introduire dans l'approche de cette épidémie une dimension globale et interdisciplinaire.

Beaucoup trop souvent, jusqu'à présent, l'approche des facettes sociales du sida se fait à une échelle inter-individuelle ou même strictement individuelle : comportements sexuels, perception du risque, attitudes face à la maladie, etc. Lorsque la dimension collective est introduite, c'est essentiellement à partir de représentations et de normes culturelles en quelque sorte réifiées, saisies au niveau de leur intégration chez l'individu. D'où la débauche d'enquêtes d'attitudes et d'opinions où, lorsque l'anthropologue est appelé à jouer un rôle, c'est essentiellement comme décodeur d'un système d'images qu'il faut connaître un minimum

pour interroger les "populations" d'individus. On est loin de la perspective holistique qui est celle de l'anthropologie. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut développer une autre approche, qui part notamment de l'hypothèse que les comportements sexuels s'ordonnent selon des lignes de forces structurelles (les systèmes de parenté par exemple), sociales (les communautés de voisinage), démographiques (les mouvements migrations), économiques (les stratégies de survie...). Ces lignes de forces dessinent des réseaux de rapports sociaux et c'est le long de ces réseaux que le virus trouve sa voie et circule. Se pose la question des relations entre réseaux sociaux et réseaux épidémiologiques. Ce n'est pas la seule manière d'aborder le problème du sida, loin de là, mais c'en est une qui a été négligée jusqu'à présent et qui réclame une approche radicalement interdisciplinaire.

Par delà la question spécifique posée par le sida, c'est donc bien la même problématique générale sur les rapports entre reproduction sociale et reproduction bio-démographique qui poursuit sa progression.

R.C. - *Bordeaux est une ville étudiante importante. Il y a plusieurs écoles orientées vers le Tiers-Monde.*

C.R. - Mais bien sûr, et le contexte local est donc extrêmement favorable pour que se développe une initiative comme la nôtre. Vous avez, pour ne citer qu'eux, l'Ecole internationale de l'Agence de Coopération culturelle et technique francophone, le Centre d'Etudes de Géographie tropicale du CNRS, le Centre d'Etudes d'Afrique noire et l'équipe rédactionnelle de *Politique Africaine*. Il ne faut pas oublier par ailleurs que, dans le domaine médical, Bordeaux avec l'Ecole de Santé navale, a tissé historiquement des liens étroits avec les pays tropicaux. L'Université de Bordeaux II, à cet égard, est un carrefour de relations avec une multiplicité de régions du Tiers-Monde : en Afrique principalement, mais aussi en Asie, en Océanie, sur le continent américain. Le Conseil régional, de son côté, encourage et appuie cette ouverture sur les Tropiques.

R.C. - *Quelles sont, aujourd'hui, les perspectives de développement de votre équipe ?*

C.R. - Actuellement, nous travaillons essentiellement à partir d'un réseau qui se compose de deux autres anthropologues (dont un CNRS), de deux géographes CNRS, d'un démographe ORSTOM et d'une

écologie - enseignante parisienne. A cela s'ajoutent des étudiants français et africains. Le tout bénéficie de l'environnement scientifique d'une solide équipe d'épidémiologues et de médecins, ainsi que d'une très appréciable infrastructure informatique qui permet d'envisager pour un avenir proche le recours à des méthodes nouvelles de traitement des données, en particulier la mise en place d'un système d'information géographique. Toutefois, pour que le volet sciences humaines puisse se développer pleinement, je considère qu'il est nécessaire désormais de renforcer nos liens institutionnels avec des organismes de recherche où ces disciplines sont présentes et fortes. Mon intention est donc maintenant de chercher une formule administrative qui permette d'associer beaucoup plus étroitement le CNRS et l'ORSTOM à notre démarche. C'est dans cette perspective que je me situe.

Pour l'avenir, je lance aujourd'hui - à travers le *Journal des anthropologues* de l'AFA - un appel à ceux qui reconnaissent certains de leurs intérêts scientifiques dans notre démarche. Nous essayons de bâtir du nouveau, nous avons besoin d'apports extérieurs. Qu'ils prennent contact avec moi pour que l'on examine ce que nous pouvons faire ensemble. Je précise que si nous accordons une priorité aux pays du Tiers-Monde, l'exclusivité n'est pas absolue et que nous sommes également prêts à travailler en France, sur des thèmes interdisciplinaires qui s'inscrivent dans la problématique large que j'ai évoquée plus haut.

