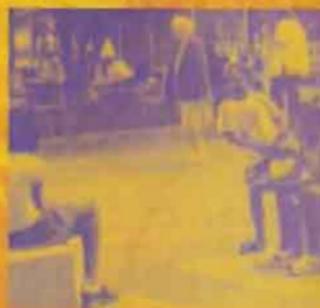


# L'invention de la ville

Banlieues, townships, invasions et favelas

Michel Agier



e o  
a c

éditions  
des archives  
contemporaines

Une pensée d'avance

# L'invention de la ville

Banlieues, townships,  
invasions et favelas

# L'invention de la ville

Banlieues, townships,  
invasions et favelas

Michel Agier

éditions des archives contemporaines



Copyright © 1999, OPA (Overseas Publishers Association) N.V.  
Publié sous licence par éditions des archives contemporaines,  
membre du groupe Gordon and Breach.

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés  
pour tous pays.

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par  
quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie,  
enregistrement, quelque système de stockage et de récupération  
d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage, faite sans  
autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Imprimé en France.

Amsteldijk 166  
1st Floor  
1079 LH Amsterdam  
Pays-Bas

---

Couverture : en vignette, une rue du quartier Liberdade, Salvador,  
Brésil. Photographie de Wilson Besnosik, avec la permission du  
journal *A Tarde*.

## Introduction

### Citadins sans ville

**S**UR la route des vacances, la visite obligée est celle de la « Vieille Ville ». Au pied des remparts de Carcassonne, dans la presqu'île de la Petite France à Strasbourg, sur les places de Sienne ou de Heidelberg, la famille se promène parmi ce qui a dû être autrefois – pense-t-on – un vrai lieu de convivialité : rues piétonnières, vieux pavés et briques neuves ; bancs publics, fontaines et réverbères ; places, envahies par les terrasses de café et de restaurant. Ici ou là, des saltimbanques ou des mimes attirent les passants, qui se retrouvent un instant plus proches les uns des autres, au coude à coude, esquissent un sourire, échangent quelques mots, tout en rêvant peut-être aux artistes de rue dont les tableaux de Bruegel ont reproduit l'image. Mais ces poètes, baladins ou dessinateurs sont nos contemporains, bien vivants, contractuels de la municipalité ou chômeurs du spectacle. Qu'importe. En cet après-midi d'été, le parcours qui conduit les touristes de place en place par des ruelles étroites leur donne par moment l'impression de découvrir la trace d'une convivialité encore palpable. Assis sur le pas de leur porte, deux ou trois vieillards au sourire énigmatique les regardent passer.

Les visiteurs d'un jour vont repartir, en voiture ou en camping-car, vers leur grand ensemble et leur banlieue, certains d'entre eux rêvant d'un pavillon qui les préserverait à la fois de l'anonymat et des voisinages envahissants (les fuites d'eau du dessus, le téléviseur du voisin, les portes qui claquent).

Trop ou trop peu de solitude ? Ce malaise et ces désirs incertains traduisent ce que depuis une vingtaine d'années les spécialistes de la ville annoncent : en France et en général dans le monde développé, il n'y a plus de ville. Qu'est-ce que cela signifie ? Que notre vie est scandée au jour le jour par les flux tendus des voies de circulation rapide des êtres, des choses et des images ; qu'une part dominante de l'activité humaine aujourd'hui passe par les canaux hertziens, les autoroutes, les lignes aériennes et les voies ferrées. Rien de grave en soi dans ce processus, si ce n'est que, en envahissant toute notre vie, ces moyens et ces flux rapides imposent des formes matérielles et des temporalités qui contredisent tout espoir de convivialité, de créativité et de quiétude. Ils semblent rendre caduque l'idée même de ville. Pour les urbanistes, c'est l'absence de couture entre les espaces, les trajets, les temporalités, qui explique la fin des villes. Tout le monde s'accorde aussi sur la nécessité de repenser l'urbain. Mais la tendance dominante est passéiste, comme nous le sommes nous-mêmes dans nos visites touristiques des vieilles villes et des centres historiques – musées urbains dont, paradoxalement, le succès économique récent repose sur la mise en spectacle d'une mémoire urbaine largement réinventée, ce qui devrait nous inciter à rechercher le sens actuel de ces fictions plutôt que de nous y abandonner en feignant la nostalgie. « Notre époque n'a plus de vision de la ville et, en matière d'urbanisme, marche à reculons » lance l'architecte Christian de Portzamparc. Et, selon la philosophe Françoise Choay, un « monde post-urbain » se forme déjà, dont l'aménagement est fondé sur le principe exclusif du « grand maillage », c'est-à-dire d'un territoire continu de communications qui s'étend bien au-delà des limites de la ville. L'urbanisme de contact – celui qui en Europe est né avec les villes médiévales et qui organisait la vie en ville selon des proximités successives – a disparu, et dans les plans urbains l'échelle locale s'efface progressivement : c'est aujourd'hui l'ère de la « non-ville », explique encore Françoise Choay. Dans le même esprit, aménageurs et chercheurs soulignent l'urgence d'imaginer la « troisième ville » (ni la ville classique dans son enceinte, ni l'utopie urbanistique des grands ensembles), de retrouver une « échelle du quotidien », d'apprendre à donner un sens aux « non-lieux », ou encore de nous préparer à devenir nous-mêmes des « cyborgs », armés de compétences et d'équipements cybernétiques incorporés grâce auxquels, peut-être, un jour, nous saurons circuler dans des territoires urbains sans lieu ni bornes<sup>1</sup>.

Pour mieux saisir la portée de ces diagnostics convergents, il est intéressant d'élargir l'horizon de notre regard sur les villes. Alors

que sur le vieux continent on constate la fin des villes et cherche des modèles de convivialité perdue, dans les pays du Sud, d'urbanisation plus récente, les villes sont le plus souvent mort-nées. Des politiques d'aménagement s'inspirent des modèles les plus actuels des pays riches, en faisant se multiplier les autoroutes de ville, les grands centres commerciaux, les ghettos résidentiels de luxe. Une minorité privilégiée bénéficie de ces aménagements : bien branchée sur les systèmes de consommation globaux, elle est retranchée localement sur ses propres espaces sécuritaires, alors que la grande masse des citoyens se trouve sans ville. Les *townships* d'Afrique du Sud, les *favelas* de Rio de Janeiro, les *ranchos* de Caracas, les quartiers spontanés d'Abidjan, Lomé ou Douala, les *invasions* de Salvador de Bahia et de Cali, représentent le mode d'urbanisation, informel, précaire ou illégal, de la grande majorité des citoyens dans le monde. Fortes ségrégations sociales et raciales, inégalité des ressources matérielles disponibles en ville, iniquité des politiques d'aménagement de l'espace, violences quotidiennes : des phénomènes de ghetto et d'exclusion rendent impossible la complétude de la ville en tant que lieu d'échanges, de contacts ou coutures entre les espaces et les circulations des habitants. Dans les parcours comme dans les représentations, la fragmentation domine, comme un déni du principe de ville. D'une part, une chaîne articulée de formes urbaines de plus en plus mimétiques constitue à l'échelle planétaire ce que Rem Koolhaas a appelé la « ville générique » : fractale, elle reproduit à l'infini le même modèle de circulations, d'élasticité matérielle et de consommations (l'aéroport en est un quartier, si ce n'est le centre) ; « post-ville » sans histoire et sans identité, « son principal attrait est son anomie »<sup>2</sup>. D'autre part, en creux ou en marge de cette sphère territoriale fonctionnant en réseau autour du globe, des pratiques urbaines se développent, plurielles, autant locales que circulatoires, et représentent l'expérience majoritaire de la citadinité aujourd'hui. D'énormes « trous » de la ville globale ou générique apparaissent ainsi, où l'on voit naître d'autres inventions de la ville, non indépendantes de celle-là, pouvant la croiser, s'en inspirer, s'y opposer parfois, mais construisant, au bout du compte, d'autres relations et d'autres expériences de la citadinité. Plus encore, des formes inédites d'urbanisation sont en train de voir le jour dans le monde et représentent des défis extrêmes, autant sur le plan théorique que politique. Il s'agit, par exemple, de certains camps de réfugiés, en Afrique de l'Est, dont la population finit par se sédentariser à force d'être bloquée depuis une dizaine d'années entre les pays d'origine qui ne peuvent ou ne veulent pas assurer

son retour, et des pays d'accueil qui refusent de la prendre véritablement en charge. Se développant presque sans équipements ni voiries, les camps de réfugiés sont en train de devenir les plus grosses « villes » (hors capitales) de ces petits pays, pouvant atteindre la centaine de milliers d'habitants. Les tentes du HCR (Haut Commissariat aux Réfugiés) sont toujours là, mais des baraques en auto-construction, une économie informelle, de la prostitution, de la délinquance juvénile, des partis et des leaders, se développent et forment des agglomérations de citadins à défaut de faire des villes<sup>3</sup>.

Notre planète est, au tournant du siècle, majoritairement urbaine : 75 % de la population vit dans les villes en France, 78 % dans l'ensemble des pays dits développés, 79 % au Brésil et 77 % dans toute l'Amérique latine, 43 % en Afrique. Mais la grande majorité de cette majorité se trouve dans les favelas, les townships, les banlieues populaires et les invasions<sup>4</sup>. Dans les capitales et les métropoles d'Afrique et d'Amérique latine, très souvent millionnaires, tout un monde de mal lotis, de déguerpis, de chômeurs, au mieux de travailleurs en ascension sociale précaire, compose une masse citadine apparemment inerte, invisible, et sans espoir. En fait, ce monde ébauche une citadinité sans ville, au jour le jour, nous enseigne les formes de la survie, du lien social minimal et de la création culturelle, en l'absence d'institutions et de formes urbaines stabilisées, et en partie à l'écart des grands circuits planétaires. C'est cette expérience de la citadinité que je voudrais ici saisir, dans sa diversité et dans son universalité, en puisant des exemples dans les recherches ethnologiques que j'ai menées en ville durant plusieurs années (en Afrique, à Lomé, Douala, Edea; et en Amérique latine, à Salvador de Bahia, Cali, Tumaco), complétées par des explorations plus brèves à l'occasion de mes passages dans d'autres villes (à Johannesburg et Soweto, Rio de Janeiro et São Paulo, Los Angeles, Bogotá, Abidjan ou Accra), et grâce aux travaux d'autres chercheurs (portant sur les villes et banlieues européennes, asiatiques, ou nord-américaines).

## **Inventions de la ville**

En partant des lieux que les sujets eux-mêmes occupent, et non de la ville comme totalité, je passerai, de proche en proche, de la vie citadine à une nouvelle image de la ville. La réflexion dans son ensemble se veut progressive. Elle part de l'unité de pensée irré-

ductible – l'individu des villes, ses fantasmes de solitude, mais aussi ses relations primaires. Elle porte ensuite sur l'attachement que les habitants des villes manifestent à l'égard de certains lieux de vie, minimes et proches (résidences, rues, réseaux de maisons). Puis elle décrit et critique les fermetures, sociales et spatiales, produites par les stigmatisations identitaires (« les pauvres », « la banlieue », « les noirs », etc.), tout en s'interrogeant sur les formes du franchissement que les citoyens mettent en œuvre face aux ségrégations de la non-ville. Elle recherche ensuite dans les sociabilités élargies (j'entends par là l'extension des réseaux sociaux) le cadre et l'énergie de la participation sociale et de l'expression culturelle des individus. Et elle s'interroge finalement sur la renaissance possible de l'idée de ville – la ville comme creuset de rencontres et d'expériences de l'altérité – en s'appuyant sur l'étude de quelques créations rituelles et artistiques populaires (carnavals, chansons, poèmes).

En ne faisant pas un *a priori* des aspects institutionnels et des structures matérielles de la ville, je pourrai mieux saisir les multiples solutions et inventions quotidiennes des habitants des villes, et mieux rendre compte de l'émergence, partout dans le monde, d'une culture issue de la vie citadine elle-même. Autrement dit, pour retrouver la ville, oublions-la d'abord. L'historien Michel de Certeau avait suggéré cette piste de réflexion il y a une vingtaine d'années<sup>5</sup>. Il faut distinguer, notait-il en substance, le diagnostic (pessimiste) concernant la ville et ses professionnels, de celui (incertain) concernant les populations urbaines. On ne peut pas déduire l'un de l'autre. Une bonne manière de nous redonner la possibilité de parler de la ville consiste donc à nous placer au plus près des « pratiques micro-biennes, singulières et plurielles »<sup>6</sup> des citoyens.

Comment permettre à cette ville réelle de se révéler, derrière, dessous ou en creux de la ville formelle ? Je fais l'hypothèse qu'un ensemble d'exemples singuliers, pris sur le vif, représente aujourd'hui la meilleure option de la description urbaine. Puisqu'il s'agit, non d'offrir un panorama quantitatif et ingénument réaliste de toutes les villes, mais de mettre au jour une sorte de *ville bis*, une ville plus complexe, qui naît au cœur des pratiques citadines. Cette composition met en relation des bouts de vies et de villes en mouvement : une vieille dame noire de Bahia déclamant sa solitude au fond d'une ruelle pauvre, un ouvrier développant des stratégies lignagères dans une capitale africaine ; une jeune prêtresse expulsant ses cousins pour faire d'un lieu familial un temple ; les

habitants de Soweto faisant, des trains qui les mènent à Johannesburg et aux mines d'or, des lieux de résistance contre l'apartheid; les bandes d'amis, parents et voisins, plus ou moins jeunes, formant des équipes de *futebol* au Brésil; des citadins colombiens interprétant et réagissant à la violence par des compositions de rap. Les exemples qui scandent cette réflexion sont *significatifs* plutôt que *représentatifs* (d'un nombre lui-même incertain). Leur sens nous est donné non seulement en fonction des contextes où ils se situent, mais aussi selon la place qu'ils occupent dans la restitution d'une autre idée de la ville. Celle-ci est tout à la fois plus familière, plus relationnelle et plus culturelle qu'on ne le croit lorsqu'on reste dans la position lointaine du démiurge. Ce qui guide finalement cet essai est une conviction forgée au long de plusieurs années d'enquête dans les villes : quel que soit l'état aujourd'hui des formes urbaines, matérielles et institutionnelles, une certaine idée de la ville résiste ou, mieux, émerge. Certes, les pires inquiétudes sur l'avenir du monde et des villes sont justifiées par la multiplication des exclusions, des ségrégations, des lieux de violence et des conflits armés. Mais l'espoir est perceptible dans le quotidien des femmes et des hommes qui, du fond des villes, construisent eux-mêmes leur place dans le monde et réinventent, autour d'eux puis s'élargissant de proche en proche, un espace-ville fait d'échange et de respect.

Dans le nouveau contexte de globalisation économique, politique et, au moins en partie, culturelle, ces interrogations sur le déni de ville et sur sa réinvention dans la culture citadine prennent une dimension universelle. Les épreuves vécues dans les pays du Sud rejoignent aujourd'hui, de plus en plus souvent, les inquiétudes et les interrogations des citadins du vieux monde qui ne se résignent pas à voir disparaître l'unité et la convivialité qui étaient celles de leurs villes. Ainsi, les réseaux d'entraide, l'instabilité des statuts sociaux ou la carnavalisation croissante des manifestations publiques sont trois exemples parmi d'autres de pratiques ou de questions émergentes dans les pays d'Europe ces dernières années, alors qu'elles scandent la vie urbaine des pays africains ou latino-américains depuis longtemps. À l'inverse, les villes africaines voient s'imposer des questions nouvelles comme celles de l'individualisation ou du chômage des diplômés, et les grandes métropoles latino-américaines détiennent des records mondiaux tout autant pour ce qui concerne les taux de grande pauvreté que pour la diffusion des réseaux Internet. Dans l'unification du monde, les problématiques se resserrent.

## Les outils de la réflexion – vers une ethnologie citadine

Avant de poursuivre, il convient de s'interroger : en quoi l'ethnologie (et quelle ethnologie ?) peut-elle être utile au débat sur la ville aujourd'hui ? Deux critères me semblent devoir être retenus ; ils montrent la proximité qui existe entre la démarche ethnologique et différents aspects de la pensée citadine. Il y a d'abord une spécificité d'échelle : les connaissances de l'ethnologue sont ancrées dans le niveau micro-social. C'est vrai en général, mais, lorsqu'on est en ville, cela signifie que nos connaissances inévitablement partielles n'embrassent jamais la totalité urbaine. Le second critère est immanent au précédent, c'est celui de l'enquête empirique, qui repose pour l'ethnologue sur des informations directes, de première main et à caractère personnel, recueillies sur le terrain. Ce terrain est généralement un ensemble de relations qui se déroulent dans des espaces ou milieux d'inter-connaissance accessibles au chercheur lui-même, de manière individuelle : en ville, cela signifie que l'enquête se déroule, sur une longue durée de familiarisation, dans une rue, une usine, un micro-quartier, une cité HLM, voire la cage d'escalier d'un immeuble, un marché ; ou encore dans une association, une église, un club de sport, etc. Tirillés entre une pratique d'enquête micro-sociale fondée sur des relations personnelles, et un cadre de questionnement – la ville – inaccessible empiriquement en tant que tel, les ethnologues reprennent à leur compte le malaise des citadins et des aménageurs. Ils font le constat de l'hétérogénéité, voire de l'éclatement de la ville et critiquent généralement la représentation de l'urbain comme totalité socio-spatiale. Nombreux sont ceux qui se défendent de faire une anthropologie de la ville par crainte de devoir reconnaître un objet par trop imposant dans ses aspects institutionnels, matériels et politiques, mais sans véritable unité sociale ni culturelle<sup>7</sup>. Par prudence théorique, la plupart préfèrent s'en tenir à une anthropologie *dans* la ville, ce qui explique l'abondance des monographies de quartier et des études de communautés.

L'anthropologie urbaine à ses débuts, aux USA, a été marquée par cette même tension. Ainsi, dans les années 1920-1930, les chercheurs de l'École de Chicago annoncèrent l'émergence d'un mode de vie individualiste spécifiquement urbain qu'ils opposèrent à la « société traditionnelle » rurale<sup>8</sup>. Ils s'interrogèrent en parallèle sur les formes du contrôle social en ville et les cherchèrent parmi les communautés ethniques, raciales et autres formes de « ghetto » ou

de « régions morales ». De son côté, l'anthropologue américain Oscar Lewis (1914-1970) critiqua d'emblée l'opposition entre ville et tradition. Selon lui, les quartiers gardaient un caractère de village, et la ville n'était pas forcément synonyme d'anomie et de fluidité, comme l'avait prétendu Louis Wirth, un autre chercheur de l'École de Chicago<sup>9</sup>. Au contraire, soulignait Lewis, « 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 »<sup>10</sup>. Son principal argument fut ce qu'il appela la « communauté des taudis », désignant par ces termes évocateurs les milieux pauvres des grandes villes. Ces petites communautés devaient permettre de comprendre le passage sans rupture du rural supposé communautaire à l'urbain.

De fait, les uns et les autres s'enfermèrent dans l'étude interne de certains milieux et espaces urbains, à l'intérieur des frontières de l'exclusion – frontières plus ou moins visibles des ghettos ou invisibles de la marginalité –, ce qui se traduit par un développement important des monographies de quartier et des études de communautés. Dans leurs fondements épistémologiques, ces deux domaines d'études urbaines ont représenté une longue et durable résistance à la connaissance de la ville elle-même : « Mon quartier (ou "ma communauté") est un village; le reste, autour, c'est la jungle, l'anomie, l'inconnu » semblaient dire à l'unisson l'ethnologue et ses enquêtés. Cet esprit monographique a favorisé une vision fragmentaire de la ville, chaque morceau de ville offrant l'illusion d'une parfaite synonymie entre le spatial, le social, le culturel et l'individuel.

Les théories du social ne sont ni neutres ni hors du monde social. Il n'y a pas d'appréhension de la réalité vécue sans une certaine méthode de pensée, et sans des procédés de l'observation, conscients ou inconscients, qui enclenchent et encadrent le regard et l'expérience – ceux des citoyens comme ceux des politiques et des spécialistes de la ville. De même, les options théoriques qui servent à observer et interpréter la vie sociale ont des rapports – pourquoi nous semblent-ils plus transparents aujourd'hui? – avec quelques grands choix en matière économique, de politique sociale ou d'aménagement de l'espace. Ainsi, une certaine pensée de la ville (celle de la *non-ville*, faite d'exclusions, de cantonnements territoriaux et de stigmatisations des différences) s'alimente de théories du social

de type holiste (selon celles-ci, il y a des correspondances fonctionnelles entre l'organisation sociale de telle ou telle communauté et sa culture). Pour leur part, les pratiques et politiques définissant la modernité par l'alternance entre les grands flux économiques et les stratégies individuelles tout en supprimant l'échelle de convivialité intermédiaire trouvent des arguments dans les avatars des sociologies individualistes (théories définissant la société comme une mise en compétition d'individus atomisés qui développent des stratégies libres et rationnelles). Cette parenté entre théories et pratiques politiques du social (et, pour ce qui nous occupe ici, de la ville) pose le problème de la responsabilité intellectuelle du chercheur en sciences sociales : il faut savoir peser, au moment même de la réalisation des observations et des interprétations, les effets politiques possibles des opérations routinières de recherche insérées dans les interactions sociales du terrain.

En se plaçant au plus près des espaces-temps de la vie citadine, l'ethnologue voit émerger une autre ville, présente et agissante dans la *non-ville* elle-même, c'est-à-dire au milieu de formes et de politiques de ségrégation qui divisent et séparent les espaces et les mondes sociaux urbains. Cette perspective a déjà été expérimentée par des chercheurs qui ont voulu rendre compte des creux, des vides, des imprévus et de l'informalité d'une partie au moins des relations sociales en ville. Critiquant les approches dites structuralo-fonctionnalistes, qu'ils jugeaient impropres à l'analyse des réalités urbaines, ils tentèrent de préciser ce qui définissait une « situation » dans la quotidienneté urbaine. Je m'en inspirerai ici pour formuler un choix méthodologique, dont le but est de retenir quelques séquences de la vie quotidienne des villes, tout en restituant leur caractère fluide et partiel<sup>11</sup>.

C'est l'étude des phénomènes à l'échelle interactionnelle qui doit permettre de dire comment agissent les contraintes de l'ordre social englobant et les éventuelles dépendances territoriales. Pour n'importe quel citadin, le contexte phénoménologique de l'interaction peut varier d'une situation à l'autre plusieurs fois dans une journée (travail, famille, loisir, etc.). L'important est de « mettre tout le poids de l'analyse sur le contexte interactionnel plutôt que sur le *background* des individus engagés dans la situation ou sur les « cultures » au nom desquelles ils interagissent » notait Clyde Mitchell<sup>12</sup>. En d'autres termes, si la mémoire intervient dans les interactions présentes, c'est à partir des enjeux de celles-ci que se font les rappels et les oublis du passé de chacun. Auparavant, Edward Evans-Pritchard, anthropologue de la parenté et des systèmes poli-

tiques africains, avait défendu le point de vue selon lequel un même groupe ethnique peut avoir plusieurs logiques de jugement et d'action, qui se différencient selon la situation. Il introduisit l'idée de « sélection situationnelle » et parla de la plasticité des croyances en fonction des situations. S'inspirant de ces réflexions, Clyde Mitchell put dire que si la culture existe comme « un large grenier de significations construit au long du temps et auquel les gens peuvent ajouter ou retirer des éléments », c'est le principe de sélection situationnelle qui guide le choix entre des éléments divers, voire contradictoires, de ce stock<sup>13</sup>. L'approche situationnelle introduit ainsi à une conception de la culture – en particulier de la culture citadine – qui rompt avec l'immobilisme des analyses structurales.

La perspective situationnelle s'est d'abord construite autour de deux notions-clé : la *situation* dans sa cohérence interne et le *setting* (le cadre, l'agencement des contraintes). La *situation* résulte d'une décision de méthode consistant à isoler dans l'analyse un événement ou un ensemble d'événements afin d'en rendre possible une lecture cohérente. Cette cohérence est d'abord donnée par la définition cognitive de la situation, c'est-à-dire par la présence d'un minimum de sens partagé (*shared meaning*) – ce qu'aujourd'hui l'on appellerait une interprétation *emic*. C'est cela qui définit une perception sociale, et pas seulement individuelle, de la situation. Le cadre social (*setting*), par ailleurs, est formé par l'ensemble des contraintes globales susceptibles de déterminer tel ou tel aspect de la situation : densité résidentielle de la ville, hétérogénéité ethnique et régionale, différenciations économiques et organisation du travail propres à chaque ville, système politique et administratif, ségrégations de l'espace urbain, etc. En outre, il y a, dans chaque cas observé, un dosage différent de comportements contraints dans l'engagement situationnel. Le sens donné par les acteurs à une situation peut être plus ou moins imposé ou négocié selon que celle-ci s'inscrit dans un espace *a priori* très structuré, fermé et réglé (par exemple, une usine, une école, une église) ou moins (par exemple, le voisinage, la plage, la rue). L'approche situationnelle n'exclue donc pas la réalité des espaces urbains, mais elle l'englobe dans sa définition au lieu d'être définie par elle (comme c'est le cas dans l'enquête monographique). Inversement, certains lieux peuvent être pluri-situationnels, en fonction du moment de la journée et de l'engagement des acteurs présents. Chaque situation attribue un sens différent à la fréquentation d'un même lieu.

L'approche situationnelle s'est enrichie d'un nouvel élément, celui de la relation et des effets réciproques entre les situations, que

l'on trouve dans l'approche développée par Gérard Althabe, à partir de ses enquêtes dans les immeubles HLM des banlieues nantaise et parisienne. En effet, en suivant G. Althabe, ce sont trois éléments, et non plus deux, qui composent la situation observée : en plus de la « cohérence des modes de communication » et des « modalités à travers lesquelles les régulations de la société globale travaillent (au) niveau micro-social » (que l'on peut rapprocher assez directement du sens partagé et du *setting* selon J. Clyde Mitchell), l'enquête sur ces modalités renvoie l'enquêteur de manière permanente aux contextes urbains et professionnels des différents acteurs en présence. Ces contextes ne sont pas placés à une autre échelle sociale dont l'accès serait plus ou moins arbitraire, ils sont les autres espaces sociaux auxquels aboutissent les trajets et réseaux des individus observés. On peut dire que, dans ce cas, le contexte n'est plus abstrait et arbitraire (comme l'est le *setting* selon J. C. Mitchell) : c'est un contexte relationnel. Il permet de s'interroger sur les effets réciproques des différentes situations vécues par les citoyens. Ces relations peuvent être directes ou médiatisées par quelque personne, institution, ou rôle social<sup>14</sup>. L'enquête s'étend naturellement au contexte et permet ainsi d'apprécier le poids des différents éléments de la société globale dans la formation du sens des interactions quotidiennes.

Enfin, à ces trois éléments constitutifs de toute situation – le sens partagé, les régulations du contexte et les effets réciproques entre situations – nous devons ajouter un dernier constat : toute situation se définit aussi par sa dimension temporelle. Un dispositif spatial s'appréhende dans les limites d'un temps donné : le temps des heures de travail pour une situation de travail dans l'enceinte d'une entreprise, le temps d'un événement pour une situation occasionnelle (une maladie et la situation thérapeutique qui lui correspond), le temps limité d'un rite (les jours du carnaval, une cérémonie), etc. C'est ce qui fait que nous puissions *entrer* dans une situation puis en *sortir*. Cet engagement situationnel se définit davantage en termes temporels-cognitifs qu'en termes strictement matériels.

En résumé, les situations qui composent la vie citadine peuvent être définies par la combinaison de ces quatre principaux caractères, c'est-à-dire comme des *espaces-temps d'interactions intellectuellement cohérentes, contextualisés par leurs relations à d'autres espaces-temps d'interactions*. Nous retrouvons finalement la question de la portée pratique des théories du social. Car l'ensemble des situations ainsi défini permet de composer une ville différente de la

ville dans ses structures matérielles et institutionnelles, sans être totalement hors de sa portée. En tant que succession de séquences saisies sur le vif de la vie urbaine ininterrompue, la *ville bis* est une synthèse de l'expérience de la citadinité, plus fluide mais aussi plus réelle que les villes elles-mêmes dans leurs formes et leurs institutions. Autrement dit, la perspective situationnelle nous rapproche de la culture citadine et des stratégies proliférantes et invisibles de réinvention de la ville.

Dès lors, une véritable anthropologie *de* la ville me semble possible. Non pas en ce qu'elle poserait par avance la cohérence d'un objet toujours problématique sur le plan culturel ou politique, mais au sens où la ville devient un lieu de plein exercice de l'anthropologie, lui offrant des sources de connaissance pour alimenter sa réflexion sur les hommes en société et sur les dynamiques culturelles. Ces données ont finalement été trop peu explorées jusque-là, tant nous fûmes occupés à voir dans les villes des sources de problèmes, sans nous attacher systématiquement à débusquer les solutions et les innovations sociales dont elles sont aussi le lieu<sup>15</sup>. Anthropologie *de* la ville encore, au sens où l'ethnologie citadine, dont je viens de poser quelques principes, est inductive, part de l'observation directe pour construire ses interprétations, mais ne s'enferme pas dans le point de vue monographique. Elle permet de former une représentation de la ville à partir du lieu que les sujets eux-mêmes occupent. Cela signifie, pour paraphraser Clifford Geertz lorsqu'il parle de la culture comme d'un texte, que nous allons chercher à lire la ville « par-dessus l'épaule » des citadins.

## Chapitre I

### Être citadin : parcours, recours, détours

#### La solitude des villes ?

**L**A représentation idéale du citadin est fréquemment associée à des formes intermédiaires, comme les flux, les vides ou les temps morts. Celles-ci peuplent les romans, les films ou les bandes dessinées qui ont la ville pour décor. On y voit une abondance de métonymies de ville dans lesquelles la poésie s'appuie sur des images interstitielles, comme la rue, les tunnels, les taxis, la déambulation ou le trafic. La représentation du citadin est elle-même construite à partir de types sociaux intermédiaires ou solitaires – le promeneur, l'étranger, le débrouillard ou l'aventurier. C'est donc aux marges, dans des espaces liminaires ou des non-lieux, que se définirait le mieux le citadin. Dans ce cadre, l'individu le plus typiquement urbain, c'est généralement l'étranger, arrivé un jour mais qui peut repartir le lendemain<sup>16</sup>. L'erreur consisterait cependant à transformer une relation sociale par nature instable (notre statut d'étranger est fonction des lieux et des temporalités dans lesquels nous sommes placés) en une figure identitaire proprement urbaine : celle de l'étranger absolu, sans appartenance de lieu ou de groupe, c'est-à-dire tout autant libre ou perdu, selon le point de vue adopté.

Perte des références familiales et claniques, anonymat de la foule, séparation du travail et du ménage, liberté des unions, solitude : il y a longtemps que l'individu atomisé et la ville sont associés dans les réflexions sur la culture contemporaine. Allons voir dans quel contexte et en quels termes cette relation a été posée la première fois. C'était à Chicago dans les années 1930. La ville était devenue la deuxième agglomération des États-Unis et la cinquième de la planète, avec plus de trois millions d'habitants. Laboratoire pour l'expérience des contacts inter-ethniques, Chicago était aussi un lieu

d'émergence de problèmes sociaux inédits. Ségrégation, délinquance, criminalité, vagabondage, chômage, formation de gangs, s'imposèrent dans le quotidien de la ville avec une certaine urgence. Ils s'imposèrent également dans les recherches de l'Université de Chicago, d'autant plus facilement que plusieurs des chercheurs qui s'intéressaient aux questions urbaines avaient d'abord été des journalistes et des experts municipaux chargés de faire connaître ou de traiter les problèmes sociaux de leur ville. Un tel contexte se retrouve directement dans une des premières questions qui mobilisa les chercheurs dits de l'École de Chicago<sup>17</sup> : celle du contrôle social en ville. « Le problème social est fondamentalement un problème urbain, écrivait Robert Park en 1929, il s'agit de parvenir, dans la liberté propre à la ville, à un ordre social et à un contrôle social équivalents à ce qui s'est développé naturellement dans la famille, le clan, la tribu »<sup>18</sup>.

La même époque était marquée par la montée de l'ethnographie savante et professionnelle (Boas, Lowie, Malinowski), définissant normativement ses premiers outils méthodologiques (présence de longue durée sur le terrain, apprentissage de la langue des indigènes, travail approfondi avec des informateurs privilégiés, etc.) et créant ses propres édifications théoriques, en particulier celle de l'anthropologie fonctionnaliste, qui construisit une théorie de la cohésion sociale et de la fonctionnalité des institutions et des traditions culturelles à partir de l'observation de petits groupes localisés. Cet ensemble de savoirs formait la référence anthropologique de l'époque<sup>19</sup>. Les chercheurs de la ville de Chicago opposèrent donc la ville à la tradition, mirent l'accent sur les problèmes de contacts et de communications, et finalement découvrirent l'individualisme urbain à la lumière de cette ethnologie rurale et communautariste. Le point de départ de la conception du citadin atomisé, voire anémique, se trouve dans une représentation idéalisée du monde rural (largement critiquée depuis), réplique idéalement communautaire de la ville. Cette conception a fondé la problématique du mode de vie urbain en creux, même si les études de communautés en ville (ghetto, groupes ethniques, gangs, etc.) sont parties du même cadre théorique et sont donc également redevables d'une vision nostalgique de la société traditionnelle. La découverte de la ville se fit essentiellement en énumérant des manques, des absences. Autre grand inspirateur des recherches urbaines à l'Université de Chicago, l'ethnologue Robert Redfield développa un point de vue évolutionniste selon lequel un continuum folk-urbain conduirait les sociétés humaines du village communautaire à la grande ville hétérogène. Et c'est encore en opposant la

société urbaine à la société traditionnelle que Robert Ezra Park vit dans la ville le lieu de « l'émergence de l'individu comme unité de pensée et d'action »<sup>20</sup>. Enfin, pour définir la ville comme le monde de l'individu, Louis Wirth reprit et durcit la notion d'anomie introduite par le sociologue Émile Durkheim. Pour Durkheim, la notion d'anomie devait rendre compte d'abord d'une menace contenue dans la perte des repères sociaux traditionnels (ceux de la société à solidarité mécanique, peu différenciée du point de vue des valeurs et croyances). C'est dans le cadre de la nouvelle division sociale du travail, dont le développement des villes est un des aspects, que cette menace est la plus forte. Mais elle est contrée par le fait que, dans ce nouveau contexte (celui de la solidarité organique, système complexe d'interdépendances entre les individus), d'autres critères de solidarité et de coopération sont introduits<sup>21</sup>. L'anomie fut ensuite pour Durkheim une notion plus spécifique, désignant un des facteurs explicatifs de certains dérèglements individuels pouvant conduire au suicide. De menace ou de facteur éventuel, l'anomie devint, quarante ans plus tard, dans le texte fondateur de Louis Wirth sur le mode de vie urbain<sup>22</sup>, une composante substantielle et normative de la culture urbaine et de la personnalité citadine.

L'image du citadin formée par ces recherches est celle que l'idéologie individualiste définit comme « un être moral, indépendant, autonome et ainsi (essentiellement) non social » : même s'il est social en fait, vivant en société et présent dans le monde, l'individu ainsi désigné relève d'une idéologie qui « valorise l'individu et néglige ou subordonne la totalité sociale »<sup>23</sup>. Cette image est aussi ancienne que le communautarisme, dont elle est l'autre face, parfois dissimulée comme peuvent l'être les mille reflets d'un kaléidoscope, selon la position donnée à l'objet<sup>24</sup>. Elle a anticipé la formation matérielle et planétaire de la ville générique, dont le « principal attrait est son anomie »<sup>25</sup>. Cette anticipation des années trente était-elle justifiée ? Nous a-t-elle bien préparés à affronter les défis de la planète-ville d'aujourd'hui ? La ville est-elle elle-même, comme le déclarait Louis Wirth, un mode de vie (« urbanism as a way of life ») ? Deux biais, qui me semblent aujourd'hui évitables, invalident cette proposition. C'est, d'une part, le fait de considérer la ville comme totalité donnée, au sens d'un déterminant premier ou « écologique » : la ville comme « habitat naturel de l'homme civilisé », selon la formule de Robert Park<sup>26</sup>. L'histoire plurielle, voire conflictuelle, de l'édification des villes, et l'importance des imaginaires dans la formation de leur identité, démentent cette conception holiste et naturaliste. C'est, d'autre part, le fait de trai-

ter la relation des citadins à la ville selon un principe d'unicité, ce qui conduirait aujourd'hui à déduire schématiquement l'atomisation sociale des citadins à partir des politiques fragmentaires et excluantes de la non-ville. En nous plaçant du point de vue des parcours, recours et détours des citadins, nous nous rapprochons au contraire de styles de vie (*ways of life*) multiples, hétérogènes, rusés et ambigus : le citadin est bien plus que la ville.

## Rencontres

Qu'en est-il de la formation de l'individu dans la réalité ordinaire des villes aujourd'hui ? Pour aborder cette question, un exercice éducatif consiste à suivre l'ethnologue (une autre sorte d'étranger !) arrivant sur son lieu d'enquête en ville. Il est d'abord face à une population nombreuse, voire massive, et diverse. Il n'a pas en face de lui de chef de village, de conseil d'anciens ou de spécialistes des cultes, comme dans les villages et autres milieux communautaires. Comme d'autres, il mesure la grandeur des nombres par lesquels on décrit la ville (nombre d'emplois, nombre de voitures, nombre de jeunes). À cette aune, les individus ne sont pas grand-chose.

Mais l'ethnologue a sa méthode : il séjourne, il observe, il décrit. Si personne ne nie les faits constatés par ceux qui évoquent l'atomisation de la vie urbaine – la petite taille des ménages, le salariat, l'éloignement ou la perte de fonctionnalité des relations familiales –, d'autres faits peuvent être mis au jour en approfondissant l'observation, et surtout en prenant en considération l'interprétation que les gens eux-mêmes donnent de leur sort. Cela implique de prendre son temps (le temps d'observer, d'écouter) – attitude anachronique, voire résistante, dans le mode de vie urbain d'aujourd'hui.

Aux deux extrêmes de l'individualité en ville, deux rencontres me paraissent particulièrement significatives. Nous nous y attarderons un peu. La première a lieu dans une ruelle pauvre de Salvador de Bahia, au Brésil. Une vieille dame noire, trop sensible, raconte sa solitude, sa pauvreté et son désespoir. Mais la rencontre révèle aussi la présence autour d'elle de parents, d'enfants et de voisins, qui lui rendent la vie possible. Progressivement, elle nous aide elle-même à relativiser l'impression première de solitude dont elle se plaint. La seconde rencontre est bien différente. De la masse anonyme et apparemment atomisée, émerge, dans la même ville, des noms propres plus importants que d'autres. Ces sont des meneurs de bande, des héros de quartier, des syndicalistes et militants associatifs, des chefs politiques

ou spirituels. Tous démontrent une certaine maîtrise de leur destin et influent sur celui de leurs proches. Les déterminations semblent alors s'inverser. Ils parlent au nom de collectifs – associations, groupes, classes, communautés, ethnies – dont la différence vis-à-vis du reste de la société n'est pas très apparente pour l'étranger qui les observe. En fait, ils inventent la ville en même temps qu'ils parlent d'eux-mêmes.

### *Première rencontre*

Quand j'ai connu Dona Maria, en 1988, elle avait environ 72 ans et elle habitait à Liberdade, un des plus grands quartiers populaires de Salvador de Bahia : 130 000 habitants, principalement noirs et métis (la ville elle-même compte deux millions d'habitants). Elle vivait seule avec son petit-fils au fond d'une venelle de dix-huit maisons – un lieu appelé *avenida*, littéralement « avenue » –, qui comptait une centaine d'habitants en tout.

La maison de Dona Maria n'était pas la plus démunie de la ruelle, mais il s'en fallait de peu. C'était une maison en pisé de 15 m<sup>2</sup>, au toit de tuiles, sans plafond. De la ruelle, on entrait directement dans la première pièce : trois mètres de largeur, deux de profondeur. À droite de l'entrée, il y avait un réchaud, une bouteille de gaz, une table et deux tabourets. Le long du mur de gauche : un réfrigérateur vide, débranché, et une étagère. Au fond de la pièce, se trouvait un petit buffet construit avec des planches récupérées et, au centre, un vieux fauteuil, bancal, recouvert de tissus rapiécés. La peinture des murs, jaune et bleue, était vieillie et noircie par des taches d'humidité. Par endroits, l'enduit de plâtre qui recouvrait le pisé se détachait. Un rideau cachait l'accès à la pièce de derrière, dans laquelle se trouvaient un lit, une armoire, une bassine pour se laver, et un pot de chambre. Tout près de la porte d'entrée de la maison, il y avait un robinet d'arrivée d'eau raccordé aux canalisations municipales et arrivant sur un petit évier. Quand je l'ai connue, Maria prenait encore l'eau chez sa fille Estela, qui habitait la maison mitoyenne. Un tuyau allait directement d'une maison à l'autre.

