

## **Pauvreté, culture et exclusion. La question du sens en anthropologie urbaine**

par Michel Agier

*Résumé :* Au lieu de considérer la pauvreté comme une entrée vers la compréhension de l'ensemble de la ville, l'anthropologie de la « culture de pauvreté » (O. Lewis) s'est cantonnée dans une approche monographique décontextualisée. Le résultat fut un procédé, encore répandu, d'identification externe et de « naturalisation » de l'identité des plus démunis. Après les diverses déconstructions dont le modèle culturaliste du « pauvre » a été l'objet, la question du sens des situations de pauvreté reste posée. A partir d'un cas brésilien, on suggère la prise en compte des différentes échelles de relations et d'interprétation où se crée le sens des situations de pauvreté. On s'attache en particulier aux espaces « médians », ceux des groupes, institutions et « milieux » intermédiaires (associations, églises, syndicats, groupes culturels, etc.). Facilement accessibles, leurs rhétoriques identitaires développent des interprétations, des rites et des valeurs morales en même temps que des liens sociaux.

*Mots-clés :* Pauvreté – Culture – Oscar Lewis – Matrifocalité – Méthodologie – Anthropologie urbaine – Échelles – Espaces médians – Brésil.

C'est dans les anciens domaines réservés de l'anthropologie que les idéologies culturalistes puisent aujourd'hui la légitimation des exclusions. La « victimisation » ethnique ou raciale des conditions sociales, la féminisation de la pauvreté et la culture des ghettos sont des thèmes très présents dans les discours médiatiques et politiques autour de la pauvreté et de l'exclusion. De vieilles discussions (anthropologiques) revivent ainsi sous les habits neufs des hebdomadaires, des ONG ou des cabinets ministériels et acquièrent de nouveaux enjeux (politiques). Cela devrait inciter les anthropologues à intervenir dans les débats de la cité – celle de leur citoyenneté, celle de leurs « terrains » et celle, internatio-

nale, du petit monde des décideurs. Pour autant, il convient d'abord de cerner les « deux ou trois choses que nous savons » sur la pauvreté, reprendre certaines questions là où elles en étaient avant leur nouvelle médiatisation et/ou politisation et finalement se demander à quoi sert aujourd'hui l'anthropologie urbaine.

Dans cet essai, je proposerai quelques pistes pour aborder ces questions, suggérant à peine quelques-uns des choix théoriques et méthodologiques possibles, à partir de données empiriques très partielles et très brièvement mentionnées, et à partir d'une bibliographie également lacunaire. Après une réflexion générale sur l'anthropologie urbaine de la pauvreté, je confronterai des données ethnographiques recueillies au Brésil avec quelques théories et idéologies courantes à propos de la « féminisation » et de l'« ethnicisation de la pauvreté », enfin je proposerai quelques repères pour l'observation et l'analyse de la culture dans les situations de pauvreté.

## LES ENFANTS DE LEWIS

C'est au prix d'un enfermement de l'observation et de l'interprétation des données dans un cadre strictement monographique qu'Oscar Lewis a pu littéralement *inventer* la culture de pauvreté. L'ouvrage où ce projet prend corps et audience, *Les enfants de Sanchez* (Lewis, 1963), est surtout consacré à la restitution écrite et arrangée de la parole des pauvres, ouvrage fait avec « l'utilisation du magnétophone, mais par un auteur », soulignait en connaisseur le romancier Roger Vailland (1968 : 742) à propos de l'ouvrage. En justifiant sa méthode, Lewis explicite aussi, en creux, ses références théoriques :

« Ce sont les anthropologistes, traditionnellement les porte-parole des peuples primitifs des coins les plus reculés du monde, qui tournent de plus en plus leurs énergies vers l'étude des grandes masses paysannes et urbaines des pays sous-développés. (...) L'anthropologiste qui étudie le mode de vie dans ces pays est en fait devenu à la fois le chercheur et le porte-parole de ce que j'appelle la culture des pauvres » (Lewis, 1963 : 28).

Il s'agissait pour Lewis de recréer en ville l'impression des petits mondes holistes de l'univers rural qui permettrait à l'anthropologue d'opérer le passage du rural à l'urbain. Le point de départ peut être situé dans la critique vigoureuse que le père de l'anthropologie de la pauvreté adresse à l'approche dichotomique

de l'École de Chicago qui séparait la société traditionnelle et la société urbaine, la ville étant pour cette école le lieu même de « l'émergence de l'individu comme unité de pensée et d'action » et de la remise en cause de la référence « communautaire » (Park, 1929-1979 : 165). Lewis lui opposa la référence de « quartiers qui gardaient leur caractère de village » (Hannerz, 1983 : 98). Il critiqua l'évolutionnisme des théories de Robert Redfield – le *folk urban continuum* – et le point de vue écologique de Louis Wirth – selon qui l'anomie et la fluidité étaient des caractéristiques propres au mode de vie en ville (Wirth, 1938-1979). Lewis défendait en ces termes la possibilité d'une ethnologie urbaine :

« La vie sociale n'est pas un phénomène de masse. Elle se passe pour l'essentiel dans de petits groupes, à l'intérieur de la famille, du foyer, du quartier, à l'église, dans les groupes formels et informels, etc. Toute généralisation portant sur la nature de la vie sociale en milieu urbain doit être fondée sur l'étude minutieuse de ces univers réduits plutôt que sur des représentations *a priori* de la ville dans sa totalité » (Lewis, 1965 : 497, in Hannerz, 1983 : 98).