COMPTE RENDU DE L'ASSEMBLEE GENERALE

L'AFA s'est réunie en Assemblée générale le 17 avril 1992 après-midi, à la Maison des Sciences de l'Homme, 54 boulevard Raspail à Paris (75006).

Après les votes sur le rapport moral et le rapport financier, et l'élection pour le renouvellement partiel du bureau, s'est déroulé le débat organisé sur *Ethique professionnelle et expériences de terrain* ; les actes de cette table ronde seront publiés dans un prochain numéro.

Catherine Quiminal présenta le rapport moral et d'activités. Il en ressort que l'AFA a progressé en nombre d'adhérents - plus de cent nouveaux adhérents en 1991 - sans aucun doute parce que l'association a développé sa réflexion sur les conditions d'exercice de la profession et de production des connaissances de la discipline. L'envoi régulier des *Nouvelles brèves*, la mise en route d'un annuaire des anthropologues (la publication est envisagée pour la fin de l'année 1992) et la constitution d'un réseau d'anthropologues européens témoignent de ce souci.

Dans le même temps, le tirage à six cents exemplaires du *Journal des anthropologues* s'est révélé insuffisant. Un regret, la rubrique *Ethnologie au jour le jour* qui se veut un lieu de confrontation des regards anthropologiques sur les questions d'actualités suscite peu de réactions ; l'AFA réitère son appel à contribution à tous les adhérents.

La trésorerie de l'Association a été tenue par Anne Luxereau et Olivier Masclat. Bien que le budget 1991 ait été équilibré, en raison des incertitudes sur les subventions à venir et du fait que le tarif réduit de 100 francs des adhésions d'étudiants ne couvre pas les frais d'édition des *Nouvelles brèves* et des quatre numéros annuels du journal, la nécessité de proposer l'augmentation du tarif est apparu pour le budget prévisionnel de 1992.

Résultats des votes

59 votants ont été dénombrés :

Rapport moral	pour	56
	contre	
	abstention	3
Rapport financier	pour	56
	contre	
	abstention	2

L'augmentation des cotisations est donc adoptée :

- 140 francs tarif étudiant
- 220 francs tarif normal.

Elections

56 bulletins dont 8 nuls :

Bisilliat Jeanne	36
Choron-Baix Catherine	40
Despringue André-Marie	46
Garrigues-Cresswell Martine	46
Le Palec Annie	22
Monino Yves	39
Quiminal Catherine	48

Choron-Baix, Despringue, Garrigues-Cresswell, Monino et Quiminal sont donc élus pour trois ans et Bisilliat pour un an.

Composition du nouveau bureau

Le bureau s'est réuni le 26 avril 1992 pour répartir les tâches de la façon suivante :

Présidence	Quiminal Catherine
Vice-Présidence	Arditi Claude Sélim Monique
Secrétariat	Barthélémy Tiphaine Garrigues-Cresswell Martine Rey-Hulman Diana
Trésorerie	Luxereau Anne Rey-Hulman Diana
<i>Journal des anthropologues</i>	Chevallier-Schwartz Monique Fiéloux Michèle Arditi Claude
<i>Nouvelles brèves</i>	Bisilliat Jeanne Masclat Olivier Garrigues-Cresswell Martine
Réseau Europe Informatique	Despringue André-Marie Monino Yves

DROIT DE REPONSE

Claire MICHARD
11, rue Civiale
75010 Paris
Tél. : 48.03.24.42

Paris, le 17 décembre 1991

Madame,

Auteur de l'article "Mouvement de libération des femmes et affrontement discursif entre auteurs scientifiques" dans le n° 45 du *Journal des anthropologues*, je vous serais reconnaissante de bien vouloir faire paraître les errata suivants dans le prochain numéro de cette revue :

page 56 : dernière ligne de l'avant-dernier paragraphe : ajouter des guillemets devant scientifique : "**l'une des caractéristiques du discours scientifique**" ;

page 59 : 5ème ligne de l'avant-dernier paragraphe, en gras : modalisation et non modélisation ;

page 62 : 9ème et 10ème lignes avant la fin : *versus* et non *vers* (2 fois) : "femme non-agent *versus* homme agent... femme agent *versus* homme non-agent...".