Dans la première pièce de sa maison, Maria recevait les visites, cuisinait, mangeait, se reposait et rangeait ses affaires. Il y avait aussi beaucoup d'images, sur les murs, sur la table, sur l'étagère et le buffet : Saint Georges terrassant le Dragon de la Méchanceté, Saint Antoine tenant l'enfant Jésus dans les bras, un calendrier vieux de deux ans avec la photo du pape, un tableau représentant le Christ et un autre de la Vierge Marie. Il y avait, posés un peu partout, des bibelots : des poupées gardées dans leur emballage de plastique, un

couple de chats blancs en imitation de porcelaine, des petits pots de fleurs artificielles. Sur la table et sur l'étagère, il y avait, encore, des boîtes et des bocaux où Maria gardait les confitures et les biscuits qu'elle faisait elle-même et vendait aux enfants de l'avenida, des papiers d'identité, des couverts, un portrait de son petit-fils Paulinho, sept ans, le fils de Paulo, des revues hebdomadaires de semaines oubliées et une guirlande de Noël. Tout était entassé, pêle-mêle. J'ai dû oublier quelques saints.

Tout ce petit monde d'images saturait l'espace, il débordait et couvrait la maison : le tableau de Saint Georges trônait sur l'autel – une petite étagère d'angle au-dessus du réfrigérateur vide. Les autels des maisons pauvres sont presque toujours ces petites étagères d'angle, plus ou moins décorées de tissus brodés, de papier crépon ou de fleurs en plastique. Juste devant, encore dans son emballage plastique d'origine, se trouvait la statuette de Saint Antoine, de l'ordre des Franciscains. Maria parlait à ses deux images, St George et St Antoine, comme à ses visiteurs, à son fils Paulo, ou comme elle me parlait : sans demander de réponse ni d'acquiescement. Et les petits chats de fausse porcelaine, et les poupées couchées sur la table, c'était encore son public quand, seule, elle se plaignait et maugréait, car son existence, me disait-elle, « *c'est de vivre ici au milieu des rats et toujours dans le noir* ».

Chaque fois que j'allais chez Maria, elle me disait de m'asseoir sur l'unique vieux fauteuil de la maison. Elle voulait, elle, rester debout, appuyée sur le rebord de l'évier. La vieille mulâtresse à la peau grise, couleur de cendres, les rides profondes et les yeux fatigués, composait alors, toute seule, le récit de sa vie, comme une litanie, sans jamais s'interrompre, marmonnant parfois. Comme ceci :

*Ma vie est un roman, Monsieur. Je suis née à Santo Antonio, dans le Recôncavo<sup>27</sup>. Quand j'ai eu dix-neuf ans un homme m'a prise avec lui dans une maison de bois sur la plantation. J'ai travaillé pour les autres, j'ai lavé leur linge, et mon homme me battait. Il travaillait dans les champs de canne, il buvait, on avait faim sans arrêt. Et puis il a déniché une autre femme. Je suis partie.*

*Je suis arrivée. Ici dans cette maison, à Liberdade, le jour où Getúlio est mort<sup>28</sup>. C'est plus tard que Paulo est né, un jour des Rois, et moi, j'étais raide.*

*J'ai élevé sept enfants. Les autres sont morts, neuf, ils sont nés et après un mois ou quelques mois ils mouraient. Après, sur les sept, deux sont morts. Mon fils aîné est mort, ils l'ont dit à la radio, la voisine ne voulait pas que j'entende et j'ai entendu. Il a été trouvé mort, ils ont entendu un coup de feu. Ils ont dit qu'il s'était suicidé, mais il n'y a pas eu de témoin, moi je n'y crois pas. Parce qu'il avait eu une bagarre dans le bus en allant au travail, une dispute avec le receveur pour une histoire de monnaie, le receveur*

*a sorti son revolver, Roque a sauté du bus et le gars lui a dit « attention à toi ». Et un mois plus tard mon Roque est mort. J'ai aussi élevé ses enfants.*

*Estela ne veut plus me donner de l'eau, oui Monsieur, ma fille ne veut plus me laisser puiser à son eau, elle veut que je la paye. Et ma petite-fille me manque de respect, l'autre jour elle m'a insultée et m'a montré son derrière, elle m'a dit des gros mots, la fille de ma fille, de ma race. Ma famille est une honte, on ne fait pas comme ça dans une bonne famille, j'ai travaillé toute ma vie pour les autres, j'ai élevé les enfants des autres, et maintenant mon fils Paulo veut ma mort, il dit que je n'ai jamais rien fait pour lui, et il n'aime pas son fils. Je n'ai plus la force de le garder ... Donnez-moi du lait pour Paulinho.*

Ses mélopées étaient les mêmes, ponctuées de sons (« pélélé, pololô »), de mots répétés et de soupirs, qu'elle les prononçât seule dans la pénombre de la ruelle, ou chez elle à côté de moi et, parfois, à côté d'un magnétophone – là, posé sur la table, mais qu'elle ne voyait même plus. Le flot des mots ne s'arrêtait, pour moi, que lorsque je repartais ; à ce moment-là, sur le pas de la porte, la vieille Maria me demandait de lui amener encore, la prochaine fois, du lait pour son petit-fils, Paulinho.

Dans ses monologues interminables, les mots parfois se perdaient dans la plainte et dans les râles, onomatopées de sa souffrance. Mais son état et le ton de sa voix, l'avenida et la pièce dans laquelle elle me recevait, tout cela faisait partie de son message envoyé au hasard des visites. Le décor et la mise en scène du récit de sa vie et d'elle-même étaient devenus l'information principale : à ne pas oublier plus tard.

Maria dormait avec son petit-fils, Paulinho, âgé de sept ans, qu'elle gardait. Paulo, le père de l'enfant, était incapable, disait-elle, de « trouver une femme qui fasse l'affaire, une vraie maîtresse de maison ». La mère de Paulinho était séparée de Paulo et vivait avec un autre homme et quatre autres enfants (deux qu'il avait eus auparavant avec une autre femme, et deux du couple). Paulo, lui, ne savait pas trop où aller avec son fils. Celui-ci était d'abord resté deux ans avec sa mère, puis Paulo l'avait pris et l'avait gardé pendant un an avec lui, chez une autre femme. Quand il était parti de chez cette femme-là, il avait emmené l'enfant chez Maria. Un jour, la mère de Paulinho était venue chez la grand-mère. Les deux femmes s'étaient disputées et battues :

– *Tu le nourris mal*, avait dit la mère en bousculant Maria.

– *Et toi, tu préfères t'occuper de tes autres enfants*, avait grogné la vieille. La mère, énervée, avait pris l'enfant et était partie.

– *Ne remets plus les pieds chez moi*, lui avait crié Maria.

Quelques mois plus tard, on avait ramené l'enfant chez Maria. Celui qui l'accompagnait, fils aîné du nouveau compagnon de la mère de Paulinho, avait dit : « *Sa mère a dit de le laisser ici, que bientôt elle vient parler avec vous* ». Il avait laissé Paulinho et un sac de vêtements. Deux ans plus tard, le petit était encore chez Maria. La vieille femme avait attendu toute la journée mais la mère de Paulinho n'était pas venue.

J'ai souvent vu se disputer Maria et son fils. Parfois, Paulo était affalé sur l'unique fauteuil de la maison, ou alors dehors, assis sur le trottoir, en train de lire la Bible. Il disait : « *C'est beau la Bible* », aimable mais peu affable. Il était le dernier des enfants de Maria, et le seul, parmi ses cinq descendants encore en vie, à être né d'un autre père : « *Les autres sont tous nés du même couple, disait-il, moi je viens de dehors, je suis de la contrebande, comme on dit. Alors c'est comme ça, la famille c'est une des choses les plus compliquées qui existe, la famille* ».

A 33 ans, légèrement alcoolique, Paulo était toujours fatigué, et sa mère l'agaçait. Elle disait toujours la même chose : « *Il n'est pas capable de trouver une femme qui fasse l'affaire. Il n'a pas eu de chance* ».

Pendant leurs disputes, Maria me regardait en lui parlant. Et Paulo regardait dans le vide en lui répondant. Tous deux utilisaient la troisième personne pour s'interpeller. Un jour, Maria me dit devant lui :

– *Maintenant, il me laisse son fils et s'en va. Un jour, je lui ai dit : « Je ne vais plus garder cet enfant ici », et il m'a répondu : « Mets-le à la rue ».*

– *Elle est malade, dit à son tour Paulo, elle comprend tout de travers. Parce que je sors, elle dit que je n'aime pas mon enfant, il n'y a qu'elle pour dire que je n'aime pas mon enfant. Mais chacun a sa façon d'aimer, non ?*

Paulinho, petit enfant de sept ans tout noir de peau, le visage rond, les cheveux touffus et les sourcils épais, n'était jamais loin de ces scènes. Il était derrière, dans la chambre sans lumière où il dormait habituellement avec sa grand-mère ou, parfois, assis sur la petite marche d'entrée de la maison. De là il voyait passer d'autres enfants dans l'avenida ou, plus loin encore, par l'entrée claire de l'impasse, il apercevait la rue où des enfants couraient, où des hommes passaient en poussant une charette, où des femmes conversaient, assises sur le trottoir un enfant sur les genoux, et où l'on entendait le bus de Liberdade qui démarrait, sur la petite place, pour aller vers le centre-ville.

J'ai régulièrement rendu visite à Dona Maria pendant toute une année, lorsque j'habitais près de chez elle, non pas dans son

avenida, mais à quelques dizaines de mètres de là, un petit appartement sur la grande rue de Liberdade. Par la suite, plusieurs années durant, et malgré l'éloignement dû à d'autres activités, j'essayais de la voir de temps en temps. Un jour, Estela me dit que Maria n'habitait plus là. Sa maison était occupée par Paulo et Paulinho. Elle était partie chez l'aîné de ses cinq enfants encore en vie, José, qui habitait dans un autre quartier, une invasion où il avait construit une maison, petit à petit, grâce à un emploi à peu près stabilisé de factotum dans une association de loisirs. Ce fils, à la différence de Paulo et Estela qui « n'avaient pas eu de chance », comme disait Maria, avait mieux réussi sa vie.

La nouvelle me rassura. Maria allait finir ses jours dans un minimum de dignité personnelle. Et elle confirmait un sentiment qui m'était venu progressivement au long des visites chez la vieille dame et dans d'autres maisons du quartier : le désordre apparent, celui de l'esprit et des objets de la maison de Maria, n'était pas un désordre social. La fréquentation de sa maison m'avait donné d'abord l'impression d'être proche de la plus profonde des misères, doublée d'une terrible solitude que l'intérieur toujours sombre de sa petite maison rendait encore plus lourde. Mais, en vérité, sa pauvreté était relative. Ses revenus la plaçaient en deçà de ce que les économistes appellent la « ligne d'indigence », mais la survie quotidienne de sa maison et d'elle-même restait encore possible. La plupart, sinon toutes les situations de la vie ordinaire dans lesquelles entrait la vieille Maria, se définissaient, d'un côté en termes familiaux, d'un autre côté en termes de précarité, manque ou exclusion. Le rapport avec les différentes formes de culpabilisation des pauvres en usage dans la société globale (relayée par quelques représentants de la petite classe moyenne présents dans le quartier lui-même) entretenait chez elle un sentiment d'échec et la rancœur d'une misère produite par le regard des autres (donc selon un mode relatif) autant que par sa biographie. Mais, finalement, un petit monde de relations entourait Maria, Paulo, Paulinho et Estela, et leur fournissait un cadre social. C'est cette vie de Maria, improbable d'abord mais cependant rendue possible par quelque improvisation sociale, qui m'a poussé à m'interroger sur la simple possibilité de l'existence des familles, en cherchant d'abord tout près, autour d'elle.

Chacune des dames de cette avenida avait son petit monde intérieur où l'imaginaire côtoyait du matin au soir les réalités sociales. Une de ses voisines, Dona Flor Pequena, avait une organisation sociale assez proche de celle de Maria, mais sa maison était bien ordonnée. Ce n'était pas les images saintes et les lamentations contre ses enfants qui

dominaient sa vie. Des plantes et des fleurs encombraient l'embrasement de sa porte, et des flacons d'anciens parfums étaient alignés sur les étagères. Cela parce qu'un de ses enfants avait été marin et lui ramenait, de loin en loin, des parfums : les meilleurs, disait-elle, sont ceux d'Argentine et de France. Elle parlait en riant de ses anciennes amours, par exemple du père de ses deux derniers enfants, dont elle me raconta ainsi la rencontre : elle était sa lavandière et lui rendait visite chaque semaine pour prendre le ballot de linge à laver et lui ramener les habits propres et repassés : « *La première semaine, dit-elle, je suis restée sur le seuil de la maison, la deuxième semaine dans la salle, la troisième dans la chambre, et la quatrième dans le lit!* ». Dans une autre maison, une femme encore jeune, séparée de son mari depuis quelques mois, habitait là avec ses trois enfants et deux frères plus jeunes, la maison, même modeste, était gardée comme un précieux héritage. Une maison voisine était celle de Monsieur Arlindo, ancien ouvrier d'une usine de tabac. Beau mulâtre aux tempes grises, vêtu de blanc, il organisait des sessions spiritiques et recevait des *caboclos* (esprits). Sa médiumité était devenue son moyen d'existence. Il y avait chez lui de nombreux autels et beaucoup d'images sacrées, dont celles de Saint Georges, Marie et le Christ, comme chez Dona Maria. Il y avait aussi Saint Antoine, mais pour Arlindo il représentait Ogun, la divinité qui lui est associée dans le candomblé de Bahia<sup>29</sup> et qui est aussi parfois assimilée à Exu (dieu messager et intermédiaire, parfois comparé à une représentation du diable) : Arlindo l'invoquait fréquemment par les paroles et les chants dans ses sessions. Celles-ci avaient lieu les mercredis après-midi : une vingtaine de visiteurs (dont certains venaient de loin, c'est-à-dire d'autres quartiers de la ville) s'entassaient dans la salle de sa maison et attendaient les recommandations thérapeutiques des esprits incarnés en Arlindo contre toutes sortes de maux et de malheurs. Dona Iaci, dans une autre maison de l'avenida, était cantinière et adepte d'un temple de candomblé où elle passait le plus clair de son temps, dans une autre ruelle du quartier, alors que je voyais souvent son conjoint, électricien du bâtiment au chômage, à la maison avec les enfants. Dans une autre maison encore, un homme conduisait fermement sa famille et sa maison : grand, costaud et noir, il était portefaix et syndicaliste, il était aussi celui que tous appelaient *cabeceira*, le chef de l'avenida, la personne grâce à qui la lumière et l'eau étaient arrivées jusque-là (il n'avait pas eu peur de harceler les services municipaux).

Que nous apprennent ces quelques observations ? Au fil du récit, partant d'une rencontre avec une personne qui dit de sa vie qu'elle est solitaire, de sa famille qu'elle est « une honte », ce sont

en fait plusieurs rencontres que l'on découvre, s'enchaînant ou se côtoyant. En chacune d'elle, une forme de lien social se réalise, à partir de la parenté, du voisinage, du travail ou de la religion. Simultanément, ces relations sociales sont le cadre de la recherche d'emploi, de dons d'argent et de nourriture, d'échanges divers. Elles sont essentielles, voire vitales, pour bon nombre des habitants de l'avenida. Implicitement, cet exemple ouvre la possibilité d'une critique contre l'idée d'anomie : vivre seul(e) à un moment donné n'est pas synonyme d'atomisation sociale. C'est bien souvent un moment du cycle de vie. Qu'il soit voulu ou imposé, de courte ou longue durée, il se place dans l'intervalle de diverses formes d'insertion socio-familiale : dans le milieu d'origine d'un individu, dans sa nouvelle famille, etc. Les cycles familiaux, aussi simples soient-ils, supposent qu'une même personne vive dans au moins deux groupes domestiques successifs – celui de sa première socialisation, dans la famille que les ethnologues nomment « d'orientation », et celui de la famille de « procréation ». Elle peut éventuellement vivre dans une troisième forme de groupement domestique et devenir alors un membre accueilli dans la famille de procréation d'un de ses enfants. C'est ce qui advint finalement dans la vie de Dona Maria.

Mais, en ville aujourd'hui, nous ne sommes pas non plus dans les contextes communautaires des grands lignages, des clans ou des tribus villageoises, où chacun voit son statut face aux autres défini par le statut de sa lignée et par sa propre position dans la lignée, où par exemple chaque union est une alliance matrimoniale engageant des lignages ou des clans. Ici, bon nombre d'unions et de naissances se font indépendamment de l'institution du mariage, et ce sont l'individu et sa trajectoire matrimoniale qui seuls permettent de nous informer au cas par cas sur le sens du mariage à un moment donné de la vie. Dans le quartier Liberdade, à Bahia, et en général dans les milieux populaires de la ville, le mariage, civil et religieux, intervient plusieurs années après le début de l'union conjugale, comme une consécration d'un équilibre matrimonial et social à peu près réussi.

En outre, dans un même environnement physique (l'avenida), nous rencontrons des personnes et des situations très diverses. Onze maisonnées sur dix-huit sont dirigées par un homme, les autres ont pour chef des femmes aux âges très variables. Certaines vies semblent plus réussies que d'autres (Arlindo, le *cabeceira*, D. Iaci), alors que plusieurs chefs de maisonnée s'accommodent bon gré mal gré de fortes dépendances (D. Maria, D. Flor). Certaines maisons vivent des situations provisoires (liées à un divorce, une maladie, etc.), mais ce provisoire est présent en permanence si l'on considère l'ensemble de

l'avenida sur une longue durée. Enfin, aucune maison de l'avenida n'est vraiment retranchée sur un monde intérieur. Que ce soit dans les relations sociales quotidiennes ou dans les identifications symboliquement construites (dans ce cas, à partir des discours dominants sur la pauvreté et l'exclusion), la société globale et les autres catégories urbaines sont toujours représentées dans les situations vécues.

### *Deuxième rencontre*

Le récit de vie met l'auditeur en présence de deux types de locuteurs. Il y a ceux, comme Maria, dont le sentiment d'échec social donne lieu à des explications par les déterminations externes. Qu'elles soient sociales ou divines, elles sont tenues pour responsables de l'inexpression de leur subjectivité ; les personnes se retrouvent alors, un peu par hasard, sur le même ton que celui de l'ethnologue, dont ils recherchent l'aide ou la complicité, autant intellectuelle que matérielle. Comme lui, ils cherchent les causes de leur infortune dans leurs rapports aux autres. D'autres, au contraire, reconstruisent dans l'échange verbal la logique spécifique de leur succès (intégration, réussite sociale, succès politique). Ils se trouvent alors en compétition d'intérêts avec l'auditeur. Pour eux, il s'agit, non de produire une connaissance ou de parler du monde et des autres comme causalités, mais de se produire eux-mêmes : le récit de vie est un moment de leur affirmation comme sujets. C'est ce que montrent les leaders noirs de quartiers, de syndicats, d'associations culturelles et religieuses, rencontrés à Bahia.

La présentation que faisaient d'eux-mêmes les leaders me fit d'abord penser à une variante du modèle du « renonçant »<sup>30</sup>. Transporté au-delà de son groupe d'origine et détaché des mirages de la société individualiste, le renonçant se dévouerait à réinventer et recréer la société, puisant son inspiration dans son « monde intérieur, [au] plus profond de lui-même et de ses désirs »<sup>31</sup>. Dans ce sens, il se définirait comme étant « hors-du-monde »<sup>32</sup>. Ce modèle peut paraître excessif pour comprendre des destins bien terrestres, urbains et prosaïques, où les intérêts personnels – notamment, mais pas seulement, matériels – sont évidents. En effet, tous les leaders noirs rencontrés à Bahia étaient relativement bien insérés dans les canaux de la modernité et de la citoyenneté sociale brésilienne : ouvriers et techniciens du pétrole et de la pétrochimie, petits fonctionnaires, patrons de commerce ou de petite entreprise de construction. On retrouve là les trois secteurs principaux de possible ascension sociale des noirs à Bahia : l'industrie, la fonction publique et enfin le

domaine déjà ancien des professions libérales et des petits patrons d'entreprise familiale et informelle, mais non les carrières ascendantes de salariés, dont l'accès leur est interdit en raison des préjugés raciaux ou de l'insuffisance de leurs titres. Cependant, ces mêmes leaders avaient tous fait l'expérience personnelle de certaines révélations, ruptures ou transformations, contemporaines de leur engagement politique, culturel ou religieux. Ruptures matrimoniales, changement du cadre de la vie domestique et du statut familial, changement de position socio-professionnelle, et même, dans un cas, changement (inscrit sur la carte d'identité) de patronyme. Loin de les mettre hors du monde, ces mutations personnelles représentaient en fait un changement de position dans le monde, voire les introduisaient, en les valorisant, dans un nouveau monde de relations : un terreiro<sup>33</sup> et le milieu social du candomblé, un syndicat, un mouvement politique, un groupe de carnaval, etc. Transformés en personnes actives, ils voyaient leur surface sociale s'exprimer concrètement en une zone d'influence, qui les instituait comme sujets, au sens pratiquement littéral du preneur de parole. Les rappelant sans cesse à leur rôle, cet entourage produisait ses propres contraintes.

Les leaders incarnent une image du héros marquée par la duplicité : d'une part, l'ancrage social (bien dans-le-monde) est très fort pour celui ou celle qui a réussi à émerger de l'ordinaire ; d'autre part, la construction imaginaire de son identité valorise une dimension intemporelle et absolue (hors-du-monde) qui reproduit le combat victorieux du sujet contre les malédictions divines et les maux de la société. En tant que fait d'évidence et attitude exemplaire, cette victoire est au fondement de leur charisme. Elle s'énonce particulièrement lors d'entretiens avec des témoins étrangers, et mieux encore dans le récit de vie. Pour des personnes habituées à se produire en public, habituées à l'interview qui sera rendue publique, habituées à expliquer à leurs auditoires le sens des pratiques (les leurs, celles des autres proches, celles des autres lointains), faire son autobiographie est en quelque sorte de la routine. Le sujet veut y démontrer son engagement, son dévouement, ses renoncements et l'identité profonde qui l'unit à la communauté et à la mission qu'il incarne. Le récit de vie se transforme alors en une situation pratiquement rituelle, où se réalise la rencontre symbolique entre un destin personnel et une histoire collective (une « communauté », une « mission », etc.). Dans ce cas, le récit est un exercice de présentation de soi qui ne permet plus de distinguer les espaces privé et public. L'emphase et l'émotion sont présentes, reflétant le caractère merveilleux du chemin accompli et reconstruit dans le cadre de cette

situation. Est-ce ce rapprochement rituel entre le privé et le public qui indique l'émergence du sujet, au sens où il démontre l'identification entre l'individu et un entourage social qui le fait vivre, comme porteur d'une mission ou représentant d'une collectivité ?

J'ai connu un dirigeant noir de plusieurs mouvements et associations pour la défense du Pelourinho (le quartier historique de Salvador de Bahia). Quelques semaines après avoir réalisé avec lui une série d'entretiens sur sa biographie et ses engagements actuels, je le vis prononcer un discours devant une foule importante, dans le quartier où il menait ses activités, à l'occasion d'une fête réalisée sous son patronage. Je fus alors très amusé de voir que le discours public commençait mot pour mot de la même façon et était prononcé du même ton de voix que lors de notre entretien. Dans l'un et l'autre cas, le leader définissait la situation dans les mêmes termes ; il se sentait tenu de présenter en raccourci une version officielle de lui-même. Son histoire personnelle, telle qu'elle apparaissait dans ses discours, relatait une épopée qui l'avait conduit d'une petite enfance misérable dans une région de plantation de tabac jusqu'à la ville de Salvador, au terme d'une migration de ses parents, avec douze frères et sœurs. A Salvador, sa vie avait oscillé entre un destin d'enfant des rues (exerçant toutes sortes de commerce et de petits emplois dès l'âge de huit ans) et une poursuite obstinée des études « pour réussir ». Très jeune, racontait-il, il avait pris conscience de la nécessité de l'effort, de la « progression sociale », de la volonté et de la solidarité familiale. Exemplairement, la réussite vint, d'emblée accompagnée d'une haute conscience des inégalités sociales et raciales. À l'âge adulte, il exerça des fonctions de journaliste de faits divers dans le principal journal régional, puis de patron de commerce et d'animateur culturel (il tient un bar-restaurant devenu un haut lieu de rendez-vous et de représentations musicales et poétiques du milieu culturel afro-brésilien). Les préoccupations sociales, dit-il, se trouvèrent « naturellement » présentes dans son engagement : défense des pauvres, des enfants des rues, lutte contre le racisme et pour le respect de la culture noire. Tout cela illustre une trajectoire « inédite », selon ses termes, où la force du sujet a permis de surmonter un destin promis à la pauvreté. Cela justifie ses trois candidatures successives à des fonctions de conseiller municipal et de député local (sans succès à ce jour), candidatures pratiquement « imposées par la communauté » qui en fit aussi, selon ses propres termes, une véritable « figure populaire ».

Même si tout n'est pas vrai dans l'histoire racontée, la mémoire sélective et le ton enchanté du récit sont une information de premier

ordre sur la manière dont se construit le sujet. En effet, l'enjeu des entretiens (de tous les entretiens), comme celui de la stratégie politique et même électorale de ce leader, étaient de trouver sa communauté de référence, exercice relativement ouvert dans le contexte urbain où des identités multiples sont en présence. Sa communauté était donc virtuelle et se trouvait au croisement de trois identités supposées : celle du quartier où il travaille, celle de la communauté noire de Salvador, et celle des travailleurs pauvres de la ville. Si chacun des termes qu'il employait était pesé, c'est que le quartier Pelourinho faisait l'objet depuis près de dix ans d'investissements importants notamment pour développer le tourisme, que l'« identité noire » avait acquis de véritables lettres de noblesse, en particulier sur le plan de la politique culturelle, et que, enfin, il existait localement une distinction morale importante parmi les pauvres (excessivement nombreux) entre ceux que l'on appelait les « travailleurs » et les « vagabonds ». Notre héros était donc en train de construire une identification bien pensée, et donc relativement distanciée, avec la « communauté » des travailleurs-noirs-du-quartier-Pelourinho.

## Styles ambigus

L'hétérogénéité des destins et des positions sociales des citoyens correspond à différentes manières d'être dans la ville, comme individus esseulés, solidaires, ouverts sur les autres, dépendants ou entrepreneurs. Ces styles ou façons d'être (le *jeito*, dit-on au Brésil) correspondent à différentes formes du rapport entre soi et les autres. Ce sont différents visages de la citoyenneté. Mais ils ne s'excluent pas : ils peuvent s'incarner en chaque citoyen, homme ou femme, dominant sa manière d'être, alternativement, parfois simultanément, mais ni intégralement ni définitivement. Comment interpréter ces styles différents ? Pour l'ethnologue, la société « parle » à travers la vie des individus – c'est le principe dit d'individuation. Il met en relation l'individuel et le social. Il signale les médiations, visibles et invisibles, entre la vie de chacun et les principes d'un collectif en acte, passé ou présent. Il s'incarne par exemple dans le nom (qui symbolise la relation avec une lignée), dans le statut (qui dit l'appartenance à un groupe de prestige), dans la résidence (qui transmet l'identité d'un lieu). Le défi de la grande ville tient au fait que la référence sociale est *a priori* indéfinie. Elle est toute à découvrir. Dans la multiplicité et l'ambiguïté des identités urbaines, je propose de placer deux pôles extrêmes, celui de la « personne » et celui du « sujet », exemplifiés

par les deux rencontres que je viens d'évoquer. Ils nous permettent de parler de la ville dans son ensemble, sans perdre de vue les citoyens.

Avoir un statut, ou une identité reconnue par les autres, n'est pas facile en milieu urbain. Par exemple, la vieille Maria, malgré ses plaintes, détenait un peu de cette identité sociale (qui est en ville une richesse) : son statut de mère biologique, mais aussi mère d'adoption, lui a permis, au crépuscule de sa vie, d'être traitée avec respect par la plupart de son entourage, surtout par celui de ses descendants qui a le mieux réussi. Mais l'existence de ce statut a dépendu du bon fonctionnement, autour d'elle, de quelques règles et institutions sociales. Derrière la façade de l'individualisme de la vie urbaine et de l'inéluctable solitude des villes, la vie de Maria et celles de ses voisins de l'avenida laissent entrevoir une autre image du citoyen : celle d'une personne dotée de mémoire, d'identité, incarnant des valeurs sociales et morales transmises dans la socialisation. L'hypothèse qui émane de cette figure de la citoyenneté est que chacun peut être une personne dans au moins un cadre de vie familial – par exemple, le travail, la résidence, la rue. Elle conduit à nous interroger sur les lieux de la ville où l'existence de la personne est possible et, avec elle, ce que l'on pourrait appeler un « minimum social vital ». Elle implique une recherche sur les proximités, sociales ou spatiales, et les différentes « familles » du citoyen.

Le cas des héros, des meneurs ou des artistes montre, pour sa part, de manière exemplaire, comment se forme le sujet. Non pas le sujet transcendantal, ni le héros supposé hors du monde, mais au contraire la personne qui agit sur son destin et sur celui des proches, comme créateur et auteur de sa vie. Le sujet dont nous parlons ici est à l'ethnologie ce que l'acteur est à la sociologie et le citoyen à la science politique. Défini par sa surface sociale, il dépend du monde qui l'entoure autant qu'il l'influence. Des forces sociales et symboliques ont agi pour en faire ce qu'il est et, en agissant sur la société, il met à son tour en mouvement des forces sociales, des valeurs morales et des formes symboliques. Il nous permet donc d'évaluer le poids de ces divers recours de l'action et de la création, présents et agissant dans les contextes urbains, tout en montrant les possibilités réelles d'une initiative individuelle. Cette manière d'être est emblématique de la ville relationnelle et culturelle.

## Chapitre II

### Lieux proches : la ville familière

**L**ES lieux proches du citadin sont ceux avec lesquels il s'identifie le plus spontanément, ce sont des espaces de chevauchement presque parfait entre un cadre physique et un sentiment d'appartenance à une collectivité, aussi minime soit-elle, de laquelle il tire sa première forme d'identité face aux autres plus éloignés. C'est donc sur le monde domestique qu'il convient de porter d'abord l'attention. La maison est le contexte de la première socialisation et simultanément celui de la première individuation, car nous ne devenons individus pour les autres qu'en entrant dans-le-monde – et d'abord dans le monde domestique. Pour autant, cette exploration peut-elle n'aborder que dans un deuxième temps les cadres physiquement et socialement plus distants – c'est-à-dire les autres cadres relationnels de la rue, du travail, de l'école, etc., et, inversement, les autres localisations de liens de parenté plus ou moins proches ou agissants? En fait, très vite, le domaine des relations dites primaires doit lui-même être élargi, à cause autant de la précarité que de la dépendance de l'espace domestique à l'égard des autres.

Il suffit de mener une observation répétée (au long de plusieurs mois ou années) des mêmes individus et milieux sociaux pour se rendre compte du caractère éphémère des groupes domestiques en ville. Ce caractère est dû, d'abord, au simple développement des cycles familiaux eux-mêmes, qui explique que les groupes domestiques sont, d'une manière générale, les réalités les moins fixées parmi toutes celles (ancêtres, nom, réputation, héritage, droits fonciers, etc.) de l'univers familial. À cela s'ajoute, dans les villes des pays en développement, le fait que les milieux pauvres, très majoritaires, sont précisément caractérisés par une instabilité – professionnelle, économique, matrimoniale, résidentielle – qui redouble

la première précarité, structurelle. Ainsi, au Brésil, une longue série d'« arrangements » domestiques existe, dont la complexité est souvent associée à des situations de pauvreté : l'incorporation des grands-parents dans le groupe domestique d'un des enfants (avec changement de statut) ; des ruptures matrimoniales avec transformation d'un groupe (de patri- à matrifocal) et, éventuellement, formation d'un autre groupe domestique (début d'un nouveau cycle simple) ; la simultanéité de deux ou trois ménages entretenus (inégalement) par le même homme (polygynie de fait) ; et surtout la circulation des personnes (et pas seulement des enfants) d'un groupe domestique à un autre avec changement de statut dans le groupe (de chef précaire à dépendant, par exemple) en fonction des aléas économiques.

Ainsi, à l'échelle micro-sociale et dans les situations économiques les plus précaires, les lieux dans lesquels les citadins fondent leur première appartenance s'étendent d'emblée au-delà de leur seul monde domestique, lui-même étant fragile dans le temps et relativement incomplet du point de vue des fonctions socialisatrices. L'attribution d'un sens familial (ou, plus largement, *familier*) aux espaces de vie dépasse donc le cadre résidentiel unique du ménage urbain, et atteint des parts variables de la ville (réseaux de maisons, ruelles, cours), dont la fréquentation et l'interprétation restent alors largement privées.

Mais avant même que les nécessités, bien perceptibles aujourd'hui, d'élargir la conception des lieux proches ne s'imposent dans de nombreux contextes, et alors indépendamment d'elles, comment s'est formée la possibilité de cette familiarité de la ville ? J'essaierai de la saisir à son principe, c'est-à-dire non pas dans l'espace lui-même, mais dans la plus étroite détermination de son vécu par les échanges et les statuts familiaux. Dans une première étape donc, cette réflexion portera sur le déploiement d'un lignage sur plusieurs générations dans une ville qui, sans être une mégapole, n'en est pas moins une capitale africaine importante (Lomé). La situation de ce lignage aujourd'hui est celle d'un système familial-résidentiel relativement solidaire. Mais les segmentations formellement logiques du lignage ont accompagné le développement démographique, économique et spatial de la ville, ce qui a abouti à une dispersion grandissante du lignage dans la ville, autant sur le plan résidentiel que professionnel. Les stratégies à venir pourront-elles encore être lignagères ? Un deuxième cas montrera comment un espace donné peut changer de sens et de statut au fil des ans et des stratégies, mais surtout que le sens de ce lieu (à la fois résidence et maison-de-saint

du candomblé à Bahia) est négocié, voire disputé, entre les différents réseaux qui gravitent autour d'une jeune femme, prêtresse du lieu. Plus généralement, la question abordée dans ce cas est : sur quelles stratégies et quels fondements se forment de nouvelles familles symboliques en ville, et quel sens donnent-elles à l'espace qu'elles occupent ? Enfin, le quartier Liberdade de Bahia offrira un troisième exemple, dans lequel la ruelle de la vieille Maria, et chacune de ses maisons séparément, essaient de rendre quotidiennement l'espace urbain plus familier en y formant des réseaux de maisons qui dépassent le cadre résidentiel-familial lui-même. Ainsi, au fil de ces trois études de cas, nous passerons des complexités du sens des lieux à leurs fonctions les plus actuelles et les plus répandues, qui fondent la continuité d'une dimension familière de la ville. En même temps, nous irons de situations où les rapports de parenté structurent la pratique résidentielle à des situations progressivement moins structurées par les généalogies. Là, des stratégies de citadins individualisés recréent des formes symboliques ou métaphoriques de proximité familiale.

## Le dernier lignage

Transportons-nous d'abord en Afrique de l'Ouest, plus précisément à Lomé. La capitale du Togo compte aujourd'hui un peu plus de 600 000 habitants. Le lignage des descendants de Maleba était là, dans le village de Bè (qui deviendra ensuite un des principaux quartiers de la ville), bien avant que la ville elle-même n'existe<sup>34</sup>. Kodjo, âgé de 48 ans, est un de ses principaux descendants et héritiers. Il est également ouvrier dans une usine qui produit et met en bouteille des boissons gazeuses et de la bière (la Brasserie du Bénin), et qui compte autour de 350 salariés. Embauché il y a plus de vingt ans, Kodjo fait partie du « noyau des anciens » sur lequel la direction de l'entreprise s'appuie pour assurer informellement le bon fonctionnement de l'usine et l'intégration des plus jeunes. Il occupe le poste le plus valorisé et surveillé de la chaîne d'embouteillage, celui de la « soutireuse », machine sur laquelle se fait le remplissage et le capsulage des bouteilles.

À 14 heures ou à 22 heures selon l'horaire de son équipe posée, Kodjo quitte la chaîne. Il laisse au vestiaire ses bottes et sa combinaison orange par laquelle on reconnaît les travailleurs de la salle d'embouteillage (celle des ouvriers du brassage est verte, celle de l'atelier est bleue) et il prend la navette de l'entreprise qui le

ramène à cent mètres de chez lui en un quart d'heure. Le quartier où il habite, Amoutivé, s'est développé dans les années 1945-1950 autour du village du même nom. Une famille autochtone (Adjalé) exerce sur le quartier un pouvoir ancien en matière foncière, que l'administration coloniale allemande lui reconnut à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le lieu d'origine du lignage de Kodjo se trouve à Bè, voisin d'Amoutivé. Bè et Amoutivé étaient les territoires ancestraux de plusieurs lignages de l'ethnie Ewé<sup>35</sup>. Selon Kodjo, c'est lorsque les blancs arrivèrent à Lomé que l'ancêtre de son lignage, Maleba, quitta le village de Bè. Il alla d'abord sur un terrain situé à une quinzaine de kilomètres plus au nord, qui était pour la famille un lieu de chasse et de cérémonies religieuses. Puis Maleba vint demander un terrain au chef d'Amoutivé, qui le lui accorda. En compensation, Maleba donna une femme (ayant le statut d'« esclave ») en mariage au chef d'Amoutivé. La famille de Maleba se mit dès lors dans une situation de dépendance durable à l'égard de la communauté Adjalé, entretenue plus tard par un autre mariage : celui d'une petite-fille de Maleba avec le successeur de la chefferie du quartier.

La concession acquise par Maleba devint la « maison familiale » du lignage. Maleba eut pour fils aîné Gbadjo qui lui succéda à la tête de la maison familiale jusque vers 1935. Et Gbadjo engendra deux filles et trois fils, dont l'aîné était Wilfred, le père de Kodjo. Wilfred, héritier virtuel du titre de chef de famille, aurait pu succéder à Gbadjo à la tête de la maison familiale mais il partit, au début des années 1930, au Ghana voisin pour travailler (et sans qu'aucun conflit familial n'ait été, semble-t-il, à l'origine de ce départ). Il y resta jusqu'en 1943. C'est son frère cadet qui hérita de la chefferie et de la maison familiales à la mort de leur père, en 1935. Durant son séjour au Ghana, Wilfred acheta, à 350 mètres à peine de la maison familiale, un terrain de 400 m<sup>2</sup>. Commença alors une nouvelle transaction avec la chefferie du quartier, qui n'aboutit à un titre foncier ferme que quarante ans plus tard ! En attendant, des locataires furent installés dans une petite maison construite en terre sur le terrain.

Kodjo naquit au Ghana, pendant le séjour de son père. Lorsqu'il vint lui-même à Lomé, âgé de 20 ans et titulaire d'un certificat d'études primaires, son père était déjà décédé et son oncle également. Un des fils de ce dernier, Albert, l'aîné, avait hérité du titre de chef de la maison familiale. Kodjo vint d'abord se loger chez lui. Mais le début des années 1960 fut une période charnière pour le lignage de Maleba qui, se développant par des ramifications logiques, ne pouvait plus se contenter d'une seule résidence.

Progressivement, trois segments de lignage se formèrent et se répartirent dans trois puis quatre résidences. Une partie resta dans la maison familiale, dont Albert : à la suite de son arrière-grand-père, de son grand-père, et de son père, il garde jusqu'à présent la maison lignagère, siège du pouvoir familial et du Legba<sup>36</sup>. Restèrent avec lui un de ses frères et deux cousins, ainsi que les familles respectives des uns et des autres. Pour les cousins, l'attachement à la résidence lignagère fut renforcé par le fait que la maison, où ils installèrent un petit atelier de réparation de pneus, se trouvait au bord d'une rue devenue l'une des plus passantes de la ville. Une autre partie du lignage (trois frères et leurs familles) se regroupa sur le terrain familial ancien, au nord de Lomé, autrefois lieu de chasse et de cérémonies. Enfin, deux descendants de Maleba prirent quelque distance. L'un d'eux était à cette époque menuisier salarié de la voirie municipale (il avait obtenu cet emploi grâce à l'appui de son frère Albert, chef de famille et salarié du même employeur), et acheta une concession située à Bè, près du lieu d'origine du lignage, où il habite jusqu'à présent avec sa famille. Et l'autre est Kodjo, seul héritier du patrimoine de son père : cinq des sept enfants de ce dernier décédèrent en bas âge, et l'unique sœur de Kodjo alla habiter avec son époux, également éwé, dans un autre quartier de Lomé. Grâce aux appuis, financiers et politiques, de sa famille, Kodjo obtint, au milieu des années 1970, l'officialisation de l'achat coutumier réalisé par son père quarante ans plus tôt. Le chef de quartier lui délivra un « contrat de donation » qui lui donna droit, enfin, à un titre foncier légal.

La formation de ce système résidentiel – on entend par là une unité sociale dispersée en plusieurs unités résidentielles –, s'est étalée sur une vingtaine d'années (1955-1975), qui furent également les années du décollage démographique de la capitale togolaise : celle-ci passa de 85 000 habitants en 1958 à 375 000 en 1981<sup>37</sup>. Pendant cette période, la population Aja-Éwé dans son ensemble a dû combiner un développement lignager résultant de la logique segmentaire avec la densification rapide de l'occupation du sol sur ses anciennes terres. Les délocalisations se firent, certes avec le souci de maintenir la cohésion lignagère, mais aussi de s'intégrer au marché foncier urbain. Pour ce faire, les stratégies résidentielles ont puisé autant dans les ressources de la descendance commune que dans les revenus de l'emploi moderne.