La « communauté des taudis », comme Lewis allait appeler, d'un terme si évocateur, les milieux pauvres de ses enquêtes urbaines (Lewis, 1969 : 803), allait être son principal argument dans ce débat. Après avoir édifié les pauvres en sujets littéraires, il les présentait donc comme des sujets collectifs. L'argument était fragile et fut parfois contredit par Lewis lui-même. De fait, celui-ci oscilla, comme la plupart des anthropologues urbains, entre l'attention portée aux phénomènes de désorganisation sociale (ayant, pour comparaison, les « peuples primitifs » en tête) et l'insistance à parler des aspects « communautaires ». Une hésitation qui balance entre « le mauvais côté » et « le bon côté des pauvres », comme l'a souligné Ruwen Ogien (1983 : 58).

Traduit au niveau de l'enquête, le principal biais de la construction du modèle de Lewis est le recours à la monographie et la décontextualisation des observations. L'anthropologie urbaine des années 50, aux USA et en Amérique latine, fut marquée par cette option de méthode, bien mise en évidence par Richard Fox (1977 : 143) : elle s'enferma dans l'étude interne des milieux de pauvreté, en restant à l'intérieur des frontières de l'exclusion – frontières plus ou moins visibles des ghettos, ou limites invisibles des constructions théoriques de la marginalité –, au lieu de considérer la pauvreté comme une entrée vers la compréhension de l'ensemble de la société, et en particulier de la ville. Cette approche monographique favorise l'« illusion de l'ethnologue » (Augé, 1992 : 59), celle d'une transparence du sens entre le spa-

tial, le social, le culturel et l'individuel. C'est à ce prix que Lewis put isoler un modèle universel de culture de pauvreté, dans lequel la figure sociale du pauvre renvoie tout à la fois à l'espace du ghetto, à la précarité sociale, à une pensée marginale et à un type d'individu déviant – chaque terme de ce système théorique appelant naturellement les autres.

La culture de pauvreté est une culture de « traits ». Entre cinquante et soixante-dix caractères furent relevés par Lewis, dans des domaines qui vont de l'individu à la famille, de celle-ci à la « communauté des taudis » et de cette dernière aux institutions de la société globale. Des phénomènes de précarité économique, d'exposition à la maladie, de faible insertion institutionnelle, de manque de réussite sociale, etc., sont évoqués, que l'on retrouve sans peine dans n'importe quelle situation de pauvreté dans le monde. Mais, en l'absence de toute explication contextualisée, la caractérisation s'avère très vite essentialiste et normative. Tel trait, telle identité culturelle de pauvre, et telle résistance aux politiques sociales.

Pour l'essentiel, l'inventaire culturaliste de la pauvreté dressé par Lewis était en fait un mélange de contraintes structurelles (par exemple, les bas revenus), de solutions ponctuelles (par exemple, la mise en gage), de choix rationnels et stratégiques (par exemple, les achats répétés en petits nombres dans le voisinage), d'exclusions institutionnelles (par exemple, l'absence de protection sociale) et de pratiques culturelles transcategorielles (par exemple, le machisme et les types de structure familiale). Chaque « trait » peut aussi bien perdre son sens culturaliste et en prendre un autre, relatif, dès qu'on le considère dans son contexte (voir entre autres Ogien, 1983 : 63-66, Leeds, 1971, 1978).

L'idée selon laquelle la pauvreté, parce qu'elle est aussi une culture et pas seulement une condition socio-économique, résisterait aux politiques sociales, a été souvent mise en accusation pour souligner le conservatisme politique des thèses d'Oscar Lewis (Oliven, 1985). Mais la tentation reste cependant présente d'accoler une identité culturelle à une condition socio-économique différente. Le modèle culturaliste n'a pas disparu avec la stigmatisation des excès d'Oscar Lewis. En définissant la population sujet de son modèle, les « pauvres », Lewis créait une identité qui excluait *a priori* les situations de mobilité sociale. La culture de pauvreté ne toucherait que ceux « que l'on nomme habituellement le "lumpenprolétariat" » (Lewis, 1963 : 29). Les ouvriers moins précaires, la classe moyenne paupérisée, n'en sont pas. Plus encore, expliquait Lewis, « quand les pauvres se mettent à avoir une conscience de classe (...) ils ne font plus partie de la

culture de la pauvreté, bien qu'ils puissent demeurer désespérément pauvres » (Lewis, 1969 : 806).