Si la première correction n'est pas indispensable, **les deux suivantes sont fondamentales** : vous comprendrez aisément que de "modélisation" à "modalisation" ainsi que de "vers" à "versus" il y a un gouffre sémantique... et que ces **erreurs de saisie me font tenir un discours qui n'a pas de sens**.

Lorsqu'il s'agit des rapports sociaux construisant les sexes, les enjeux sont trop graves pour autoriser le moindre laxisme. De plus, je me

permets de vous signaler que n'ayant pas été reconnue par la "communauté scientifique", non seulement mon travail de recherche n'a jamais été rétribué, mais qu'en plus c'est moi qui paye pour cette activité (utilisation de jours de vacances pour travailler en tant que chercheur). Vous comprendrez certainement que la moindre des corrections à mon égard est **d'imprimer sans erreur le texte que je vous ai donné.**

Je vous remercie de l'attention que vous porterez à ma requête et je vous prie de croire, Madame, en l'expression de mes sentiments les meilleurs.

Claire Michard

ETHNOLOGUES ET MEDIAS

Christian PELRAS

Les rapports des ethnologues avec les médias sont souvent l'occasion de mésaventures touchant aussi bien les chercheurs institutionnels (qu'on pourrait croire *a priori* mieux protégés et mieux armés) que les chercheurs indépendants. On peut citer entre autres : présentation pseudo-scientifique (c'est-à-dire en se réclamant de la caution des chercheurs), de faits inexacts, de simplifications abusives ou d'interprétations tendancieuses, perpétuation de clichés (le tout souvent justifié par l'incapacité supposée du public de comprendre autre chose) ; mise sur un même pied de données sérieuses provenant de spécialistes et d'informations glanées par des documentalistes à tout faire dans des ouvrages de troisième main, guides touristiques ou récits de voyages à sensations ; exploitation des compétences des chercheurs hors de tout cadre contractuel définissant leur droit de regard sur les informations diffusées et leur participation aux droits de diffusion et de reproduction ; utilisations non autorisées d'interviews informelles, constituant parfois l'essentiel d'un article publié sous le seul nom du journaliste ; utilisation partielle, voire plagiat, d'articles sans aucune référence à leurs auteurs ; détournement de données non publiées ; captation de sujets ; etc.

Il existe cependant des journalistes, des réalisateurs, des producteurs, qui se comportent convenablement et respectent une déontologie qui devrait être la règle générale dans les rapports entre ethnologues et médias.

Quelques-uns d'entre nous souhaitent oeuvrer positivement à cette généralisation et envisagent la création d'une Association "loi de 1901"

réunissant des chercheurs (institutionnels ou non) et un certain nombre de professionnels des médias désireux d'assainir la situation. Cette Association, qui devrait travailler en étroite collaboration avec l'AFA, aurait pour objectifs :

- de mettre au point des modèles de procédures, d'établir des contrats-types définissant les droits des chercheurs dont on utilise les compétences (en particulier le droit de contrôle des informations diffusées), de proposer des barèmes de rémunération, dont la large diffusion parmi les ethnologues permettrait de constituer une norme acceptée par tous ;
- de diffuser un annuaire des chercheurs confirmés acceptant, dans les conditions définies ci-dessus, une collaboration avec journaux, magazines, radios, télévisions, etc. à destination du "grand public". Cet annuaire, indiquant thèmes de recherche et spécialisations géographiques serait un outil mis à la disposition des professionnels des médias et leur permettrait de savoir à qui s'adresser en cas de besoin ;
- d'aider les chercheurs souhaitant traiter certains sujets à l'intention d'un public élargi à rencontrer des professionnels des médias en qui ils puissent avoir confiance, tant en ce qui concerne le traitement honnête des sujets qu'en ce qui concerne le respect de leurs droits ;
- d'apporter en cas de contestations ou de différends, un appui, éventuellement juridique, aux chercheurs.

Nous invitons toutes personnes intéressées à se faire connaître en écrivant à Christian PELRAS, LASEMA/CNRS, 22 rue d'Athènes - 75009 Paris.

Vous pouvez nous faire connaître par écrit, de façon résumée, vos expériences (malheureuses ou heureuses) en la matière, ainsi que toutes réflexions ou suggestions que vous souhaiteriez partager avec nous sur le sujet, et nous dire si vous seriez disposés à les développer pour un éventuel numéro spécial du *Journal des anthropologues*.