Même si tous les descendants délocalisés du lignage (environ 80 personnes en tout) ont pour référence commune, en filiation patrilinéaire, une unique maison familiale, siège de l'autorité ligna-

gère, les nouvelles résidences sont toutes trois des maisons familiales en devenir, et leurs propriétaires et chefs de concession actuels sont des fondateurs potentiels de nouveaux lignages issus de ces segments ou patrilignes. C'est ce projet qui permet de comprendre l'installation par Kodjo de plusieurs symboles religieux personnels dans sa maison (c'est sa mère qui en assure la gestion). Sa trajectoire illustre la diversité des ressources et les dilemmes qui se posent pour chacun dans les situations d'entre-deux. Il a travaillé successivement comme menuisier (pendant deux ans, émigré à Abidjan) puis, à Lomé, comme ouvrier dans une entreprise de rechapage de pneus, comme chauffeur de taxi et enfin comme ouvrier de la Brasserie du Bénin. En une quinzaine d'années, l'officialisation de son titre foncier puis la construction « en dur » de sa maison bénéficièrent autant d'un prêt familial et d'une tontine (épargne tournante entre amis et parents), que de son salaire (augmentant à la mesure de sa promotion régulière jusqu'au sommet des catégories ouvrières) et des prêts bancaires cautionnés par l'entreprise, ainsi que des revenus locatifs de commerçants ayant installé leurs boutiques sur le côté de sa concession donnant sur la rue principale du quartier. Progressivement, il put sur son propre terrain légalisé faire creuser un puits, construire une fosse septique, édifier cinq chambres, et commencer la construction d'un bâtiment central « en dur » à la place de l'ancienne maison de terre. La concession de Kodjo compte désormais dix-huit habitants : lui-même et sa mère, ses quatre épouses, ses neuf enfants, une nièce de la première épouse et deux enfants d'un premier mariage de la quatrième épouse.

Les stratégies de la génération de Kodjo sont-elles encore lignagères ? La question elle-même semble s'effacer progressivement. En effet, la réussite sociale de Kodjo tient au cumul de facteurs hétérogènes : sa position d'aîné du segment aîné du lignage, qui rend son statut d'héritier virtuel incontestable (même s'il n'a jamais réclamé le pouvoir du lignage) ; une trajectoire ascendante dans l'entreprise, qui lui a permis d'accéder au poste principal de la chaîne et au groupe des ouvriers de confiance. Entre ces deux contextes de sa vie quotidienne s'est définie une situation ambivalente dans laquelle l'énergie familiale qui impulse sa formation comme citoyen autonome se dédouble dans l'intérêt au travail qu'il manifeste comme ouvrier. L'assurance et la réussite dont il fait preuve de part et d'autre résultent d'un échange symbolique permanent entre ces deux sphères de son existence et de son identification.

Il montre un désintéret à l'égard de l'héritage de la maison familiale et, donc, de la chefferie de la communauté des descendants de Maleba qui a là son siège. Sa position lui donnerait pourtant droit à ce double héritage, pour lui-même ou pour sa descendance. Ce qui domine dans son cas est bien l'image du sujet, c'est-à-dire d'un acteur urbain au sens plein (il achète, il construit, il vend, il loue), lequel est à la fois porteur d'une richesse sociale et symbolique héritée de sa position lignagère, et détenteur d'un projet propre formé en bonne partie grâce à l'existence de cet héritage et tout autant grâce à sa démultiplication dans la trajectoire professionnelle. Ce projet le conduit vers une certaine autonomisation de ses stratégies, une prise de distance à l'égard de sa communauté. Ce qui importe dorénavant est la consolidation de sa propre surface sociale – et résidentielle. L'espace urbain ainsi défini autour de lui n'est plus un espace lignager, mais un ensemble de lieux familiers centrés sur sa propre concession. Cependant, à l'entrée de celle-ci, il n'a pas encore installé de Legba, divinité protectrice des seuils et des résidences. Ce manque n'est-il pas le signe d'une certaine modestie, et d'une reconnaissance maintenue envers l'autorité de la maison familiale toute proche ?

## La demeure des dieux, de l'arrière-grand-mère et des cousins

Pour présenter le deuxième cas argumentant de la formation familiale de certains espaces urbains, je partirai cette fois de l'espace lui-même. Situé dans la ville de Bahia, au Brésil, il s'agit d'un terrain de 300 m<sup>2</sup> environ, connu sous le nom profane de Vila Flaviana et abritant une maison-de-saint du candomblé (culte afro-brésilien des *orixás*) dont l'appellation symbolique est *Terreiro do cobre* – c'est-à-dire « Temple du cuivre », ce métal symbolisant l'*orixá* Xangô Airá, divinité maîtresse du lieu ; notons également que le terme *terreiro* dans son sens portugais original signifie « place publique ». Après plus d'un siècle d'histoire, passant de statut privé à public, de religieux à profane et vice-versa, et de familial à politique, ce lieu s'est finalement consolidé comme patrimoine culturel du domaine public pour mieux servir les intérêts d'une communauté religieuse. Ce faisant, il démontre que la remarquable densité sociale et symbolique de certains espaces urbains ne doit rien à la qualité des espaces proprement dits, à moins de considérer que ceux-ci n'ont pas d'existence matérielle hors des interprétations que les conflits d'usage et de sens en donnent.

L'Africaine Flaviana Bianchi, née en 1846, sans doute esclave (d'une famille d'origine européenne, Bianchi, dont elle aurait reçu le nom lors de son affranchissement) fonda dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle un terreiro de candomblé de tradition *nagô* à Bahia<sup>38</sup>. Elle fit partie du monde des grands prêtres et prêtresses de Bahia du début de ce siècle et fut très liée à la mère-de-saint de la Casa Branca, l'un des trois temples les plus prestigieux de la ville, en outre situé à quelque 300 mètres à peine du sien. Très animée et conviviale bien que pauvre, la Vila Flaviana était déjà connue dans les années 1930 sous ce nom. Vingt personnes l'habitaient en permanence, on y donnait beaucoup de fêtes et la mère-de-saint avait, dans la ville, une des plus importantes descendance spirituelles, c'est-à-dire des fils et filles-de-saint initiés dans son temple. Comme plusieurs autres terreiros de la même génération, celui-ci avait été situé tout d'abord dans un quartier central de la ville (Barroquinha), puis fut déplacé quelques collines plus loin, dans ce cas vers le quartier d'Engenho Velho da Federação. Là, le terrain occupait toute une pente qui descendait le morne jusqu'au fond de la vallée attenante (le Vale da Muriçoca), soit une surface totale environ cinq fois supérieure à celle d'aujourd'hui. C'était ce qu'on appelle une *roça* (littéralement une « ferme ») – ensemble écologique et social composé de lieux sacrés (salles de cérémonies et de recueillement, autels intérieurs et extérieurs des divinités) et d'habitations ordinaires occupées par certains des adeptes. La même colline d'Engenho Velho abrite plusieurs terreiros, dont deux importantes *roças*, celle de la Casa Branca, déjà citée, et celle du Bogun, temple de culte *gege*. Flaviana mourut en 1940 à l'âge de 92 ans. Après sa mort, le terreiro cessa ses activités rituelles publiques. La fille biologique de Flaviana ne pouvant pas, faute d'avoir été initiée pour cela, exercer la charge de mère-de-saint, se contenta d'occuper la maison à usage personnel tout en entretenant les principaux autels. Lorsqu'à son tour elle mourut, en 1975, la maison avait beaucoup perdu de son prestige passé. Le terrain était considérablement réduit par rapport à ce qu'il avait été à l'origine ; il ne se composait plus que d'une seule bâtisse de pisé en très mauvais état (une partie sacrée et une autre d'habitation), une courette à l'entrée et un long couloir extérieur. Mais au-dessus de la porte principale de la maison restait gravée l'inscription « Vila Flaviana ».

L'année même de la mort de la fille de Flaviana, était initiée Lia, arrière-petite-fille de la fondatrice. Son initiation eut lieu dans le prestigieux terreiro voisin, celui de la Casa Branca, dans lequel plusieurs *tias* (littéralement « tantes », vieilles dames) qui avaient

bien connu Flaviana, entreprirent de convaincre Lia qu'il lui incomberait un jour la mission de reprendre et faire revivre la maison-de-saint de sa bisaïeule. Les jeux de la divination par les cauris lui confirmèrent cette charge, quelques années plus tard dans le même temple. Une fois décidée, en 1987, la reprise du terreiro par Lia, alors âgée de 28 ans, le redémarrage de ses activités fut une vaste entreprise, qui se heurta à plusieurs difficultés : la résistance de cousins qui occupaient une partie de la maison à des fins domestiques et une autre à des fins commerciales ; le besoin d'une somme importante d'argent pour réformer la maison en mauvais état (réparation du toit, agrandissement et peinture de la salle de cérémonie, construction en dur d'une cuisine et d'autels hors de la bâtisse principale, etc.). Aussi Lia dû-elle mobiliser tous ses appuis : ceux de la Casa Branca, ceux de la Fédération bahianaise du culte afro-brésilien (très liée depuis la fin des années 1940 à ce même terreiro de la Casa Branca), ceux de conseillers municipaux proches des milieux de la culture afro-brésilienne, et ceux de nombreux parents (biologiques et spirituels). Je ne développerai pas les nombreux méandres ayant abouti à la reprise effective du terreiro par Lia et à sa réouverture officielle en 1991, soit au total après seize ans d'attente, de conflits et de tractations diverses<sup>39</sup>. Je me contenterai ici d'évoquer les aspects relatifs à la définition du lieu et de son sens. Les dimensions familiales, sacrées et politiques s'entrecroisèrent et créèrent des interprétations sur l'usage de l'espace qui ne furent jamais tout à fait consensuelles.

Ces interprétations renvoient à deux sens distincts de la notion de sang. L'un fait allusion au sang « biologique » ou familial : il y a ainsi une équivalence à Bahia entre des locutions comme « c'est mon sang », « c'est ma race » ou « ma racine » et l'idée de filiation. L'autre se réfère au sang rituel (*eje* en yoruba), celui qui représente l'essence des sacrifices et, partant, la communauté religieuse réunie dans un même espace rituel.

La mémoire de l'arrière-grand-mère fut omniprésente dans la transformation de la jeune Lia en une mère-de-saint. C'est là la référence de départ de l'argumentation familiale de son pouvoir sur la maison. Dans quelles situations a-t-elle fonctionné ? D'abord dans la formation par un tissu familial dense d'une communauté spirituelle et politique entre les deux terreiros alliés. Cette alliance a abouti à la conversion et au destin de chef de culte pour Lia. Son père, sa sœur et ses cousines fréquentèrent le temple de la Casa Branca, où l'on découvrit que Lia devait avoir la capacité de faire renaître de ses cendres le terreiro allié de la Vila Flaviana. Le pro-

fane (familial) et le sacré se sont étroitement mêlés dans sa désignation comme chef de culte. Au même titre du sang biologique, est justifié un ensemble de participations à la vie du terreiro dirigé par Lia : sa mère, plusieurs de ses tantes et cousins occupent des fonctions sociales et rituelles dans la maison, et sa sœur aînée est sa « petite mère » (assistante de la mère-de-saint) dans l'ordre rituel. Les liens familiaux renforcent donc les relations établies dans la dimension rituelle, et ils garantissent une communauté d'action autour de Lia. Les commentaires par lesquels la jeune prêtresse justifie son action font référence à ce sang-racine, familial : « *C'étaient les vieilles filles [filles-de-saint de la Casa Branca] qui insistaient pour que je reprenne le terreiro. Et j'étais du sang, c'était plus à moi de reprendre* », dit-elle, ajoutant, cette fois à propos de sa tante qui avait tenu le terreiro avant elle : « *qui est du sang, on ne peut pas l'empêcher de reprendre* ». Elle justifie dans les mêmes termes la présence dans le terreiro de sa mère et de sa tante maternelle, qui ne sont pas initiées mais sont « *du sang, de la racine* ». La situation du terreiro se définit alors par l'articulation étroite entre les réseaux familiaux et les charges religieuses.

Mais il y a conflit. La référence au sang-racine conforte tant la domination des liens familiaux ou « biologiques » sur l'espace disputé qu'elle devient à son tour contraire à l'entreprise religieuse. Ce conflit opposa Lia à des cousins, enfants d'un frère (de même père) de la mère de Lia – et donc également arrières-petits-enfants et héritiers de l'ancêtre du terreiro, comme Lia –, non initiés mais occupant de longue date une partie de la maison. Trois pièces étaient d'usage domestique, une quatrième d'usage commercial, la fenêtre servant de comptoir donnant sur la rue. Lia entreprit de les déloger pour ne consacrer cet espace qu'à ses fonctions religieuses. Elle procéda en plusieurs temps. D'une part, en réformant le bâtiment : elle construisit une enceinte séparant le terrain de la rue, rendant impossible toute activité commerciale. D'autre part, en procédant à une désappropriation immobilière, sacrifiant par là même son propre droit sur la maison. Pour ce faire, elle créa une association – Société religieuse et de bienfaisance – pour gérer les intérêts de la maison, et déclara à la Fédération du culte afro-brésilien et à l'administration municipale que les descendants de l'arrière-grand-mère fondatrice avaient fait don de la maison à l'association, laquelle prit le nom de « Les Enfants de Flaviana ». Puis, à la demande de l'association, le terrain du terreiro fut déclaré patrimoine culturel (domaine de l'État de Bahia), la gestion en revenant à l'association. L'enregistrement au cadastre réalisé, les cousins fini-

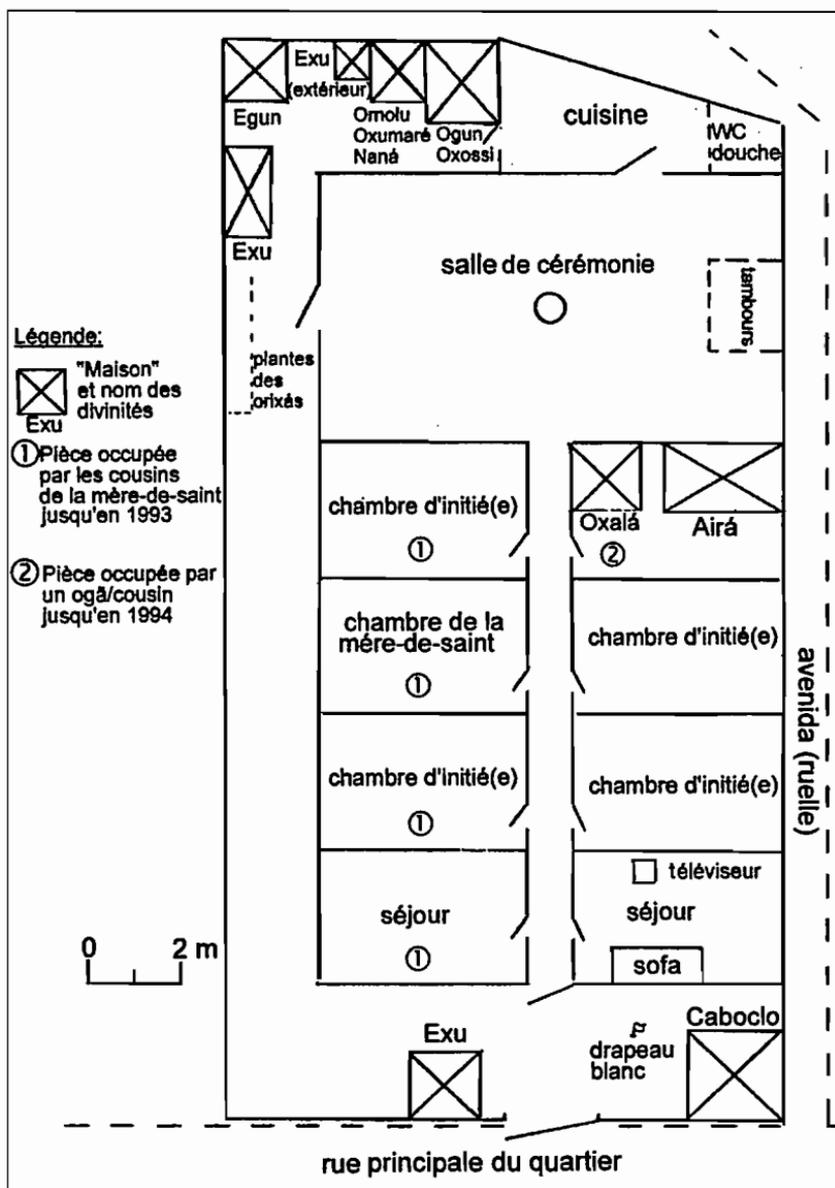
rent par quitter la maison, Lia leur laissant encore quelques mois pour trouver à se reloger. Ils préférèrent un départ à l'amiable plutôt qu'une décision de justice dont ils étaient menacés. Parallèlement à ce conflit, le terreiro s'ouvra de plus en plus aux milieux activistes de la culture afro-brésilienne et des mouvements politiques noirs. La jeune Lia se déclara bientôt elle-même, bien plus que mère-de-saint, « leader spirituelle », et laissa des postes de direction de sa société de bienfaisance à des militants noirs convertis au candomblé. Petit à petit, leur présence devint plus visible dans les cérémonies publiques du temple, on en retrouva certains à des fonctions d'assistance rituelle, puis parmi les initiés, et enfin à la tête de l'association gérant les intérêts de la maison.

La conception du lieu qui se développa dans ce processus sépara le domaine familial du religieux, comme cela se passe dans les sphères les plus politiques du culte afro-brésilien, qui cherchent à consolider les maisons comme des temples, pour leur donner la durée longue des communautés religieuses. Liées à l'affliction individuelle, la fixation des fétiches comme la fondation d'un terreiro courent toujours le risque de laisser le temple s'éteindre avec le fondateur, alors que la maison domestique perdure, comme cela se passa pratiquement avec le décès de l'ancêtre Flaviana. Dans cette tension culturelle autour du sens d'un espace, la référence au sang rituel (*eje*) prend toute son efficacité. Elle définit une communauté religieuse, celle dite du « peuple de saint ». Mais plus fondamentalement et plus concrètement à la fois, elle donne une dimension sacrée à l'espace. Cette sacralisation se réalise sous une forme – l'application abondante de sang rituel sur les représentations matérielles du dieu protecteur de la maison – que la description ci-dessous met en évidence.

Il s'agit d'une « obligation » précédant de trois jours la reprise des cérémonies cycliques du terreiro. Le rituel est un sacrifice à Exu, protecteur des maisons et divinité intermédiaire entre les hommes et les dieux<sup>40</sup>. Il vise à s'assurer ses faveurs afin de rendre possible la relation des humains avec les autres orixás. Les huit filles-de-saint de la prêtresse sont là, sa « petite mère », une de ses *ekedes* (assistante des rituels), ainsi que trois filles-de-saint et deux *ekedes* venus du terreiro voisin de la Casa Branca, et quatre invités sans charge mais ayant contribué à l'achat des offrandes. Trois *ogãs*<sup>41</sup> sont également présents, dont deux ont la charge d'*axogun* (sacrificateurs rituels) et un troisième étant chargé des percussions (*atabaque*). Deux assiettes – contenant de l'huile de palme, une bougie et de l'argent, ainsi que des petits papiers sur lesquels chacun a inscrit un

souhait personnel – sont déposées en offrande sur l'autel extérieur d'Exu. Puis les assistants se regroupent près de la « maison » d'Exu située à l'arrière du terrain et près de l'entrée du *barracão* (salle de cérémonie). Accompagnés en permanence de cantiques rituels et de percussions, les deux *ogãs* sacrificateurs frottent les coqs et les pigeons, encore vivants, sur la tête et le corps des participants (filles-de-saint et invités), puis chacun vient frotter sa tête trois fois contre celle d'un bouc placé à la porte de la « maison » d'Exu. Le bouc, quatre coqs et un pigeon sont ensuite tués à l'intérieur de la case d'Exu. Un des *ogãs* en ressort portant à la main un seau rempli du sang des animaux et, courant et suivi de la mère-de-saint, il se dirige vers l'autre « maison » d'Exu, celle qui se situe à gauche de l'entrée du terreiro, et applique le sang sur le fétiche. Revenant ensuite vers la pièce où furent exécutés les animaux, il en ressort avec un autre seau de sang qu'il porte, toujours suivi par la mère-de-saint, vers l'autel extérieur d'Exu, sur lequel il applique également le sang. Les animaux sont ensuite dépecés, déplumés et préparés pendant le reste de la journée. Ils pourront être consommés car, commente la « petite mère » du terreiro, « Exu a déjà eu l'essentiel, le plus important, qui est le sang [eje] ».

Ainsi protégée, la maison reprend à chaque répétition du rituel une dimension à la fois politique et communautaire. En effet, s'il y a bien deux fonctions immédiates dans le rituel – permettre l'accès aux dieux qui seront honorés pendant le cycle annuel de fêtes publiques, et « ouvrir les chemins » de ceux qui ont participé au rite –, il y a une troisième fonction, plus implicite, ample et identitaire à la fois : celle de sacrifier la maison en ses murs, rendre sa matière elle-même rituelle. Les lieux où se déroule l'acte rituel – l'arrière-cour, le couloir extérieur, les cases d'Exu, la cuisine, etc. – reçoivent tous, pour ainsi dire, des éclats de l'identité sacrée qui se met en scène à ce moment-là. Finalement, même si la bâtisse principale, après le départ des cousins, sert encore de logement à une douzaine de personnes, ces dernières sont là avec une identité rituelle précise (personnes en cours d'initiation, *ogãs*, mère-de-saint, filles-de-saint), et à ce titre virtuellement provisoire. Ainsi, la jeune mère-de-saint elle-même, en se séparant d'un droit personnel sur la maison en tant qu'habitation, garantit que sa présence en ce lieu est exclusivement liée à son statut rituel. En outre, les sept « maisons » de fétiches rappellent le caractère sacré du lieu, demeure des dieux et, enfin, tous les habitants de la maison partagent encore le terreiro, devenant littéralement espace public, lors des grandes cérémonies. Les adeptes, les amis venus d'autres terrei-



Plan du Terreiro do Cobre (Vila Flaviana)

ros, les curieux, les jeunes voisins du quartier et les touristes de passage forment alors une communauté symbolique. Certains soirs, notamment lors du premier jour du cycle cérémoniel, celui de la fête de Xangô Airá (l'orixá maître de la maison), l'assistance peut dépasser 200 personnes. Tout le « peuple de saint » réuni est sans ambiguïté chez lui : chants, danses, transes, nourriture rituelle, et si nécessaire repos, sont possibles dans la maison pour chaque participant.

L'unité sociale qui se reconnaît aujourd'hui dans la Vila Flavianiana est une communauté symbolique large, dépassant et ôtant son emprise au cadre strictement familial. En venant dans ce lieu, les participants s'engagent dans une situation religieuse qui est passée d'une définition essentiellement familiale et pragmatique à une définition principalement politique et identitaire. Au fondement de la conception devenue dominante, il y a une recherche d'identité parmi le « peuple de saint ». Cette communauté rituelle est citadine : plus ouverte que ne peuvent l'être les systèmes de parenté, au sens où elle repose sur la conversion ou l'adhésion individuelles, elle est également plus instable qu'eux, au sens où chacun peut fréquenter d'autres terreiros, voire s'écarter du culte. Cette fragilité de l'adhésion, qui traduit une forme de distance sociale fréquente en milieu urbain, implique davantage de ritualisation. Car la reconnaissance de la maison comme terreiro et espace communautaire se reproduit pour autant que le lieu retrouve en permanence sa dimension sacrée grâce à des rituels appropriés.

## Rendre la ville familière

Dans le dernier des trois cas étayant cette réflexion sur la ville familière, la question de départ est la plus élémentaire qui soit ; c'est celle de l'existence même des groupes domestiques, ou des maisons au sens social. Ni lignage ni communauté, l'impasse de dix-huit maisons où vivait Dona Maria dans le quartier Liberdade de Salvador de Bahia se caractérise d'abord par le fait qu'aucune des maisons dirigées par une femme ne disposait du minimum de revenu permettant la simple survie des membres du groupe domestique et, à quelques exceptions près, le sort des maisons dirigées par des hommes (onze sur dix-huit) n'était guère plus enviable. Dans celles-ci, les revenus totaux allaient de 1,5 à 9 « salaires minimum », avec une moyenne à 4,5<sup>42</sup>. Dans les maisonnettes dirigées par des femmes, le revenu allait de rien (dans un cas) à environ deux

salaires minimum. En fait, l'existence des maisons les plus pauvres reposait sur leur ouverture, qui représentait du même coup une certaine conception – très pragmatique en ses fondements – de la vie en ville, la rendant plus familière qu'elle n'était de prime abord.

Ce cas se présente donc différemment des deux précédents, en ce sens que la formation de réseaux de lieux proches se superpose au tissu urbain lui-même. Chaque maison séparément est un cadre matériel et une unité sociale insuffisants pour assurer l'existence des citadins dont il est question ici, et les comptabilités domestiques conduisent rapidement aux différentes ressources du réseau familial. Aussi, à l'échelle de l'ensemble de la ruelle, les relations de parenté et le parrainage impriment-ils largement leur style au lieu. Je présenterai d'abord quelques données générales à ce propos. Douze maisons de l'avenida (sur les seize que je connais) ont de la parenté dans le quartier de Liberdade, c'est-à-dire dans un espace de relations de proximité. Parmi les seize maisons encore, dix ont des parents dans le voisinage immédiat de l'avenida, c'est-à-dire dans un sous-quartier, comme il y en a une vingtaine au moins à Liberdade, composé d'une petite place centrale, cinq rues étroites goudronnées et un tissu dense d'avenidas (soit une trentaine d'impasses et ruelles). Dans ce cas, la parenté intervient quotidiennement et pour divers sujets : travail contre service ou contre rémunération ponctuelle et informelle, échange ou don de nourriture préparée ou non, prêts d'ustensiles ménagers, etc. Enfin, les habitants de près de la moitié des maisons de l'avenida (sept sur seize) ont des relations de parenté dans d'autres maisons de l'avenida elle-même<sup>43</sup>. Sous de nombreux aspects, celle-ci apparaît comme une véritable extension de la maison : travaux et bavardages effectués sur le palier (dans le couloir de l'avenida) ou à l'intérieur des maisons des parents, circulation des enfants d'une maison à l'autre, prêts d'ustensiles ménagers, d'ingrédients alimentaires, partage des mêmes repas, etc. En outre, d'une manière générale, les relations de parenté des habitants de l'avenida sont renforcées ou étendues par la pratique du compérage (*compadrio*). Le parrainage des enfants permet d'identifier une certaine « communauté de vie », selon les termes de l'historienne Katia Mattoso<sup>44</sup>, non pas au sens communautaire mais à celui d'un ensemble de lieux et de relations dans lesquels se meuvent compères et commères. Le parrainage d'un enfant institue une protection valable pour toute la maison, et pas seulement pour le ou la filleul(e). On peut distinguer deux fonctions du parrainage : une première, de hyper-parenté, renforce certains des liens familiaux existants ; la seconde, de quasi-parenté,

compense un déficit de parenté (pas assez proche ou peu efficace) grâce à l'établissement d'une parenté spirituelle avec des voisins, collègues de travail ou amis. Dans les 78 relations de parrainage relevées parmi les enfants de l'avenida, la première de ces formes (parrains parents) représente environ le tiers des baptêmes et la seconde (parrains non parents) les deux tiers.

La famille de Dona Maria elle-même fournira le point de départ d'une illustration plus précise. Quatre des cinq enfants en vie de Maria habitent dans trois maisons qui l'entourent : une mitoyenne dans l'avenida (sa fille Estela), et deux dans le voisinage immédiat. Son fils Paulo dort dans l'une d'elles. C'est dans cette maison-ci qu'on lave le linge (contre salaire) de la maison d'une autre fille de Maria, qui habite une autre avenida, à une centaine de mètres de chez sa mère. Cette fille-ci est mariée à un commerçant, qui tient une échoppe de vente de noix de coco et emploie comme vendeur un des fils d'Estela, âgé de 19 ans. La vieille Maria reçoit à manger, presque chaque jour, de deux maisons : celle du commerçant de coco et celle de sa fille Estela qui, à 43 ans, vit sans conjoint avec six enfants, travaille comme lavandière pour deux familles du quartier, et dont deux filles adolescentes travaillent de temps à autre comme employée de maison. C'est cependant le plus âgé des fils de Dona Maria qui occupe la position de chef de famille, tout en étant le seul à avoir installé une certaine distance physique à l'égard de la parenté (il réside dans un autre quartier, non contigu). Paulinho, le fils de Paulo, a pour parrain le frère de l'épouse de ce fils aîné de Maria. À la suite d'une maladie, Maria est allée passer deux semaines chez lui et c'est chez lui, enfin, qu'elle est partie lorsqu'elle a quitté définitivement l'avenida. Un espace familial est ainsi formé par un réseau de quatre maisons au sein duquel les personnes circulent et échangent des services, de la nourriture et des informations. La vieille Maria est donc une citadine qui trouve dans ce réseau de maisons son ancrage social, ainsi que les moyens de sa survie quotidienne et la reconnaissance de son statut maternel.

La sociabilité des habitants de l'avenida s'étend au-delà du cadre physique de la ruelle et de son entourage immédiat<sup>45</sup>. Il reste cependant qu'une partie significative des relations de parenté et de parrainage se localisent là, de telle sorte que cet espace urbain de proximité est très sensiblement empreint d'un mode relationnel familial. Deux observations permettront de compléter ces descriptions. Premièrement, les femmes jouent un rôle central dans la familiarisation des lieux proches. Les avenidas sont leur principal cadre de vie quotidien : elles y ont leur maison, les maisons des

amies, commères et parentes. Dans le couloir de l'avenida et sur les seuils des maisons elles se rencontrent et elles bavardent. Dans le fond de l'avenida elles lavent le linge dans des bassines posées à même le sol et utilisent un fil d'étendage commun. Des amitiés se nouent, des rivalités apparaissent d'une maison à l'autre, chaque résidence étant identifiée par référence à la maîtresse de maison (on va chez *Dona Une Telle* même lorsque le chef de ménage est un homme). Les services rendus et les jeux des enfants, qui vont dans les maisons amies ou parentes comme ils vont chez eux, scandent les échanges. À la différence des hommes, les femmes ont aussi dans l'avenida un espace de travail : cela concerne l'entretien de la maison d'abord, mais aussi leur travail rémunéré (généralement de lavandière, couturière ou cantinière). Au contraire, les hommes y sont relativement marginalisés : s'ils sont là, c'est qu'ils sont malades, débiles ou chômeurs, et les femmes de l'avenida ne seront pas avares de moqueries et de ragots à leur propos. Le quotidien de l'avenida est donc largement féminin.

Deuxièmement, le cadre de la parenté, réelle ou spirituelle, n'est pas étranger à l'ouverture sociale des avenidas sur leur environnement immédiat, alors même que leur forme physique – celle d'un couloir étroit et sombre – donne une impression de fermeture. Dans la stratification sociale du sous-quartier, les maisons les plus pauvres sont dites marginales ou « nécessiteuses » (*carentes*). Sur le bord d'une des ruelles, un groupe de quatre maisons bâties en terre, carton et toit de chaume fut désigné comme « la favela » par les autres habitants. Hors des avenidas pauvres, les habitants se distribuent entre les maisons de la placette centrale, des rues adjacentes et quelques avenidas un peu plus stabilisées, voire aisées, où l'on trouve même parfois un petit immeuble de rapport. Plusieurs parents et parrains des habitants des avenidas pauvres se trouvent localisés à cette échelle-là, parmi ces familles de petits fonctionnaires, ouvriers, artisans et petits commerçants<sup>46</sup>. En outre, un échange social, facteur de mobilité, est présent dans le parrainage. Dans le cas de l'avenida décrite plus haut, la relation de *compadrio* est généralement entre pairs sociaux (même milieu social de circulation), mais elle n'est pas exactement symétrique. Le statut change : un certain prestige, une stabilité professionnelle et de revenus chez les parrains promet une relative élévation sociale des références de la famille parrainée. Par exemple, *Dona Iaci*, une des voisines de *Maria*, « s'entend bien avec tout le monde », disait-elle : pour preuve, quatre de ses cinq enfants ont leur parrain dans le sous-quartier, dont un dans l'avenida elle-même (ce dernier est

vigile dans une entreprise privée de sécurité, les trois restant sont, l'un employé de la poste, et les deux autres salariés des industries nouvelles de la région). Avoir de bonnes relations est un leitmotiv des conversations féminines dans l'avenida, qui se traduit dans la diversité du choix des parents spirituels<sup>47</sup>. Estela, fille de Dona Maria et mère de six enfants, illustre elle aussi ce principe : il y a, parmi les parrains de ses enfants, un de ses frères et le mari d'une de ses sœurs, et parmi les marraines, l'épouse d'un frère et la fille d'un autre frère. Mais il y a aussi des voisins de l'avenida : une de ses filles a pour parrain le *cabeceira* (leader) de la ruelle, et un de ses fils a pour parrain un autre voisin d'avenida, employé d'une entreprise de transport urbain.

La familiarisation des relations locales emprunte aussi les voies de la métaphore. Aux relations strictement familiales et aux liens de *compadrio*, s'ajoute un usage généreux des termes de parenté. C'est le cas des liens dits « de considération », qui utilisent le langage d'un rapport institutionnalisé (parenté, alliance, parrainage) pour distinguer le caractère privilégié d'une amitié ou d'une dépendance : un ami cher est un « frère de considération », un protecteur est un « parrain de considération », etc. L'usage de ces termes intervient encore dans les façons d'interpeller les personnes du voisinage à qui l'on veut manifester une attention particulière avec les titres de frère, beau-frère, ou compère.

Proximité sociale et distance symbolique sont les deux composantes des rapports qui se nouent à l'échelle du sous-quartier entre les moins pauvres et les plus pauvres, et définissent la situation dans laquelle l'avenida de Maria s'insère. Elles reproduisent à cette échelle d'interconnaissance la forme commune d'un paternalisme qui peut à l'occasion se faire autoritaire ou stigmatisant, comme il l'est à l'échelle de l'ensemble de la société bahianaise. Les systèmes politiques locaux (mairie de Salvador et gouvernement de l'État de Bahia) mettent en œuvre des pratiques et des langages similaires dans le gouvernement de la ville.

## Lieux, non-lieux et liens

J'ai présenté, jusque-là, des citadins et des quartiers africains et latino-américains, mais ce qu'ils nous enseignent pourra sans doute être généralisé, nonobstant les différences de taille, de densité ou d'accès aux ressources, à d'autres villes du monde. C'est le fait qu'il existe des espaces investis de significations au-delà de l'univers

domestique sans se poser pour autant contre lui : lieu de résidence, rue et voisinage, lieu de travail, lieu d'approvisionnement, de jeu ou de loisir, nous rendons familiers toute une série d'endroits de la ville. La somme de ces lieux indique le contraire de l'étrangeté et bien un tissu de relations étroites, qui nous assurent une certaine familiarité de la ville.

L'échelle micro-sociale où se situent ces observations correspond à un type d'urbanisme que Françoise Choay a désigné comme un « espace de contact »<sup>48</sup>. Certains quartiers populaires, à l'image de ceux de Bahia, sont des espaces généralement non aménagés par les services d'urbanisme et pourtant essentiels à la sociabilité urbaine. Ils sont particulièrement répandus et vivaces dans les pays pauvres d'urbanisation récente. Mais d'autres exemples, nombreux, existent dans pratiquement toutes les villes du monde. Ainsi, dans le cadre d'une étude menée dans la ville basse de Tôkyô, l'architecte Claire Gallian a proposé de distinguer différents types de rue en fonction de leur morphologie, de leurs intersections, et surtout de leur taille et des rôles qui leur sont assignés<sup>49</sup>. À partir de ces critères, il est possible de caractériser de la manière suivante les espaces de contact aujourd'hui : unité de forme architecturale (en général des maisons de plain-pied), étroitesse des couloirs ne permettant qu'un accès piéton, présence éventuelle d'une porte ou d'un porche avec indication du nom du lieu ou des habitants, accessibilité au public tout en gardant un statut privé. Ce type de venelles, anciennes ou naissantes, se retrouve dans de nombreuses villes : les palafittes des villes du littoral Pacifique colombien (Tumaco ou Buenaventura) – et les *puentes* (ponts), micro-quartiers de maisons et de passages sur pilotis –, les *vecindades* (voisinage) de Mexico, les *cortiços* (littéralement « ruches ») de São Paulo, les *callejonés* de Lima, les *rôji*, ruelles de la vieille ville basse de Tôkyô. Dans ces dernières, note Claire Gallian, et on peut ici généraliser à tout ce type d'espace, « la limite entre le public et le privé n'est pas claire et l'espace de la rue semble simplement prolonger l'espace domestique qui se trouve de plain-pied »<sup>50</sup>.

Ainsi, doit-on admettre, toutes les formes urbaines ne présentent pas les mêmes potentialités relationnelles, certaines facilitent plus que d'autres une appropriation de l'espace public par les habitants. Mais la privacité est elle-même au principe de leur forme matérielle, même si parfois le souvenir de cette genèse s'est perdu. C'est jusqu'à cette forme sociale initiale qu'il convient de remonter en en faisant à chaque fois l'histoire, pour saisir aujourd'hui les possibilités de sa relance à partir de n'importe quelle « matière »

urbaine – cité populaire de banlieue, ensemble pavillonnaire, quartiers rénovés des centres-ville ... ou townships reconvertis. Les *avenidas* des quartiers populaires de Bahia sont marquées par des appropriations de l'espace, au sens de la personnalisation et de la familiarisation de l'espace commun proche et de sa transformation en un espace propre. En même temps, elles se prêtent, par leur morphologie, à une observation en réseau. Il est donc intéressant de revenir à l'histoire de cette forme urbaine, se situant à la limite entre privé et public. « Avenue » (*avenida*) est à Bahia le nom qu'on donne en principe aux alignements de petites maisons mitoyennes. Dans le centre historique de la ville au XIX<sup>e</sup> siècle, les *avenidas* étaient les couloirs d'habitations dépendantes situées à l'arrière des maisons aisées qui avaient pignon sur rue. Le terme est resté en usage pour désigner les ruelles piétonnières d'habitation. Les *avenidas* telles qu'on les connaît aujourd'hui furent ouvertes dans les arrière-cours des maisons ayant pignon sur rue, entre les années 1940 et 1960, au sommet des flux de migrations venant de la région environnante (le *Recôncavo*) vers Salvador, la capitale de l'État de Bahia. Dans les quartiers populaires, elles dessinent une toile dense de pauvreté dans un cadre humide et souvent insalubre. Certaines sont également appelées *beco* : impasse. Impasses, traverses, cours ou venelles, ce sont de longs couloirs à ciel ouvert, de trente à cent mètres de long et de deux à trois mètres de large, dont le sol est en terre battue ou en ciment. Certaines sont devenues de longs escaliers descendant les collines et dont la rencontre avec d'autres ruelles identiques, puis d'autres encore, finit par composer d'années en années le paysage labyrinthique des « invasions »<sup>51</sup>. Les habitations sont tassées en enfilade de part et d'autre du couloir : maisons aux murs de terre, de planches ou de briques. On dit « l'avenue Untel » (du nom de celui qui le premier l'a ouverte), « l'impasse du savon » ou « du vinaigre » (allusion à d'anciennes fabriques artisanales situées au fond des ruelles), etc. L'*avenida* où vivait la vieille Maria est composée de deux impasses donnant sur une des rues goudronnées du quartier et se rejoignant au fond, à environ trente mètres de la rue. Elles forment ainsi une venelle étroite en forme de U, dont le sol est fait de terre et de ciment. Il y a au total une continuité entre les espaces privés – les maisons de plain-pied –, semi-publics – couloirs, fonds et entrées des *avenidas* – et publics – rues goudronnées du sous-quartier, place centrale, jusqu'à la rue principale du quartier. Du point de vue de « l'urbanisme en tant que mode de vie », selon la formule de Louis Wirth, il convient de souligner l'absence de fermeture sociale des venelles. Ce n'est pas la

configuration d'un village dans la ville, mais celle d'un lent passage qui mène, de proche en proche, des relations ancrées et localisées dans l'univers domestique à des relations élargies aux autres espaces urbains. Alors, les parcours des habitants dans la ville apparaissent d'autant mieux comme des moments de relations sociales.

Le type d'espace urbain représenté par les *avenidas* à Bahia, les *vecindades* à Mexico, les *puentes* à Tumaco, ou les *rôji* à Tôkyô, incarne bien l'idée d'un « lieu anthropologique » tel que Marc Augé l'a défini<sup>52</sup> : non pas l'illustration de la transparence entre les dimensions de l'individu, du social et du local, à l'image du village mythique ou du ghetto, mais un espace de relations, de mémoire et d'identification relativement stabilisées. Que toutes ces formes portent un nom spécifique dans les langages urbains locaux confirme leur forte personnalité. Cette représentation contraste avec celles de l'anonymat et de l'impersonnalité des non-lieux. Le non-lieu est perceptible à partir de l'expérience du passage, du trafic, ou de la déambulation urbaine, et il est caractérisé par les excès de la « sur-modernité » : le rétrécissement de l'espace à l'échelle planétaire grâce au développement des moyens de transport et communication, le resserrement du temps et de l'histoire par l'omniprésence des informations médiatiques, et la prédominance de l'individu comme modèle d'action et de communication<sup>53</sup>. On pourra les rapprocher des caractères de « l'ère post-urbaine » évoquée par Françoise Choay, qui souligne en outre qu'à l'âge de l'urbanisme dominé par le principe de la circulation, correspond la fin de l'échelle intermédiaire entre l'individu et les mégastuctures<sup>54</sup>. Dans les non-lieux urbains, les pratiques citadines sont essentiellement individuelles dans leur opération comme dans leur portée. La fin de la ville, qui serait selon Françoise Choay la disparition de l'échelle intermédiaire, ou locale, serait donc aussi la fin du sujet, au sens d'un acteur ayant perdu toute chance d'agir sur le devenir social du monde qui l'entoure mais qui s'esquive, lui échappe et où, de plus en plus, il ne fait que passer. Chacun déambule, court, s'assoit par terre ou parle tout seul dans l'indifférence de tous ceux qui le croisent.