Les mêmes procédures *a priori* de décontextualisation et d'identification externe sont à l'œuvre de nos jours : « le pauvre » comme identité substantialisée, et « le peuple des pauvres » comme catégorie sociale universalisée, sont construits par les opérations classificatoires de la science sociale, et tout autant par les porte-parole de cette population ou par les moyens de communication de masse, parmi lesquels se répand sans retenue le vocabulaire universalisant et substantialiste des « marges » et de « l'exclusion ». On peut alors se demander, comme le fait Michel Messu (1994 : 163), « à quelle démarche profite la catégorisation fournie : démarche explicative – à portée scientifique –, ou démarche de légitimation – à vocation idéologique et donc contre-productive sur le plan scientifique ». C'est dans l'engagement humanitaire actuel vers les pauvres des pays du Sud et dans les visions caritatives de la pauvreté qui l'animent que se déploie avec le plus de détails l'effet d'identification externe de l'approche culturaliste. On l'observe dans la version « classique » du caritativisme, celle qui consiste, selon Bruno Lautier (1995), à distribuer les aides également à tous les pauvres, considérés comme un ensemble homogène, sans distinguer des bénéficiaires stratégiques, contrairement aux politiques libérales ou assistancielles. L'action humanitaire ou, plus généralement, les politiques sociales qui ne perçoivent pas les différences (ou les simples nuances) de positions sociales à l'intérieur du monde des défavorisés ou qui ne tiennent pas compte des configurations sociales locales ou nationales de la pauvreté, entretiennent une vision « naturalisée » de l'état de pauvreté. On peut penser qu'en parallèle leurs actions perdent considérablement en efficacité. Plus encore, la reformulation culturaliste de l'assistance aux démunis se fait dans la croyance d'une capacité organisatrice des pauvres (une solidarité sociale, voire politique, des pauvres « entre eux »). Illusion holiste du ghetto, c'est le « bon côté des pauvres » qui réapparaît, poussé vers ses dernières limites politiques.

Les formes anciennes ou récentes de recherche d'une culture de la pauvreté désignent la question du sens comme objet, bien qu'elle soit encore, sans doute, la moins bien résolue des interrogations autour de la pauvreté. Oscar Lewis a réduit l'idée de culture à celle d'un mode de vie transmis de générations en générations, au terme d'une « représentation quasi biologique de la transmission culturelle » (Ögien, 1983 : 62) et pratiquement à l'insu des intéressés. Il en résulte une culture des pauvres imaginée par l'auteur lui-même, définie comme une représentation

fonctionnelle et non problématique de la totalité. Ulf Hannerz (1969 : 179) s'étonnait, à juste titre, que l'on puisse considérer comme traits culturels le chômage, le sous-emploi, ou le fait de vivre dans des quartiers surpeuplés, mais il n'excluait pas cependant que certaines assertions de Lewis pouvaient avoir quelque « validité partielle » : des comportements tels que « la promiscuité, les naissances hors mariage, l'alcoolisme, la consommation ostentatoire et le chômage volontaire » pouvaient bien, selon lui, faire partie d'un « héritage culturel » (*ibid.* : 180). Il soulignait surtout, on y reviendra plus loin, que les analyses fonctionnalistes (la culture comme réponse ou comme représentation des conditions socio-économiques) n'épuisaient pas toute l'explication culturelle.

Occupant cet espace théorique du sens associé aux situations de pauvreté, deux débats se sont développés comme des versions secondaires du paradigme culturaliste, et sont particulièrement présents et reconnaissables dans les discours médiatiques et diplomatico-scientifiques actuels. Il s'agit du débat concernant *l'ethnisation de la pauvreté* et de celui qui voit un développement de la *féminisation de la pauvreté*. Le cas de Bahia nous permettra d'évoquer ces deux questions ensemble. En effet, on y rencontre une configuration sociale particulière mais répandue dans la ville (au moins un ménage sur cinq), où l'on trouve tout à la fois une situation sociale et économique de précarité, une relative identité raciale parmi les membres des groupes domestiques (noirs et mulâtres) et une gestion féminine de ces situations.

## PAUVRETÉ, MATRIFOCALITÉ ET NÉGRITUDE : LA QUESTION DU SENS

Que l'on parle de temps individuel (celui des histoires de vie) ou de temps social (les grandes périodes du développement économique et social), le chercheur ne se trouve jamais face à des réalités stables. En outre, les groupes domestiques eux-mêmes sont les réalités les plus éphémères des cycles familiaux, leur composition et leurs fonctions évoluant en fonction de l'insertion sociale de leurs membres, de leurs trajectoires matrimoniales, etc. (Agier et Le Pape, 1993). Aussi les comportements et les discours relevés dans les enquêtes ethnographiques auprès des groupes domestiques précaires ne permettent-ils pas de parler d'une culture de la pauvreté et d'une identité de pauvre exclusives et définitives. Par contre, on est confronté sans cesse à la question du sens, celui que les intéressés donnent à leur position sociale – inférieure dans la société globale mais pas nécessairement dans

leur groupe domestique ou dans leur voisinage. La perspective que l'on se propose de développer ici se fonde sur cette évidence sociologique : il n'y a pas de culture hors de ses contextes d'énonciation.