NUMEROS A PARAITRE

N° 50 ETHIQUE PROFESSIONNELLE ET EXPERIENCE DE TERRAIN

L'AFA a organisé le 17 avril 1992 une table ronde consacrée à l'analyse des problèmes relatifs aux rapports que l'ethnologie entretient avec des populations qu'il étudie. Les questions déontologiques, d'engagement politique concret, de restitution des connaissances, des relations institutionnelles ont été soulevées par les différents intervenants (G. Alhabe, A. Bensa, C. Copans et N. Echard).

Ces thèmes ont été traités en France et toute contribution les concernant sera particulièrement bienvenue.

Date limite de l'envoi des articles : le 15 novembre 1992.

Coordination : A.M. Despringue, M. Fiéloux, A. Luxereau

N° 51 L'ANTHROPOLOGIE EN AMERIQUE CENTRALE

Ce numéro a pour objectif de présenter la situation de la recherche anthropologique et de l'Anthropologie du développement dans des contextes socio-politiques aussi différents que le Costa Rica, pays démocratique sans armée, le Salvador, dans lequel existe depuis de nombreuses années une guerre civile et le Nicaragua, après la prise du pouvoir par les Sandinistes.

Coordination : C. Arditi

Appel de contributions

N° 52 L'ETHNOLOGUE DANS LES HIERARCHIES SOCIALES

Les ethnologues ont généralement travaillé sur des objets et des terrains qui, d'une manière ou d'une autre, leur conféraient une position dominante par rapport à leurs interlocuteurs.

On peut s'interroger sur la possibilité d'une autre ethnologie dans laquelle la hiérarchisation des acteurs serait bouleversée, voire inversée. Aujourd'hui, différentes tentatives vont en ce sens et introduisent une remise en cause des socles inconscients refoulés ou implicites de la discipline. On se propose, dans ce numéro, de faire état de ces nouvelles enquêtes qui conduisent les ethnologues à réfléchir sur les effets de leur propre position hiérarchique - appréhendés tant dans les logiques globales qu'indigènes - sur les relations interpersonnelles développées sur le terrain, qui constituent la base des matériaux recueillis et de leur interprétation. Que se passe-t-il quand un ethnologue appartenant aux classes supérieures s'affronte à plus haut que lui (grande bourgeoisie des pays occidentaux ou classes supérieures des sociétés lettrées comme en Asie) ? Qu'advient-il quand un ethnologue africain ou du continent indien se penche sur son propre milieu d'origine ou décide de s'intéresser à une autre culture que la sienne ? Comment se construisent et s'intériorisent ces positions hiérarchiques entre les différents acteurs sur le terrain, comment sont-elles perçues par les uns et par les autres et, le cas échéant, quels types de malentendus peuvent en résulter ?

Coordination : T. Barthélémy
et Monique Sélim

AVIS AUX AUTEURS

Les textes doivent comporter entre 13 000 et 17 000 signes correspondant à 5 à 7 pages imprimées.

Mention doit être faite : du titre, du nom de l'auteur, de son lieu professionnel d'exercice et de son adresse.

Les textes doivent être tapés selon les caractéristiques suivantes : double interligne ; caractères type "courier" ou "cubic" (ni "script" ni "italic" pour l'ensemble du texte) ; les marges doivent être suffisantes pour permettre les corrections (environ 3 cm de chaque côté de la feuille) ; l'italique peut être figurée en souligné.

Dans la mesure du possible, et pour réduire les coûts de fabrication, nous invitons les auteurs qui le peuvent à nous faire parvenir leur texte sur disquette (logiciel Word 4 ou Word 5 PC : avec format ; autres logiciels PC : sans format), accompagné d'une sortie papier.

La coordination de la rubrique **Anthropologie visuelle** est assurée par :

Société Française d'Anthropologie Visuelle
(Colette Piault)
5, rue des Saints-Pères
75006 Paris
Tél. : (1) 42 60 25 76
Fax : (1) 42 61 67 92