Nous voilà devant l'évidence du déni de ville : la « non-ville ». Elle fait naître les questions dont la solution peut conduire vers une autre invention de la ville : comment se fait la couture entre les espaces, les trajets ? Comment localiser le rapport (ou le manque de rapport) entre la familiarité de nos lieux et l'étrangeté des espaces de personne ? Y a-t-il une interface entre lieux et non-lieux ? Comment passons-nous des uns aux autres et comment, selon les

situations quotidiennes, un non-lieu se transformera-t-il en un lieu ? Ces questions, nous le voyons, ne sont pas seulement des questions urbaines. Si elles apparaissent d'abord en ville et même si elles la caractérisent, elles mettent plus généralement en cause les formes de la participation sociale et politique – c'est-à-dire les formes du passage de la *personne*, dotée d'une identité définie par sa relation aux autres dans son espace de vie rapproché, au *sujet*, le citoyen agissant envers les autres proches et distants à partir de son ancrage social. Il existe une dynamique sociale dans les petits mondes urbains relativement localisés, comme ceux que j'ai évoqués plus haut. Il nous faut partir de cette dynamique, dont il serait trop réducteur de dire qu'elle est une dynamique « interne ». Elle nous conduit à deux constats. D'une part, les conceptions du lieu, lignagères d'abord, sacrées ensuite, que j'ai analysées dans les deux premiers cas, montrent que la forte densité culturelle de certains lieux, ainsi que l'attachement que nous ressentons à leur égard, viennent de dimensions qui ne dépendent pas, directement, des structures matérielles urbaines. Le sens du lieu est étroitement conditionné par l'existence d'un échange symbolique et social dont il est le support. Dans ce cadre, la question de l'espace physique est bien présente, mais seconde. Ainsi, l'*axé* des terreiros, c'est-à-dire l'énergie vitale transmise par les divinités du culte afro-brésilien, peut être « fixé » sur un nouveau terrain si c'est nécessaire, moyennant diverses procédures rituelles, comparables à celle décrite plus haut. C'est cet *axé* et, derrière lui, les besoins et les stratégies du « peuple-de-saint », qui feront exister quelques bouts de terre, des arbres, du ciment et des tuiles comme place sainte. Pour leur part, les systèmes résidentiels-familiaux aujourd'hui dans les grandes villes africaines sont par nature des stratégies adaptatives de redéploiement des liens familiaux dans un espace non fixé. Selon ces enquêtes, les lieux sont denses pour ce qui concerne le sens, social ou symbolique, qui les imprègne, mais ils ne sont pas figés sur leur ancrage spatial. La délocalisation ne supprime pas les composantes d'une densité relocalisable. Et la nécessité d'établir, à chaque relocalisation, une relation à l'espace, relance les activités de symbolisation, notamment rituelles.

D'autre part, sans nous éloigner beaucoup des mondes domestiques, nous observons déjà des mobilités spatiales, des ouvertures des maisons vers d'autres maisons, et des circulations des citoyens vers d'autres citoyens. La vie relationnelle de ces derniers s'étend ainsi vers d'autres lieux de la ville, auxquels l'accès individuel se fait en traversant des espaces, notamment publics, dont certains sont et

resteront inconnus de celui qui y circule. Le degré de sociabilité est très variable dans les non-lieux perçus comme tels dans les situations de passage, et d'autant plus impersonnels, en effet, qu'ils sont plus faits pour le passage, comme les gares, les aéroports ou les autoroutes. Traverse-t-on alors les lieux des autres ou les lieux de personne ? Les réseaux de maisons et les systèmes résidentiels montrent l'articulation réelle qui existe entre certains ancrages spatio-temporels de sens et de relations, une certaine mobilité des citadins et, au total, une familiarité de la ville vécue, qui dépasse le seul cadre domestique. Chacun et chacune trace ses parcours familiers dans la ville, certes plus ou moins vastes et denses selon les agglomérations et la connaissance qu'il ou elle en a, mais toujours indispensables pour pouvoir, simplement, y vivre. Quelles que soient les formes matérielles qu'elle est appelée à prendre, cette dimension familière de la ville est une part essentielle de la vie citadine, c'est elle qui permet l'ancrage social minimal de chacun, son *minimum social vital*, tel qu'il est vécu dans les plus menus détails du quotidien. Nous pouvons même nous demander si la vie citadine n'est pas scandée par l'alternance permanente entre le connu et l'inconnu, plutôt que par l'opposition entre la localité et la mobilité, et si ce balancement permanent entre la proximité et la distance – sociales – ne serait pas un des fondements de la citadinité.

Une image fugace du centre de Rio de Janeiro me revient, montrant comment le besoin de rendre la ville familière, lorsqu'il est collectivement vécu, peut s'étendre jusqu'aux espaces les plus adverses et les transformer radicalement pour un instant. Le *centro* est un quartier dense où quelques bâtiments coloniaux et d'autres aux façades rococo datant du début du XX<sup>e</sup> siècle côtoient d'immenses et nombreux gratte-ciel, qui ne laissent que quelques mètres libres pour circuler dans les rues et sur les trottoirs encombrés. Un paysage très américain, en somme. Aux heures de pointe, au pied de ces édifices monumentaux, chaque passant – petit fonctionnaire, employé de bureau, vendeur de rue ou de magasin, mendiant, étudiant – doit ressentir, pensai-je, l'insignifiance de son individualité : il suffit pour cela qu'il fasse un travelling ascendant et essaie d'atteindre par le regard la cîme des immeubles gris de béton et au loin, très loin, le bleu clair du ciel ensoleillé, puis revienne longuement jusqu'à l'image de la foule pressée dont il est lui-même un atome inconnu, minuscule ; sa disparition n'affecterait en rien le théâtre de ce bout de ville dans son ensemble. L'exercice est troublant, un peu étourdissant ; je le fis plusieurs fois durant la semaine que je passai là, mais j'étais bien le seul à le faire. Tout le monde, ou presque,

semblait avoir un but à son trajet, mais peut-être aussi personne ne voulait voir ce triste reflet de soi, l'insignifiance, que renvoyaient les baies vitrées des buildings écrasants. Puis, le vendredi soir à partir de 18 heures, tout changea soudainement dans le quartier. Sortant de leurs bureaux, magasins et petits ateliers, des centaines de travailleurs du *centro* restèrent là au lieu d'aller vers les bus et le métro qui les auraient emmenés chez eux, direction Rio Sud, Rio Nord. Comme tous les vendredis à la même heure, en quelques instants, deux ou trois rues se remplirent de tables et chaises pliantes de bar qui furent très vite toutes occupées, l'espace piétonnier envahit la rue d'où les véhicules avaient disparu comme par enchantement, des groupes se formèrent, puis s'élargirent et rapprochèrent les tables, des bandes de musiciens de samba (une petite guitare, le *cavaquinho*, et deux ou trois percussions) arrivèrent et entonnèrent quelques chansons bien connues des *cariocas* (les habitants de Rio). Un joyeux brouhaha, mélangeant musiques et conversations animées, avait envahi l'espace. Les amis que nous avons retrouvés ce soir-là étaient des collègues de travail, auxquels se joignirent les conjoints de deux d'entre eux, un frère, un ami d'enfance, une petite amie. Un groupe parmi les autres, formé pour un instant. Nous conversâmes jusque très tard. Le quartier ne commença à se vider que vers 23 heures. Pas tout à fait. Sous les porches et les galeries des grands immeubles, nous vîmes se coucher les dizaines de mendiants attirés du quartier, qui refaisaient là comme tous les soirs, sous des cartons et des sacs plastiques, leur chambre privée pour quelques heures de sommeil.

## Chapitre III

### **Communautés inventées : les uns sans les autres**

#### **La machine à fabriquer des identités**

**A**U-DELÀ des sociabilités immédiates, les plus proches et quotidiennes, comment définissons-nous nos critères d'appartenance collective ? Avant d'examiner le fonctionnement et l'action de certains réseaux sociaux à l'échelle intermédiaire, ou locale, nous nous intéresserons aux cadres sociaux et territoriaux imposés par le développement fragmentaire de la non-ville. Une tendance dangereuse et de plus en plus répandue consiste à créer et réitérer des stigmatisations identitaires à partir de différences sociales, voire conjoncturelles, aboutissant même à une naturalisation idéologique de ces différences. Cette tendance est contemporaine d'un autre phénomène, celui de l'accélération et de la massification des mobilités, qui ont les villes – espaces ouverts, espaces de tous – comme point de chute quasi systématique. Lieu de prédilection pour la rencontre et pour la mise en relation des héritages culturels de tous les citoyens, la ville est un jeu de miroirs où de multiples identités sont sans cesse mises à l'épreuve du regard de l'autre. Mais si cette mise en relation est essentielle aux mélanges et aux innovations culturelles, elle engendre aussi, selon les époques, selon les milieux sociaux et selon les villes où elle se déroule, des sentiments de peur, de repli et de rejet, qui aboutissent à figer dans l'absolu des appartenances en principe relatives et inconstantes. Ceux qui inventent des communautés et les tiennent à distance perdent toute possibilité de contact et donc d'expérience de la réalité de l'autre. La ville (en l'occurrence son déni, la non-ville) serait-elle cette machine à fabriquer des identités et n'aurait-elle que cela à nous offrir en guise d'intermédiaire entre l'individu et les

macro-structures ? Outre qu'elles bloquent les possibilités de changement social, les barrières identitaires opèrent comme une chape de plomb sur une masse grandissante de citadins. Au bout du compte, il y a l'exclusion et le cantonnement de ceux à qui l'on attribue des identités génériques de pauvres, d'indiens, de noirs, d'arabes, d'immigrés, de déplacés, de marginaux, en recourant à des arguments définitifs, d'apparence anthropologique (culture, mode de vie, traditions) ou naturelle (sexe, race, origine ethnonationale)<sup>55</sup>. Cela entretient aussi une conception de la ville en termes de mosaïque de quartiers, de communautés et de « ghettos » sans véritable communication ni mélange, sans possibilité d'espaces communs, rendant la pensée de la synthèse urbaine plus difficile, voire impossible.

Il est donc urgent et de l'intérêt général que les différentes formes de pensée au principe des rejets de certains citadins par d'autres soient dévoilées et critiquées. En préalable à un examen de plusieurs cas de figure de segmentations, discriminations et exclusions urbaines dans le monde, je présenterai et discuterai un préjugé parmi d'autres, celui ayant abouti à la croyance en l'existence d'une identité culturelle des pauvres. L'idée de la « culture de la pauvreté » a représenté la consolidation théorique d'un stigmatisme social : malgré l'humanisme de l'intention à son origine, cette construction révèle quelques-uns des procédés élémentaires de l'exclusion, à l'œuvre aujourd'hui dans quantité d'autres modes d'identification.

Pour défendre le projet intellectuel de la culture de pauvreté, au tournant des années 1960, l'anthropologue américain Oscar Lewis déclara : « Ce sont les anthropologues, 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'anthropologue 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 »<sup>56</sup>. Pour être ce porte-parole d'une culture, Oscar Lewis chercha dans les villes des modes de vie unifiés, comparables à ceux décrits par la tradition holiste de l'ethnologie. Il créa ainsi la thèse bien connue selon laquelle la pauvreté n'est pas seulement une condition socio-économique, mais est aussi une culture. En conséquence, elle résisterait aux politiques sociales et au changement autant qu'elle serait la représentation permettant la survie quotidienne des pauvres. Dans ce modèle, la figure identitaire 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. Or, la combinaison de ces quatre facteurs d'identité – spatial, social, culturel et moral – configure jusqu'aujourd'hui des formes analogues de stigmatisation des populations défavorisées et des zones de pauvreté, tout en utilisant éventuellement des notions différentes et en introduisant quelques nuances descriptives<sup>57</sup>.

La procédure intellectuelle aboutissant à une conception de la pauvreté urbaine comme phénomène identitaire et culturel peut se décomposer en trois phases successives, que je résumerai à très grands traits. Celles du cantonnement spatial, de l'identification externe et de l'inventaire culturel. Le cantonnement définit ce qui serait une place à part des pauvres dans le contexte urbain. C'est le cas, par exemple, dans l'œuvre d'Oscar Lewis, des *vecindades* du centre de Mexico présentées comme préalable à la connaissance de la famille Sanchez<sup>58</sup> ou celui du quartier Esmeralda à Porto Rico pour situer la famille Rios de l'ouvrage *La Vida*<sup>59</sup>. Dans le centre de Mexico, la Casa grande est un grand immeuble vétuste, à un étage, formant, selon Lewis, « une sorte de microcosme limité par de hauts murs de ciment au nord et au sud, et par des rangées de boutiques sur les deux autres côtés »<sup>60</sup>. L'accès à la Casa grande se fait par deux seules entrées qui donnent sur des cours intérieures. À chaque entrée est placée la statue d'une des deux saintes protectrices de cette *vecindade*. On trouve la même impression de fermeture physique et sociale (renforcée par le regard et l'écriture de l'observateur extérieur) dans le cas de l'étude menée à Porto Rico : « Bien que la Esmeralda ne soit qu'à dix minutes du palais du Gouvernement et du cœur de San Juan, c'est un quartier physiquement et socialement en marge de la ville. Le mur qui le surplombe se dresse comme une sorte de symbole le séparant de la ville. La Esmeralda forme une petite communauté à part, avec un cimetière, une église, un petit dispensaire et une maternité ainsi qu'une école élémentaire. Il y a de nombreuses petites boutiques, des bars et des tavernes. Les maisons sont décrépies et les allées jonchées d'ordures »<sup>61</sup>. La « marge », la « séparation », la « petite communauté », sous des apparences de réalité, sont des notions qui relèvent déjà de l'interprétation – une interprétation de type communautariste. Il n'y a en effet rien d'exceptionnel en soi (rien de typiquement villageois ni communautaire) à ce qu'un quartier dispose d'un dispensaire, d'une maternité et d'une école primaire. Nous ne savons pas si l'église ou le cimetière sont réservés aux seuls habitants de l'Esmeralda, et la symbolique du mur n'est pas explicitée *du point de vue des habitants*.

L'identification externe est le deuxième pas du procédé d'exclusion. Une catégorie de population est construite, les pauvres, comme référence à la fois exclusive, substantielle et universelle. Comme aujourd'hui l'*underclass* ou les exclus, les pauvres de Lewis se trouvent dans une zone socialement floue : ni classe ouvrière, ni classe moyenne appauvrie, il s'agit de ce que, dans les années soixante, l'on nommait habituellement le « lumpenprolétariat »<sup>62</sup>. Comme cette condition se retrouvait un peu partout dans le monde, on pouvait aisément, et spontanément, passer de la condition sociale à l'identité universelle, celle de « pauvre », sans jamais tenir compte des effets de position, lesquels, on le sait, ne correspondent pas aux mêmes conditions sociales dans tous les contextes nationaux ou locaux.

Ce n'est finalement que dans un troisième temps qu'un inventaire est dressé, rassemblant les traits d'une culture spécifique dont l'existence est déjà posée comme conséquence de l'identité. La description en forme de parole transcrite, utilisant le style direct du compte rendu de propos individualisés (« Jesús Sanchez : je peux dire que je n'ai pas eu d'enfance ... »), produit un effet de réel bien plus fort que le mode discursif de l'ethnologie classique, indirect et impersonnel (« Le Trobriandais consacre à la culture la moitié de sa vie active ... »). Mais le sens de l'inventaire est bien moins homogène qu'il n'y paraît. Il peut être déconstruit. De fait, on y voit, comme dans la plupart des écrits sur les pauvres, une alternance entre l'attention portée aux phénomènes de désorganisation sociale (ayant pour corollaire la comparaison avec les « peuples primitifs » au détriment des urbains) et l'insistance à montrer les aspects communautaires de leur existence. Une hésitation qui balance entre le mauvais côté et le bon côté des pauvres, comme l'a souligné Ruwen Ogien<sup>63</sup>. Entre cinquante et soixante-dix caractères furent recensés 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. Alcoolisme, exposition à la maladie, matrifocalité, précarité économique, faible insertion institutionnelle, manque de réussite sociale : tels sont quelques-uns des phénomènes évoqués, que chacun retrouvera sans peine dans n'importe quelle situation de précarité sociale dans le monde. Quelle est la signification de ces pratiques ? Pour l'essentiel, l'inventaire de la culture de pauvreté est un mélange de contraintes structurelles imposées (par exemple les bas revenus), de solutions ponctuelles à la précarité (par exemple la mise en gage), de choix rationnels et stratégiques (par exemple les achats répétés en petit nombre dans le

voisinage), d'exclusions institutionnelles (par exemple l'absence de protection sociale) et de pratiques culturelles transcatégorielles (par exemple le machisme et les types de structure familiale). Chaque trait peut aussi bien prendre un sens relatif dès lors qu'on le considère dans son contexte<sup>64</sup>. Mais, en l'absence de toute explication contextualisée, la caractérisation s'avère très vite normative : tel trait, telle identité culturelle de pauvre et telle résistance aux politiques sociales.

Le sens culturaliste et identitaire continue de prévaloir de nos jours : « le pauvre » comme identité substantielle, et « le peuple des pauvres » comme catégorie sociale universelle, sont régulièrement nommés dans le discours des militants, des associations, et des moyens de communication de masse. À ce propos, Michel Messu se demande « 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 »<sup>65</sup>. Tout aussi actuelles, les formes de la charité à l'égard des pauvres du Tiers-monde reposent sur des représentations similaires. Un débat critique a été lancé en 1995 par la revue *Tiers-Monde* sur les pauvretés<sup>66</sup>, dont je reprendrai ici certains développements. Il existe une vision caritative classique, lorsque l'aide passe d'individu à individu (du charitable au pauvre), même si c'est par un intermédiaire associatif, laïc ou religieux. Cette approche caritative classique reste très présente et visible dans la vie quotidienne des pauvres. Par exemple, les distributions de pain, de nourriture et de vêtements aux familles dites « nécessiteuses » réalisées à Salvador de Bahia, dans les quartiers pauvres et plus encore devant la grande église du centre historique de la ville, l'église de São Francisco, tous les mardis matin, sont des formes très marquantes de ce type de transfert. Cependant, à un niveau plus global, cette vision tend à être relayée par une charité modernisée. Celle-ci prône l'auto-organisation et la solidarité des pauvres entre eux, tout en exigeant leur participation aux programmes d'aide. Les grands organismes financiers internationaux (Banque mondiale, Banque Inter-américaine de Développement), qui tiennent ce discours, font appel à l'image des « bons pauvres », ceux qui accepteraient les contraintes économiques, auraient la volonté de sortir de leur condition et disposeraient pour cela d'une capacité organisatrice collective, propice à leur « mobilisation économique »<sup>67</sup>. La crainte des « mauvais pauvres » – inorganisés, anomiques et dangereux – n'est pas absente d'une telle attitude. Sans jamais se mettre en situation d'avoir à éprouver directement la soi-disant capacité com-

munautaire des pauvres, comme le souligne Bruno Lautier, ces mêmes organismes trouvent dans les ONG « un relais dans l'écoute des pauvres et dans la distribution de l'aide »<sup>68</sup>.

Peur de la différence, mise à distance dans un autre monde social et urbain, culpabilisation morale et paternalisme classique ou modernisé, tels sont les mécanismes d'une invention des pauvres, qui reproduisent une méthode d'invention identitaire plus générale, stigmatisant bien plus que les seuls économiquement défavorisés. La figure du cantonnement urbain est elle-même présente jusque dans les plus récents programmes de lutte contre la pauvreté, tels les Programmes alimentaires et de justice sociale à Buenos Aires, ou le PRONASOL (Programme national de solidarité) au Mexique. Commentant ces plans du point de vue des banlieues urbaines, Marie-France Prévôt-Schapira souligne que les plus récentes initiatives publiques sont marquées par la conception « basiste » d'un « territoire en morceaux », qui accentue « les phénomènes de "corporatisme de quartier" et d'insularisme communal »<sup>69</sup>. L'idée communautariste se retourne négativement contre les premiers intéressés lorsqu'on voit, par exemple dans les banlieues de Buenos Aires, que ces programmes d'assistance produisent essentiellement, selon la même auteur, une contention de la pauvreté et une « assignation des plus pauvres à leur territoire ». Les phénomènes de fermeture sociale et locale sur les plus démunis se trouvent ainsi renforcés. L'idéalisation d'une vie communautaire des pauvres devient finalement la justification théorique de leur exclusion d'un nombre grandissant de droits sociaux et de lieux de la ville.

Des identifications, apparemment plus élaborées en théorie mais allant en fait plus loin encore dans la naturalisation des identités, ont trouvé dans ce cadre un terrain propice, comme celles qui consistent à ethniciser ou racialiser la culture des pauvres. Ainsi, les débats sur la famille noire matricentrée parmi les pauvres d'Amérique latine et des États-Unis ont occupé de nombreux chercheurs en sciences sociales pendant environ quatre décennies (1940-1980). Cette famille aurait relevé, selon les uns, de la désorganisation sociale (suggérant une cause ethnique de l'anomie) ou, selon les autres, de la tradition ethnique inspirant aux Afro-américains leurs propres règles de comportement social dans le Nouveau Monde (suggérant là une culture ethnique). Dans tous les cas, les familles noires étaient décrites comme si elles étaient figées dans leur forme, dans leur situation de précarité sociale, et sans tenir compte des cycles familiaux dans lesquels elles étaient insérées<sup>70</sup>.

Ce sont aujourd'hui des idées reçues qui dépassent de beaucoup le monde de la recherche en sciences sociales, en particulier celles qui supposent, par exemple, que les noirs, ou ailleurs les « arabes » ou les « indiens », ont des modes de vie ou des traditions qui favorisent la pauvreté ou la marginalité. Une bonne âme différentialiste peut donc justifier dans d'autres champs (notamment le champ politique) des points de vue racistes ou ethnonationalistes. Le contexte politique actuel, en France et dans le monde, a au moins cet avantage de mieux nous alerter sur la faiblesse et le risque des entreprises de classification et d'identification externe. Plutôt que de parler à tout propos de spécificité culturelle, la prudence consiste donc à ne pas faire prendre pour des blocages culturels ce qui est dû à des politiques de ségrégation ou d'exclusion. Le rejet de l'autre n'est pas dû à la culture de l'autre, et donc à sa connaissance, mais à des formes de pensée et d'action – la stigmatisation sociale, le cantonnement territorial et donc la méconnaissance – qui fixent le cadre *a priori* de cette altérité. Toute bribe de culture qui s'échappe de ces mondes autres n'a alors, du point de vue de celui qui exclut, que le statut d'inventaire culturel confirmant une différence posée en principe et comme menace. On peut y voir une forme élémentaire de racisme avant la « race »<sup>71</sup>. Il se concrétise dans une série d'exclusions dont les villes sont le théâtre.

## Les frontières urbaines et leur franchissement

Les multiples segmentations et ségrégations qui désunissent les villes, ainsi que leur caractère souvent totalisant et identitaire, confirment partout dans le monde l'existence et le poids des régions morales dans la vie des citadins. Qu'entend-on par « région morale » ? Dans les années 1930, la ville de Chicago fut perçue, dans une perspective d'écologie urbaine, selon une division en « aires naturelles de ségrégation » : chaque aire de la ville avait une fonction dominante dans la distribution de la population ou des activités urbaines. Des secteurs de la ville étaient définis à partir d'une ségrégation spontanée ou, selon le langage de l'École de Chicago, « naturelle » – c'est-à-dire sans politique ségrégative volontariste. Ces aires se formaient selon l'origine, l'ethnie ou éventuellement selon la catégorie sociale du moment, par agglomération progressive en fonction des affinités ou, au contraire, par réaction aux préjugés. Ce furent, à Chicago, les aires de *Little Sicily* pour les Italiens, *Black Belt* pour les noirs, le *Ghetto* pour les juifs

puis les noirs, ou encore West Madison Street et ses hôtels garnis pour les travailleurs itinérants (*hobos*) et sans domicile (*homeless men*). Progressivement, le regroupement social ou ethnique favorisant la manifestation de similitudes de modes de vie, de langue ou de religion, les aires « naturelles » furent aussi considérées comme des « milieux moraux » puis des « régions morales ». D'abord réservées à des zones moralement différentes ou déviantes du reste de la ville (quartiers de prostitution, du crime ou des *homeless*), cette notion s'élargit à tout l'espace urbain dont l'organisation ségréguée prenait ainsi un sens, celui d'une mosaïque d'*ethos* urbains distincts.

Mais, paradoxalement, l'identité d'un espace urbain – quartier, zone ou région – nous parle plus de ce qu'il n'est pas que de ce qu'il est. Les ségrégations recensables aujourd'hui dans les villes nous incitent à interroger encore la formation des régions morales, mais en mettant l'accent davantage sur les processus historiques et les imaginaires qui les créent et recréent sans cesse, plutôt que de les prendre pour ce qu'elles peuvent apparaître dans une perspective d'écologie urbaine – des phénomènes inévitables et inhérents à la définition même de la ville. L'identité attachée aux régions morales est relative (elle dépend d'un système de régions et d'identités à l'échelle d'une ville) et elle émane avant tout d'un regard externe (qui inclue celui des pouvoirs publics), éventuellement repris par ceux qui sont les objets du stigmaté. Comme dans les théories de l'identité, tout un jeu d'emboîtements et de pivotements est mobilisé dans la production de ces régions, montrant ainsi leur caractère relatif. Par exemple, quelques dédoublements de grandes villes dans le monde sont bien connus : Rio-sud et Rio-nord, Mexico et Chalco, Douala et New Bell, Dakar et Pikine, ou encore Cali et Agua Blanca. Tous reproduisent une forme du Grand Partage entre la modernité et l'archaïsme, l'intégration et l'exclusion, la réussite et l'échec. Dans ce cadre, des quartiers ethniques, fermés ou étrangers semblent imposer des interdictions d'accès autant que des lois propres, comme des villes dans la ville. Ailleurs, des lieux de honte, de haine, de peur, parsèment les cartographies imaginaires de chaque citoyen. La liste des fragmentations de ville est longue, peut-être aussi longue qu'il y a de villes. Nous étudierons ici quelques cas de frontières urbaines, matérielles, sociales ou symboliques, dans le seul but de comprendre, par étapes successives, les formes du rejet de l'autre, et surtout la complexité des réalités qui se dévoilent à l'intérieur, derrière ou contre les stigmates. Dans tous les cas, les citoyens trouvent des réponses d'adaptation ou de résistance, permettant de franchir les barrières et de rompre l'isolement.

### Qu'est-ce qu'un quartier ethnique en Afrique ?

Un mur d'enceinte ferme tout le pourtour du Nouveau Zongo, un quartier ethnique expulsé du centre de Lomé, au Togo, à la fin des années 1970 et reloti à l'extérieur de la ville. Une seule entrée officielle en permet l'accès le long de la route du Nord. L'effet symbolique produit par la superposition entre un espace et une ethnie y est particulièrement imposant, et l'on se sent dans une situation proche de la fameuse image du ghetto. Qu'en est-il en fait ? Quelle est la relation entre l'image d'un quartier produite à partir des regards extérieurs (et, dans ce cas, résultat de la politique urbaine) et la réalité de l'histoire et des modes de vie des gens qui habitent là ? Comment joue-t-on des identités externes à l'intérieur d'une région morale spécifique ?

Le terme *zongo* (ou *zango*) est un mot de la langue haoussa<sup>72</sup>. Il désigne les constructions provisoires, les paillotes, situées à la marge d'une ville, par opposition au terme *birmi*, la ville dans son enceinte. Dans la partie orientale de l'Afrique occidentale, un important réseau de quartiers *zongo* existe. Il parcourt les routes commerciales haoussa anciennes, partant du pays haoussa (Nord Nigéria, Niger) pour aller vers la côte, de Lagos et Ibadan (Sud-Nigéria) jusqu'à Kumasi et Accra (Ghana). Le *zongo* de Lomé a été fondé à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par des Haoussa venus de Salaga, place marchande de l'époque pré-coloniale située au bout des routes commerciales des Haoussa (venue de l'est), des Mossi (du nord) et des Dioula (de l'ouest) et à l'entrée du royaume ashanti (dans l'actuel Ghana). C'est, racontent les anciens du *zongo*, un chef de caravane qui est venu de Salaga pour fonder le premier campement haoussa à Lomé dans les années 1870 : quelques paillotes au bord des rares maisons de commerce sur la plage. Aux premiers occupants du *zongo*, se sont ajoutés d'autres Haoussa, commerçants et autres migrants, puis des étrangers venus des régions voisines du pays haoussa (Songhaï, Peul, Mossi, Dendi, etc.) et enfin plus récemment des migrants togolais du centre et du nord du pays qui trouvèrent là un milieu d'accueil unique dans sa configuration culturelle : une sorte de refuge pour des allochtones musulmans arrivant dans une ville côtière, très anciennement marquée par la présence européenne, par la scolarisation française et par l'importance des religions catholique et païenne (culte des *vodun*).

Malgré une forte intégration collective et individuelle des gens du *zongo* à la vie sociale et économique de la capitale togolaise, le quartier a toujours gardé, pour les Loméens, son identité des pre-

miers temps, celle que l'évêque de Lomé, en 1928, qualifiait comme étant le lieu des « étrangers sans domicile fixe ou sans parenté ni connaissance dans la localité »<sup>73</sup>. L'ancien zongo (qui était situé sur un emplacement d'abord marginal mais devenu au fil des ans une partie du centre de la capitale) était jugé, par les habitants de Lomé en général et par les pouvoirs publics, comme un quartier insalubre, trop dense, peuplé d'étrangers sans titre foncier et en outre alliés, dans les années 1950-1960, de la bourgeoisie commerçante du Sud contraire aux intérêts de l'État en place depuis le coup d'État de 1967. La destruction violente du quartier zongo à la fin des années 1970 et son expulsion aux dernières limites de l'agglomération urbaine (pour des raisons officielles de réurbanisation moderne du centre) matérialisa donc la stigmatisation d'un pôle négatif de la ville. Après avoir été ainsi « déguerpi » (selon la terminologie des politiques urbaines en vigueur en Afrique de l'Ouest), le nouveau zongo se recomposa petit à petit. Même s'il n'avait retrouvé au milieu des années 1980 que la moitié de sa population antérieure au déguerpissement (3 000 à 4 000 habitants au lieu de 7 500), on pouvait cependant relever une croissance démographique régulière, ainsi que diverses situations d'identité collective retrouvée, à l'occasion des travaux, des fêtes, des mariages, des grandes prières, etc. En outre, au-delà des limites matérielles du nouvel emplacement imposées par l'administration urbaine, un zongo extra-muros se développait, où se regroupaient, de forme parfois illégale, plusieurs centaines d'habitants<sup>74</sup>, pour la plupart originaires de l'ancien zongo ou ayant des liens sociaux (familiaux, ethniques, professionnels) avec des habitants de l'ancien quartier.

Cet épisode marquant de la politique urbaine ne fut donc pas un « déguerpissement » comme les autres. Une capacité de résistance, ou de recomposition sociale, s'y est manifestée. D'où vient-elle ? Soulignons d'abord le fait que, depuis sa fondation à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le zongo fut localisé en cinq emplacements successifs. Toujours repoussé à la marge du périmètre urbain (comme le voulait, d'une certaine façon, sa définition initiale de campement hors de l'enceinte urbaine), il s'est recréé socialement à chaque réinstallation. Nous touchons là au deuxième cadre de référence du quartier. Le premier, nous venons de le voir, est la ville de Lomé qui produit du zongo une identité externe forte comme quartier ethnique prétendument homogène (les Haoussa ne représentent en fait que 48 % de la population du quartier et les natifs de Lomé, toutes ethnies confondues, y sont 65 %). Le second cadre de référence fonctionne comme une intériorité tout aussi forte. Cette

seconde configuration morale se dévoile dans les relations d'interconnaissance du zongo lui-même. Là, les résidents du quartier se désignent comme Haoussa, mais l'ethnonyme est extensible puisque les originaires des différentes régions voisines du pays haoussa – mossi, peul, songhaï, etc. – peuvent aussi, selon les contextes, se dire « Haoussa ». Mais tous se désignent également (surtout parmi les jeunes adultes) par le néologisme très urbain de « zongolais »<sup>75</sup>.

Si l'altérité vient assez clairement (et, dans ce cas précis, assez violemment) du dehors, l'entrée dans un quartier ethnique devrait nous donner à voir de l'identité. Or, cette identité se dédouble à son tour, et de deux manières. D'une part, le langage haoussa dispose d'un ensemble d'oppositions symboliques structurant une identité posée d'emblée comme un contraste. Autour de l'opposition principale *bako/arne* (étranger/autochtone), les oppositions suivantes opèrent dans le contexte loméen : gens des villes/gens de la terre, musulmans/païens, commerçants/non-commerçants, et bien sûr *zongo/birmi* déjà évoquée. Elles indiquent que cette forme d'ethnicité ne pourrait exister sans son contraire : l'autochtone païen et premier occupant de la ville, qui symbolise son environnement urbain africain. D'autre part, l'intériorité forte du zongo ne renvoie pas à un enfermement (ou un « ghetto ») mais à un réseau de lieux qui est aussi un réseau marchand. Des commerçants itinérants viennent du Nord (Burkina, Niger, Nord-Bénin ou Nord-Nigéria) pour vendre à Lomé certains produits (du bétail importé sur pied principalement) et éventuellement pour en acheter d'autres (des produits manufacturés). Ils trouvent dans le milieu du zongo des logeurs, appelés en haoussa *mai gida*, qui les accueillent, les logent chez eux le temps nécessaire, et s'occupent de leurs affaires (vente à crédit, recueil des dettes, achat d'autres produits). Dans ce cadre, le zongo de Lomé devient le lieu sédentaire, qui permet l'accueil des étrangers itinérants et leur donne accès aux négociants autochtones. La stratégie ethnique de défense du quartier est donc centrale pour la permanence de la fonction économique et sociale de relais et, réciproquement, elle ne prend de sens que dans la mesure où les réseaux marchands et sociaux perdurent.

C'est pour les mêmes raisons que les Haoussa vivant au Sud-Nigéria et voulant contrôler l'ensemble du réseau d'approvisionnement en bétail de la ville d'Ibadan firent pression auprès de l'administration coloniale anglaise au début du siècle pour obtenir la création d'un quartier haoussa spécifique. Grâce à l'attribution de ce terrain (en 1916), les Haoussa d'Ibadan obtinrent le monopole

de la fonction de logeur-intermédiaire au détriment des autochtones yoruba qui les concurrençaient jusque-là. Prenant la place des autochtones, ils sédimentaient en même temps dans la matérialité urbaine leur stratégie ethnique, démontrant ainsi que la ville, avec les compétitions socio-économiques serrées qu'elle suscite, peut être un facteur de surtribalisation<sup>76</sup>. Dans le cas de Lomé, les mêmes éléments furent présents bien que dans un ordre différent. C'est l'administration coloniale française qui, dans les années 1940, fit appel aux principaux commerçants et notables du quartier zongo déjà existant et, à travers eux, aux acteurs des réseaux marchands haoussa, pour organiser l'approvisionnement de la capitale en bétail importé. Plusieurs notables du quartier (chefs ethniques et religieux) donnèrent alors à leur fonction de logeurs d'étrangers (*mai karban baki* en haoussa, « celui qui accueille les étrangers ») un prolongement commercial naturel et devinrent les pivots du réseau marchand.

Le double jeu est essentiel à la survie de l'étranger, groupe ou individu, mais il lui est aussi, d'une certaine façon, fatal. Ainsi, nous venons de le voir, le quartier zongo connaît deux définitions dans des configurations sociales et morales bien distinctes. Il est perçu une première fois comme le lieu des étrangers, dans le système local (loméen) de valeurs et de compétitions. Et une deuxième fois comme le lieu, sinon de l'autochtonie, du moins de la sédentarité et de l'accès des autres du réseau (les commerçants étrangers *de passage*) aux autochtones proches. Cela implique un partage de valeurs à l'échelle du réseau marchand (depuis les lieux d'approvisionnement jusqu'à ceux de la distribution, à plusieurs centaines ou milliers de kilomètres de là) : c'est ce qui a conduit l'anthropologue britannique Abner Cohen à voir une « communauté morale » dans les diasporas marchandes haoussa qu'il observa au Sud-Nigéria. En même temps, les Loméens du réseau marchand ont à surmonter la contradiction permanente d'une identité consistant à être, localement, étrangers logeurs d'étrangers. Puisqu'ils doivent se comporter comme des natifs du lieu, le rapport de proximité avec les acteurs locaux (autorités administratives, familles importantes et certaines maisons de commerce) est à entretenir en permanence : alliances politiques, protections, et même mariages avec des femmes autochtones, constituent une partie de la stratégie ethnique des principaux notables et commerçants du zongo de Lomé. De telle sorte que l'étranger des villes, que les Haoussa incarnent dès leur plus lointaine identité et dans leur disposition territoriale, nous apparaît ici dans toute son ambiguïté. Georg Simmel avait déjà signalé, au

début de ce siècle, le rapport étroit entre le statut d'étranger et le métier de commerçant. Et il discernait dans cette identité une tension permanente entre l'itinérance et la sédentarité : « l'étranger dont nous parlons ici, notait-il, n'est pas ce personnage qu'on a décrit dans le passé, le voyageur qui arrive un jour et repart le lendemain, mais plutôt la personne arrivée aujourd'hui et qui restera demain, le voyageur potentiel en quelque sorte : bien qu'il n'ait pas poursuivi son chemin, il n'a pas abandonné la liberté d'aller et de venir »<sup>77</sup>. Nous pourrions tout autant, pour résumer la position ambiguë des étrangers soudanais à Lomé et le double sens de leur quartier, inverser la proposition de Simmel : bien qu'ils n'aient pas abandonné la liberté d'aller et de venir, ils n'ont pas poursuivi leur chemin<sup>78</sup>.

Plus que les déplacements répétés du même quartier, c'est la disparition de la capacité d'itinérance, liée à une perte de fonctionnalité économique des réseaux marchands ou à une intégration des jeunes dans les circuits scolaires et professionnels les plus répandus dans la ville, qui peut mettre en cause l'existence du zongo comme quartier ethnique. Reposant sur leur mise à distance dans l'espace urbain et dans l'économie urbaine opérée par les autochtones depuis leur arrivée dans la ville à la fin du siècle dernier, les « Haoussa » trouvent dans cette altérité (et dans sa mémoire, incrustée dans les histoires familiales de migration) le fondement permanent de leur identité ethnique et territoriale.

### *Qu'est-ce qu'une cité de banlieue en France ?*

Les banlieues françaises se sont avérées être, progressivement, une forme de cantonnement beaucoup moins fonctionnelle (et donc moins réciproque) que ne le fut le quartier ethnique qui vient d'être présenté. Leur histoire est plus complexe, et part d'une idée originelle non pas ethnique mais sociale. Si des formes d'ethnisation y sont bien présentes, elles sont plus récentes et n'interviennent aujourd'hui que de manière très partielle, voire secondaire, par rapport à la puissance de l'imagerie externe.

Vaut-il mieux une utopie qui marche ou une utopie qui échoue ? Ni l'une ni l'autre sans doute, tant la caractéristique de l'utopie est son éloignement des réalités, qui devient un problème rédhibitoire dès la mise en pratique. Toujours est-il que c'est bien d'une utopie qu'il s'est agi dans le cas du logement social lancé en France après-guerre, et qui finit par se retourner contre elle-même à partir des années 1970. Pour l'urbanisme utopique à l'origine des

grands ensembles, l'habiter devait prendre son autonomie par rapport aux autres grandes fonctions de la ville (marché, travail, pouvoir). Les règles de la vie sociale devaient être prévues, parfois jusqu'aux moindres détails, et la résidence devait être le lieu de la mixité sociale, de la rupture des barrières sociales qui existaient à d'autres niveaux de la vie moderne. C'est une grande utopie en effet que celle qui a vu certains urbanistes, architectes et politiques donner à l'espace résidentiel aménagé le rôle incroyable de remodeler une société idéale. Mais la Cité radieuse (projet et modèle de Le Corbusier) est devenue la grande barre des banlieues qu'au milieu des années 1990, toute utopie oubliée, des téléspectateurs virent imposer sur leur écran. La ville ainsi aménagée a débouché sur des formes spatiales de ségrégation et d'exclusion.

Deux raisons principales sont généralement mises en avant par les spécialistes pour expliquer l'échec du logement social conçu dans cet esprit. Premièrement, la mixité sociale n'a, dans l'ensemble, pas pris. Les classes moyennes ont quitté les cités de banlieue, pour accéder à la propriété là où des promotions immobilières existaient, c'est-à-dire dans les zones pavillonnaires, et pour s'éloigner d'une population plus pauvre pour laquelle les grands ensembles avaient représenté une ascension vers un habitat salubre et régulier. Deuxièmement, le milieu des années 1970 a vu le début d'une crise économique marquée par la désindustrialisation et la forte montée du chômage, qui ont particulièrement touché les cités populaires des banlieues. Celles-ci, en effet, dépendirent, dès leur conception, de l'existence des revenus réguliers du salariat. Une fois en difficulté, les banlieues françaises ont été l'objet d'un discours externe de type ethniciste et excluuant, parfois repris dans les tensions internes. Les grands clivages sociaux, fondés sur la référence au travail relativement unifiante à cette échelle pendant les années 1950-1960, ont laissé la place à des divisions, des stigmatisations et des mises à distance symboliques à l'intérieur des cités, rejetant dans un pôle négatif les populations les moins intégrées au monde social du travail (groupes ethniques ou classes d'âges) et tenues pour responsables du rejet qui pèse sur l'ensemble de telle ou telle cité<sup>79</sup>.