Loin de confirmer un quelconque héritage africain matrilineaire comme le supposait Herskovits (1943) à la recherche d'une interprétation positive du phénomène, l'importance numérique des femmes parmi les chefs de ménage (stabilisée entre 20 % et 25 % dans la ville de Bahia depuis plusieurs décennies), associée à la précarité des groupes domestiques et en grande majorité, à la couleur noire ou sombre de la peau de leurs résidents, n'est pas non plus un symptôme d'anomie (Frazier, 1942). La logique du rôle familial masculin institué par la règle de filiation bilatérale à accentuation patrilinéaire rend nécessaires différents espaces d'action féminine dans la vie des familles. Le nom et le statut familial se transmettent dans les lignes masculines, pour autant que l'homme sache « lutter » économiquement et socialement et ainsi reproduire une lignée familiale. Si les hommes doivent savoir tenir leur rôle de pourvoyeur (c'est la figure sociale consensuelle du *pai provedor*), les jeunes filles, elles, sont socialisées comme protectrices et organisatrices du foyer, notamment en recourant à leur propre famille d'origine pour trouver les appuis nécessaires. Ces principes, et les expériences qui vont avec, légitiment les femmes à prendre un contrôle sur leur groupe domestique lorsque les hommes échouent dans la réalisation de leur rôle social. L'échec social déshonore et marginalise les hommes sans réussite, qui peuvent être alors qualifiés d'« incapables », d'« anormaux », ou de « malades » par leurs anciennes compagnes ou épouses et par l'entourage de celles-ci<sup>1</sup>. Il ne crée pas pour autant une valorisation sociale positive de substitution pour les femmes chef de ménage. Ce rôle-ci, dans les rapports de rôles familiaux, résulte au mieux d'une « stratégie adaptative » (Woortmann, 1987) dont le sens spécifique n'est pas donné d'avance. En assumant la chefferie des maisonnées, les femmes gèrent les effets résiduels du machisme de l'idéologie familiale nationale. Elles dirigent alors des groupes domestiques à la fois précaires sur le plan économique et partiels sur le plan sociologique. En effet, il n'y a pas, dans ce cas, une adéquation exacte entre la maison et la famille, ni sur le plan des fonctions ni sur celui des structures. Pour ce qui concerne les fonctions, la survie des maisonnées

---

1. Dans les milieux populaires urbains, la rumeur et les ragots sont des modes de résistance ou de revanche féminines contre le machisme dominant (voir Fonseca, 1984).

féminines pauvres passent par une mobilisation (par les femmes elles-mêmes) de leurs propres liens familiaux, ainsi que de leurs relations « quasi familiales » (parrainage, placement des enfants, etc.) formées dans les réseaux sociaux de la famille, du voisinage ou des relations de travail. Cela résulte en une distribution des fonctions résidentielles, reproductrices et socialisatrices dans un espace familial et de sociabilité qui déborde largement l'espace domestique. D'autre part, sur le plan des structures, on a observé que les maisons de femmes se composent principalement de lignes de filiation (mères, filles et enfants de filles) qui paraissent également incomplètes, c'est-à-dire où manquent la figure de l'homme adulte (père, fils adulte ou gendre) et ses réseaux<sup>2</sup>.

Au lieu de « féminisation de la pauvreté », mieux vaudrait donc parler de gestion féminine de la pauvreté. Dans le cas étudié à Bahia, la distribution des rôles familiaux entre hommes et femmes crée des compétences féminines compatibles avec l'absence d'insertion dans la modernité économique et institutionnelle, conduisant à ce que les femmes ne soient pas déshonorées par une situation de précarité, alors que celles-ci représentent un échec du point de vue des rôles sociaux masculins. Les femmes ont un savoir-faire dans la pauvreté que n'ont pas les hommes. Ce savoir-faire se compose de deux types de compétences, techniques et relationnelles. D'une part, des compétences apprises dans la socialisation domestique des jeunes filles peuvent être monétarisées dans différents cadres de travail.

Ainsi, dans une ruelle (*avenida*) du quartier Liberdade étudié (Agier, 1989), vingt et une femmes sur trente-deux de plus de quinze ans avaient une activité rémunérée. Six d'entre elles étaient employées dans des entreprises privées : trois étaient employées de bureau, une aide-infirmière, une aide de crèche, une femme de ménage. Six autres étaient employées domestiques. Sept travaillaient chez elles dans des services domestiques à la tâche (lavandières, cuisinières, couturières). Enfin, deux autres femmes travaillaient hors de chez elles, l'une comme marchande foraine, l'autre comme couturière dans une pièce servant d'atelier hors de sa maison. Au total, mises à part les trois employées de bureau et la marchande, on peut

---

2. D'après des enquêtes réalisées dans un quartier populaire et noir de Bahia, Liberdade (voir Agier, 1989, 1992). Sur Bahia voir aussi Mattoso (1988) et Woortmann (1987). Sur la notion de « famille partielle », voir Azevedo (1966). Hors de Bahia, de nombreux travaux abordent et développent divers aspects de ces questions brièvement rappelées ici : voir Abreu (1982) sur les règles différenciées de parenté pour les hommes et les femmes, Fonseca (1985) sur le placement des enfants, Zaluar (1985) et Telles (1994) sur les valeurs morales dans les milieux pauvres ou « paupérisés ».



considérer que dix-sept femmes sur vingt et une ont directement mercantilisé des techniques domestiques dans leur activité professionnelle.

D'autre part, des compétences féminines sont d'ordre relationnel. C'est à ce titre qu'on peut dire, comme le fait un dicton brésilien, que « la famille est une affaire de femme » (« *família é negócio de mulher* »). Pourtant, les hommes ont, eux aussi, une représentation de leur rôle familial, mais c'est du point de vue du statut, du nom, de la réputation, etc. La filiation donne l'identité, et elle est un domaine masculin. Les femmes, elles, s'inscrivent dans le domaine de l'alliance, qui signifie l'accès à l'altérité. Moins chargée de symbolique identitaire que celle des hommes, leur position d'alliées donne aux femmes une « culture », ou un savoir-vivre, où la sociabilité, le voisinage, les ragots et l'ouverture aux autres font partie de l'économie domestique tout en passant pour une seconde « nature » des pauvres.