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

Numéros parus

1.	(épuisé)
2.	20 FF
3.	(épuisé)
4.	20 FF
5.	(épuisé)
6.	20 FF
7.	20 FF
8.	20 FF
9.	(épuisé)
10.	(épuisé)
11.	20 FF
12-13.	Ethnologie de la France.....	(épuisé)
14.	XIe Congrès International des Sciences Anthropologique et Ethnologique - Canada 1983.....	(épuisé)
15.	Le rite annuel.....	30 FF
16-17.	Audio-visuel.....	(épuisé)
18.	Les publications.....	35 FF
19.	Le rite annuel.....	(épuisé)
20.	Recherche et/ou développement.....	30 FF
21-22.	Sociétés pluriculturelles (tome 1).....	(épuisé)
23-24.	Les enseignements.....	(épuisé)
25.	Vers des sociétés pluriculturelles (tome 2).....	30 FF
26-27.	Quelques finalités pour la recherche anthropologique.....	50 FF
28.	Mélanges.....	(épuisé)
29-30.	L'ethnologue et son terrain. 1 - Les aînés.....	70 FF
31.	L'ethnologue et son terrain. 2 - Les cadets.....	50 FF
32-33.	Chercheurs et informateurs (tome 1).....	(épuisé)
34.	Chercheurs et informateurs (tome 2).....	(épuisé)
35.	Ethnologie sous contrat.....	50 FF
36.	La recherche sous conditions.....	50 FF
37-38.	La valorisation de la recherche.....	70 FF
39.	Anthropologues, anthropologie et musées.....	60 FF
40-41	A propos de l'écologie : pistes croisées ?.....	80 FF
42	Quelles formations à l'anthropologie ?.....	60 FF
43-44	Ethnologie de l'entreprise.....	80 FF
45	Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues.....	60 FF
46	Recherches scientifiques en partenariat.....	60 FF
47	Recherches scientifiques en partenariat.....	60 FF
48	Anthropologie visuelle.....	90 FF

BULLETIN D'ADHESION 1993

à adresser à : A.F.A.
1, rue du 11 novembre
92120 MONTRouGE

NOM :

.....

PRENOM :

.....

ADRESSE :

.....

.....

DISCIPLINE :

.....

INSTITUT DE RATTACHEMENT :

.....

.....

Désire adhérer, renouveler (1) son adhésion, à l'Association Française des Anthropologues.

Ci-joint : Chèque bancaire de :

.....

Chèque postal de :

.....

Cotisation normale de 200,00 francs, réduite à 100,00 francs pour les étudiants.

A

Le

Signature :

1. Barrer la mention inutile.

Responsable de la Publication
Catherine Quiminal

Achevé d'imprimer
sur les presses de Copédith
Dépôt légal n° 6312
ISSN n° 1156-0428

SOMMAIRE

En mémoire de Rita CORDONNIER

DOSSIER - AU-DELÀ DES PÉRIPHÉRIQUES

- Introduction : "Au-delà des périphériques". Quelle ethnologie ? M. SÉLIM
Entretien avec Gérard ALTHABE M. SÉLIM
Décentralisation, politique de la ville et droit au logement B. LÉGÉ
Se purifier en banlieue : une secte face au désordre D. ANDRO
L'islam des banlieues : le sacrifice de l'Ayd El-Kébir A.-M. BRISEBARRE
Une approche ethnobotanique des banlieues A. LUXEREAU
Enracinement local et vieillissement d'un réseau de solidarité :
la fin d'une ASTI M.-H. LECHIEN
Recherche anthropologique et demande sociale dans les
banlieues C. CALOGIROU
Jeunes en HLM et "Maison du Citoyen" : une réponse
décalée M. GRIFFO et B. VRIGNON
Un quartier en représentation O. MASCLÉ
Une expérience pédagogique de l'ethnographie en banlieue
pansienne : conditions d'enquête, interconnaissance et
appartenances territoriales F. WEBER
Périphéries proches et lointaines : exclusion, intégration,
idéologie de développement M. SÉLIM

L'ETHNOLOGIE AU JOUR LE JOUR

- Les enseignements sociologiques d'Ayodhya G. HEUZÉ
La critique des mots P. BONNAFÉ
A propos de l'incidence du sexe dans la pratique de terrain : N. ÉCHARD
Entretien avec G. ALTHABE C. QUIMINAL et M. SÉLIM

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

- "Eyes across the water", questions ou réponses ? H. HAVERTY
Vers une pratique photographique participante ? C. PAPINOT

NOUVELLES DE LA PROFESSION

- Cultures en souffrance D. TERROLLE
L'anthropologie : un avenir ? É. GALLIBOUR

ACTIVITÉS DE L'AFA

- Entretien avec C. RAYNAUT R. CORDONNIER
Compte rendu de l'Assemblée générale
Droit de réponse C. MICHARD
Ethnologues et médias C. PELRAS
Numéros à paraître

Prix : 60 FF.