Tout ceci est bien connu de ceux qui vivent et travaillent dans les cités de banlieue en France. Je voudrais seulement, sans être un spécialiste de ce domaine, m'intéresser à l'écart entre l'imagerie externe des banlieues et la création culturelle dans le quotidien des cités. Mon propos est le suivant : alors qu'une rhétorique stigmatisante s'est mise en place depuis bientôt vingt ans et a continué de « tourner » dans le contexte national – avec éventuellement des

relais dans la logique symbolique interne aux cités –, les grands ensembles de banlieue ont opéré de nouvelles mixités (ethniques, « raciales » et nationales) et, surtout, ont commencé à devenir le lieu d'une nouvelle créativité culturelle française. Arrêtons-nous un instant sur ce dédoublement de la trajectoire des banlieues.

La puissance des images et des stéréotypes externes sur les banlieues apparaît clairement dans l'étude que leur consacrent Christian Bachmann et Luc Basier, prenant appui sur ce qui se dit et s'écrit à propos du grand ensemble des Quatre-Mille, à La Courneuve<sup>80</sup>. Le gigantisme, la sauvagerie et la maladie sont les trois cadres métaphoriques les plus fréquemment utilisés dans la presse pour parler de cette cité d'environ 15 000 habitants. Tous les trois produisent un effet de synonymie facile avec le statut d'étranger (noir ou maghrébin) et avec l'absence de contrôle social public. Le gigantisme serait le contexte, la sauvagerie la cause, et la maladie l'effet de cette anomie généralisée. Dans cette imagerie qui fait de la Courneuve une « région morale » au plein sens des termes, les discours s'appuient sur une dichotomie de base entre l'archaïsme et la modernité, la nature et la culture : finalement, « les peuples des Quatre-Mille sont en deçà de la civilisation, du côté de la nature », disent en substance les multiples commentaires. Cela nous rapproche (quelques années d'échec social ont suffi !) des formes symboliques de l'exclusion dans des pays plus lointains, dont une grande partie de la population est tenue à l'écart des bénéfices du développement économique depuis les temps de la colonisation (Afrique) ou de l'esclavage (Amérique latine). Les justifications de ces exclusions-ci sont de l'ordre *stricto sensu* de la nature lorsqu'il s'agit, comme c'est généralement le cas, d'indiens ou de noirs.

S'agissant d'images produites par un regard externe, on voit particulièrement bien l'accomplissement du stéréotype dans le cas de ce que Jean-Paul Colleyn appelle le « reportage banlieue », déjà devenu un genre audiovisuel à part entière. Je le cite dans la description des différentes composantes du genre. « Le décor : les tours, les grands ensembles. Le vide entre les édifices comme métaphore d'un présumé vide social. Les acteurs : les jeunes immigrés, les vieux autochtones, les policiers. Le fait divers attendu : le « casse », l'assassinat, le meurtre (par auto-défense ou non), la bavure, l'émeute. Quand ils arrivent sur les lieux après l'incident, les reporters ont déjà leur scénario pré-défini : interviews de témoins, de protagonistes, éventuellement de spécialistes, avec – en accrochage – ces images que les agences appellent *aftermaths* : vitrines cassées, bris de verre, tagages frustrés ... »<sup>81</sup>. Le discours externe sur les ban-

lieux fonctionne comme une rhétorique, produisant elle-même sa banlieue, par le montage de séquences d'images pré-déterminées dans l'ordre du clivage culture/nature, ou société/anomie. Je me souviens d'un reportage-banlieue de ce type, sur une grande chaîne de télévision française en 1996 : le générique défilait sur une interminable image fixe qui n'était rien moins que l'ombre portée d'un revolver sur un ensemble de barres (était-ce La Courneuve ou Vaulx-en-Velin ?).

Ce que montrent au contraire les études menées parmi les habitants d'une cité comme les Quatre-Mille, c'est une présence forte de valeurs sociales et de pratiques culturelles partagées, particulièrement parmi les jeunes adolescents. Ceux-ci, par leur jeune âge, sont dans la position provisoirement la plus retranchée sur leur espace résidentiel (non pas le logement mais ses entours : la rue, la cité, la Maison des jeunes, l'école et le collège), position qui tend à s'amenuiser dès la fin de l'adolescence<sup>82</sup>. C'est essentiellement l'honneur qui oriente les rapports entre les personnes et les bandes. L'honneur, la réputation du nom, se trouvent également au cœur de la « rage », de la vantardise, des défis et exploits qui donnent l'impulsion et le sens d'une série de pratiques culturelles : les rixes (le plus souvent ritualisées, par exemple dans la boxe thaïe ou dans les défis de la break dance), les joutes verbales (insultes codées et autres dialogues improvisés mis en musique dans les premiers raps), les inventions langagières (le verlan), les signatures des tags placées en des lieux inaccessibles, etc. Cet ensemble compose une « culture des rues » ayant « un caractère autonome et pleinement achevé », selon Daniel Lepoutre, auteur d'une passionnante chronique sur les jeunes des Quatre-Mille<sup>83</sup>. La divulgation récente, cinématographique, musicale et éditoriale, de certaines créations artistiques issues des banlieues (danses, sports de combat, chansons, arts graphiques), crée une alternative qui se substitue à l'unicité des discours catastrophistes et condamnatoires cités plus haut. « En somme et c'est un fait nouveau, la culture des rues s'« exporte » bien », note l'auteur à propos des succès les plus récents (films et chansons), « aujourd'hui, aux yeux du grand public, les adolescents des grands ensembles périphériques apparaissent immanquablement comme les dignes successeurs des titis parisiens de naguère » et leurs créations accèdent au digne rang de « culture populaire des banlieues, source d'un renouveau supposé de la culture française »<sup>84</sup>.

Ainsi, dans la réalité d'une des figures socio-spatiales les plus fermées de l'imaginaire urbain français, celle de la banlieue, on voit émerger des formes de sociabilité et des productions culturelles et

artistiques capables de remettre en cause les stéréotypes dominants tendant vers la fermeture. Comment procèdent-elles ? Il convient de s'interroger sur la formation du sens de l'honneur que l'on voit au principe de ces créations. Pour que le *background* des cultures d'origine de certaines familles des cités (notamment africaines et méditerranéennes) ait quelque effet, il faut que ce sens de l'honneur, dont elles fournissent le langage, soit en permanence alimenté dans la situation qui aujourd'hui unit symboliquement les banlieues à leur image. Celle-ci a la forme d'un stigmate. Posé comme un ciel bas et lourd sur le quotidien des cités, sans cesse rappelé par les retards scolaires, le chômage, le racisme et autres préjugés produits par le regard extérieur et créateur d'une identité générique et négative, le stigmate alimente en permanence sa réplique – l'honneur, la mise au défi, et la dénégation de cet autre, réel ou abstrait, qui tient le rôle d'accusateur. Sur le plan créatif, la réponse opposée à ce cantonnement spatial et symbolique prend la forme du contournement. Les auteurs cherchent dans des références essentiellement étrangères (nord- et sud-américaines, asiatiques ou africaines) un point de départ pour leurs propres créations. Par exemple, dans les quartiers Nord de Marseille, funk, reggae et rap américain ont inspiré un rap qui devint ensuite de plus en plus « marseillais » et dont les auteurs veulent eux-mêmes se montrer maintenant comme les fruits de mélanges sociaux et culturels. De même, les jeunes de certaines banlieues lyonnaises (descendants de migrants venus d'Afrique noire ou du Maghreb) « contournent » le stigmate dont ils sont l'objet pour aller chercher dans la *capoeira* brésilienne une voie vers ce qu'ils croient être une part de leur commune identité africaine, comme le font les jeunes noirs et métis brésiliens eux-mêmes. Or, le terme *capoeira* est un mot de la langue indigène tupi (signifiant, à l'origine, la « brousse ») et il désigne une danse créée, non sur les terres africaines, mais au Brésil par les noirs aux temps de l'esclavage, lesquels se retrouvaient en cachette (dans la brousse) pour mimer, sans se donner de coups, une lutte aux mains nues. Aujourd'hui, certains danseurs fusionnent même les formes du hip-hop et de la *capoeira*. Ainsi, les découvertes et les bricolages des jeunes culturellement métis des banlieues ne créent pas tant un repli ou un retour ethniciste qu'une affirmation de soi, dont le contenu culturel vise à s'autonomiser des imageries externes proches. Les formes sont puisées hors du contexte – autre part, comme nous venons de le voir, mais aussi autrefois, par exemple dans les héritages familiaux des langages traditionnels de l'honneur en Afrique ou au Maghreb –, mais le sens se crée dans la situation

présente, c'est-à-dire comme réponse au cantonnement social et urbain et au stigmatisme qui cherche à le justifier.

### *Les trains de l'apartheid*

Vivre en périphérie a été, sous le régime de l'apartheid, le cadre d'une double exclusion : celle de la ville et celle de la citoyenneté. Lorsque j'ai visité Soweto (acronyme de South Western Townships), à une vingtaine de kilomètres au sud-ouest de Johannesburg, j'ai d'abord eu l'impression d'être dans une grande ville d'Afrique noire, tout simplement, mais dont il manquerait une partie. De nombreux secteurs de grande pauvreté y côtoient des rangées d'appartements pour travailleurs célibataires temporaires ; le long de quelques rues bien aménagées, des maisons simples abritent des familles d'ouvriers et de mineurs, et quelques rares villas plus coquettes ont même des automobiles de luxe à leur porte. Le plus étrange est que la partie manquante est visible au loin, comme une frustration, un lieu de haine et de peur, une négation de soi. C'est Johannesburg, la ville elle-même. Car Soweto n'est pas une ville, mais un dortoir pour les seuls noirs, et c'est pourtant immense, avec ses deux millions d'habitants, alors que Johannesburg en compte juste le double. Avec ses lieux de travail, ses centres commerciaux et administratifs, l'université, et ses nombreuses villas protégées par de hauts barbelés, Johannesburg s'est développée comme une non-ville.

La ségrégation urbaine par groupes « raciaux » a été l'un des piliers de la politique d'apartheid en Afrique du Sud. Mais c'est elle aussi qui a miné les bases de l'apartheid<sup>85</sup>. Face au cantonnement institutionnalisé, certains lieux du ghetto se transformèrent en milieux de résistance. C'est ce que je vais essayer de montrer ici à l'aide de quelques données. La législation de l'apartheid, créée par la minorité afrikaner après son accès au pouvoir en 1948, reposait sur deux lois-clés, celle de l'interdit des relations sexuelles interraciales (*Immorality Act*) et celle de la ségrégation résidentielle, toutes deux en vigueur jusqu'au milieu des années 1980<sup>86</sup>. L'*Immorality Act* devait assurer la stabilité et la « pureté » des trois principaux groupes « raciaux » officiels (blanc, noir et métis), même si les dirigeants politiques d'alors reconnurent qu'ils classaient « ce qui était inclassable » et avouèrent, dix ans plus tard, que cette loi, plus dure que prévu dans ses effets existentiels, avait causé « un malheur sans nom »<sup>87</sup>. L'interdit de relations sexuelles interraciales fut justifiée comme la condition de survie de la minorité blanche (surtout afri-

kaner, représentant environ la moitié des blancs) qui se sentait menacée en ses privilèges par la majorité noire (respectivement 21 % et 68 % de la population du pays à cette époque).

La seconde composante de l'apartheid, la séparation des « races » dans l'espace résidentiel et public, a connu deux formes principales. Premièrement, le *Group Areas Act* (1950) imposa des zones urbaines d'habitat distinctes pour chaque groupe racial, et la population africaine se trouva cantonnée dans les townships situés à la périphérie des villes; deuxièmement, la création ou la consolidation de réserves (*bantustan*) sous forme de pseudo-« républiques indépendantes » ou de « territoires auto-gouvernés » voisins des principales agglomérations rendait tous les Africains des « délinquants en puissance » dès lors qu'ils se trouvaient hors de leur réserve<sup>88</sup>. Ce système impliquait une organisation et un contrôle minutieux des déplacements. Le contrôle se faisait à travers l'usage d'un laisser-passer, que les noirs devaient avoir avec eux pour se rendre en ville et vers leurs lieux de travail. Qu'ils logent dans les bantustans ou dans les townships, leur accès à la ville proprement dite était obligatoirement temporaire, et ils n'y avaient aucun droit civique. Quant à l'organisation des déplacements, elle devait être adaptée à la considérable mobilité que le système d'apartheid impliquait. Les deux trajets journaliers des bantustan vers les agglomérations urbaines duraient chacun de une à trois heures de bus pour 20 à 160 km de route. Et un système de transport en bus, train et taxis assurait les allers-retours quotidiens de centaines de milliers de voyageurs depuis et vers les townships.

Les trains des ghettos sont des images légendaires de la lutte contre l'apartheid. « Niches d'apartheid en mouvement »<sup>89</sup>, les trains transportaient chaque jour un million et demi de voyageurs depuis les townships noirs vers les grandes villes d'Afrique du Sud. Trains bondés, en permanence soumis à la petite délinquance ambulante, ils étaient aussi l'occasion d'un défi d'autorité systématique, le *staffriding*, jeu particulier consistant à voyager sur les marches extérieures (comme le font les employés du train, *staff*) ou à courir sur le toit des trains en marche. Plus encore, les trains devinrent de véritables lieux de vie : on y buvait et chantait, certains y priaient en groupe, et d'autres y prêchaient. Des groupes religieux occupaient deux ou trois wagons d'un coup où ils venaient chanter leurs cantiques. Autour de Johannesburg, dans les années 1980, des comités de train se formèrent pour organiser des boycotts, des journées de protestation, et pour le soutien à des mouvements de grèves. Lors des périodes d'état d'urgence, certains trains devin-

rent des lieux clandestins de réunions politiques. Débats sur les stratégies syndicales, discours de propagande politique, chants révolutionnaires et saynètes satiriques scandaient les parcours, créant progressivement ce que Gordon Pirie a nommé une « culture politique de masse ». Selon le même auteur, la politisation des transports par leurs utilisateurs fut une réponse à la façon dont l'apartheid manipulait le transport pour ses propres fins politiques. Rappel permanent de leur exclusion de la ville blanche, trains et bus contrôlés par l'État faisaient l'objet de la révolte des voyageurs. Selon un syndicat, durant l'année 1989, la police aurait arrêté 450 voyageurs à la sortie des trains, coupables d'y avoir chanté des chants de liberté. Enfin, le blocage des trains eux-mêmes étaient un moyen de protester contre le système de transport racialisé, et aussi bien d'anticiper la grève sur les lieux de travail, terminus des trajets quotidiens. En somme, note Gordon Pirie, « par une remarquable perversion, les trains furent utilisés pour miner les bases de l'apartheid au lieu d'assurer simplement leur service et leur rôle de ségrégation »<sup>90</sup>. La ségrégation par « groupes raciaux » dans les transports en commun fut abolie en 1990, et depuis le début des années 1990 des changements résidentiels et sociaux importants ont eu lieu après la restitution aux Africains de leurs droits civiques et de la liberté d'habiter les villes sans contrainte légale.

Cet exemple, correspondant à la période qui va des années 1950 à la fin des années 1980, montre à la fois l'existence d'un cantonnement urbain extrême et une réponse en forme d'affrontement. C'est dans les structures de l'apartheid elles-mêmes, matérielles (trains) et sociales (ségrégation résidentielle de la population noire), que sont nées la solidarité, la mobilisation et l'action politique qui contribuèrent amplement à l'élimination de l'apartheid. Quant aux trains, ils furent la base d'une confrontation à caractère politique contre l'exclusion territoriale, confrontation qui s'est construite à partir d'un lieu en partie clandestin. Entrer dans le train pour un trajet d'une heure vers la ville, ce n'était plus tout à fait entrer dans une niche de l'apartheid circulant du township à la ville, c'était s'engager dans une situation d'anti-apartheid clandestin.

### *Ségrégations urbaines et contestation carnavalesque à Bahia*

Les intellectuels et les médias brésiliens parlent volontiers de l'existence à Bahia d'un « apartheid social ». Demi-concession à un fait que les regards distanciés perçoivent parfois plus vite : une forte et

persistante ségrégation touche les citadins les plus noirs de peau dans une société pourtant métissée à plus de 60 % (là, c'est le métissage qui est valorisé mais sans que l'on sorte d'une pensée raciale). Et il n'existe pas de forme institutionnelle de discrimination raciale. La ségrégation urbaine de la population afro-brésilienne est un effet de l'inégalité sociale généralisée qui touche cette population en premier, et ce depuis longtemps. Un autre fait urbain remarquable à Bahia est l'existence d'un carnaval dit « de rue » au cours duquel, pendant cinq jours de fête, plus d'un million de personnes occupent les parties centrales de la ville<sup>91</sup>. Mais je ne parlerai pas tant du carnaval ici que de son circuit, comme une deuxième lecture de la ville, dans un contexte plus permissif que celui du quotidien.

Depuis la fondation de la ville de Bahia dans la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, une distinction séparait la ville haute (aristocratique, intellectuelle et politique) et la ville basse (populaire, commerciale et portuaire). Le passage de Salvador aux dimensions des grandes métropoles latino-américaines s'est traduit, autour des années 1960-1970, par un renversement de perspective<sup>92</sup>. Depuis lors, la ville s'est restructurée selon un autre mode symbolique dual, celui qui distingue le côté qui fait face à la baie (*baía* en portugais, à laquelle la ville doit son nom) et celui qui longe le bord de l'océan Atlantique. Un ensemble de représentations (recensables dans les rumeurs, les journaux), de trajets (professionnels, de loisir, familiaux), de constructions (édifices publics, églises, boutiques, résidences) et d'objets urbains (véhicules plus ou moins luxueux, éventaires sur les trottoirs, sculptures, containers de détritux, etc.) composent en s'accumulant une autre cartographie sociale et morale de la ville actuelle.

Selon un clivage en deux grandes régions, le côté de la ville qui longe la baie (incluant, de l'ancien plan, la ville basse et une grande partie de la ville haute) représente aujourd'hui un pôle négatif indifférencié. Il regroupe les quartiers les plus anciens, les plus dévalorisés par la politique urbaine et généralement délaissés dès qu'un début d'ascension sociale le permet. C'est le côté des plus pauvres et des plus sombres de peau, vivant principalement dans un habitat d'autoconstruction, voire dans des « invasions » illégales et précaires sans aménagement urbain préalable. À l'échelle de l'ensemble de la ville, cette région est désignée comme « marginale » ou « périphérique », ces termes étant souvent le signe d'une mise à distance plus sociale que spatiale.

À l'opposé, l'aménagement urbain du bord de l'Océan (*orla*) s'est développé depuis les années 1960. Cette région-ci se caracté-

rise par l'apparence suivante : grands ensembles de logements collectifs ; hauts buildings de résidence ou de bureaux uniformisés par un style local d'architecture à façades colorées cherchant des effets de modernisme, nombreux centres commerciaux et centres d'affaire ; concentrations de cinémas, de parcs d'attraction, de clubs privés et de plages aménagées, de cités de villas fermées et gardées, etc. L'espace est occupé par une population visiblement plus claire de peau que de l'autre côté de la ville. D'ailleurs, à moins d'y avoir un emploi de service, domestique ou de rue, les noirs et mulâtres du côté de la baie ne fréquentent qu'exceptionnellement le côté de l'Océan. L'ouverture il y a quelques années de lignes d'autobus reliant directement certains quartiers populaires aux plages océanes a entraîné une forte présence populaire durant les fins de semaine sur ces plages, provoquant les protestations des résidents de la *orla*, puis leur éloignement vers d'autres plages plus lointaines.

Les beaux quartiers s'éveillent au soleil levant, alors que toute la baie rougit au couchant. De l'opposition ville haute/ville basse qui séparait depuis les temps de l'esclavage les lieux du pouvoir et ceux du travail, la ville est passée à une opposition horizontale baie/Océan, qui matérialise une représentation du clivage entre l'ancien et le nouveau, l'archaïsme et la modernité, clivage symbolique dont se nourrit à profusion l'idéologie politique brésilienne la plus récente, et qui tend à produire une mise à l'écart culturelle d'une masse de citoyens exclus, s'ajoutant aux formes de la domination verticale déjà existantes.

Voyons maintenant à quel dédoublement de ville donne lieu le carnaval. Le jeudi soir précédant Mardi Gras, la remise solennelle des clés de la ville par le maire au Roi de Carnaval, personnage burlesque, est un acte symbolique à partir duquel Salvador est soudain perçue par tous comme libérée des rythmes et engagements sociaux ordinaires, et dont l'organisation matérielle elle-même change de règles et d'acteurs. On dit alors : « le carnaval prend possession de la ville », « la folie envahit la ville », « la rue est au peuple » !

La fête envahit dix kilomètres de rues allant du vieux centre aux quartiers récents du bord de l'Océan. Des luttes pour l'occupation de l'espace urbain (et, partant, pour définir la ville) se déroulent sur le circuit du carnaval depuis son origine. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le carnaval fut une fête bourgeoise de parades respectables et bien organisées (par grande famille, par commerce ou par quartier), que les autorités publiques imposèrent contre les jeux populaires de *l'entrudo* (la fête du carême entrant), interdits dans les années 1870 parce que jugés trop violents, grossiers et dangereux pour les bour-

geois. Le carnaval occupa ce qui était alors le cœur de la ville bourgeoise et politique (la ville haute) et qui dominait l'autre partie (la ville basse), celle du port et du travail commercial. L'aristocratie agro-exportatrice et la bourgeoisie commerçante paraient chez elles, en territoire conquis. C'est l'invention et la diffusion, sur le même parcours, des *trios* électriques (des camionnettes dotées d'une sonorisation de longue portée) qui, au début des années 1950, rendirent la fête de Bahia véritablement démocratique : tout le monde put alors suivre de plus ou moins loin les petites camionnettes musicales sans être inscrit dans un club, un corso, etc. C'est ainsi que l'occupation populaire du centre bourgeois de la ville a pu se réaliser dans le carnaval. Mais, comme on vient de le voir, la ville a commencé à se réorganiser vers cette époque (précisément à partir des années 1960), selon une opposition entre la baie et l'Océan, et à survaloriser les quartiers des bords de l'Océan tout en laissant s'appauvrir l'ensemble du côté de la baie (dont l'ancienne ville haute). D'années en années, le parcours du carnaval se transforma en une revanche passagère de l'ancien centre contre la ville transformée. À chaque carnaval, l'axe des défilés reproduisait exactement l'axe central ancien de la ville, reliant les deux grandes places de Salvador : celle du Campo Grande (pour le départ des défilés) et celle de Castro Alves (pour le rassemblement des arrivées), rebaptisée à cette occasion « Place du peuple », et se prolongeant jusqu'à la Place municipale (lieu d'arrivée officielle des défilés). Mais cette revanche fut elle-même dépassée à la fin des années 1980 par l'extension de l'espace carnavalesque vers les quartiers du bord de l'Océan, où logeaient les classes moyenne et supérieure. La grande Avenue des défilés, située dans l'ancien centre, fut abandonnée et dépréciée par les groupes les plus aisés et les plus clairs de peau, et laissée à l'occupation des plus pauvres à la peau plus sombre : ce circuit fut dès lors considéré comme violent et *favelisé* (néologisme formé à partir de *favela* et apparu dans les discours officiels pour parler de l'empreinte de la pauvreté sur certains espaces urbains). Les classes moyennes, elles, « fuient la violence », notait le principal journal régional en 1989<sup>93</sup>, et laissent l'ancien centre de la ville haute aux « couches les plus pauvres de la population ». Ainsi occupés comme un repli pour les plus riches (qui se retrouvaient donc à défiler à nouveau chez eux), les quartiers du bord de l'Océan furent à leur tour envahis par les personnes et les groupes de carnaval les plus pauvres qui prirent au pied de la lettre le slogan carnavalesque selon lequel « la rue est au peuple », déplaçant à nouveau le lieu d'un affrontement répété dans le contexte rituel. Une sorte de course-poursuite est ainsi

reprise chaque année, et ce depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle : les ségrégations de l'ordre social urbain sont rattrapées par le circuit du carnaval qui recompose rituellement une ville davantage partagée, et le social fuit à son tour les débordements du moment rituel (cohue, violences, casses).

Passé le carnaval, on fait comme si la ville n'avait pas été mise sens dessus dessous ; en quelques jours, les rues sont nettoyées, la casse est réparée, les panneaux, affiches, décorations sont retirés. L'image de l'inversion s'impose d'abord, comme chaque fois qu'il est question des rites carnavalesques, mais c'est plutôt celle de la sédition (autre thème de la littérature carnavalesque) qui semble être la plus proche de ce carnaval-ci, pour le moins si l'on s'intéresse au circuit de la fête. Il met en scène une confrontation entre les deux grandes régions de la ville (le côté de la baie et le côté de l'Océan), entre les deux moitiés sociales (une masse de citadins appauvris, une minorité de classes moyennes et supérieures), et entre la population plus sombre de peau et celle plus claire de peau. S'il ne remet pas en cause les oppositions symboliques qui dominent la pratique habituelle de la ville, l'espace-temps carnavalesque met en scène une contestation de quelques barrières spatiales et sociales.

### *Exotic Douala. La rancœur des espaces confisqués*

Une autre forme du cantonnement territorial, apparemment moins marquée que dans certains des cas évoqués jusqu'ici, s'exprime dans la difficulté que peuvent avoir les citadins à se sentir membres de leur ville, dans le sentiment qu'ils éprouvent d'en être dépossédés, et dans le fait de ne pouvoir la parcourir qu'au prix de l'élaboration d'une cartographie personnelle des lieux propres et impropres à leur fréquentation. Une bonne partie de leurs trajets sont alors pris sous le charme ou l'inquiétude de la différence et de l'inconnu.

En 1916, un jeune commerçant français, Louis-Ferdinand Destouches, 22 ans, séjourna à Douala, qui comptait alors autour de 15 000 habitants. Douze ans plus tard, Louis-Ferdinand Céline racontait, dans le *Voyage au bout de la nuit*, son expérience d'agent commercial. La société de commerce avait pris le nom de « Compagnie pordurière » ; Douala était devenu « Fort Gono » et le Cameroun la « Bragamance » : « La ville de Fort Gono où j'avais échoué apparaissait ainsi, précaire capitale de la Bragamance, entre mer et forêt, mais garnie, ornée cependant de tout ce qu'il faut de banques, de bordels, de cafés, de terrasses, et même d'un bureau de recrutement, pour en faire une petite métropole »<sup>94</sup>.

Ville-port, relais de l'Occident et capitale économique du Cameroun, Douala compte aujourd'hui un million et demi d'habitants et concentre 80 % de l'activité industrielle et commerciale du pays. Avec les compagnies occidentales, de nombreux Européens sont installés à Douala. Investisseurs, hommes d'affaires petits ou grands, commerçants, pétroliers, cadres, agents de maîtrise et techniciens cher payés d'entreprises multinationales, les blancs de Douala (environ 15 000 dans les années 1980) marquent la vie urbaine de leur présence et de leurs pouvoirs. Qui a connu Douala et ses mondes blancs et africains dans le travail et dans la ville, sait que l'aigreur de Céline s'inspira dans ces lieux-ci, dont la mémoire est encore palpable aujourd'hui : « Aujourd'hui, plus de victoires ! Nous sommes là ! Plus de tribus ! Plus de chichis ! Plus de flafas ! Mais de la main-d'œuvre et des cacahuètes ! Au boulot ! Plus de chasse ! Plus de fusils ! Des cacahuètes et du caoutchouc ! ... Pour payer l'impôt ! L'impôt pour faire venir à nous du caoutchouc et des cacahuètes encore ! C'est la vie Bardamu ! Cacahuètes ! Cacahuètes et caoutchouc ! »<sup>95</sup>. La violence de la domination sociale et raciale des blancs se trouve dans des différences sensibles de conditions et de rythmes de travail, dans des écarts de revenus importants avec les travailleurs camerounais, et dans la concentration par les cadres européens du pouvoir réel sur le fonctionnement des grandes entreprises multinationales. Dans la rue, leur domination s'exprime dans d'importants écarts de consommation.

Pour les gens de Douala, il y a surtout l'inaccessibilité des espaces. En 1910, les colonisateurs allemands élaborent un plan d'urbanisme. Aux trois villages d'origine de Douala – les villages des lignages de l'ethnie duala : Bell, Akwa, Deido –, ils imaginent trois doubles : Neu Bell, Neu Akwa, Neu Deido. Ces trois nouveaux quartiers doivent former la « ville africaine », peuplée par les déguerpis des trois villages originels. Ces derniers vont devenir la ville européenne, administrative, commerciale et résidentielle. Entre les deux villes, une « zone libre » (*freie zone*) d'un kilomètre de large. Zone de sécurité, non constructible. En 1914, le quartier Bell est vidé de ses autochtones qu'on envoie à Neu Bell, deux kilomètres plus loin. La suite du projet (création de Neu Akwa et Neu Deido) est interrompue par la guerre. Les Duala obtiennent une trêve dans leur déguerpissement pendant la période des partages de territoires franco-britanniques. En 1916-1917, la *freie zone* se peuple des Duala Bell qui quittent l'emplacement que leur ont attribué les Allemands (New Bell) et où s'installent des migrants venant de l'intérieur du pays. Mais le rêve ségrégationniste réapparaît dès

1919 sous l'administration française. Il est formulé en 1921, dans un ouvrage intitulé *L'Existence au Cameroun. Études sociales. Études médicales. Études d'hygiène et de prophylaxie*, dont on mesure toute la contemporanéité avec le regard de Céline : « Le premier souci de l'Européen aux colonies doit être de protéger sa santé contre les diverses maladies qui sévissent sur les populations au milieu desquelles il vit. Beaucoup de ces affections demandent des moyens de défense particuliers. Toutes exigent une méthode commune de prophylaxie : la ségrégation. (...) Le plan allemand est à poursuivre et l'administration doit veiller à ce que le quartier européen actuel ne soit pas envahi progressivement par les petits commerçants, les boutiquiers et par les anciennes familles originaires de ce pays qui ont tendance à s'y installer de nouveau »<sup>96</sup>. Terreur fantasmatique du contact racial et social, de la promiscuité, du frôlement des épidermes différents, que l'on retrouve encore aujourd'hui, bien que tous les déguerpissements n'aient pu être opérés. Un lieu de loisir réservé aux Européens (et qui fut ensuite déplacé par l'extension du port) était appelé par les blancs eux-mêmes « la petite Rhodésie ».

La ville africaine a été un des cadres privilégiés de la situation coloniale. En deçà de toute idéologie politique, il y avait chez le voyageur Céline un dégoût de « Fort Gono », cette ville typiquement coloniale, et certainement un ressentiment contre ses compatriotes face au spectacle d'une politique coloniale aussi affligeante pour les dominants qu'humiliante pour les dominés : « Les indigènes, eux, ne fonctionnent guère en somme qu'à coups de trique, ils gardent cette dignité, tandis que les Blancs, perfectionnés par l'instruction publique, ils marchent tout seuls »<sup>97</sup>, notait-il ; « mes petits collègues n'échangeaient point d'idées entre eux. Rien que des formules, fixées, cuites et recuites, comme des croûtons de pensées. "Faut pas s'en faire !" qu'ils disaient. "On les aura!...", "L'agent général est cocu!...", "Les Nègres, faut les tailler en blagues à tabac!", etc. »<sup>98</sup>.

La recherche réalisée plus tard par Georges Balandier dans une autre grande ville africaine, Brazzaville, mit en évidence la forte relation entre l'urbanisme de ces villes à peine nées et la pensée coloniale. Commentant, il y a quelques années, sa recherche menée de 1948 à 1951 sur les Brazzavilles noires, G. Balandier remarquait : « L'espace de l'agglomération brazzavilloise devenait ainsi un lieu où s'effectuait l'inscription matérielle d'une "situation coloniale" » ; celle-ci se traduisait notamment dans l'opposition entre la ville officielle, coloniale et blanche, et l'ensemble des centres et campements d'Africains placé sous domination coloniale et composant les

Brazzaville noires, de part et d'autre de la ville blanche. C'est en s'insérant dans cette situation simultanément coloniale et urbaine que les néocitadins expérimentaient des innovations sociales et politiques<sup>99</sup>.

À Douala, les ségrégations renforcées d'année en année ont créé un certain exotisme des espaces confisqués. Pour la grande majorité des habitants, aujourd'hui, l'aventure est possible (avec ce qu'il faut de risques) grâce à un voyage dans un ailleurs tout proche ! Accéder au quartier central Akwa, où se trouvent les grands magasins et les boutiques d'allure européenne, ou à Bonanjo (ex-Bell), quartier des administrations et des sièges d'entreprises où les buildings, les tours à vingt-cinq étages, architectures modernes, vitrées, climatisées, ascenseurs, moquettes, se bousculent et se font une surenchère de luxe, accéder au quartier résidentiel Bonapriso, le long de l'avenue De Gaulle, qu'on appelle le « quartier aux cent piscines » parce qu'il est rare qu'une maison ici n'ait pas sa piscine privée, accéder à tous ces lieux c'est comme faire un voyage exotique, d'autant plus que leur accès est difficile : les maisons, magasins et hôtels sont surveillés par des cerbères méchants et des gardiens zélés.

À cinq minutes de là, à New Bell ou Nylon, les densités sont limitées, certains secteurs sont dans l'eau et dans la moiteur pendant neuf mois sur douze. Car les pluies abondantes et la chaleur lourde de l'équateur accablent inégalement les habitants de Douala : le tiers des habitations de la ville sont construites en béton ou parpaings, mais les deux tiers sont en planches de plus ou moins bonne qualité ; une maison sur trois est électrifiée, les autres s'éclairent à la lampe à pétrole ; 11 % disposent de l'eau courante alors que 65 % des habitations s'approvisionnent en eau dans les bornes-fontaines et 20 % dans des puits. Vivre dans un quartier sans voirie et dans une maison en planches, on appelle cela vivre « au quartier », termes utilisés par les habitants pour désigner tous les espaces précaires placés hors des axes goudronnés. Ces espaces les plus denses, sans équipements, serrés entre quelques voies bitumées presque tracées à la règle, sont particulièrement nombreux dans les quartiers New Bell, Nylon, Bassa, où se retrouve la masse des migrants, venus des différentes zones rurales du pays.

Dans ces quartiers pauvres et peuplés près desquels on imagine encore la barrière de la « zone libre », certains jeunes citadins font ressortir dans la rue une agressivité qui se disperse et s'essouffle en insultes à l'adresse des blancs égarés par là. Ils semblent surveiller l'accès à leur quartier. Lorsqu'un blanc circule, autrement qu'en

automobile, à New Bell, la première réaction des passants est d'agressivité. Réponse inscrite dans un rapport de sens violent entre le monde des luxes (leur ville confisquée) et celui des taudis (leur cantonnement en deçà de la limite de cette ville). Mais très vite, la deuxième réaction est de négocier. Séduire, négocier, vendre, n'importe quoi. Parce qu'un blanc a, ne peut qu'avoir de l'argent, et qu'il est un acheteur potentiel de tout et de rien, étrange consommateur de produits, d'images et de services exotiques : « Eh, white man ! My friend ! Come ! Come ! », entend-on alors.

Ce qu'illustrent ces quelques impressions d'une ville dont le climat social m'a toujours paru tendu, c'est d'abord la difficulté de réaliser la synthèse indispensable à l'idée même de la ville, commune à tous ses habitants, car les ségrégations hygiénistes, raciales, ethniques et économiques se sont cumulées au point de rendre difficile les rencontres et, au-delà, la couture sociale entre les espaces. Seules des confrontations individuelles, généralement négociées, sont pensables. Elles permettent de découvrir, quelques heures par semaine, des bribes de ville.

## Les citadins résistent

À ce point d'un voyage au bout des villes, une lecture à sens unique entretiendrait le sentiment qu'une histoire générale des fragmentations urbaines ne pourrait qu'aboutir à un amer voyage « au bout de la nuit », dont un séjour à Douala fournit à Céline matière à souvenir. Au contraire, nous chercherons à systématiser tout à la fois les idéologies de ces fragmentations (sources de la non-ville), et les formes de réponse qui se sont dévoilées dans l'exposé de chaque cas.

Nous avons d'abord vu que la mise à distance physique et le cloisonnement territorial avaient la peur de l'autre comme moteur. Nous avons retrouvé cette peur au principe de l'urbanisme hygiéniste à Douala au début du siècle : la « zone libre » d'un kilomètre de large tenant les Africains à l'écart était vue comme la meilleure méthode prophylactique des blancs sous les tropiques. La peur était également présente parmi la population blanche afrikaner d'Afrique du Sud dans la première moitié de ce siècle, lorsque se préparait la législation de l'apartheid, avec ses grandes ségrégations urbaines comme base structurelle. Hermann Giliomee, que nous avons déjà cité, observe que « la peur plus que la haine des noirs semble avoir inspiré l'action des idéologues de l'apartheid »<sup>100</sup>. Se sentant menacés par une éventuelle compétition économique, dou-

blée de la supériorité numérique des Africains, les Afrikaners blancs instaurèrent la séparation physique et nationale- raciale pour leur survie en tant que minorité privilégiée. Le paternalisme est souvent associé à toutes les formes de cantonnement, comme une façon de conjurer la peur. Présent dans les politiques d'aide à l'égard des « bons » pauvres, on le rencontre encore dans la volonté de minimiser le sens des ségrégations raciales, autant au Brésil que dans l'Afrique du Sud lors de la naissance de l'apartheid. Il y a, dans ces peurs fondatrices de non-villes, une conjonction entre des dispositions vitales (la survie en tant que collectif ou en tant qu'individu) et des déterminations contextuelles, voire conjoncturelles. La rareté des ressources, le chômage, l'augmentation de la pauvreté, et aujourd'hui la généralisation d'un modèle de vie fondé sur le principe de la compétition économique, entretiennent le sentiment d'une menace qui précède le stade de la connaissance de l'autre et prétend justifier sa mise à distance.

Nous avons également observé que les identités sont systématiquement définies d'un point de vue externe, avant d'être éventuellement reprises et réinterprétées par ceux qui sont ainsi identifiés. Plus généralement, la ville apparaît comme un facteur d'ethnisation, au sens où l'identité ethnique relève d'une construction de frontières collectives dans un contexte de pluralité, hiérarchies et compétitions. Pour donner un sens aux mises à distance physiques dans la ville, il faut donner un nom à l'autre, décrit comme une menace ou un ennemi. Ce nom est générique, il efface les appartenances plus subtiles des familles, lignages et liens d'affinité. Ainsi, nous avons vu que le quartier zongo de Lomé est un quartier haoussa dans sa vision externe, ce que les gens du quartier reprennent à leur compte dans les relations face aux pouvoirs et aux autres habitants de la ville mais, dans les relations de plus grande proximité, ils réintroduisent leur hétérogénéité ethnique (une vingtaine d'ethnonymes furent recensés dans le quartier). À Douala, dans l'imagerie produite par les habitants des quartiers riches (qui sont à peu près ceux de la ville blanche prévue en 1910, mais peuplés aujourd'hui de Camerounais et d'Européens des classes supérieures), la vision d'un quartier populaire comme New Bell est celle d'une « ville noire », où ils ne vont jamais, qu'ils traversent seulement, vite, en voiture, sans regarder sur les côtés, sans rien connaître de la distinction des sous-quartiers et des identités ethniques nombreuses de ceux qui la peuplent. Et le cas des cités populaires de banlieue en France a montré l'association forte qui s'est construite au fil des ans entre un certain cantonnement péri-urbain

et l'ethnisation d'un stigmaté qui était à l'origine social et résidentiel. Car l'ethnique c'est d'abord l'autre, et non soi-même ; ce mode d'identification s'est formé dès l'origine de la pensée ethnique, dans les conquêtes coloniales. L'écart entre la vision externe homogénéisante et la réalité des métissages culturels de ceux qui sont objets du stigmaté atteint aujourd'hui, dans le cas des cités, sa limite, aboutissant à transformer les visions externes sur la banlieue en un objet de clivages idéologiques et politiques. Par exemple, face au succès national du groupe de rap IAM, au début des années 1990, les six membres du groupe – des Français (et Marseillais) descendants de plusieurs générations d'immigration espagnole, italienne, pied-noir, malgache, sénégalaise et algérienne – furent taxés par des commentateurs du Front National de « purs produits des ghettos maghrébins »<sup>101</sup>.

L'association d'une identité ou d'une communauté posées *a priori* et d'une spécificité culturelle est le troisième volet de la construction de différences et de frontières dans la ville. Elle vise à retourner et masquer le procédé d'exclusion et à alimenter, dans pratiquement toutes les situations évoquées, l'idée d'une responsabilité morale, ethnique ou raciale, de ceux-là mêmes qui vivent les plus mauvaises conditions matérielles. Les emphases sur les spécificités de la « famille noire », sous-produit de la thèse de la culture de pauvreté, relèvent de ce procédé. De même que la transformation des incompatibilités de formation, perçues comme des sous-qualifications professionnelles ou sociales des immigrés dans la société d'accueil, en incompétences ethniques<sup>102</sup>. La naturalisation des identités, contenue dans ces inventaires culturels renouvelés à chaque observation prédéterminée, forme les stéréotypes alimentant une vision naturaliste des séparations de la ville en régions morales.