Selon Thales de Azevedo (1953 : 44), dans la Bahia des années 50, une épouse plus blanche de peau que son mari, permettait à celui-ci de s'« élever » socialement en s'intégrant à sa famille blanche, alors qu'une femme de couleur qui épouse un Blanc était davantage tenue à l'écart par la famille de son mari. Dans ce cas, la « négociation » de l'identité raciale (autrement dit, dans le contexte de la première moitié de ce siècle, l'idéologie du blanchiment) met à profit la différence d'ouverture entre alliés et consanguins.

Poser, dans ce cadre, la question de l'émergence d'une culture revient à s'interroger sur le sens relatif (ou contextualisé) que les intéressé(e)s peuvent donner à leur existence. Après l'interprétation culturaliste de Herskovits renvoyant le sens de la matrifocalité bahianaise (et, plus généralement, noire-américaine) à une lointaine, hypothétique et partielle matrilinéarité yoruba, et après celle, sociologique et raciale, de Frazier, expliquant cette même matricentralité de la vie domestique par la disparition des valeurs familiales après l'esclavage des Noirs et leur réduction à la famille « naturelle » (la génitrice et ses enfants), d'autres chercheurs ont présenté une critique qui fut appelée « situationnaliste » (Valentine, 1968-1970). Il s'agit, essentiellement, d'une approche qui remplace l'analyse culturelle par une sociologie des conditions socio-économiques des comportements, notamment familiaux, dans la pauvreté. Ces derniers sont considérés comme des « adaptations réalistes » aux contraintes de l'environnement social à un moment donné (Valentine, 1970) ou comme des « réponses culturelles » apportées à des « circonstances écono-

miques » (Mac Donald et Mac Donald, 1978, Gans, 1982 : 285). Après avoir été présentées comme une cause de pauvreté (en version négative pour Frazier, en version positive pour Herskovits), la famille et la culture noires sont vues comme ses réponses, ses solutions ou ses effets. Allant plus loin que le seul point de vue fonctionnaliste, Bastide (1967) a présenté une troisième thèse, inspirée des travaux de Raymond Smith en Guyane Britannique, et qui remettait en cause l'objet lui-même : d'une part, la matrifocalité commence à être perçue comme un moment du cycle domestique plutôt que comme une donnée absolue d'un système familial spécifique ; d'autre part, la famille matrifocale n'est pas l'apanage des Noirs du Nouveau Monde et, inversement, toutes les familles noires ne sont pas matrifocales (Bastide, 1967 : 40). Ces derniers points de vue, les plus aboutis et convaincants dans l'entreprise « déconstructionniste », ont été suffisamment développés depuis une vingtaine d'années pour qu'il ne soit pas utile de les reprendre ici. Le débat sur la famille noire se dissout alors comme un sous-produit de celui sur la culture de pauvreté (Mac Donald et Mac Donald, 1978 : 9).

Dans les années 60, le rapport Moynihan (1965) reprit en termes plus stratégiques les débats sur l'organisation familiale dans les milieux sociaux défavorisés des Amériques noires. L'ouvrage était le résultat d'une demande de la nouvelle politique sociale américaine de l'époque, plus précisément de sa « guerre contre la pauvreté »<sup>3</sup>. Orienté vers l'action sociale, ce rapport fut un prolongement intellectuel et une traduction politique du débat plus ancien entre Frazier et Herskovits. Très controversé, le rapport adopta la thèse de l'anomie sociale des Noirs défendue par Frazier. La famille noire souffre d'abord, socialement, de son absence d'organisation : une cause ethnique, en quelque sorte, pour un effet social. Ce point de vue a provoqué, selon James Patterson (1994 : 192), « une telle vague de protestations de la part des nouveaux militants noirs, que toute discussion sérieuse sur le sujet sera "tabou" au cours des quinze années suivantes ». Frazier fut donc tout aussi isolé que Herskovits, avant que ce dernier, plus récemment, ne prenne sa « revanche » – bien prévue par Bastide (1967 : 10) au milieu des années 60 – grâce au mouvement culturaliste et « affirmatif » des « Africains-Américains ». Mais, en parallèle, les mêmes « causes culturelles » revinrent au

---

3. Quelques années auparavant, Michael Harrington (1962) publiait un ouvrage sur la pauvreté aux USA dans lequel il reprenait et développait l'approche de Lewis du point de vue de la culture de pauvreté. Voir Valentine (1972), Guillemin (1981), Patterson (1994).

goût du jour, cette fois en négatif : le mode de vie, l'esprit et plus généralement la « culture noire » sont tenus maintenant pour responsables de la situation de l'*underclass* américaine<sup>4</sup>.

Cet interminable feuilleton culturaliste oublié au chevet des pauvres confirme l'importance des questions, réitérées depuis Oscar Lewis, sur le sens et les valeurs qui permettent de vivre dans la pauvreté, sur leur origine, leur transmission et leur relative autonomie par rapport au changement social. Comme le rappelait Ulf Hannerz (1969) dans son étude de la culture du ghetto noir à Chicago, la critique des thèses de Lewis ne peut pas se satisfaire de la conception de la culture comme réponse ou représentation. Cette interprétation-ci laisse toujours une place pour des phénomènes résiduels inexplicables. Cela correspond à ce « plus que la pauvreté » qui « résiste au changement » et fit dire à Oscar Lewis (1963) qu'il existait une « culture » de pauvreté distincte de la pauvreté elle-même. Cette culture, « résiduelle mais irréductible » (Cunha, 1986) est aussi bien le lieu où Herskovits (1943) vint nichier l'idée de la culture ethnique, allant jusqu'à proposer des études comparatives entre Bahia et l'Afrique pour retrouver les « survivances africaines » par lesquelles les intéressés « réinterprètent » les situations plus ou moins « anormales » vécues, notamment sur le plan de l'organisation familiale, dans le Nouveau Monde. Dans ce domaine, l'idéologie des auteurs occupa une place importante dans les débats. Bastide (1966 : 30) l'a souligné à propos de la polémique entre Herskovits et Frazier, d'autres auteurs l'ont montré à propos de Lewis (voir Oliven, 1985).

## LA PAUVRETÉ ET L'ESPACE MÉDIAN DE LA CULTURE

Lorsqu'il se pose la question du sens, l'anthropologue est d'abord confronté à un problème d'échelle. Chaque échelle (disons « macro », « méso » et « micro ») représente un contexte de relations et de significations différent. On ne reprendra pas ici l'étude de l'échelle « micro », celle des situations de pauvreté et des relations du premier ordre (famille, voisinage, etc.) déjà abordée dans le cas du quartier Liberdade à Bahia (Agier, 1989, 1992). C'est à cette échelle d'observation (*vecindades*, petits quartiers et autres « communautés » et « microcosmes ») qu'Oscar Lewis a puisé les « traits » empiriques de son modèle de la culture de

---

4. Voir les études actuelles sur l'*underclass* et les ghettos aux USA, et leur présentation critique par Patterson (1994) et Wacquant (1993).

pauvreté, en concevant la culture comme la représentation d'un mode de vie et en décontextualisant ses données. Or, si cette première échelle, celle de l'observation directe, ethnographique, est évidemment indispensable pour produire les données de l'anthropologue urbain, il convient de la soumettre à la prise en compte d'une triple limitation : les faits observés ont un caractère éphémère (dans le temps), partiel (dans l'espace) et inachevé (dans l'action). L'observateur est donc renvoyé sans cesse à l'incomplétude de son information et aux manières plus ou moins théoriques ou empiriques de la parfaire. Différentes contextualisations sont alors nécessaires. L'analyse doit pouvoir naviguer entre plusieurs espaces de point de vue, au-delà des seuls cadres individuel et domestique. La compréhension des situations de pauvreté implique que l'on étende l'observation à d'autres univers relationnels.

Déjà observable dans la première échelle, immédiate, mais émergeant dans un cadre plus large (« macro »), on peut relever, dans les situations de pauvreté à Bahia, une interprétation relativement consensuelle parmi les intéressées (les femmes chefs de ménage) et parmi ceux que celles-ci perçoivent *a priori* comme leurs accusateurs (i.e., tout observateur extérieur tenant un discours d'en haut sur elles). C'est la *victimisation familiale des pauvres*. J'entends par ces termes la valoration négative des différentes modalités familiales observées dans les groupes domestiques matricentrés (trajectoires matrimoniales chaotiques, cycles familiaux inachevés, absence ou échec des mariages civils, placement des enfants, etc.). Cette valoration négative émane d'une comparaison entre divers types d'arrangements domestiques (famille étendue, famille élémentaire simple ou élargie, famille partielle), comparaison que chacun (chacune) peut faire, directement ou indirectement, dans l'environnement urbain, et qui fonctionne comme une sorte de langage familial des différences sociales. On classe des familles pour parler de groupes de statut (Agier, 1992). En résumé, on peut dire que cette interprétation a son origine dans l'échelle la plus globale du référent familial, celle qui opère dans l'idéologie nationale de la famille, héritière des valeurs morales et des avatars structuraux de la famille patriarcale placée au centre de la formation de la société brésilienne (Freyre, 1934).

D'autres interprétations enfin se créent autour des « rhétoriques intermédiaires », ces ensembles d'« éléments discursifs propres aussi bien aux cosmologies traditionnelles qu'aux corps intermédiaires des sociétés modernes » et qui donnent « un sens au monde – c'est-à-dire un statut intellectuel et symbolique établi aux relations avec les autres » (Augé, 1994 : 134). Si, à l'échelle

planétaire, certaines de ces rhétoriques (celles des syndicats, des partis, etc.) « s'affaissent et se désorganisent » (*ibid.*), d'autres éclosent et, devrait-on dire, chaque ville détient sa configuration particulière de rhétoriques intermédiaires. C'est dans ces niveaux médians que certains éléments de culture (ceux qui ne sont pas réductibles au modes de vie immédiats) sont produits dans les discours et les rituels des groupes et milieux qui puisent des ressources léguées par une histoire commune mais pour chacun plus ou moins rapprochée. Ce faisant, les cosmologies créées proposent des ensembles de valeurs morales, d'interprétation des conditions de vie et du rapport aux autres. Elles sont, de la sorte, autant de rhétoriques identitaires.