Enfin, partout où existent des frontières rigides imposées entre les citoyens, des impossibilités de contact sur les lieux publics à cause d'habitudes, de peurs, de violences ou d'interdits, nous avons observé simultanément des réponses apportées par ceux qui font l'objet de mises à distance. Trois formes de réponse sont apparues dans l'exposé des différents cas : la réciprocité, le contournement et la confrontation. Je les reprendrai de façon synthétique.

Dans le cas de Lomé comme dans celui d'Ibadan, la formation d'un quartier ethnique en tant que mise à l'écart d'une identité dont la différence s'incarne sur les plans économique et culturel, fait l'objet d'une *réciprocité* de la part du groupe concerné – réciprocité fonctionnelle en ce qu'elle garantit une part de marché, un mono-

pole, des droits fonciers, etc. Cette fonctionnalité aboutit à un accord relatif et implicite sur l'existence de l'espace communautaire. Ainsi, même dans le cas du déguerpissement du zongo de Lomé, il n'y a pas élimination du quartier haoussa : un espace ethnique équivalent est concédé ailleurs pour les mêmes habitants. Pour chaque individu membre du quartier, ce sont les hiérarchies internes qui dictent les conditions du contact avec l'autre. Si cette réciprocité est le signe d'une reconnaissance et d'un échange relativement contrôlé avec d'autres parts du monde citadin (par exemple dans les activités commerciales), elle aboutit tout de même à des contacts et à des changements perceptibles à l'intérieur même du quartier ethnique sur le plan linguistique, celui des manières d'habiter, sur le plan matrimonial ou encore pour ce qui concerne les projets professionnels des jeunes. Un droit ethnique, donc collectif, foncier est un point de départ possible pour des insertions urbaines individualisées. Mais est-on tout à fait citadin lorsqu'on trouve un intérêt réciproque à vivre et rester dans un ghetto durable ? Les néo-communautarismes actuels (raciaux, ethniques, religieux) représentent le danger qui pointe au bout de cette attitude : ils s'accommodent ou tirent profit d'un cantonnement accepté, voire recherché.

Deuxième forme de réponse, le *contournement* du stigmatisme dont les banlieues populaires françaises sont l'objet (sans que les sujets aient de prise directe sur lui), permet des créations comme les tags et les grafs, les musiques et les paroles engagées du rap marseillais, les essais de fusion entre le hip hop et la capoeira dans la banlieue lyonnaise, etc. Au bout d'un « voyage » vers les images d'autres pays et d'autres identités, les auteurs trouvent la possibilité de se faire entendre malgré les frontières symboliques de type racial ou ethnonationaliste qui se superposent à leurs lieux de vie aujourd'hui dévalorisés.

Enfin, trois types de *confrontation* sont apparus dans les cas présentés ensuite. Un affrontement très directement *politique* contre la séparation territoriale et plus généralement contre l'apartheid, retransmis par le canal d'expressions artistiques diverses (chants, saynètes, affiches, grafitis, etc.), s'est développé sur les lieux mêmes de l'apartheid, notamment dans les trains allant des townships aux villes. Cette contestation était largement clandestine, au moins à ses débuts. Dans la ville de Bahia, c'est une confrontation *rituelle* et cachée qui se déroule sous les habits et les habitudes carnavalesques, et qui répond à une ségrégation de l'espace elle-même masquée par le voile de la cordialité et du paternalisme des relations de domination. Après la fête, le franchissement des frontières sociales

entre les côtés riche et pauvre, nouveau et ancien, plus blanc et plus noir, reste acquis et participe d'une remise en cause de ces coupures de la ville. Aucun lieu n'est absolument infréquentable. Enfin, à Douala, des stratégies *individuelles* font face à la confiscation d'une partie de la ville. Parfois violentes, parfois négociées, ces contestations sont les plus précaires. Elles représentent l'attitude la plus atomisée et sans défense, voisine de la peur et de la violence. Est-on tout à fait citadin lorsqu'on a en tête une cartographie des trajets interdits, fréquentables avec risques, sans risques, etc. ? Une paranoïa urbaine est souvent attribuée aux classes moyennes des grandes villes latino-américaines, lesquelles craignent sans cesse l'agression violente et le vol, s'interdisant pour cela même des parcours en certains lieux et à certaines heures de la journée. Mais le même sentiment de persécution est ressenti dans les milieux pauvres, dans lesquels se répandent plus facilement qu'ailleurs les vols et meurtres car la police y circule moins que dans les quartiers riches<sup>103</sup>. En outre, chacun ressent la nécessité de se démarquer soi-même du stigmate de violence attribué *a priori* aux favelas, townships, invasions et autres régions morales pauvres des mêmes métropoles.

Cette liste des réponses aux fragmentations urbaines est sans doute incomplète. Elle l'est au moins pour une raison : une réponse à l'exclusion territoriale est presque insaisissable, c'est celle de la fuite. La plus dramatique dans l'expérience des citadins, elle ne fait que reporter la recherche de solutions vers d'autres lieux, recourant alors aux options déjà évoquées ou à la perpétuation du voyage. En Colombie, le cas des *desplazados*, soit plus d'un million de personnes déplacées par la violence (à cause du conflit armé entre guérillas, organisations para-militaires et armée officielle, de la délinquance meurtrière ou de la présence brutale des narcotrafiquants), illustre à la fois une forme nouvelle d'urbanisation et une difficulté, également nouvelle, à trouver un mode d'insertion dans les villes d'arrivée. L'identité de *desplazado* accumule une série de stigmates, dont ceux de la violence et de l'illégalité, reportés avec suspicion sur les déplacés eux-mêmes. Se sentant, à tort ou à raison, traqués, les déplacés tendent à se cacher et à se déplacer encore, d'un quartier à l'autre à l'intérieur des villes d'arrivée, ou d'une ville à l'autre. Malgré leur nombre important<sup>104</sup>, ils ne forment pas une collectivité ou une catégorie homogène. S'y retrouvent autant des ex-guerrilleros que des para-militaires, les uns et les autres pouvant être encore actifs, des délinquants fuyant aussi bien leurs acolytes de *pandillas* (bandes) que les milices urbaines (elles-mêmes composées

de délinquants provisoirement reconvertis), des paysans effrayés par l'arrivée de la guérilla et ayant abandonné leur terre et leur maison, d'autres paysans ayant fui sous la répression de l'armée parce qu'ils avaient cédé à l'injonction brutale des narcotrafiquants de faire, sur leurs champs, des cultures de feuilles de coca. L'hétérogénéité de la population des déplacés est le reflet de la violence multiforme qui sévit dans le pays qui connaîtrait, selon des données officielles, le taux le plus élevé au monde d'homicides commis hors des situations de guerre (80 pour 100 000 habitants). Dans ce contexte, au dire de nombreuses personnes déplacées, la ville est le lieu où l'on peut se cacher. Les tentatives récentes, de la part des organisations non gouvernementales, nationales et internationales, pour demander une prise en charge officielle de la « communauté » des *desplazados*, se heurtent non seulement à cette hétérogénéité, mais aussi à la difficulté de la localiser, la rencontrer et dialoguer avec elle.

Parmi les réponses à la non-ville – la réciprocité, le contournement, la confrontation, ajoutons-y la fuite, au moins provisoire –, deux exemples illustrent des résistances efficaces, autorisant un certain optimisme : la confrontation politique, le contournement culturel. Je voudrais clore la réflexion sur les communautés inventées avec ces deux exemples. D'une part, l'abolition des lois de l'apartheid a donné la possibilité, au moins légale, pour tout Sud-Africain quelle que soit sa couleur de peau, de circuler et d'habiter où il veut. La définition d'une politique nationale de l'habitat était dès 1994 parmi les premières priorités du gouvernement de la « Nouvelle Afrique du Sud » présidé par Nelson Mandela, et de nombreux programmes d'études étaient lancés au même moment sur la réorganisation urbaine post-apartheid. D'autre part, le contournement relève d'une stratégie dominée par le sens de l'honneur et le refus d'être défini dans son être par le regard négatif de l'autre. Grâce à cette procédure créatrice parallèle au stigmaté, les cités populaires des banlieues françaises sont en passe d'être reconnues aujourd'hui comme le nouveau creuset culturel de la France profonde et moderne – un peu à l'image de cette équipe de France de football vainqueur de la Coupe du monde de 1998 : à juste titre, sa composition pluri-ethnique a été beaucoup soulignée; il m'a semblé qu'elle était plus encore marquée par un certain « style » de la banlieue, celui qui fait dédaigner les stigmatés et montrer sa création avec un air de défi, pour ensuite se moquer discrètement des honneurs du monde officiel d'où est venu, auparavant, le stigmaté. Il y a quelques années, l'écrivain François Maspéro justifiait en ces termes un « voyage » de plusieurs semaines qu'il entreprit ... dans

la banlieue parisienne : « Paris était devenu une grande surface du commerce et un Disneyland de la culture. Où était passée la vie ? En banlieue. Le "tout autour" ne pouvait donc pas être un terrain vague, mais un terrain plein : plein de monde et de vie. Le vrai monde et la vraie vie »<sup>105</sup>. Son voyage voulut prendre au mot et mettre en dérision un certain exotisme de la banlieue (la réplique de celui que nous avons évoqué à propos de Douala). Il montra les difficultés de ce passage (se perdre, avoir peur, et marcher, marcher). Mais il en montra aussi la possibilité. L'expérience fut une anticipation d'un nouveau regard qui s'applique aujourd'hui sur les cités populaires de banlieue, surmontant le stigmate (que d'aucuns continuent, quand même, de brandir) pour découvrir cet autre si proche, si semblable.

Ainsi, à des degrés divers, les citoyens apportent une résistance à l'instauration d'une ville fermée et excluante – la *non-ville*, créée avec ou sans races mais avec une multitude de frontières, de ghettos pauvres et de ghettos de luxe, et où la violence peut empêcher physiquement l'existence d'espaces de rencontres et d'échanges. Certaines réponses permettent même le franchissement des frontières les plus rigides et, pour peu qu'on y prête davantage d'attention, peuvent déboucher sur la possibilité d'en concevoir l'élimination. Les communautés et identités retrouveraient alors leur caractère relatif et inconstant, et leur disparition serait le signe, non d'une exclusion ou d'une violence, mais d'une ouverture enfin possible sur le monde et les autres.

## Chapitre IV

### Moments partagés : la ville relationnelle

**L**ES réponses des citoyens aux fragmentations des groupes et des espaces ont, en soubassement, une sociabilité dans la ville vécue au jour le jour. Celle-ci ne se définit pas toute et toujours dans la soumission, la ruse ou la résistance face à des frontières d'espaces fermés et structurants, ou selon des contraintes institutionnelles plus ou moins étanches. Le fil des jours, comme le cours du monde en général, se déroule pour chacun de nous dans un enchaînement de situations d'interactions que nous distinguons spontanément les unes des autres selon les lieux, les activités, les horaires et les personnes qui y participent, ou selon une combinaison particulière entre toutes ces déterminations.

En fait, chacun *entre* dans une situation et en *sort* en fonction non tant des lieux et des cadres institutionnels où elle se déroule, qu'en fonction du fait qu'il ou elle partage le sens en jeu dans la situation et la comprend suffisamment pour pouvoir s'engager d'une manière ou d'une autre dans les interactions en présence – ce que, après d'autres (Clyde Mitchell, Ulf Hannerz, notamment), j'ai appelé plus haut l'engagement situationnel. Celui-ci conditionne ceux-là. Trois brefs exemples peuvent illustrer cette observation. Premièrement, dans une même journée, un bar du quartier populaire de Liberdade à Bahia sera le cadre, entre autres, 1) de la rencontre des membres d'une des équipes de football du tournoi du quartier (soit un groupe de pairs d'une demi-douzaine d'hommes restant pendant une heure à discuter en buvant de la bière); 2) d'une partie endiablée de dominos regroupant en fin d'après-midi une autre demi-douzaine d'hommes plus âgés que les précédents, 3) du passage quotidien, tard le soir, d'un ouvrier posté au retour de l'usine, qui boit une bière, seul ou avec un collègue, avant de rentrer chez lui. Ces trois occupations du lieu prennent

chacune leur sens selon la place qu'elles occupent dans un ensemble cohérent d'interactions (celles des réseaux et classes d'âge masculins du quartier dans les deux premiers cas, les relations entre le travail et le hors-travail dans le troisième cas).

Deuxièmement, dans le cas du terreiro de candomblé, situé dans un autre quartier de Bahia et présenté plus haut, les cousins de la prêtresse ne trouvent plus d'arguments légitimes ni de soutien pour rester dans la maison lorsque celle-ci est en train de se transformer en un lieu exclusivement politique-religieux après avoir été familial-religieux. Si, dans la situation antérieure, ils trouvaient une place à partir du principe de la filiation familiale (le sang-racine), ils ne savent pas comment entrer dans la nouvelle situation, fondée consensuellement sur le principe du sang rituel et de l'identification du lieu à la communauté spirituelle. C'est sans violence physique qu'ils finissent par quitter les lieux bien qu'ils soient, sur un strict plan juridique, à égalité de droits sur la propriété de la maison avec leur cousine mère-de-saint.

Enfin, troisième exemple, une partie de la présence des gens du quartier zongo à Lomé, dont nous avons parlé plus haut, se joue dans le cadre d'une situation ethnique en tant que face-à-face avec le reste de la population loméenne ou avec les représentants du pouvoir municipal, sur les plans politique et économique notamment. Mais ils peuvent sortir de cette situation ethnique. Ainsi, les jeunes gens du quartier faisaient bien la différence entre les moments (relations de travail, réunions religieuses) où ils étaient haoussa – et, dans ce cas, circulaient en ville en portant l'habit reconnaissable de leurs pères et patrons (boubou, chéchia, etc.) et parlaient la langue haoussa – et les moments où, sans oublier qu'ils étaient du zongo (des « zongolais »), n'en transformaient pas moins leur apparence vestimentaire lorsqu'ils allaient parfois danser le soir, portant alors les habits à la façon occidentale et parlant le français véhiculaire de la capitale, comme tous les jeunes Loméens de leur génération, même s'ils se mélangeaient peu aux autres jeunes à cette occasion. Dans une situation, disons, nocturne urbaine, ils faisaient l'expérience d'autres formes de lien et d'identité, ce qui n'était pas sans effet sur une certaine distance qu'ils pouvaient marquer à l'égard du pouvoir de leurs pères et patrons.

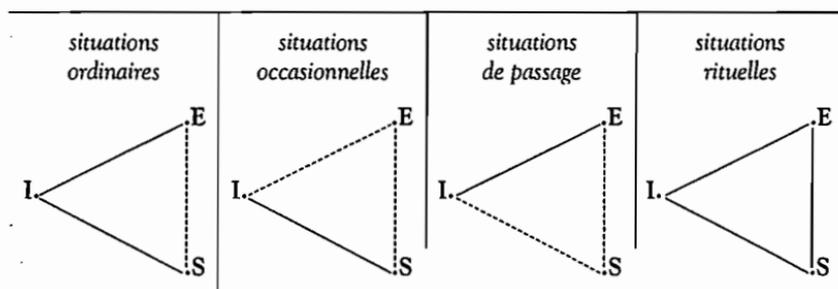
On pourrait, à partir des cas évoqués jusqu'ici, s'attacher à distinguer les situations de la vie citadine selon leur caractéristique dominante. On aurait ainsi des situations essentiellement familiales, lignagères, religieuses, professionnelles, clientélistes, politiques, ethniques, « raciales », etc. Dans ce type de classe-

ment, le critère qui dicte la définition est ce qui est perçu comme étant l'objet substantiel des interactions. C'est dans cet esprit, il me semble, qu'Ulf Hannerz a distingué cinq « domaines » d'interactions à l'intérieur desquels se définirait le « répertoire des rôles » de chaque citadin : le foyer et la parenté; l'approvisionnement (travail, consommation, accès aux ressources); les loisirs (lorsqu'une partie des loisirs a une forme autonomisée du reste de la vie sociale); le voisinage (« rapports de proximité stable »); le trafic (rue, grands magasins, etc. : la « forme pure de rencontre entre étrangers »)<sup>106</sup>. Auparavant, remarque Hannerz, un autre chercheur (Aidan Southall, également intéressé par les aspects informels et non structurels de la vie urbaine) avait proposé une autre classification des domaines interactionnels en ville : parental/ethnique, économique/professionnel, politique, rituel/religieux, récréatif.

Nous ne discuterons pas du caractère flou des limites des domaines, ni des chevauchements entre les domaines, puisqu'aussi bien c'est le prix de tout essai de classification. Ni de l'intérêt, bien certain, de caractériser au cas par cas ce qui constitue la problématique centrale d'une situation. Mais nous remarquerons, comme le fait d'ailleurs Hannerz lui-même, que « la différenciation des domaines est inégale et qu'elle varie avec les formes urbaines »<sup>107</sup>, autrement dit que tout classement de ce genre prend le risque de la caducité et de la partialité dès qu'on passe d'un cas à un autre, d'une ville à une autre, d'une période historique à une autre. C'est le risque encouru par tout classement substantiel, s'attachant au contenu explicite des relations. La généralisation, l'abstraction sont difficiles si l'on utilise ce procédé. C'est pourquoi je préférerais, à ce classement par le contenu trop dépendant des contextes, voire des conjonctures, un classement à partir de la *forme* des situations. Il y a quelque chose de plus profond que la matière des interactions, quelque chose de moins conscient dans la situation. C'est la forme de citadinité qui s'y déploie. Celle-ci est définie du point de vue d'une double relation : celle des citadins entre eux, et celle de ceux-ci avec la ville; elle peut changer à chaque nouvel engagement situationnel. Car, à ce stade de la réflexion, le fait de s'intéresser aux situations plutôt qu'aux structures a pour but, non seulement de révéler des réalités « jusqu'ici perçues comme marquées par une fluidité a-structurée »<sup>108</sup>, mais essentiellement d'aider à répondre à la question : qu'est-ce qui définit la dimension relationnelle de la ville aujourd'hui ? Quel tissu social contredit les idéologies de l'atomisation et de l'exclusion ?

## Les situations élémentaires de la vie quotidienne

Quatre grands types de situation englobent, il me semble, l'ensemble des occurrences de la relation des citoyens à leur ville et/ou des citoyens entre eux dans la ville ; je les nommerai situation ordinaire, occasionnelle, de passage, et rituelle. Pour en rendre la définition plus visible, imaginons un triangle dont les sommets représenteraient respectivement l'individu, l'espace et la société. Nous voyons qu'ils sont différemment reliés les uns aux autres selon que l'on a affaire à l'un ou l'autre type de situation.



I : Individu, E : Espace, S : Société

————— Relation principale (observable et signifiante)

----- Relation secondaire (insignifiante ou problématique)

Les *situations ordinaires* mettent en jeu deux relations, individu/espace et individu/société, sans que l'on puisse parler d'une relation claire et permanente espace/société. Les interactions dont nous parlons ici ont un caractère de régularité, voire de nécessité, et elles sont généralement localisées. Ainsi, l'atelier, la chaîne de montage, le bureau ou encore le chantier (mais dans ce cas-là la part d'éphémère devient plus grande) sont des espaces délimités que l'on retrouve quotidiennement, où l'on a des habitudes (des relations sociales de travail, un coin à soi, etc.), des « trucs » et des ruses pour échapper aux contraintes et recréer une certaine autonomie ; ce sont des lieux que l'on peut éventuellement avoir rendus *familiers*. Cependant, toutes les relations de travail ne sont pas unificales, elles le sont même de moins en moins, la mobilité des lieux de travail étant en outre renforcée par la mobilité, voire l'instabilité professionnelle. Il n'y a donc pas dans ce cas une relation simple, permanente et durable entre, par exemple, le travail comme rapport individu/société et le rapport individu/espace de travail. Le marché forain comme rencontre répétée des vendeurs entre eux et avec cer-

tains clients fidèles, les rapports entre les habitants des cages d'escalier des immeubles de banlieue sont autant de situations ordinaires, relativement prévisibles. Dans le quartier Liberdade de Bahia, les rendez-vous réguliers de bandes d'amis dans des coins de rue relèvent aussi de cette même habitude et favorisent un certain attachement au lieu. Que nous apprennent ces situations ? C'est là que l'on peut sans doute le mieux observer les effets d'appartenance institutionnelle (routine des fonctionnaires ou des salariés d'une usine) et les effets de lieu (les mondes entourant l'espace domestique : *avenidas*, *puentes*, *vecindades*, *rôji*, etc.). Cela n'exclut pas, bien sûr, la possibilité d'imprévu sur les mêmes lieux. En outre, reste à définir, au cas par cas, le poids respectif des effets de lieu ou institutionnels et des effets de réseaux dans la vie quotidienne ; ceux-ci peuvent être au centre de situations ordinaires, au sens où ils fondent certaines habitudes sociales (réseaux de travail, réseaux d'amitiés, bandes, etc.) mais ils peuvent être tout autant mobiles dans la ville.

Les *situations occasionnelles*, qu'elles soient accidentelles, rares ou simplement imprévues, mettent en œuvre des codes et des liens dans le rapport individu/société sans que l'espace joue là un rôle stabilisé. La relation d'un événement à l'espace est fortuite ou, pour le moins, non sédimentée. Les réactions à une violence, le lancement d'un mouvement de grève, les attitudes face à un événement naturel, une maladie, une dispute de rue, sont des situations occasionnelles dans la mesure où elles modifient pour un temps le cours normal de la vie quotidienne et ne sont pas fondamentalement déterminées par une localisation fixe. Mais surtout, vécues par chacun en fonction d'un concours unique de circonstances, ces situations ne prennent un sens social que si elles font l'objet d'un minimum d'interprétation et de communication entre les acteurs en présence, et si elles mettent en action quelques éléments identifiables de l'ordre social. Une situation imprévue se déroula parmi les gens du quartier zongo de Lomé au Togo à la suite d'un vol important commis chez un *mai gida*, grand commerçant logeur des réseaux marchands haoussa. D'une part, pendant plusieurs mois, une série de rumeurs sur l'identité et l'immoralité du voleur (un jeune homme très proche du commerçant) fut accompagnée d'autres commentaires sur les valeurs indispensables au bon fonctionnement des réseaux marchands (« confiance », « vérité », définition de la relation de dépendance entre les logeurs et leurs « enfants ») montrant que les uns n'allaient pas sans les autres. D'autre part, la recherche du voleur, les confrontations avec le commerçant volé,

avec des devins puis avec la police, ainsi que la recherche de l'argent volé, donnèrent lieu à une mobilisation *in situ* et donc à une remarquable efficacité du réseau social proche du logeur<sup>109</sup>. Que nous apprennent de telles situations ? D'abord, il me semble, à saisir des phénomènes fluides, incertains, inachevés, qui échappent à des regards trop attentifs aux structures matérielles et institutionnelles, précisément parce qu'ils peuvent se dérouler *a priori* n'importe où. Ensuite, à voir si ces événements disent la même chose ou des choses différentes de ce que nous disent les situations ordinaires à propos de la vie relationnelle dans les villes. Reste à savoir s'il y a des espaces, des moments, voire des villes, plus propices que d'autres à l'imprévu.

Les *situations de passage* mettent en scène principalement la relation individu/espace, au sens où elles sont marquées à la fois par l'individualisation (absence d'une relation personnelle et visible avec des médiations sociales) et par un important balisage spatio-temporel des parcours, qui indique une présence indirecte des macrostructures de la société comme contrainte indifférenciée et aveugle, incarnée dans les signalisations, les publicités, les consignes de sécurité et de circulation, etc. Dans les situations de passage, la relation de l'individu à l'espace urbain est centrale et peut avoir un caractère de régularité, mais elle apparaît généralement comme un exercice isolé : c'est la chambre d'hôtel, c'est le promeneur solitaire, mais ce sont aussi les moments de transit en voiture, bus, train, avion, dans les espaces de circulation, rues, autoroutes, gares et aéroports. Entrer dans une situation de passage, c'est traverser les non-lieux, parcourir quelques bouts de la ville « globale » et « générique » définie par le vaste réseau d'espaces mimétiques, super-informés et techniquement connectés en différents points de notre planète. Dans cette situation, le rapport d'ego à la société ne se cristallise en aucune relation interpersonnelle précise ; il est en suspens, plongé dans un excès de matérialité (espaces tout aménagés). Moins solitaires pourtant sont les jeunes dans les transports en commun, dans le bus à Bahia, ou dans certaines lignes du R.E.R. rentrant la nuit vers les banlieues nord de Paris. Les espaces publics de transport sont parfois comme une extension du quartier et de ses bandes : des lignes de transport territorialisées. La ligne de tram puis de bus n° 8, à Bahia, allait et venait de *Liberdade* : « *il y avait toujours de la musique, raconte un habitant du quartier. Si quelqu'un t'embêtait, n'importe quoi, tu disais que tu étais de la ligne n° 8, de Liberdade, et les gens te traitaient toujours avec un certain respect* ». Plus encore, les trains des townships, en Afrique du Sud, que l'on a

évoqués plus haut, ont progressivement perdu leur anonymat et se sont transformés en des espaces de culture politique. Les espaces de la solitude sont parfois investis par des groupes éphémères. À d'autres moments, l'individu circule avec son unité sociale élémentaire, ici dans sa voiture avec sa famille nucléaire, là dans le bus avec sa bande. Seuls, les passants réalisent des parcours dans lesquels chacun individuellement, chacun pour soi, chaque citadin, se sent pour un moment dans l'entre-deux : entre maison et travail, entre chez soi et chez un parent, entre chez un parent et chez un ami. Le sens n'est-il pas donné, chez les individus en transit, en fonction de leur trajet : d'où ils viennent et où ils vont ?, alors que je ne peux plus *définir la situation* s'il n'y a que moi et l'espace transitaire, sans autre information. « Mais qui vous demande de donner du sens à tout cela qui n'est fait que pour être traversé ? Et vite. En voiture »<sup>110</sup>. À ce moment-là, le non-lieu et le non-réseau deviennent des réalités temporelles sensibles, sans interaction ni sens partagé autrement perceptibles que par les médiations techniques du lieu traversé. Deux nuances doivent être apportées. D'abord, tout comme on entre dans les situations de passage, on en sort. La planète-ville, avec ses espaces anomiques et ses technologies en réseau, est plus ou moins étendue selon les villes, plus ou moins accessibles aussi selon les classes sociales et plus ou moins fonctionnelle selon les parcours quotidiens individuels (travail, loisir, etc.). Ensuite, il reste à examiner plus systématiquement les potentialités des lieux publics : comment y naissent des liens sociaux transitoires et des expressions culturelles ?

Enfin, les *situations rituelles* sont marquées par une mise à distance du quotidien réglée selon diverses formes liminaires (inversion, perversion, travestissement, création d'un monde imaginaire). Dans un espace délimité et approprié le temps d'un événement rituel, une rencontre est symbolisée entre des individus et un collectif, visible ou non. L'unité individu-espace-société se réalise alors, de façon éphémère. D'une manière générale, que l'on parle de fêtes, de danses, de carnaval, ou encore de rites religieux, un ordre spécifique de relations et d'identités se crée, rendu possible par la définition consensuelle de la situation comme moment de liminarité. La danse de Kalela, étudiée dans les années 1940 par J. Clyde Mitchell dans le Copperbelt – à Luanshya, une ville minière fondée en 1920, dans l'actuelle Zambie –, est un exemple typique de cette situation<sup>111</sup>. La danse est réalisée par les membres d'un même groupe ethnique (Bisa), dont les chants valorisent l'origine et tournent en dérision les autres ethnies. Elle met en scène des caricatures

de blancs (un médecin, des infirmières et diverses personnes « sapées » à l'occidentale). Est-ce une danse d'imitation et de dérision raciale ou de compétition inter-ethnique, interroge J.C. Mitchell face à cette situation rituelle? L'analyse des relations raciales, du tribalisme, du régionalisme, du travail et de l'urbanisation en (ex)Rhodésie du Nord permet de comprendre comment certains rôles de blancs symbolisent localement une élévation de statut parmi les Africains urbanisés en compétition sur le marché du travail du Copperbelt. Si la danse de Kalela exprime bien une identité ethnique, ce n'est donc pas en tant que survivance des organisations du milieu tribal rural, mais en tant que forme de catégorisation sociale urbaine dans l'univers de relations intra-africain du Copperbelt. La danse de Kalela est un des premiers cas ethnographiques à avoir montré que les phénomènes ethniques urbains existent en eux-mêmes, et non comme des sous-produits dérivés de l'ethnicité rurale supposée plus authentique. Avec ses inventions propres de rôles et ses déguisements, ce genre de situation est le lieu privilégié d'élaboration de stratégies identitaires collectives, alors même que la ville alentour propose d'autres formes de classement social. Des identités éphémères, inconstantes (dont celles produites par certains mouvements néo-ethniques urbains, par exemple) sont créées en même temps que montrées et elles contrent les effets atomisants des organisations de la ville et du travail.

L'importance aujourd'hui des situations rituelles dans la vie urbaine tient aussi au fait qu'elles sont le lieu d'un glissement de l'activité proprement rituelle à une création artistique, et donc d'un essor des arts de rue. Entre le rite et la *performance*, la relation est étroite, la progression à peine perceptible. Dans le premier cas, il s'agit d'exprimer une force, une identité ou une vision, sur un mode de communication symbolique partagé par le public; celui-ci reçoit et répond au message dans une relation directe, de face-à-face. La dimension esthétique est présente dans le rite, mais de manière implicite, ou inavouée. Avec la spécialisation des acteurs rituels d'une part, et l'élargissement du public atteint d'autre part, lorsque l'acteur passe de sa rue ou de sa place à la scène ou à l'estrade séparée de la rue, aussi éphémères soient-elles, la performance tend vers une activité plus esthétique qu'éthique, dans laquelle la forme de la création perdure, se stylise, et prend éventuellement le dessus sur le message initial, entraînant alors un renouvellement du sens en fonction des nouveaux cadres sociaux<sup>112</sup>. La ville elle-même, telle qu'elle est vécue à ce moment-là, se trouve transformée dans ses rythmes et l'occupation de ses espaces.

Ces quatre types de situation représentent le cadre le plus concret et, en même temps, le moins figé de la cidadinité. Dans leur inconstance même ces situations sont le corpus de la *ville bis* – l'autre ville, celle que forment les stratégies des citadins, infra-urbaines, dans les creux et les marges de la ville des formes. Nous pouvons nous appuyer sur cette base pour nous interroger sur le sens de divers moments de la vie relationnelle, culturelle et politique des citadins.



## Chapitre V

### Réseaux et engagement : les uns avec les autres

**L**E diagnostic de la fin des villes s'appuie généralement sur la disparition de l'échelle locale et d'une forme sociale intermédiaire entre les macrostructures territoriales et l'ensemble des petits mondes de chaque citoyen, que j'ai appelé la ville familière. Cette échelle médiane de sociabilité est-elle réellement absente ou est-elle plutôt rendue invisible et dévalorisée par les systèmes urbains ? Aux idées de cantonnement et de repli qui laissent les citoyens sans ville commune, s'opposent celles de relation, rencontre et ouverture que les situations d'interaction nous donnent à voir. Ces idées-ci furent d'ailleurs au principe de la naissance des villes. Ce pourraient être elles qui nous aident à les repenser aujourd'hui. Je me propose de les commenter au fil de la description de quelques réseaux, au Brésil et en Afrique noire.

#### **Sociabilités circulantes, valeurs partagées**

*Bahia : le football, la rue et la maison*

Partons de la ville elle-même, dense. À Liberdade, quartier populaire ancien, noir et métis, de Salvador de Bahia, comme dans toutes les villes du Brésil, la plupart des espaces libres et des temps libres est utilisée pour jouer au *futebol*. Les parties plus ou moins organisées et sérieuses qui s'y jouent sur des petits terrains, sur des places, dans des fonds de cour ou sur les plages sont des moments de sociabilité. Comme j'avais joué au football dans mon adolescence – demi-droit en minime et cadet (on disait « demi » et non « milieu » comme aujourd'hui) – je crus pouvoir me frotter au *futebol* brésilien.

Je rejoignis dans un des bars du quartier la bande d'amis qui tous les samedis se retrouvaient pour le *baba do Negão*<sup>113</sup>. Très gentiment, Negão lui-même ainsi que mon ami King (qui me l'avait présenté) et quelque deux ou trois autres présents furent enchantés par ma demande de me joindre à eux (et de faire le chauffeur pour qui en aurait besoin jusqu'au lieu de la partie) et nous prîmes rendez-vous pour le prochain samedi après-midi. En attendant l'arrivée du jour fatidique de mon premier match, King et Negão commencèrent à m'appeler Michel « Platini », surnom qu'ils m'adressaient à chaque fois que nous nous croisions, et auquel je répondais par un petit geste de la main en signe de modestie et de remerciement. Lorsque le fameux jour arriva, au moment de faire les équipes (chaque samedi, Negão d'un côté, un autre joueur en face de lui, tous deux en indiscutables capitaines, appellent un par un les joueurs qui vont se placer derrière eux), mon nom fut appelé en premier par Negão lui-même, lequel me demanda quel était mon poste habituel. Je répondis « milieu » en oubliant les quelques années passées depuis le temps où j'avais été demi, et en m'efforçant de prendre un air assuré. La première mi-temps fut catastrophique. Je mettais en pratique une crainte qu'avait manifestée un jour un (vrai) joueur français, selon qui le risque face aux Brésiliens était de s'arrêter de courir pour les regarder jouer ! C'était cela, pétrifié ! À la mi-temps, voyant que je déséquilibrais complètement l'équipe par mon incapacité à récupérer les ballons qui fusaient, Negão me suggéra que je n'avais peut-être pas joué à la bonne position. Déjà épuisé, je proposai la pointe avant. Si je pouvais, sans trop courir, mettre un but en me plaçant à la pointe du jeu ! Là, je pus apprécier ce que donnait, chez mes adversaires comme chez mes co-équipiers, l'association de la puissance et de la finesse. Balle dessus, balle dessous, coup d'épaule, puissance des tirs ... au bout de dix minutes (chaque mi-temps durant à peu près une demi-heure), j'étais remplacé ; il fallait faire tourner l'effectif, chaque équipe n'ayant que huit joueurs sur le terrain et nous n'étions pas loin d'une vingtaine<sup>114</sup>. En une seule partie, donc, je perdis mon surnom de « Platini » et compris par la même occasion que les surnoms, pour être donnés systématiquement et généreusement dans les *turmas* (bandes), ne sont pas gratuits. Plus que de simples diminutifs du prénom (pratique courante dans toutes les classes et milieux sociaux du pays), les surnoms donnés dans les bandes des quartiers populaires stigmatisent un fait, une attitude ou une manie de la personne : mon ami King était un grand noir et un fort en football (il avait joué semi-professionnellement dans une équipe d'entreprise), deux res-

semblances suffisantes avec celui à qui il était identifié, le « Roi » Pelé ; un autre, excessivement sentimental, gardait, même marié et père de famille, le surnom de *Manteiga* (beurre, « il fond comme du beurre ») ; un autre, parce qu'il avait eu une adolescence fougueuse, était encore appelé, à plus de trente ans, *Maluco* (fou, « dingue ») ; corpulent et peu dynamique, un autre encore avait reçu le surnom de *Bouddha* ; *Bebão* (superlatif formé à partir de *beber*, boire) avait la réputation d'être un grand buveur. On compte aussi de nombreux termes faisant allusion à la couleur de la peau et utilisant des superlatifs : *Negro*, *Nego*, *Negrão*, ou encore *Bleque* (de l'anglais Black). Quant à *Negão*, le meneur de la bande, son surnom ne désignait ni la force physique ni l'affirmation identitaire « raciale », mais plutôt, si je me souviens bien, le fait que sa couleur de peau était noire comme le jais.

Je ne saurais vraiment pas dire pourquoi les Brésiliens (ceux qui jouent au football) jouent « naturellement » si bien. Sans doute le sens social des gestes virtuoses donne-t-il, sur un terrain que l'on peut aisément concevoir comme une métaphore des échanges et des valeurs sociales, une bonne raison de vouloir briller d'une manière ou d'une autre. Le dribble métaphorise beaucoup des traits torves de la vie sociale brésilienne, que ce soit dans la version afro-brésilienne de Bahia (on dira dans ce cas que tel dribbleur noir a de la *ginga*<sup>115</sup>), que ce soit dans la version de Rio de Janeiro (tout bon attaquant doit y être un peu *malandro*, voyou), ou que ce soit encore dans la version nationale (un joueur-artiste possède nécessairement le *jeitinho* brésilien, la manière souple). Le futebol est une des scènes où l'on est autorisé à briller individuellement, quelle que soit son origine sociale, mais à condition d'en être capable, bien sûr ! On peut même être un peu trop personnel : l'individualisme incarné dans le bon attaquant (à qui il ne sera pas reproché d'avoir triché discrètement s'il a réussi à marquer un but) réaffirme l'efficacité d'une valeur morale considérée comme centrale pour sortir de la pauvreté et assurer sa promotion sociale. Certains joueurs aux carrières fulgurantes, si rares il est vrai mais ô combien visibles, montrent que l'on peut même passer de la pauvreté urbaine et de la métaphore du match joué dans la rue, à la réalité de la vie dans les plus grands clubs d'Europe, parmi la jet society et aux côtés des top model ! Comme le danseur de samba, l'attaquant doit improviser à partir de quelques principes de base, faire montre de personnalité tout en sachant retrouver au bon moment le sens de l'équipe – c'est comme revenir dans la ronde de samba après avoir montré au milieu ses propres pas et circonvolutions. L'anthropologue du Musée natio-

nal de Rio de Janeiro, José Sergio Leite Lopes, montre ainsi que certains joueurs, grâce à leur capacité à créer des « micro-réinventions du jeu », ont réussi à marquer plus que d'autres l'histoire et le style du football brésilien, en associant leur nom à quelques virtuosités techniques dont les années 1950-1960 furent prodigieuses et qui ont intégré définitivement la panoplie nationale : la *bicicleta* (ciseau arrière) de Leônidas da Silva, la *domingada* de Domingos da Guia (un arrière qui déroutait les attaquants adverses en dribblant dans son propre camp après leur avoir repris le ballon), le dribble par la droite de l'ailier droit Garrincha, ou encore la « feuille morte » (*folha seca*) du milieu de terrain Didi (coup de pied arrêté tiré avec puissance et beaucoup d'effet, technique reprise récemment et brillamment par le défenseur Roberto Carlos). Toutes ces prouesses furent inventées par des noirs et métis d'origine pauvre qui avaient fait leur apprentissage dans les *peladas* jouées entre amis dans les rues des *favelas* et sur les plages<sup>116</sup>.

La vieille Europe offre plus de moyens de réussite sociale aux individus tout en ayant inculqué à ses enfants une culpabilité hypocrite du succès facile, excès de modestie que les Brésiliens, moins chanceux de naissance dans leur grande masse, trouvent de mauvais goût, sinon arrogant, car chaque succès, aussi infime et éphémère soit-il, doit être *curtido*<sup>117</sup>. Chacun sait que la vie est avare de victoires, alors créons-en tout près de nous, dans les lieux les plus accessibles, comme un terrain de football, espace ouvert techniquement et socialement à tous. Et célébrons ces petites victoires jusqu'à satiété, cela les rendra plus grandes ! Bien loin de cet état d'esprit que nous ne percevons souvent qu'à l'envers – c'est-à-dire à partir de l'apparence d'un narcissisme exacerbé (dans la manière de jouer et de célébrer) –, la plupart d'entre nous, Européens, n'avons pas investi tant de défis et d'énergie dans le jeu de football. C'est sans doute pour cela que, sans la honte qui m'aurait semblé produite par un excès d'orgueil (mais dont l'absence a pu être prise pour un trait de faiblesse de caractère) et aussi, de façon plus pragmatique, pour sauver mon enquête, je sus me contenter par la suite d'un modeste poste d'arrière remplaçant. Outre que ces séances du samedi me permirent pendant quelque temps de retrouver une certaine forme physique, elles me donnèrent la possibilité d'expérimenter quelques aspects de la vie d'une *turma* et de ses trajets dans la ville : il fallait traverser la moitié de Salvador pour aller sur un terrain auquel Negão avait accès par le biais d'une entreprise chimique où il avait travaillé pendant un temps comme ouvrier – accès dont il faisait profiter, grâce à l'amitié discrète du portier, sa quinzaine d'amis.

Pendant plusieurs mois, j'offrais mes services d'arrière remplaçant une demi-heure par samedi, et surtout je contribuais au déplacement de l'équipe vers son terrain et au retour. En effet, j'avais alors la qualité de conduire une petite voiture qui marchait – une Fiat Uno de fabrication brésilienne : elle se remplissait à chaque trajet de cinq ou six passagers qui, fenêtres ouvertes, bras et visages à l'extérieur, interpellaient grassement toutes les jeunes femmes entr'aperçues dans la rue, lesquelles ne s'en offusquaient aucunement. Car ces sorties étaient masculines, les sœurs, cousines, petites amies et, éventuellement, épouses ne venaient que lorsqu'il y avait des matches plus importants.

Tous les amis du *baba* de Negão avaient un âge situé autour de la trentaine, parfois bedonnante. Après les matches, sur le lieu même de la sortie, ou à d'autres occasions, dans un des bars de la petite place centrale du sous-quartier, ils passaient encore un bon temps à « tuer » des bouteilles de bière, dont les « cadavres » restaient alignés sur les tables. Cela ne les empêchait pas de prendre le jeu très au sérieux. Chaque victoire compte. Ainsi, quelque temps plus tard, une partie de la bande avait rejoint, avec King, une équipe de futebol qui participait à un tournoi du quartier (à six joueurs) qui dura près de dix mois. Pour préparer leur participation au tournoi, ils avaient institué des entraînements réguliers de l'équipe et avaient trouvé deux « sponsors » dans le quartier (un médecin et un commerçant) pour financer l'achat des maillots, de quelques ballons et des petites fêtes du groupe.

Quinze équipes – chacune comptant quinze à vingt inscrits qui se relayaient tout au long de l'année selon leur disponibilité – étaient engagées. Chacune s'était donnée un nom de club : celle où jouait King, par exemple, s'appelait *Dancing days* (titre d'un feuilleton télévisé à succès diffusé une dizaine d'années auparavant, et choisi quand l'équipe s'était formée pour la première fois), d'autres étaient *Metálica Futebol Clube* et *Crânio Metálico* (deux groupes de rock célèbres parmi les jeunes de la ville). *Vira copos* (*Renverse les verres!*) ou *Papa água* (*Pompeur d'eau*) étaient des noms d'équipes dont les joueurs appréciaient, en plus du futebol, la convivialité masculine des bars du quartier. *Chega junto* (*On arrive ensemble*) incarnait l'esprit collectif et c'était aussi le nom d'un groupe de danse des fêtes de la Saint Jean. Officiellement, le tournoi était organisé par une « section locale de la ligue de futebol », dont le directeur était un agent électoral (*cabô*) d'un député et entrepreneur qui finançait l'ensemble du tournoi (organisation, trophées et médailles dorés, matériel). À force de financer des activités spor-

tives dans les quartiers populaires, mais aussi des anniversaires maison par maison, des réfections de toit, des inscriptions scolaires pour les enfants, et autres dépenses personnalisées, le député se constitua une large clientèle qui lui permit quelques années plus tard d'être élu adjoint à la mairie de Bahia. Son agent électoral, responsable du tournoi de futebol du quartier, espérait bien lui aussi entrer dans la carrière électorale. Il habitait un quartier voisin mais cherchait à élargir son aire de connaissances. En attendant, il se présentait comme « leader du quartier », ce qui faisait sourire plusieurs de mes amis de la bande à Negão. La remise des récompenses, le dernier jour du tournoi, vit la distribution de quatre coupes et cinquante médailles : la coupe de l'équipe victorieuse faisait 1,50 mètre de hauteur ! Je fus invité par l'organisateur (l'agent électoral du politicien financeur du tournoi) à remettre la médaille de l'équipe la plus fair-play, au centre de la place où avaient eu lieu les matches. Dancing Day avait gagné ce trophée-là en plus de celui de champion du tournoi. King était aligné avec les autres médaillés, et lorsque le *cabo* fit un discours pour inviter le « sociologue de la communauté » à remettre le prix, il me fit un clin d'œil amusé, incrédule face aux honneurs intéressés de l'organisateur, mais content, il me semble, de m'avoir dans sa bande.

J'avais connu cette bande grâce à l'amitié du père puis de la sœur de King. Le père était un ouvrier typographe en retraite qui avait toujours habité à Liberdade, avait même essayé d'y monter sa propre petite entreprise de copie et reliure, qui n'avait tenu que quatre ou cinq ans ; une trajectoire assez stable tout de même pour lui avoir permis de construire sa propre maison, étroite certes mais donnant sur la grande rue de Liberdade : un garage avec une échoppe occasionnelle de produits de première nécessité, surmonté d'un autre niveau comprenant deux chambres, une salle commune et une cuisine, laquelle donnait accès au toit de la maison qui servait de terrasse pour étendre le linge, prendre un point de vue sur le quartier, et laisser des enfants s'installer pour jouer aux cerfs-volants (petites « raies », *arraias*, fabriquées artisanalement et vendues dans le quartier lui-même). Sur ses cinq enfants, l'aîné était salarié de l'entreprise nationale de pétrole, et King avait travaillé comme vigile de sécurité industrielle dans une entreprise où il était entré, disait-il, grâce au futebol, puisque c'était en fait pour le faire jouer dans l'équipe de l'entreprise qu'il avait été embauché. Ayant perdu cet emploi après six ans, il cherchait un autre emploi de vigile. Un frère plus jeune était également sans emploi mais passait beaucoup de temps à jouer des percussions dans un groupe de samba qui se

produisait parfois en public et avait même enregistré un disque chez un éditeur musical bahianais. Enfin, leur sœur avait seule réalisé toutes ses études secondaires et débutait une formation de documentaliste, tout en étant une membre fidèle du grand groupe carnavalesque de Liberdade, Ilê Aiyê, le premier groupe afro de la ville.

De proche en proche, j'étais passé d'un homme et de sa famille à la *turma* à laquelle participait un de ses enfants, et de cette bande à la politique du quartier, puisqu'aussi bien le tournoi de futebol était un lieu d'activation du clientélisme électoral. Mais il était plus que cela. Le jeu de futebol dans le tournoi de quartier, à mi-parcours cette fois entre le *baba* (un jeu de prouesses entre amis) et le « vrai » sport (celui, fait spectacle, des stades et des écrans de télévision), était doté de plusieurs significations. Comme lieu de rencontre régulière entre plusieurs bandes<sup>118</sup>, il mettait en scène la continuité de chacune d'elles plutôt que l'opposition entre les unes et les autres. Le tournoi s'insérait pour chaque bande dans un ensemble d'occurrences. Certaines sont bien identifiables : l'organisation de groupes de danses (*quadrilhas*) pour les fêtes de la Saint Jean, le 23 juin, la formation d'équipes de volley de plage ou le montage de groupes de carnaval. D'autres sont moins formelles mais davantage présentes dans la vie quotidienne des *turmas*, comme les rencontres dans tel ou tel bar ou coin de rue : chaque bande a son propre *canto* (coin) ou son *pedaço* (littéralement « morceau », c'est aussi la part ou le bout d'espace). Il y a encore les jeux de dominos ou de cartes, l'improvisation de fêtes de samba (*pagode*) sur le seuil d'une maison, à l'entrée d'une avenida ou dans un bar. Dans ces différents moments de rencontre, des informations sont échangées sur des possibilités d'emploi et de « piston » (*pistolão*) : il est rare que ce mode d'accès à l'emploi ne soit pas mentionné au moins une fois dans les trajectoires professionnelles, autant pour trouver un emploi informel dans un atelier de peinture automobile du quartier, par exemple, que pour entrer ainsi (*pela janela*, « par la fenêtre ») dans une entreprise de salariés. La répétition de ces mises en activité des réseaux renforce leur raison d'être, entretient les liens entre leurs membres et donne une certaine densité sociale à chacune des bandes. C'est cette densité qui permet à chaque *turma* de donner un statut en son sein à chaque membre tout en se dotant elle-même d'identité collective. Ainsi, dans sa bande, chacun reçoit un *plus* d'identité personnelle lorsqu'il est gratifié d'un de ces surnoms que j'ai relevés plus haut. Et le jeu collectif est le lieu des petits exploits et succès individuels ; c'est le cas pour le futebol, surtout, mais des analyses assez similaires du *pagode* – soirée de danses et de percus-

sions improvisées – sont possibles. Ces célébrations individuelles coexistent avec un esprit de groupe fortement affirmé. Ainsi, certains affichent une identité collective en donnant à leurs bandes elles-mêmes un nom propre : « Motivation » (*Motivação*), « Cueiller à poisson » (*Colher de peixe*), « La pagaille » (*A Zorra*), « Zé Moustache de cire et sa bande » (*Zé Bigode de cerra e sua quadrilha*), « Chien de race » (*Cão de raça*, nom emprunté à un groupe de reggae de la ville), etc. Il y a au principe de cette identité collective une continuité avec le monde familial, ses relations et ses règles. Les codes des bandes sont ceux attachés aux hommes dans l'espace domestique : honneur, fidélité, générosité, respect des anciens. Et, tout comme dans les maisons, ces valeurs alimentent aussi bien des alliances que des conflits ; elles sont des impositions contraignantes autant que des solidarités bonnes à prendre. Dans une étude portant sur les groupes de pairs (*peer groups*) du quartier italien West End de Boston, dans les années 1950, Herbert Gans avait remarqué un phénomène que nous retrouvons ici : dans les bandes masculines, notait-il, coexistent deux sentiments différents, celui d'une appartenance collective fondée sur la place importante qu'occupent les liens familiaux dans la formation des bandes, et celui visant « l'égalitarisme et la libre manifestation des individualités »<sup>119</sup>. Ces deux groupes de valeurs, les uns célébrant la formation des individualités, les autres rappelant la présence des liens et codes familiaux et, partant, l'appartenance collective, forment à Bahia un paradoxe permanent. Celui-ci caractérise la situation des *turmas* en ce sens qu'il se trouve à la source des disputes, voire des ruptures, mais qu'il est aussi à la base de la formation des leaders de bande. Émergeant comme sujets, ces derniers dépendent de leur ancrage dans les réseaux qui se présentent à l'occasion en « bloc » ou en « famille » derrière celui qui est reconnu comme la tête (*cabeça*), voire comme le maître (*dono*) du groupe.

L'attitude auto-référée sur un petit collectif formateur des statuts individuels est ainsi célébrée face aux autres équipes dans le tournoi de football du quartier. Fondé sur la rencontre de ces multiples équipes qui sont autant de réseaux véhiculant toute une panoplie de noms, de liens, de connivences et de valeurs, le tournoi représente lui-même une situation occasionnelle dont les participants forment à l'instant de leur réunion une « communauté », malgré le flou extrême des limites spatiales et sociales du sous-quartier. Les matches du tournoi se déroulaient sur un petit terrain occupant une partie de la place centrale du sous-quartier. Parmi les quinze équipes, neuf avaient pour responsable un habitant du sous-quartier

lui-même, les six autres venaient d'autres secteurs de Liberdade. Moins connues dans la convivialité quotidienne, ces équipes-ci étaient « les bienvenues », disait-on, mais aussi, par là même, légèrement différenciées de celles de la place. Quant au *cabo* électoral et son patron, le député, ils n'avaient de cesse de mettre l'emphase de leurs discours sur une « communauté » imaginaire qu'ils interpellaient : c'était celle, précaire, qui se trouvait là, sous leurs yeux, concrètement engagée dans le tournoi de futebol. Un sentiment d'appartenance collective et, en partie, locale était ainsi sollicité à des fins nettement politiciennes et clientélistes; sur quoi s'appuyait-il? Nous devons ici nous interroger sur les modalités d'ancrage et de développement des réseaux sociaux.

Les différentes théories de la *network analysis* s'accordent pour dire que l'ancrage d'un réseau est d'abord désigné par le *point source*, bien que selon les auteurs les choix divergent pour définir ce dernier : est-il plutôt la personne source d'information de l'ethnologue (c'est la position occupée par King dans le réseau présenté plus haut), ou un individu dont on veut en particulier étudier le comportement social (cela dans une perspective plus sociologique centrée sur l'étude individualisée des catégories sociales), est-il un point réel de référence pour un ensemble de personnes (c'est Negão du *baba* présenté plus haut)? Un des précurseurs de l'analyse des réseaux, J. A. Barnes, a défini les réseaux comme un ensemble de liens (*set of linkage*) que l'on peut rencontrer à l'intérieur des limites de « n'importe quelle communauté ou organisation » – c'est ce genre d'approche que représente par exemple une étude des réseaux appréhendés à partir du tournoi de futebol<sup>120</sup>. Dans ce cas, l'identification du, ou plus souvent des *points sources* permet de localiser la formation des réseaux dans l'espace social global de la ville. Dans le cas du tournoi de futebol, les équipes, réunissant jusqu'à une vingtaine de personnes chacune, s'étaient formées, à l'image de celle de King, à partir d'un petit noyau relationnel initial de trois ou quatre personnes en moyenne. Deux de ces bandes avaient à l'origine une double relation dans le travail (entreprise de salariés) et dans le voisinage. Une autre *turma* était formée par cinq anciens collègues d'une même école. Trois autres venaient de relations familiales (avec des noyaux de deux ou trois frères) élargies au voisinage immédiat (une *avenida*, un petit immeuble). Une autre encore s'était développée à partir d'une relation formée dans la proximité de deux maisons mitoyennes. Dans cinq cas, les équipes furent constituées par des amis d'enfance ou des copains qui se retrouvaient sur le terrain. Les groupes de supporters étaient formés par

des voisins, amis, parents, des cousines et petites amies. Ainsi, les distinctions entre les équipes étaient relationnelles plus que catégorielles : les *turmas* n'exprimaient pas des solidarités spécialisées par catégories professionnelles ou par fonction, même si le fait de travailler dans une même entreprise pouvait créer une connivence supplémentaire entre des voisins. Toutes les activités des classes populaires se trouvaient représentées dans les équipes (salariés subalternes de l'industrie et du bâtiment, autonomes, travailleurs de l'informel, chômeurs et élèves). Ce sont l'extension et les liens possibles entre tous ces réseaux qui permettaient, dans la situation du tournoi, les interpellations d'une « communauté » au sens d'un ensemble de liens, voire au sens d'un réseau partiel.

La question ici est celle du développement des réseaux. Une distinction est généralement faite entre les interactions formant une étoile du premier ordre et celles qui forment une étoile du deuxième ordre : il y a d'abord l'étoile formée par l'ensemble des relations dyadiques (à deux éléments) de X, tête de réseau, puis les relations dyadiques partant de chaque point de cette première étoile forment les relations du second ordre. La toile s'élargit ainsi. Le réseau prend de la surface, sociale et secondairement spatiale<sup>121</sup>. Lorsque J. A. Barnes parle de réseau partiel, il a en tête le modèle d'un réseau total. Dans le même esprit, Ulf Hannerz conçoit l'ensemble de la ville comme « le réseau des réseaux »<sup>122</sup>. Il s'agit bien sûr de représentations plus métaphoriques que réalistes, qui résultent du développement maximal de l'analyse de réseaux, sans que jamais, concrètement, il ne soit pensable de recomposer la totalité des flux et des nœuds du tissu relationnel se développant à l'échelle d'une ville entière<sup>123</sup>. De proche en proche, cependant, l'espace urbain peut être représenté comme un ensemble articulé de liens (réseau *total*) et les milieux sociaux urbains peuvent être compris comme des systèmes solidaires, voire, éventuellement, plus ou moins clientélistes ou mafieux (réseau *partiel*). Dans ce cadre, la référence des politiciens aux « communautés » locales, référence généralisée dans les quartiers populaires des villes brésiliennes et que l'on a pu observer dans le financement et l'essai de récupération politique d'un tournoi de football, fait sens et trouve un certain résonance parmi la population locale : l'engagement situationnel est perverti dans le langage politique local en engagement communautaire. Mais celui-ci garde, à cause de sa définition situationnelle, un caractère versatile et incertain : aucun politicien clientéliste n'est sûr de pouvoir compter sur des « communautés » de quartier réellement captives. Il n'est donc jamais au bout de ses peines (et

de ses dépenses), devant sans cesse réalimenter sa base électorale par des faveurs de tous ordres<sup>124</sup>. Ce faisant, le fonctionnement quotidien des réseaux participe d'une conception de la ville comme une succession de proximités sociales.

L'ancrage des réseaux féminins dans le même quartier de Liberdade, à Bahia, se trouve, au contraire de ceux des hommes, dans l'univers domestique lui-même, ce qui ne signifie pas pour autant un enfermement dans la maison. La socialisation des jeunes filles les incite à se former comme protectrices et organisatrices du foyer. Inversement, un homme d'un quartier populaire en ascension sociale aura tendance à empêcher sa femme de travailler « dans la rue » (*na rua*, hors de la maison), car ce pourrait être la preuve qu'il n'a pas les moyens d'entretenir le foyer. Mais, compte tenu de la précarité économique et matrimoniale qui caractérise les maisons du quartier, les hommes sont souvent en situation d'échec et de déshonneur dans le monde domestique, alors que les compétences féminines y sont abondamment sollicitées. Lorsque les femmes deviennent elles-mêmes chefs de ménage (par séparation, abandon de la maison ou décès de l'homme), leurs maisons se composent généralement de lignes de filiation (mères, filles et enfants de filles) qui apparaissent incomplètes, c'est-à-dire où manquent les différentes figures masculines adultes (père, fils adulte ou gendre) et leurs réseaux respectifs. Dans ces conditions, les femmes orientent leurs relations de préférence vers leurs propres liens familiaux d'origine, où elles trouvent des recours pour la survie de leur groupe domestique. D'une manière générale, nous l'avons vu plus haut, ce sont aussi les femmes qui prennent en charge la plus grande part du choix des parrains et marraines des enfants en les cherchant dans leurs propres réseaux (voisinage, parenté). En ajoutant les contacts avec les clientes et les patronnes (dans des emplois en très grande majorité informels), nous voyons que les femmes du quartier développent hors de leur maison une part importante de leurs relations. La distribution des fonctions résidentielles, reproductrices et socialisatrices des groupes domestiques féminins se déploie dans un espace familial et de sociabilité qui déborde largement l'espace domestique. En résumé, leur espace urbain se définit à partir d'une sociabilité à trois branches reliées entre elles : l'avenida, la famille et les réseaux.

Tributaires d'un *a priori* écologique trop longtemps constitutif de leur objet, les études urbaines ont opposé assez systématiquement la rue et la maison, la première étant vraiment urbaine alors que la seconde le serait moins ou pas du tout. Ainsi, parmi les cinq

domaines de rôles qu'Ulf Hannerz a relevés parmi les citoyens<sup>125</sup>, deux d'entre eux – celui des espaces de travail et de marché, et celui des espaces publics (rues, places, trottoirs et autres situations « d'interactions minimales ») – « font de la ville ce qu'elle est », souligne Hannerz, autrement dit seraient véritablement urbains<sup>126</sup>. Plus récemment, Isaac Joseph a opposé une approche de la ville par les espaces domestiques – des études du logement et des politiques d'habitat dominées par la sociologie de la famille et qui ont abouti à une méconnaissance de l'espace urbain lui-même – à une sociologie de l'espace public, qui permettrait d'appréhender la « culture dramatique propre aux villes », c'est-à-dire celle qui naît de la confrontation et de la plus grande visibilité des inégalités, des exclusions et des ségrégations<sup>127</sup>. Si la critique d'un certain retard des études des lieux publics urbains en France est bien justifiée et appelle le développement important d'enquêtes sur les espaces et situations de passage, l'opposition entre l'intérieur domestique et l'extérieur urbain se réfère à une conception des familles urbaines dont je ne suis pas sûr qu'elle soit tout à fait exacte. L'enjeu est important, puisque le risque serait, *a contrario*, d'exclure les cadres et les contraintes de l'univers domestique de la définition de situations « proprement urbaines ». Une ethnographie de la parenté et des réseaux familiaux en ville permet de voir que la vie domestique est elle-même très « urbaine », marquée par l'individualisation des projets et par le rétrécissement de la taille des ménages. Mais ceux-ci ne dépendent pas nécessairement d'un « affaiblissement des liens de parenté et (d'un) déclin de la signification sociale de la famille »<sup>128</sup> – affaiblissement qui serait, si l'on suit Louis Wirth, un pas de plus vers l'individualisme du mode de vie urbain. Ils résultent plutôt d'un changement de sens des différentes règles familiales confrontées au contexte urbain. Selon un dicton brésilien, « 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 cette représentation privilégie la transmission du statut, du nom, de la réputation, etc. Leur comportement n'a rien qui puisse suggérer un affaiblissement des règles de parenté, selon lesquelles, pour ce qui les concerne, le nom et l'honneur familial se transmettent dans les lignes agnatiques (par les hommes). Leur comportement renvoie, de la même façon que pour les femmes mais avec des effets différents, à une certaine exacerbation individuelle de leur rôle familial socialement défini : aux hommes le souci de la filiation (qui donne l'identité familiale), aux femmes le domaine de l'alliance (qui incarne l'altérité) ; aux hommes le rôle de pourvoyeur

de biens et de territoire, aux femmes le rôle de gestionnaire de la maison et de ses ressources. Moins chargée de symbolique identitaire que celle des hommes, leur position d'alliées permet aux femmes de développer une culture de médiatrices. À la différence des hommes, elles circulent, non pas en bande mais individuellement (ou par petites unités : deux amies, mère et fille, deux ou trois cousines), et elles s'orientent vers des espaces épars : dans leur rue ; d'une rue vers l'autre ; ou le long de leurs réseaux de parents, d'amies ou de clientes. Ces espaces forment un réseau de lieux dans et hors du quartier. Tout en étant déterminée par les contraintes de l'univers domestique, la sociabilité des femmes n'est donc pas moins circulante que celle des hommes, et elle est vécue localement de façon plus individualisée, plus urbaine d'une certaine façon.

### *La morale des relations électives*

Si les citadins sont amenés à improviser pour organiser leur vie sociale quotidienne, cette improvisation ne se fait pas nécessairement contre les codes relationnels existants, mais plutôt en les aménageant ou en en redéfinissant le sens dans le contexte social urbain. Ainsi, on peut dire, à la différence des premiers défenseurs de l'analyse des réseaux, que celle-ci n'est pas réservée à la description d'« un résidu de relations sociales qui n'est pas pris en compte par une approche conventionnelle des structures globales »<sup>129</sup>. Au contraire, les réseaux puisent ce qu'ils peuvent puiser dans les cadres familiaux disponibles en ville et dans le langage de la parenté, tout en en offrant une lecture plus opératoire, basée sur leur efficacité réelle. En ville plus encore que dans les contextes villageois traditionnels, il convient de distinguer, comme l'avait fait Pierre Bourdieu à propos de la parenté et de l'alliance dans le monde kabyle, la « parenté de représentation », qui n'est qu'une réponse des informateurs donnant satisfaction à la démarche « officielle » de l'ethnologue, c'est-à-dire en quête de systèmes de parenté considérés *a priori* structurants, et la parenté pratique – les relations généalogiques accessibles, effectivement mobilisables par les citadins dans les situations vécues<sup>130</sup>. À cette parenté pratique, s'ajoute un ensemble de « relations non-généalogiques qui peuvent être mobilisées pour les besoins ordinaires de l'existence »<sup>131</sup>. Dans les réseaux sociaux que nous avons pu observer en différentes villes africaines et latino-américaines, la parenté pratique et les relations non-généalogiques très souvent se combinent, voire se fondent dans des formes sociales qui, par ailleurs, ne s'opposent pas à l'émer-

gence et à la manifestation des individualités, comme nous l'avons vu dans le cas des groupes de pairs masculins à Bahia. Autrement dit, nous nous trouvons généralement face à des réseaux egocentrés qui font un usage des liens, des codes ou du langage de la parenté, tout en l'amplifiant par le recours à d'autres cadres relationnels. Les valeurs qui orientent cet ensemble de relations forment un ethos qui couvre tout le réseau.

Dans le cas du *compadrio* à Bahia, les citadins peuvent renforcer certains liens de parenté accessibles en les doublant d'un deuxième sens, comme d'une deuxième couverture institutionnelle (stratégie que l'on a décrite plus haut comme d'*hyperparenté*) ; ils peuvent aussi s'accomoder d'une inaccessibilité partielle ou totale des liens familiaux dans l'environnement urbain en faisant du parrainage une *quasi-parenté*, c'est-à-dire en donnant un sens institutionnel (une couverture minimale dans ce cas) à une relation créée dans le voisinage, dans le travail, dans les loisirs, etc., ou à partir des communautés de vie des parents eux-mêmes.

Une forme de quasi-parenté existe également parmi les Haoussa de Lomé, au Togo : la relation dite de *zumunci*<sup>132</sup>. Celle-ci se développe dans les milieux commerçants du zongo comme un lien de dépendance patron/client concurrent, du point de vue de l'organisation du travail, de la relation père/fils, tout en empruntant divers traits à la relation de *suruki* (alliance beau-père/gendre) : respect et prodigalité du dépendant envers son maître. Le premier appellera le second, selon les cas, « père » (*baba*) ou « patron » (*mai gida*), le dépendant étant, lui, généralement désigné par les termes *dan* (fils) et *yaro* (enfant) même s'il s'agit d'un adulte. Fréquemment dans les faits et plus souvent encore dans les interprétations qu'en donnent les informateurs, *zumunci* se transforme en *suruki* dont elle est non seulement le modèle, mais aussi une anticipation. Cette anticipation est si forte qu'il arrive à des commerçants d'organiser le mariage de leur *yaro* en trouvant dans leur propre groupe de filiation, ou à défaut dans leur parentèle, une épouse pour le dépendant. En même temps, le patron dispense son client/enfant/gendre de toutes les dépenses de mariage, qui sont d'un coût relativement très élevé si l'on suit les procédures habituelles<sup>133</sup>. Il utilise pour ce faire les modalités d'un type de mariage connu dans la tradition haoussa comme *armen sadaka*, le mariage d'aumône. Celui-ci permet de contourner les règles contraignantes de la négociation matrimoniale. Stabilisant le *yaro* dans la communauté marchande dans laquelle il arrive d'abord comme étranger, ce type de mariage permet une double insertion, matrimoniale et professionnelle, dans le milieu<sup>134</sup>.

Mais la relation de *zumunci*, élective et inégalitaire à la fois, proche de la parenté dans sa forme et son langage mais excluant nécessairement tout véritable lien de parenté *a priori*, est une relation fragile du point de vue des contraintes structurelles. Elle a besoin d'un rappel régulier des normes morales qui en permettent l'existence. La présence des relations électives en ville est suffisamment importante, partout dans le monde, pour que nous nous interroguions sur les formes du contrôle social et moral qui s'y appliquent. C'est dans les réseaux sociaux eux-mêmes des grands commerçants (les *mai gida*), où se retrouvent ensemble parents et non-parents, que circule une morale des relations électives, comme nous allons le voir dans le cas suivant.

Lorsque j'enquêtais dans le milieu commerçant du zongo de Lomé, un vol de plusieurs millions de francs CFA fut commis au domicile d'un *mai gida*. Riche intermédiaire du commerce de bétail importé depuis le Burkina Faso, un des piliers du milieu haoussa à Lomé, ce *mai gida* avait une vaste concession en construction dans le nouveau quartier zongo. En attendant sa conclusion, il habitait dans un quartier du nord de Lomé, où il possédait deux autres maisons. L'argent volé (entre sept et dix millions de francs CFA<sup>135</sup>) était destiné à une dizaine de commerçants itinérants dont le logeur était l'intermédiaire sur le marché à bétail de Lomé. Immédiatement après la découverte du vol, une longue recherche du coupable fut entreprise, qui dura plusieurs semaines et mobilisa un réseau de crise d'une vingtaine de personnes proches du *mai gida*. Après un mois de recherche, deux jeunes gens furent accusés : un autochtone du Sud-Togo, Akposso, chauffeur de taxi, et un Gourma travaillant et vivant dans une maison du commerçant, et ayant avec lui une relation de *zumunci*. Le premier fut accusé au bout d'un mois de recherche, de consultations de devins et de confrontations avec la police, et il reconnut le délit. Il désigna le second comme étant son complice. Ce dernier fut livré à la police un mois plus tard après de nombreux atermoiements, confrontations avec les deux accusés, consultations de devins autochtones et de *malams* (devins musulmans), etc. Faute d'aveu et de preuve, il fut finalement innocenté par un jugement au tribunal de justice de Lomé, et reprit très ostensiblement le travail auprès de son même *mai gida* quelques jours plus tard.

La composition du réseau mobilisé dans l'urgence à la suite du vol est un révélateur de la sociabilité des grands commerçants haoussa de Lomé. Vingt-deux personnes intervinrent directement dans la recherche des voleurs, dans l'organisation des consultations,

dans les relations avec l'administration (police, justice), dans diverses tentatives (vaines) pour retrouver l'argent volé, etc. L'importance du soutien des parents et quasi-parents fut en général inversement proportionnelle à leur proximité généalogique avec le *mai gida*. Les deux personnes les plus présentes pendant les deux mois de pleine mobilisation autour de ce vol furent une femme ayant une parenté maternelle lointaine et imprécise avec le commerçant, et le fils de cette femme. Les alliés matrimoniaux, d'une manière générale (épouses, beaux-frères, gendres et la mère d'une belle-fille du commerçant, soit sept personnes au total), jouèrent un rôle important dans la recherche des voleurs, les accusations, etc. En comparaison, le nombre et la participation des membres du groupe de filiation du commerçant furent très faibles (un fils, un frère et un fils de frère). Pris dans une situation imprévue et mobilisant un réseau de crise, le milieu commerçant haoussa révéla ainsi une de ses caractéristiques les plus déterminantes pour sa survie en tant que groupe « étranger » dans le contexte urbain loméen : le faible poids de la parenté officielle au bénéfice des relations d'alliance et électives, plus ouvertes aux stratégies personnelles.

Dans cette même situation occasionnelle, la sociabilité et les rapports de travail du *mai gida* se trouvèrent mis à l'épreuve dans leurs fondements eux-mêmes. Le commerçant est prêteur, et beaucoup des intervenants du réseau (la lointaine parenté maternelle et son fils, en particulier) sont ses débiteurs permanents. Ils doivent montrer leur attachement au commerçant, tout en s'assurant que son argent ne disparaisse pas, ce dont ils souffriraient eux-mêmes directement. Dans le même registre, les quatre assistants directs du *mai gida* – ses « enfants » selon la terminologie relationnelle – furent les plus concernés. L'un fut accusé de complicité de vol, arrêté puis finalement relâché. Les trois autres furent particulièrement vifs dans leur condamnation du comportement de leur pair. L'un d'eux (le fils du frère du commerçant) fut un moment soupçonné et il se fit ensuite, comme pour mieux situer son innocence, un des principaux commentateurs du vol et de la recherche des voleurs. Un autre énonça que le dépendant accusé de complicité de vol avait trahi la confiance (*amana*) qui doit régir la relation de *zumunci* entre un *mai gida* et son *yaro*.

En effet, parmi les deux accusés du vol, l'un était originaire du sud du Togo : ni musulman, ni Haoussa, ni résidant du quartier zongo, il avait emprunté de l'argent, plusieurs années auparavant, au *mai gida*, lui avait déjà rendu cet argent, tout en lui rendant des services de temps en temps, consistant à le transporter en ville gra-

tuitement dans son taxi. Mais il ne travaillait pas pour le commerçant, étant lui-même propriétaire de trois véhicules taxis. L'entourage du commerçant établit assez rapidement la culpabilité de cette personne, que le *mai gida* reconnut aussi sans montrer trop de réticence. Livré à la police par quelques membres du réseau, il avoua, fut mis en prison et dénonça son complice. Plus grave, ce dernier était un des « enfants » du commerçant. Arrivé du pays gourma (Burkina Faso) trois ans auparavant chez le *mai gida*, il lui avait été présenté par un commerçant itinérant de bétail travaillant avec le *mai gida* et également originaire du pays gourma. Parlant plusieurs langues utilisées dans les réseaux marchands (haoussa, foulfouldé, moré et gourma), il tenait un cahier de comptes des ventes de bétail à crédit, assurant la fonction d'intermédiaire (*dillali*) que lui déléguait son patron. Celui-ci hébergea l'« enfant » (il avait alors 25 ans) dans une de ses maisons. C'est un cas typique de la relation *zumunci* qui transcende les strictes différences ethniques et utilise le réseau marchand lui-même – un réseau d'interconnaissance centré sur quelques logeurs-intermédiaires et traversant plusieurs villes et pays – comme cadre social de référence pour construire une parenté fictive dont le terme prévisible est le *suruki*, une relation beau-père/gendre. Dans la relation, les sujets échangent des prestations de travail, fournies par le *yaro*, contre la protection, la subsistance et la notoriété données par le *mai gida*. Une fois soupçonné, le dépendant fut soumis aux commentaires impitoyables de l'entourage, et en particulier des trois autres dépendants du *mai gida*. L'argument principal de l'accusation était que la relation de *zumunci* contient obligatoirement une confiance (*amana*) réciproque, bien décrite dans l'interprétation ci-dessous, donnée par un vieil Haoussa à propos de la relation *zumunci* en général :

*Si tu achètes de la kola, tu donnes ça à ton bara<sup>136</sup> pour te faire ce travail ... tout ce que tu fais, il le fera avec toi. Lui, le bara, il t'appartient. C'est quelqu'un qui est chez toi. Il est venu chez toi pour chercher son bonheur. Tout ce que tu lui donnes comme travail, il le fait. Il mange ta nourriture, tu l'habilles. Le bara, s'il a de la bonté, il peut très bien être lié à la famille, plus que le propre fils ... Ce qui compte, c'est la confiance (amana). Si toi, le bara, tu as confiance en ton mai gida, tu lui diras : « baba (père), tu ne m'as pas engendré mais je voudrais rester avec toi ; tout ce que tu me diras de faire, je le ferai, je resterai l'enfant (yaro) de ta maison ». Et lui, le mai gida, va le contrôler ; s'il voit que son caractère lui va très bien, il lui dit de rester. À ce moment-là, il y a du *zumunci* entre eux.*

*Si le bara aime une fille, s'il la veut, s'il te la montre et si tu as les possibilités, tu lui feras le mariage et tu lui donneras même de l'argent, et*

*lui aussi devient responsable de lui-même ... En vérité, un bara fait du bien jusqu'à ce que son mai gida prenne sa fille pour lui donner en mariage. Il lui fera une maison. Et, à ce moment-là, ça veut dire qu'il l'a libéré. C'est pendant ce temps que le zumunci est devenu fort. Celui qui marie ta fille, c'est au moment où le zumunci devient fort et bien lié. Il devient lui aussi comme ton vrai fils. Si un jour tu n'as plus rien, il pourra bien t'assister, te nourrir.*

Ce qui fonde le pouvoir des commerçants dans le réseau local et international dit haoussa est une position construite non à partir d'un statut prédéfini par leur généalogie, mais à partir du système de relations sociales qu'ils édifient au cours de leur carrière, éventuellement après avoir été eux-mêmes *yaro* d'un autre *mai gida*, et en se référant à l'occasion à cet univers familial. Celui-ci peut être le cadre de relations de travail : par exemple, un des quatre assistants du *mai gida* présenté ici est son neveu patrilinéaire, ce qui est assez rare, mais son propre fils ne travaille pas directement avec lui. Il peut aussi fournir le langage et les codes des relations, l'un et les autres ne correspondant pas exactement comme ils correspondent dans le cadre de la parenté proprement dite : ainsi, la relation de dépendance *zumunci* qui a pour modèle et finalité l'alliance matrimoniale utilise en grande partie le langage père/fils, qui est le plus courant pour désigner la dépendance. D'autre part, par différentes prestations faites au nom de l'aumône (*sadaka*) ou de la faveur (*alheri*), les commerçants maintiennent une clientèle plus ou moins proche : don d'argent, prêts de secours, logement d'étrangers, de mendiants, de *malams* et de serviteurs occasionnels. Tout un travail de sociabilité, quotidiennement entretenu, défini par les principes de l'aumône et de la faveur, leur permet d'occuper les positions économiques et politiques dominantes dans le milieu du zongo. Voler l'argent qu'un commerçant garde à son domicile lorsque l'on est soi-même bénéficiaire de ses faveurs (*alheri*) et que l'échange repose sur la confiance entre les deux partenaires représente donc une mise à l'épreuve cruciale de la relation de *zumunci* et de l'un des fondements du pouvoir des commerçants. De là, on peut comprendre les deux attitudes différentes face au retour du dépendant après les accusations dont il fut l'objet et après sa mise en liberté. D'une part, le *mai gida* le reprend avec lui, faisant comme s'il ne croyait pas à la culpabilité du *yaro* – il s'agit pour lui de sauver la face, et de faire sortir la relation patron/client victorieuse de cette épreuve –, d'autre part, son entourage maintient l'accusation contre le *yaro* coupable de trahison même après la déclaration officielle de son innocence – l'événement leur permet de défendre les valeurs néces-

saires à la relation et de se démarquer des rares manquements à la règle. L'incident a conduit le *mai gida* à doubler son dépendant d'un autre assistant qui l'accompagna dès lors partout. Les autres « enfants » du commerçant virent là la preuve de sa perte de confiance, confirmant leur propre verdict.

### *Réseaux de migrants et projets d'enfants : une ville sans les murs*

Pour saisir toute la portée de la dimension relationnelle de la vie citadine, nous irons maintenant un peu plus loin, vers l'extérieur de la ville. Les conditions de la citadinité sont profondément modifiées par la dilution des limites de la ville elle-même, non seulement sur le plan spatial (« où se termine la ville ? », s'interroge-t-on de plus en plus souvent lorsqu'on veut en sortir), mais surtout sur le plan social et culturel : les mobilités des migrants et la généralisation des réseaux d'images favorisent la diffusion des représentations de la ville très loin hors de ses murs. Dès les années 1960, l'urbaniste Melvin Webber voyait dans la ville une agglomération fondée pour « réduire les coûts de l'interaction » et pour favoriser « la recherche de connexions peu coûteuses »<sup>137</sup>. Mais il voyait aussi dans les fondements interactionnels de la ville la cause du dépassement de ses limites physiques : « Les formes spatiales [des] interactions [des urbains] seront sans doute de plus en plus disparates, de moins en moins liées à des lieux de résidence ou de travail, de moins en moins marquées par les traits "unifocaux" qui caractérisaient les anciennes villes »<sup>138</sup>. Le développement actuel, sous nos yeux, des techniques de communication et des mobilités professionnelles confirme ces prédictions et rend crédible l'idée d'une urbanisation des modes de vie plus rapide désormais et plus efficace que l'urbanisation spatiale. Sommes-nous dans un processus de changement complet d'échelle, au terme duquel la citadinité ne correspondra plus aux limites matérielles de la ville, elles-mêmes de moins en moins repérables ? La référence aux réseaux techniques et hertziens ou à la globalisation des échanges économiques est aujourd'hui de rigueur pour étayer cette (courte) anticipation. L'exemple que je prendrai est au contraire très terre à terre, villageois et lointain, et à ce titre peut-être illustrera-t-il mieux que des analyses globales la réalité du déplacement des limites de la ville et de l'efficacité des réseaux sociaux.

Il y a à Douala comme à Yaoundé et dans une ou deux autres villes du sud du Cameroun une association des originaires de Bipindi. Bipindi est un village d'un peu plus de 500 habitants situé

dans le pays Bassa au Sud-Cameroun, enserré dans le dispositif de production industrielle et agricole organisé le long du littoral pour l'exportation et tourné vers Douala et son port. Les exploitations forestières, les grandes plantations d'hévéas et de palmiers peuplent la région. La culture du cacao et des produits vivriers (manioc, macabo, banane plantain, igname) occupe les terres agricoles des villageois. La présence déjà ancienne de revenus agricoles a permis un investissement du village dans la scolarisation et la migration. L'arrondissement dont fait partie Bipindi a un taux de scolarisation des enfants de 10 à 14 ans de 97 % alors que, dans la même tranche d'âge, ce taux est de 78 % pour l'ensemble du Cameroun. Les migrations, principalement celles des jeunes hommes, sont importantes et se font vers un ensemble de villes proches, lieux d'études (Yaoundé, Douala) ou d'emplois plus ou moins qualifiés (Douala, Edéa, Kribi). Dans chacune de ces villes, une association des originaires de Bipindi regroupe les ressortissants du village. Par diverses formes de cotisation et d'entraide, ces associations aident à l'insertion des jeunes migrants dans la ville : aide financière aux écoliers, organisation de *ndjangui* (« tontines » ou épargnes tournantes), aide à la recherche d'emplois, etc. Par ailleurs, elles collectent des fonds parmi les citadins, qui sont ensuite réinvestis au village. Entre autres réalisations, ces cotisations ont financé la construction d'une salle des fêtes, et le responsable de l'association à Douala nourrit l'ambition d'acheter un projecteur de films pour animer les soirées des jeunes de Bipindi et des villages alentour.

La migration n'a pas fait disparaître ni n'a appauvri le village. Elle y a amené la ville, avec quelques-uns de ses moyens financiers, de ses goûts et avec ses rêves. C'est de ceux-ci que parlent les enfants du village. À ma demande et en accord avec leur maître, les élèves de la classe de CM2 de l'école de la Mission catholique de Bipindi firent il y a quelques années une courte rédaction pour répondre à la question « quel métier aimeriez-vous faire après vos études ? ». Leurs rédactions, construites comme des projections dans l'avenir, permirent d'identifier leur cadre de référence imaginaire : un univers large qui va de la maison familiale jusqu'au monde entier, en passant par Douala, le Cameroun et Paris. Elles permirent également d'identifier des projets de trajectoire sociale, qui montrent les *habitus* dont disposent des enfants de 10 à 15 ans en contact avec des réseaux d'émigrés citadins pour imaginer leur avenir. Les enfants se projetèrent dans une majorité écrasante de métiers non-agricoles. Parmi les garçons, quatre sur dix-huit voulaient être agriculteurs et trois voulaient être prêtres (il s'agit de

l'école de la Mission). Les onze autres localisèrent leurs ambitions assez loin du village : pilote d'avion, électricien, musicien, maçon, président du tribunal, « garde-clé de la Banque centrale du Cameroun », commerçant en ville, médecin, chauffeur, menuisier, comptable. Parmi les treize jeunes filles ayant composé, une voulait être cultivatrice, quatre infirmières, trois sages-femmes, trois couturières, une « ménagère » et une « surveillante générale des collègues ».