Plus proche de la vie quotidienne que les grandes idéologies nationales, cette échelle-ci (« méso » ou médiane) représente pour les individus une zone de deuxième proximité après celle, immédiate, des relations domestiques, de parenté, de voisinage, etc. Pour se représenter l'accès à ce niveau en termes de sociabilités, on peut reprendre l'image utilisée par les analystes de réseaux qui distinguent les relations de « l'étoile du premier ordre » et celles des « étoiles du deuxième ordre » (voir Mitchell, 1969 ; Hannerz, 1983 : 227). A ce niveau-ci, médian, plusieurs groupes et institutions sont donc accessibles dans les milieux pauvres et populaires de la ville et entrent éventuellement en compétition. Dans le cas de Bahia des années 90, on peut citer, en vrac : les mouvements de quartier, associations de mères de famille, associations de *favelados* et divers autres institutions plus ou moins liées à l'église catholique ; les *terreiros* et groupes culturels afro-brésiliens (*afoxé*, *capoeira*, blocs carnavalesques) développant une « culture » (rites, valeurs, relations) fondée sur la réinvention d'une tradition africaniste ; les différentes sectes dites protestantes ; les syndicats (en l'occurrence, aussi bien le syndicat des travailleurs pétrochimiques, lié au Parti des Travailleurs, que celui des employées domestiques lié au Mouvement Noir Unifié) ; les partis politiques, dont certaines filiations locales sont ancrés dans des réseaux clientélistes anciens, etc. Tous ces groupes ou « milieux » développent des rhétoriques identitaires et des liens sociaux qui se situent à un même niveau de réalité, l'échelle médiane, qui les fait se croiser et entrer plus ou moins en compétition les uns avec les autres « conscience de classe » *versus* « conscience de race », pentecostalisme contre candomblé, clientélisme municipal et mouvements de quartier, etc. Derrière l'apparence d'un inventaire à la Prévert, c'est un même champ de significations en compétition ou, simplement, en contact que cet ensemble hétérodoxe compose.

On fera trois brèves observations à propos de cette échelle médiane. Premièrement, des valeurs morales y sont transmises, ainsi que des critères d'identité et d'altérité, des « ennemis » à combattre sont éventuellement désignés, les rôles sociaux sont commentés, interprétés voire ritualisés, etc. : tout cela contribue à donner un sens à la position dans le monde occupée par chaque individu-cible de ces discours. Deuxièmement, l'accès n'y est pas parfaitement libre comme sur une bourse aux valeurs (morales) : les trajectoires, réseaux, histoires familiales, etc., conduisent vers l'un ou l'autre de ces ensembles intermédiaires. Enfin, chacun de ces regroupements n'est pas lui-même parfaitement homogène, il est traversé par des rapports de force qui rendent nécessaire une sorte de sociologie de la culture renouvelée dans chaque cas.

La quête du *sens* et celle du *lien* sont vécues par les individus sans coupure, dans les mêmes contextes de relations, et leur étude, notamment dans les situations de pauvreté, doit chercher à restituer cette simultanéité. Cela permet de mieux circonscrire la question de réclusion, aujourd'hui si controversée et chargée d'*a priori* de toutes sortes. Au lieu de laisser en faire un nouvel équivalent culturaliste pour la pauvreté, les chercheurs en sciences sociales ont tout intérêt à réserver rigoureusement l'usage de cette notion pour désigner le lieu d'une absence de lien social ou le moment d'un « déficit de relation » (Bessis, 1995 : 20). Cela évitera de légitimer les différentes sortes de « victimisation » en vigueur – ethniciste, sexiste ou racialisiste. La thèse de l'anomie comme phénomène social traduit un préjugé holiste qui renvoie à une vision idéalisée du monde rural originaire. Or, il y a une vie relationnelle intense en ville, le plus souvent de type inter-individuelle, par réseaux, et dans les espaces sociaux médians. La culture des pauvres (qui n'est pas une culture de pauvreté) ne se comprendra, dans chaque configuration sociale particulière, qu'en faisant l'état des différents groupes porteurs de rhétoriques intermédiaires et identitaires, ainsi que des messages et valeurs qu'ils transmettent à leurs adeptes, adhérents ou « cibles », en quête de sens autant que d'abri. Les nouvelles églises, les groupes carnavalesques, les *terreiros*, les syndicats et associations professionnelles, les partis politiques, les associations de quartier ou de mères de famille, sont autant d'espaces où se recrée du lien social, où s'activent des réseaux et où s'énoncent des interprétations de soi et des autres. En reprenant les termes de Hannerz (1983), on peut dire que c'est dans cet enchevêtrement que la ville commence à exister, pour l'anthropologue, comme le réseau des réseaux.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abreu Filho, Ovídio de, 1982. « Parentesco e identidade social », *Anuário antropológico*, 80, p. 95-118.
- Agier Michel, 1989. « Le sexe de la pauvreté – Hommes, femmes et familles dans une `avenida' à Salvador de Bahia », *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 8, p. 81-112.
- Agier Michel, 1992. « L'emprise urbaine – Famille, familialisme et modernité à Bahia (Brésil) », *Cahiers de Sciences Humaines*, ORSTOM, vol. 28, n° 3, p. 413-437.
- Agier Michel, Le Pape Marc, eds, 1993. Du ménage à la société domestique. Observer et interpréter, *Pratiques Sociales et Travail*, ORSTOM (Département Sud), Cahier n° 20.
- Augé Marc, 1992. *Non-lieu. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- Augé Marc, 1995. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier.
- Azevedo Thales de, 1955. *As elites de côr, um estudo de ascensão social*, São Paulo, Ed. Nacional, Brasileira, vol. 281.
- Azevedo Thales de, 1966. « Família, casamento e divórcio », in : *Cultura e situação racial no Brasil*, Rio, Civilização brasileira, p. 109-139.
- Bastide Roger, 1967. *Les Amériques noires*, Paris, Payot.
- Bessis Sophie, 1995. *De l'exclusion sociale à la cohésion sociales (synthèse du colloque de Roskilde, 2-4 mars 1995)*, Paris, UNESCO.
- Cunha Manuela Carneiro da, 1986. « Etnicidade: da cultura residual mas irredutível », in *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, p. 97-108.
- Fonseca Claudia, 1984. « La violence et la rumeur : le code d'honneur dans un bidonville brésilien », *Les Temps Modernes*, 455, p. 2193-2235.
- Fonseca Claudia, 1985. « Valeur marchande, amour maternel et survie : aspects de la circulation des enfants dans un bidonville brésilien », *Annales ESC*, p. 991-1022.
- Fox Richard, 1977. *Urban Anthropology. Cities in their cultural settings*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall.
- Frazier E. Franklin, 1942. « The Negro Family in Bahia, Brazil », *American Sociological Review*, vol. 7, n° 4, p. 465-478.
- Freyre Gilberto, 1974. *Maitres et esclaves. La formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard (1<sup>re</sup> édition brésilienne, 1934).
- Gans Herbert J., 1982. *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-americans* (édition mise à jour, et augmentée), New York, Free Press.
- Guillemin Jeanne, eds, 1981. *Anthropological Realities. Readings in the Science of Culture*, Transaction Books, New Brunswick.
- Hannerz Ulf, 1983. *Explorer la ville, Éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éditions de Minuit.
- Harangton Michael, 1962. *The Other America : Poverty in the United States*, New York Macmillan.

- Herskovits Melville, 1943. « The Negro in Bahia, Brazil : a problem of method », *American Sociological Review*, vol. 8, p. 394-402.
- Lautier Bruno, 1995. « Les malheureux sont les puissants de la terre » (Représentations et régulations étatiques de la pauvreté en Amérique latine) », *Tiers Monde*, XXXVI, n° 142, p. 383-409.
- Leeds Anthony, 1971. « The concept of "culture of poverty" : conceptual, logical, and empirical problems, with perspectives from Brazil and Peru », in : Leacock E.B., ed, *The Culture of Poverty. A Critique*, New York, Simon and Schuster.
- Leeds Anthony, Leeds Elisabeth, 1978. *A Sociologia do Brasil Urbano*, Rio de Janeiro, Zahar.
- Lewis Oscar, 1963. *Les enfants de Sanchez. Auto-biographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard.
- Lewis Oscar, 1965. « Further observations on the Folk-urban continuum and urbanization with special reference to Mexico city », in : Hauser Philip M. et Schnore Leo F., eds, *The study of urbanization*, New York, Wiley.
- Lewis Oscar, 1969. *La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté : San Juan et New York*, Paris, Gallimard.
- Mac Donald John, Mac Donald Leatrice, 1978. « The black family in the Americas : a review of the litterature », *Race Relations Abstracts*, vol. 3, n° 1, London, Sage.
- Mattoso Katia de Queiros, 1988. *Família e Sociedade na Bahia do Século XIX*, Sao Paulo, Corrupio.
- Messu Michel, 1994. « Pauvreté et exclusion en France » in Merrien, François-Xavier, éd., *Face à la pauvreté. L'Occident et les pauvres hier et aujourd'hui*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, p. 139-169.
- Mitchell J., Clyde, ed, 1969. *Social Networks in Urban Situations Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Manchester University Press.
- Moynihan, 1965. *The Negro Family in the United States : The Case for National Action*, Washington DC, US, Government Printing Office.
- Ogien Ruwen, 1983. *Théories ordinaires de la pauvreté*, Paris, PUF.
- Oliven Ruben George, 1985. *A antropologia dos grupos urbanos*, Petrópolis, Vozes.
- Park Robert Ezra, 1929-1979. « La ville comme laboratoire social », in : Grafmeyer, Yves e Joseph, Isaac, eds., 1979, *L'École de Chicago*, Paris, Éd. du Champ Urbain, p. 163-179.
- Patterson James T., 1994. « Pauvreté, ghetto et question raciale », in : Merrien François-Xavier, éd., *Face à la pauvreté. L'Occident et les pauvres hier et aujourd'hui*, Paris, Éditions de l'Atelier, p. 189-230.
- Telles Vera, 1994. « Pobreza e cidadania : precariedade e condições de vida », in : Souza Martins, Heloisa et Ramalho, José Ricardo, eds. *Terceirização: Diversidade e negociação no mundo do trabalho*, Sao Paulo, Hucitec-CEDI, p. 85-111.
- Vailland Roger, 1968. *Écrits intimes*, Paris, Gallimard.
- Valentine Charles, 1970. *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuesta*, Buenos Aires, Amorrortu.



- Wacquant Loïc, 1993. « De l'Amérique comme utopie à l'envers », in : Bourdieu Pierre, éd., *La misère du monde*, Paris, Seuil, p. 169-179.
- Wirth Louis, 1938-1979. « Le phénomène urbain comme mode de vie », in : Grafmeyer Yves e Joseph, Isaac, eds, 1979. *L'École de Chicago*, Paris, Éd. du Champ Urbain, p. 251-277.
- Woortmann Klaas, 1987. *A família das mulheres*, Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.
- Zaluar Alba, 1985. *A Máquina e a Revolta. As organizações populares e o significado da pobreza*, São Paulo, Brasiliense.