Sans plus de détour voyons, parmi d'autres, deux de ces rédactions. D'abord celle d'un futur électricien :

*Dès que mes études auront cessé, je choisirai un métier où je gagnerai un peu d'argent comme celui d'électricien. J'entrerai à la SONEL [Société Nationale d'Électricité] puis j'apprendrai à installer les poteaux électriques et à placer l'électricité dans les maisons des personnages qui me paieront de l'argent. Je travaillerai à la SONEL parce que ce métier me plaît beaucoup. Je gagnerai plusieurs fois de l'argent. Quand j'aurai eu tant d'argent, je penserai aussi construire chez moi, puis j'installerai aussi [l'électricité dans] cette maison. J'achèterai un moteur Yamaha [groupe électrogène] qui donnera la force au courant, et les ampoules éclaireront le village. Quand j'aurai construit, j'achèterai des boutures de cacao et je les planterai pour que, si un jour je suis retraité, je nourrirai ma famille avec la récolte de ce produit. Je préfère ce métier parce qu'on gagne beaucoup d'argent. Ce métier est bon.*

*J'aimerais, écrit un autre élève, être un garde clé de la Banque centrale du Cameroun. Je préfère ce métier parce que je sais bien que je continuerai mes études jusqu'à atteindre un salaire supérieur et je sais que ce métier m'amènera à devenir grand savant dans tout mon village (...) et avec cet argent que je gagnerai, je pourrai construire de belles maisons à étages. [Mon village] deviendra une vraie ville à cause de mon savoir et vraiment je vous assure que je serai grand savant de mon village, j'aurai des voitures, des avions, des trains et bien d'autres choses, toutes les choses de la terre à moi et je serai connu partout, partout, jusqu'à Paris. Et cette richesse, je ne montrerai pas que je suis riche parce qu'ici, sur la terre, une personne pauvre n'aime pas l'écho de son copain [riche]. Bien sûr que la personne humaine que tu fais entrer dans ta maison chaque jour [tu dois] le faire boire et manger... Puisqu'on nous raconte souvent que « qui sème récolte ».*

Dans l'ensemble, les rédactions montrent l'importance des consommations urbaines : le passage à l'agriculture commerciale, le départ vers la ville, l'accès au salariat sont conçus en association avec l'accès à des produits importés bien identifiés par les enfants du village – motos, armoires, radio-cassette, automobiles, etc. Elles montrent également que la grande ville, et plus encore les pays

étrangers, l'Europe ou Paris, représentent bien les lieux qui concentrent tous les attraits, où se logent tous les rêves. Mais, si les descriptions des professions rêvées voyagent facilement, elles n'éliminent pas le village. Ainsi, un futur menuisier raconte, en employant le passé, sa biographie rêvée : après avoir été, imagine-t-il, apprenti-menuisier chez un oncle au village, « *je suis parti à Kribi [ville du littoral, à une soixantaine de km de Bipindi] pour continuer mon travail. J'ai loué une maison. Je gagnais. Je n'oubliais jamais mon oncle qui m'a fait du bien comme je suis riche maintenant. Et je n'oubliais jamais l'homme qui m'a mis au monde [sic]* ».

L'idée du départ, de l'aventure, du voyage, est souvent associée à celle du retour. Celle-ci s'inspire des pratiques présentes des migrants, qui reviennent périodiquement au village pendant leurs congés (cette information apparaît souvent dans les rédactions), ou envoient leurs enfants en garde, investissent pour eux-mêmes en construisant des maisons « en dur » et pour les villageois. Aussi lorsque les rédactions décrivent le retour au village, c'est après diverses métamorphoses. Mais l'imaginaire ne connaît pas de limites physiques, il permet des sauts et des raccourcis, et son urbanisation est plus rapide que les investissements des migrants au village. Dans les rédactions enfantines, Bipindi est déjà devenu une ville; c'est une ville hybride où les belles voitures et les avions côtoient les plantations de cacao, l'argent coule à flots et l'électricité vient des groupes électrogènes, la réussite économique n'empêche pas le respect des amis et des aînés.

Le monde imaginaire des enfants du village s'édifie à partir des informations accessibles aux migrants citadins qui à leur tour sont un relais pour l'urbanisation des modes de vie et des connaissances des villageois. Un peu de la culture des villes s'étire et pénètre les mondes ruraux. Bien sûr, il serait trop rapide de conclure que la citoyenneté n'a plus de frontières. Mais ses limites ne sont pas, fondamentalement, celles des structures physiques de la ville, ni les tailles et densités démographiques. Ce sont celles des sociabilités circulantes, des images diffusées et des valeurs partagées.

## **Sens, identité, engagement : le domaine des sociabilités élargies**

Nous pouvons d'ores et déjà établir, à partir de leurs analogies de forme et de sens relatif, la correspondance entre plusieurs types de lien social en ville qui relèvent de l'entente privilégiée, des paren-

tés fictives, spirituelles ou symboliques, et en général d'un ordre de relations électives. Cela concerne le *compadrio* en différentes parties d'Amérique latine; la relation de *zumunci* chez les Haoussa et haoussa-isés; différentes relations entre « pays », *paisanos*, parmi les associations villageoises ou les *colonias* de migrants; différentes bandes : les *gangs*<sup>139</sup> aux États-Unis, les *turmas* et *quadrilhas* au Brésil ou les *combos* en Colombie, etc. Leur fonctionnement met en évidence des réseaux ego-centrés, dans lesquels l'émergence d'individualités (nœuds successifs de réseaux en étoile) se fonde sur des règles de vie commune largement inspirées des règles familiales du monde domestique. En outre, ces réseaux ont en commun quelques formes rituelles minimales : l'usage de termes d'adresse spécifiques dans certains cas ou l'invention de surnoms, des manières particulières de se saluer, des lieux et occasions de rencontre, des fêtes ou cérémonies entre partenaires, etc. Tous mobilisent un ensemble de valeurs composant les éléments d'une morale des relations électives : confiance, faveur, protection, élection réciproque, sens de l'honneur et souvent respect de la séniorité. Celle-ci introduit des règles de vie dans la fluidité de la vie urbaine et permet à chacun de mieux se repérer dans la masse citadine, sur le plan identitaire comme sur celui de son insertion sociale. Avec les réseaux circulant dans et hors du voisinage, du quartier de résidence ou de la ville elle-même, circulent également des informations, des images, des objets et des désirs qui passent les frontières matérielles de l'urbain.

Ces formes de sociabilité composent une nébuleuse de réseaux partiels<sup>140</sup>. Celle-ci se situe à un niveau intermédiaire de la vie sociale des citoyens : entre, d'un côté, le monde domestique – auquel elles ne s'opposent pas nécessairement – et, d'un autre côté, le monde des institutions et des macrostructures, auquel elles peuvent éventuellement conduire. En effet, en s'élargissant, certains de ces réseaux se transforment en associations, en entreprises, ou pénètrent des institutions existantes, tout en restant attachés aux mêmes fidélités et aux mêmes valeurs relationnelles. C'est le domaine des *sociabilités élargies*. Notre hypothèse est que de nouvelles formes du débat politique sont créées à partir des réseaux et des lieux du niveau micro-social, et qu'elles peuvent atteindre un niveau d'expression local ou national. Ces formes de participation sociale et politique sont en relation avec celles de l'intégration des citoyens à l'échelle micro-sociale tout en opérant, *de proche en proche*, un changement d'échelle. C'est dans l'élargissement et la rencontre des réseaux partiels que se redessine l'échelle intermédiaire, ce chaînon manquant des villes d'aujourd'hui.

La France des années 1990 a offert un bel argument à l'actualité de cette problématique. Je ne l'évoque que par quelques impressions, éclairées par les enquêtes réalisées ailleurs. Il m'a semblé que, durant cette période, l'action sociale et politique a bien mis au jour la diffusion des réseaux au sein de la société française. De nouvelles mobilisations se sont développées, souvent en marge des partis et des syndicats traditionnellement ancrés dans les couches populaires. Elles apparurent comme une nouvelle option de l'engagement. Les questions qui se posent à leur propos sont : d'où émergent-elles ? Comment les voir ? Le mouvement des droits sociaux de novembre-décembre 1995, le mouvement pétitionnaire contre les lois du gouvernement Juppé réglementant l'accueil des étrangers en janvier-février 1997, l'initiative des radios et journaux « citoyens » sont quelques-uns de ces moments et lieux de visibilité. Ils ont révélé une forme de participation micro-sociale qui se répand dans des lieux multiples (collèges et Maisons pour tous des banlieues, cafés, bus, etc.) ou en des dizaines de systèmes d'échange local, de réseaux de couples bi-nationaux et autres ateliers de parents d'enfants en retard scolaire, sans lieu fixe. Ces actions ont montré une vie associative plus intense qu'on ne le croyait et des solidarités parfois naissantes; elles ont aussi montré que les réseaux pouvaient composer à leur tour le lieu des engagements personnels dans l'action sociale et politique, voire la base de mouvements sociaux d'envergure nationale. Ainsi, le mouvement pétitionnaire de 1997 en France (contre la nouvelle loi sur l'immigration et appelant à la désobéissance civile) montra, grâce à la divulgation rapide et à l'échelle nationale de toutes les signatures de l'appel qui en fut le catalyseur, qu'il était composé de centaines de réseaux, spontanés ou déjà constitués, formés selon les sociabilités du travail, celles des lieux de résidence, celles des loisirs, ou encore selon des affinités identitaires inattendues, tel ce groupe de signataires « au nom compliqué » et peut-être de lointaine origine étrangère.

Cette information aide à relativiser le diagnostic, répandu jusqu'à présent en Europe, d'un désengagement et désintérêt de la population pour la vie publique et montre qu'un rapport nouveau est en train de s'établir, dans le vieux monde, entre les réseaux sociaux et l'engagement. Surtout, elle a révélé des formes de participation et d'action que les sociétés des pays du Sud ont, elles, expérimentées depuis longtemps. On pense par exemple aux tontines (des caisses d'épargne tournante) très répandues dans les villes du Sud-Cameroun, ainsi qu'aux groupes de danse et de carnaval en Amérique latine, ou encore aux associations de funérailles, d'amitié

et d'entraide entre covillageois ou parmi les citadins de même ethnie, même quartier ou même religion dans la plupart des pays d'Afrique noire. En outre, dans de nombreux pays, des processus récents de démocratisation de la vie publique ont sollicité des initiatives de la « base », donnant ainsi une efficacité politique nouvelle à la forme sociale des réseaux. En Amérique latine, les différents processus de démocratisation politique qui ont marqué les années 1980 après les dictatures des années 1960 et 1970 ont vu l'émergence des mouvements sociaux, politiques et identitaires les plus divers : noirs, indiens, femmes, homosexuels, paysans sans terre, citadins sans toit, etc. De même en Afrique de l'Ouest, la deuxième moitié des années 1980 a été marquée par l'essor des Conférences démocratiques nationales. Même si la démocratisation fut de fait très relative et inachevée dans beaucoup de cas, celles-ci ont permis l'émergence d'une presse indépendante et le développement des libres adhésions à des organisations locales ou micro-sociales. Le cadre associatif s'en est trouvé d'autant développé. Ainsi, par exemple, au Niger, selon Tidjani Alou, le nombre d'associations déclarées est passé de 70 en 1985 à environ 300 en 1993. Si les plus anciennes associations regroupent des amicales d'étrangers et des groupements professionnels et sportifs, puis des ramifications nationales d'ONG (Organisations non gouvernementales) internationales, l'essentiel de la croissance s'est fait à partir de la Conférence nationale de 1991. Cette dernière génération d'associations est, selon Tidjani Alou, « plus ouverte aux problèmes de société puisqu'on y trouve des associations de lutte contre la toxicomanie, des associations de défense des droits de l'homme, des associations religieuses et surtout des associations de développement »<sup>141</sup>.

La formation à Bahia, dans le quartier Liberdade, d'une association carnavalesque noire a représenté une expérience caractéristique de ces nouvelles formes d'engagement. Fondée sur l'extension d'un réseau partiel dans lequel le langage et les liens familiaux ont joué un rôle important, elle conduisit ses participants jusqu'aux expressions publiques les plus larges. Voici le bref récit de cette expérience.

Le groupe *Ilê Aiyê*<sup>142</sup> fut créé en 1974 par une bande de jeunes gens qui se présentèrent au carnaval comme « les Africains à Bahia ». D'abord simple ensemble carnavalesque, il fut à l'origine d'un mouvement dit d'africanisation du carnaval et de créations artistiques populaires (chansons, théâtre, danses), qui permit de renforcer la participation culturelle et politique des noirs dans la

ville, avant de se divulguer à l'échelle du pays comme une forme pionnière d'expression politico-culturelle du Mouvement noir brésilien. Il s'intègre maintenant à un ensemble de milieux et d'institutions formé par les centaines de temples de candomblé et les dizaines de groupes culturels afro-brésiliens. Ils développent une culture de rites, valeurs et relations fondée à la fois sur la thérapie symbolique des affections individuelles (physiques ou sociales) et sur la réinvention et revalorisation d'une identité collective afro-brésilienne. Ces lieux et réseaux forment un terreau où naissent les discours de la différence culturelle des noirs et, ici et là, de la valorisation d'une « communauté » raciale réagissant contre l'exclusion sociale, politique et culturelle dont les noirs furent l'objet depuis les temps de l'esclavage. Comme d'autres groupes culturels noirs, la dimension identitaire du Ilê Aiyê fournit aussi le cadre de son engagement en tant qu'organisation non gouvernementale. En 1994, un programme d'éducation populaire de l'association vit le jour, justifiant la création d'un espace d'activités sur un terrain acquis dans le quartier où le groupe s'est formé vingt ans plus tôt. Ce programme bénéficia de financements privés locaux et de fonds d'ONG européennes. Il permit, entre autres, d'agrandir une école communautaire (primaire) créée en 1987, de créer des ateliers de formation professionnelle pour les enfants et adolescents et des cours de formation continue pour adultes (alphabétisation et initiation à l'histoire africaine).

Le sens de cette expérience devient plus clair en mettant en relation le lien social situé en amont de l'association et, en aval, la forme politique prise par le groupe. En amont, on trouve, au milieu des années 1970, la réunion de quelques réseaux autour d'une poignée de leaders, jeunes noirs, élèves d'écoles techniques, voisins du même quartier, pour certains de la même rue. Formant une équipe de football, organisant des sorties à la plage, se retrouvant régulièrement sur un terrain vague et dans le même bar, la bande urbaine forma un bloc carnavalesque d'une centaine de personnes. Après une première sortie réussie en 1975, le groupe se développa et devint en quelques années la principale association « afro » du carnaval de Bahia comptant depuis le milieu des années 1980 deux milles membres réguliers. Composante essentielle du mouvement noir local, elle est aujourd'hui un relais pour les ONG internationales qui sont à la recherche de la « base » dans les villes. Tout en gardant un ancrage populaire par son maintien dans son quartier d'origine, le réseau initial s'est élargi et a dédoublé son identité en une association culturelle d'utilité publique et, plus récemment, en

une petite entreprise créée par quelques-uns des fondateurs pour commercialiser les produits du bloc carnavalesque (tissus et vêtements, disques, brochures, etc.). Sous les allures d'une ré-ethnification – l'invention du carnaval africain –, ce mouvement a représenté en fait une forme très urbaine d'engagement autour des demandes élémentaires de citoyenneté de la part de jeunes citadins en position sociale fragile.

En aval, les réseaux et l'esprit de famille sont restés, jusqu'à la réussite d'aujourd'hui, le principal mode de lecture des relations et des conflits dans le groupe carnavalesque : lorsqu'un membre de la direction part, la rumeur interne dit qu'il emmène avec lui cent ou deux cents personnes de son « clan ». Le fonctionnement économique et la légitimité politique interne sont également organisés de manière personnalisée autour de celui que tous appellent le *dono* (propriétaire, patron, maître) de l'association. L'élaboration du projet d'éducation populaire brièvement mentionné ci-dessus (et d'un coût total évalué à plus de 1 500 000 dollars U.S.), tout comme l'acquisition d'un terrain urbain de plus de 1 300 m<sup>2</sup>, ne furent possibles que parce que l'association a une alliance avec une grande entreprise de construction d'origine locale et d'envergure nationale, d'une part, et avec le gouverneur de l'État de Bahia d'autre part, celui-ci étant également lié à celle-là. Cela traduit un micro-clientélisme urbain, qui transforme un réseau social en une clientèle politique, à partir de l'expression la plus élaborée localement d'identité noire. Mais cette clientèle n'est pas captive, ni entièrement dévouée. Dans la même association carnavalesque se développent des propositions politiques rejoignant celles des partis de gauche ou d'extrême-gauche, comme celles du Parti des Travailleurs au sein duquel la question noire est traitée en tant que telle. Cette même association est le lieu de débats politiques permanents sur les formes de lutte contre le racisme, sur les stratégies égalitaires pour les noirs (politique des quotas, politiques sociales, action dans les quartiers pauvres et noirs, etc.) qui rapprochent le groupe des organisations politiques du Mouvement noir.

A l'image de ce réseau bahianais, les sociabilités élargies établissent la continuité entre les lieux les plus proches du citadin – soit, schématiquement, un choix de parents, collègues ou voisins – et les cadres publics de la création et représentation d'identités collectives, de cultures et d'engagements, que les individus atteignent de proche en proche. Elles peuvent déboucher sur la création de formes pérennes d'expression politique ou culturelle, comme elles peuvent s'immiscer dans les institutions existantes et les faire fonc-

tionner selon leurs principes. Organisations syndicales d'entreprises, nouvelles églises, associations de quartier, mouvements sociaux et culturels, sont autant de cadres sociaux médians, relativement proches des individus, c'est-à-dire d'une *accessibilité* facile, cette accessibilité étant davantage une fonction des réseaux qu'une qualité des institutions.

Dans ces milieux et ces institutions plus ou moins consolidés, des valeurs morales sont transmises (la valeur du dénuement ou de la réussite, la solidarité, le sens de la famille) ainsi que des critères d'identité et d'altérité, tels que la localisation urbaine pour les mouvements de quartier, la couleur de peau pour les organisations ethnico- raciales, l'ancestralité et le double mythique pour les cultes. Des ennemis à combattre sont désignés : le patron pour les syndicats, le maire pour les associations de quartier, le démon pour les églises néo-pentecôtistes<sup>143</sup>. Les rôles sociaux sont commentés, interprétés, voire ritualisés (la mère, le père, le parrain, le leader, le pauvre, le *favelado*<sup>144</sup>, etc.). Tout cet arsenal de valeurs, identités et rôles aide chaque individu-cible à donner un sens immédiat à sa position dans le monde et aux événements de sa vie quotidienne. Il forme des rhétoriques « intermédiaires », qui donnent à la fois un sens au monde et aux relations directes avec les autres<sup>145</sup>. En ce sens, ces rhétoriques composent un ensemble d'options identitaires, situées dans une même zone de proximité des citadins, à mi-chemin entre les individus et leurs univers familiers d'une part, et les macrostructures d'autre part. Chaque ville, à un moment donné, peut être définie à partir de sa configuration particulière de valeurs morales et d'options identitaires, recréant à chaque fois une équation originale entre les identités ethniques, raciales, socio-professionnelles, religieuses, etc., même si celles-ci agissent dans d'autres contextes locaux, mais avec un sens relatif différent. Ces combinaisons peuvent paraître éclectiques aux yeux d'observateurs qui chercheraient une unité idéologique dans leur contenu. Ainsi, à Bahia, grâce à un essor industriel et social particulier à la région métropolitaine, le milieu des années 1980 fut aussi virulent en matière de lutte syndicale et de mouvement de grèves ouvrières qu'en conversions massives aux églises pentecôtistes et en émergence de modèles culturels « africains » dans les cadres religieux et ludiques, la même personne pouvant s'engager, en différents moments de la journée ou de la semaine, dans chacune de ces trois formes d'expression et d'identité.

Dans les moments d'émergence de ces mouvements urbains récents (de *favelados*, de noirs, de femmes, de mères de famille, de

gays et de convertis de tout culte), trois traits peuvent être observés simultanément chez ceux qui s'engagent. C'est, d'une part, le besoin de donner un sens à sa vie, aux rapports avec les autres et à sa propre histoire, en recourant éventuellement à un travail sur la mémoire, la tradition et plus généralement sur sa culture. C'est, d'autre part, la volonté d'être présent dans le monde social, c'est-à-dire de s'accomplir soi-même comme sujet individuel en participant à l'expression d'un sujet collectif. C'est, enfin, une quête d'identité, individuelle et collective : l'initiation, l'adhésion, la conversion et toute autre forme de renaissance spirituelle ou idéologique deviennent des facteurs déterminants de l'engagement individuel dans la vie sociale, car elles donnent à chacun une identité, atteinte grâce à une succession de proximités relationnelles.

La multiplication, ces dernières années, des mouvements sociaux fondés sur des affirmations identitaires représente une tentative de réponse aux différentes formes de l'exclusion économique, politique et urbaine, qui entraîne, elle, des pertes d'identité. En Europe, le clivage social inclusion/exclusion sous-jacent à ces stratégies politiques n'est apparu que récemment, face aux remises en cause des droits consensuels concernant l'accès au travail (l'exclusion des chômeurs), l'accès au logement (l'exclusion des personnes sans domicile fixe) et l'intégration nationale individuelle (l'exclusion des étrangers). Au contraire, dans les nations fondées par le colonialisme ou l'esclavage, le clivage qui sépare l'exclusion et la citoyenneté est ancien, voire fondateur. Mais, quelles qu'en soient les diverses histoires locales ou nationales, cette représentation durcie de l'altérité, instaurant une frontière apparemment indépassable aux portes de la société elle-même, est en train de devenir à l'échelle planétaire le contexte commun de l'engagement. Dans ces conditions, les réseaux sociaux, qui composent de proche en proche des organisations localisées de taille, de durée et de portée diverses, représentent la modalité d'accès la plus immédiate et élémentaire à une participation politique minimale. Ils sont particulièrement mobilisés par tous ceux qui sont tenus à l'écart des formes institutionnelles et officielles de la citoyenneté.



## Chapitre VI

### Créations publiques : la ville culturelle

**L'**ENSEMBLE des petits mondes qui entourent chaque citadin compose la ville familière; de multiples formes de lien social se développent dans les bandes, les associations, les mouvements urbains, et le croisement de tous ces réseaux partiels forme la ville relationnelle. Sur cette base sociale, nous chercherons à savoir, pour finir, en quoi la ville elle-même est un dispositif culturel, c'est-à-dire dans quelles conditions l'interprétation du sens créé dans les situations quotidiennes de la vie citadine compose une culture *de* la ville. Celle-ci est formée par deux grands domaines de création. L'un concerne le sens des relations entre les citadins, c'est-à-dire les représentations de l'identité et de l'altérité; l'autre est la symbolique à l'aide de laquelle les habitants donnent un sens à l'espace matériel de la ville. Tout comme j'ai défini les situations de la vie urbaine à partir de la double relation des citadins entre eux et de ceux-ci avec la ville, je partirai des mêmes relations interprétatives utilisées alors pour rechercher la formation de la culture de la ville : individu/société, individu/espace, et finalement espace/société.

#### Sur la culture

Le terme « culture » est galvaudé, manipulé, il sert de justification obscure à toutes les différences inexplicables, aux stratégies minoritaires comme aux exclusions sociales. Pourtant, il désigne une appréhension de la réalité empirique qui s'impose de différentes manières et de bonne foi à la conscience de tous sous les airs d'une fausse évidence : les « blocages culturels » des paysans africains dans la bouche des experts en développement ; la « différence culturelle » de nos voisins de palier maghrébins lorsqu'ils célèbrent en famille

une fête religieuse ; ou encore les « politiques culturelles » des municipalités de gauche finançant des cours de guitare classiques gratuits dans les Maisons de jeunes et les Centres sociaux à l'attention des jeunes des cités populaires sans ressource. Dans ces trois cas, nous parlons de culture dans des sens très différents. Dans le premier cas, la culture est un mode de vie traditionnel plus fort que la volonté de changement. Dans le second, la culture renvoie à une différence ethnique. Dans le troisième, elle est un apprentissage de pratiques artistiques au style fixé, visant un mode d'intégration sociale et nationale de jeunes dont la position sociale et économique va *a priori* tout à l'encontre de cette intégration. Les anthropologues, pour leur part, travaillent à partir de trois grandes conceptions de la culture qui ne sont pas très éloignées des exemples que je viens de donner.

Une première conception considère la culture comme un *tout* ou comme une représentation fonctionnelle de la totalité sociale. Dans ce cas, c'est l'ethnologue lui-même qui décrit et en même temps choisit les composantes de la culture et décide de leur sens selon les principes de cohérence fonctionnelle pour la reproduction d'une communauté humaine spécifique. C'est la conception classique de la description ethnographique, celle que l'on a qualifiée plus haut de holiste et qui a trouvé dans les thèses d'Oscar Lewis son adaptation la plus directe à l'étude des milieux sociaux urbains : la culture est tout le mode de vie, avec ses habitudes, ses institutions, ses langages et ses codes implicites ; elle définit des groupes, des communautés ou des catégories sociales en ville, comme autrefois elle définissait les peuples exotiques et les ethnies sans même qu'ils en aient conscience. Cette conception est culturaliste au sens où, puisque la totalité sociale est la culture, celle-ci devient à elle-même sa propre détermination. Échappant à la conscience et à la volonté des individus, le mode de vie se transmettrait de génération en génération au terme d'une « représentation quasi-biologique de la transmission culturelle »<sup>146</sup>. C'est en référence à cette conception de la culture que James Clifford, dans un ensemble de réflexions sur la culture et l'ethnographie au XX<sup>e</sup> siècle, a parlé du présent comme d'une ère « post-culturelle » : « dans un monde où des voix trop nombreuses parlent en même temps, un monde où le syncrétisme et l'invention parodique deviennent la règle, non l'exception, un monde multinational et urbain de l'éphémère institutionnalisé (...), dans un tel monde, il devient de plus en plus difficile de rattacher l'identité et la signification humaines à une « culture » ou à un « langage » cohérent »<sup>147</sup>. La culture verrait alors sa fin, de la

même façon que pour d'autres, le travail verrait sa fin avec l'ère « post-industrielle ». Pourtant, ce que les évolutions sociales récentes mettent en cause aujourd'hui, ce n'est pas tant l'existence de la création culturelle, nous y reviendrons, que ses contextes et son contenu.

Une seconde conception de la culture, comme *réponse* adaptative et déterminée par les conditions socio-économiques, s'est développée en réaction aux approches précédentes, totalisantes. Dans cette approche-ci, influencée dans les années soixante par les théories fonctionnalistes et marxistes de la société, la culture est considérée comme un ensemble de « stratégies adaptatives », d'« adaptations réalistes » aux contraintes de l'environnement social à un moment donné, et autres « réponses » apportées par les individus et les groupes à des « circonstances économiques »<sup>148</sup>. Si, pour une part, ces analyses ont permis de rapprocher les interprétations du sens et de la fonction des pratiques (telle habitude « culturelle » ne perdure que parce qu'elle remplit une fonction dans la situation socio-économique présente), elles eurent également pour conséquence de ramener l'analyse culturelle à une seule sociologie de ses conditions socio-économiques. La culture disparaît alors comme objet problématique.

Enfin, une troisième conception considère la culture comme un *plus*. Cette culture-là, partie des pratiques sociales restée inexplorée ou inexpliquée par les analyses des conditions socio-économiques, est bien représentée par les différentes approches de la culture ethnique : l'ethnicité et la production de différences culturelles y sont intellectuellement unifiées dans une réactualisation de la première conception de la culture (comme totalité). On cherche alors des « survivances », des « rémanences » ou des « réinterprétations ethniques » dans la modernité, les unes et les autres étant considérées comme productrices de différences et d'identités culturelles<sup>149</sup>. Cette conception représente une forme d'objectivation et de fixation, par l'anthropologie culturelle comme souvent par les acteurs eux-mêmes, de tout ce qui est susceptible de faire reconnaître et de différencier une communauté humaine parmi un ensemble de groupes placés dans un même contexte social et historique, depuis tel ou tel aspect du mode de vie (manière de s'habiller, de se saluer) jusqu'aux rituels de naissance ou de fécondité dont la mémoire est entretenue ou réanimée dans des contextes différents de ceux de leur création. Malgré son aspect le plus traditionaliste, cette culture-là ne prend donc tout à fait son sens que dans les situations de pluri-ethnicité, d'échanges sociaux et de regards croisés

dont la grande ville est le théâtre parfait. Cela explique l'importance en milieu urbain des néo-traditionalismes, pour lesquels le spectacle de la différence culturelle devient non seulement un objet identitaire, mais aussi une ressource politique ou économique. Les groupes néo-ethniques sont ainsi amenés à défendre, à partir d'une problématique d'insertion dans la modernité urbaine, une définition quasi-muséographique de la culture matérielle. Autrement dit, en réponse à certaines conditions du contexte, des groupements identitaires transforment la culture-*tout* en culture-*plus*. Mais cette opération idéologique, qui prend l'apparence d'un simple transfert, ne peut cacher les métissages et les bricolages culturels qui sont à la source de son imagination.

En effet, toutes ces conceptions de la culture ont pour point commun de laisser dans l'ombre le moment de la création culturelle elle-même. Or, ce moment est celui qui nous montre la culture en train de se faire (*in progress*). C'est ce processus créatif qui constitue, à mon sens, l'objet des anthropologues, quels que soient les terrains où ils se trouvent, alors que je ne suis pas sûr que l'anthropologie ait besoin, pour elle-même, d'une définition de la culture en soi et hors de sa mise en pratique. Pour saisir l'instant de création culturelle, l'attention doit se porter sur les situations réelles d'interactions entre les individus et sur le sens que les acteurs créent dans les relations quotidiennes (situations ordinaires), dans les événements (situations occasionnelles), dans les situations rituelles et dans les espaces-temps intermédiaires (situations de passage). Dans ce cadre, la création de sens elle-même peut s'appréhender sous deux formes : celles de l'*interprétation* et de la *représentation*. Les interprétations peuvent être implicites dans les pratiques et les interactions et il revient alors à l'observateur de les révéler : que disent telles ou telles pratiques du point de vue des situations où elles se déroulent ? C'est par exemple le sens de l'honneur qui se trouve au cœur des joutes oratoires et des taggages des jeunes des cités populaires en France ; c'est la tension entre l'expression des individualités et le sens de la collectivité dans la pratique du football de quartier au Brésil, ou ce sont encore les rêves de ville hybride présents dans les descriptions imaginaires de leur avenir par des enfants villageois proches des migrants. Mais les interprétations peuvent aussi être formulées explicitement sous forme d'énoncés écrits et oraux (journaux, déclarations, entretiens, etc.). Par exemple, à partir des lieux d'expression religieuse et carnavalesque afro-brésilienne se forment des agences néo-ethniques qui développent des pensées totalisantes apprivoisant la diversité des pratiques dans une « culture » qui sera qualifiée,

selon les auteurs, de « noire », « nagô », « africaine » ou encore « africaine-américaine »<sup>150</sup>.

Les représentations, elles, doivent être entendues littéralement, c'est-à-dire comme du sens symbolisé dans des productions montrées, prenant ainsi le caractère de *performances*<sup>151</sup>. Par *performance*, j'entends l'exécution d'œuvres artistiques ou rituelles, présentées dans un espace-temps délimité, résultant d'une conception de l'œuvre attendue et faisant l'objet d'une communication avec un public. Dans le rite comme dans les arts à leur état premier, les acteurs privilégient la dimension éthique, c'est-à-dire les valeurs morales, politiques, idéologiques, transmises à un public culturellement proche, capable de les entendre. La primatie de la dimension esthétique (les valeurs, éventuellement universelles, attribuées à la forme ou à l'apparence de l'œuvre) n'intervient que grâce à l'établissement d'une relation plus distanciée avec le contexte social d'origine, et lorsque le public s'est élargi au point de pouvoir donner d'autres sens aux œuvres. Pour représenter cette distinction, David Coplan opposa, de manière polémique, la « world music » produite dans les studios du nord dans la négociation entre producteurs et artistes, et la « word music », la musique des mots, toute proche de l'expérience. C'est à cette « musique »-là que nous nous référons ici<sup>152</sup>.

Théâtre de bar et de rue en Afrique noire, improvisations de chansons de rap ou de samba dans les banlieues de France et les quartiers marginaux d'Amérique latine, poésies improvisées des *decimeros* afro-colombiens, déguisements, chars allégoriques et danses des carnivals, telles sont quelques-unes de ces performances. C'est cet aspect de la culture des citadins que nous allons examiner en partant de quelques cas, le carnaval de trois villes d'abord (Notting Hill à Londres, Salvador de Bahia, Tumaco en Colombie), qui met en scène des identités urbaines, puis des légendes, apparitions et compositions de rap de quartier dans deux autres villes (Singapour, Cali), qui montrent l'imaginaire des espaces fréquentés.

## L'imagination citadine .

### *Masques et parades : trois carnivals*

Lieu du masque, le carnaval associe étroitement la création identitaire et la création culturelle. En confectionnant le masque, je trace les traits de l'identité qu'il me convient de montrer pour quelques instants dans la situation liminaire et permissive du rite. Dans ce cadre, tous les éléments servant de matière première à la composi-

tion des objets, parades et textes exposés dans les carnivals, peuvent être associés, de près ou de loin, à du sens social : c'est dans la vie de tous les jours que s'inspire le contenu des œuvres, ce qui ne signifie pas que ce contexte, et donc ce sens, soient strictement locaux. De même, la forme des créations est puisée dans les mémoires, dans les échanges directs entre personnes d'origines différentes, mais aussi dans le flot d'images et d'informations transmis par les moyens de communication de masse qui semblent, aujourd'hui, ne plus avoir de frontière. Si les villes, de plus en plus souvent, sont le décor des carnivals anciens, nouveaux ou réanimés, c'est qu'elles sont le lieu où se rencontrent toutes ces informations et relations.

Dans le *carnaval de Notting Hill*, à Londres, Abner Cohen montre la forte interpénétration entre les domaines politique et culturel. Les formes culturelles, note-t-il, sont « cérémonialisées, ritualisées, esthétisées, mythologisées »<sup>153</sup>, elles finissent par apparaître sous des aspects autonomes, irréductibles, des signifiants sans fonctionnalité ; détachées des enjeux politiques, elles ne laissent plus voir les processus qui les ont produites. Pourtant, ce sont bien des tensions raciales qui ont, selon l'auteur, créé le carnaval noir trinitadien dans les années soixante-dix dans un quartier populaire de Londres. Cohen défend le point de vue selon lequel cette création relève d'une problématique politique et raciale britannique et non d'une logique proprement caribéenne, ou d'un retour aux origines. En effet, à la suite des violences raciales contre des jeunes noirs originaires des West Indies, et dans un mouvement contemporain de ceux des noirs américains – contemporain également de la naissance du carnaval afro-brésilien de Bahia et du carnaval populaire de la petite ville de Tumaco, dans le Pacifique colombien –, le carnaval de Notting Hill, populaire et multiracial à sa fondation en 1966, fut dix ans plus tard réinvesti et repris en main par des jeunes de Trinidad qui en exclurent les blancs, pourtant présents dès le début.

Certains animateurs firent alors le voyage à Trinidad, où ils apprirent puis transférèrent quelques formes artistiques, en faisant une accumulation consciente de traits distinctifs d'origine caribéenne : chants, danses, masques, nourriture, et surtout les percussions sur des bidons (*steelband*), qui devinrent caractéristiques du carnaval noir de Notting Hill. Il y eut, dans le même temps, une transformation de la mémoire de l'origine de ce carnaval : à la fin des années 1980, les dirigeants noirs du carnaval firent oublier le rôle des blancs dans l'origine de la fête, dont la naissance fut dès lors

exclusivement attribuée à une femme noire, ancienne militante politique de la cause des originaires de Trinidad dans le quartier de Notting Hill. Abner Cohen ouvre une autre voie de recherche en suggérant que, dans ce contexte agité, toutes les formes culturelles (par exemple, la religion, la musique, la littérature) n'ont pas les mêmes « potentialités politiques » : exemples à l'appui, il montre que les messages politiques peuvent être « naturellement » introduits par des activistes politiques qui créent des chansons et des rythmes, alors même que les performances sont vécues par les auteurs comme des « créations esthétiques intrinsèques »<sup>154</sup>.

Dans le carnaval de Tumaco, petite ville d'environ 100 000 habitants située sur le littoral du Pacifique colombien, à quelques kilomètres de la frontière équatorienne, le carnaval est une manifestation populaire généralement dépréciée pour son aspect sale, désordonné et pauvre par les milieux de commerçants et fonctionnaires qui se tiennent à l'écart (ces derniers sont plutôt blancs à la différence de la grande majorité de la population, noire et mulâtre, de la ville). Deux milles cinq cents à trois milles personnes défilent au total (chaque groupe étant composé de dix à cent personnes), alors que le double, environ, se presse sur les trottoirs pour voir passer le cortège. Les sources d'inspiration des carnavaliers sont diverses. On peut, à grands traits, répartir leurs performances en trois catégories. La première, la plus nombreuse, représente les commentaires, dérisions ou éloges, prenant pour thème des événements et des personnages de l'actualité locale, nationale ou internationale, et émane d'individus isolés ou de petites bandes d'amis ou voisins. Dans celle-ci plus encore que dans les autres, les images télévisuelles tiennent une place prépondérante dans le choix et la mise en scène des thèmes. Les personnages des séries policières états-unisiennes (*Les incorruptibles*) et des novelas du soir, les chanteurs de salsa à la mode caribéenne (Los Salserines, Celia Cruz) ou les vedettes de la pop music (Michael Jackson), les héros de Disneyworld, les stars médiatiques de la politique internationale (Jean Paul II, Fidel Castro, Saddam Hussein) ou nationale (guérilla, gouvernement, narcotrafic), passent chaque année, en vrac, de l'écran à la rue. Certains groupes se spécialisent même dans la représentation de la couverture journalistique et télévisée des autres saynètes du défilé, à l'aide de micros et de caméras en bois et carton. Dans cette première catégorie de performances inspirées de l'actualité, le thème de la violence occupa une place importante, au moins jusqu'à son interdiction par la mairie à partir du carnaval de 1998<sup>155</sup>. Mais le sens de ces performances spontanées est en géné-

ral peu stabilisé, flottant, autant pour les spectateurs que pour les auteurs eux-mêmes : certains réalisent plusieurs déguisements dans l'espoir de remporter un des prix offerts aux vainqueurs, d'autres cherchent à se faire personnellement connaître, en introduisant éventuellement des propos moralistes simples<sup>156</sup>. Ce carnaval-ci représente essentiellement un espace-temps libre mais précaire pour l'expression individuelle des inquiétudes, des peurs et des désirs, alimentés par les images et les informations reçus dans le quotidien (télévision, travail, rumeur locale, etc.). Ces fruits de l'imagination individuelle accèdent à une forme minimale de socialisation, les performances donnant lieu à une communication brève et incertaine avec le public.

Une deuxième catégorie de saynètes expose des messages politiques ou pédagogiques émanant de groupes institués : un hôpital, une coopérative de santé publique, une association de femmes, une ONG internationale, un programme européen de réforme urbaine, etc. Ces représentations sont plus encadrées et préparées que les précédentes, matériellement plus finies, mais peu nombreuses. Dans ce cas, les messages sont clairs, l'ironie n'est pas dans le texte mais les allégories et les déguisements peuvent éventuellement être humoristiques dans la critique sociale ou la propagande : des femmes « enceintes » réclament une autre condition féminine pour l'an 2000 (Cooperativa Ser Mujer); des « malades » sur la table d'opération réclament le maintien dans la région d'une coopérative de santé, etc.

Une troisième partie enfin des carnavaliers (un petit tiers) est formée d'inventeurs qui, dans leur vie de tous les jours, participent ou ont participé aux activités des groupes culturels de la ville (danse, théâtre, musique, tradition orale). À mi-chemin entre les deux styles que l'on vient de mentionner, ils montrent diverses ébauches individuelles de la culture afrocolombienne et du Pacifique, que les auteurs connaissent tant par leur mémoire familiale que par les enseignements des organisations de défense et promotion de la culture afro-colombienne. Défilent en particulier quelques-unes des *visiones* (esprits, apparitions) de la forêt et des fleuves. D'autres personnages et thèmes sont moins locaux ou actuels, comme le sorcier « Roi du *vodu* nègre », la divinité afro-cubaine « Chango aux temps du carnaval », ou encore « L'Afrique au carnaval » (représentant des sauvages vêtus de paille, et dont les jeunes acteurs, eux-mêmes noirs de peau, ont le corps et le visage peints en noir), et « Le Royaume infernal ». Ces défilés-ci sont parfois le résultat d'une action sociale menée par des enseignants ou

des militants qui cherchent, par des actions culturelles de ce type, à détourner de la délinquance les jeunes des quartiers les plus pauvres tout en valorisant la culture identitaire régionale.

Dans le carnaval « africanisé » de Bahia, enfin, et en particulier dans l'ensemble carnavalesque Ilê Aiyê, pionnier et inspirateur du mouvement culturel noir dans la ville, cette culture identitaire a déjà fait l'objet d'une reconnaissance locale et nationale importante. Les auteurs et inventeurs de chansons, poèmes, déguisements, maquillages, coiffures, danses et rites ont fait preuve d'une imagination intense, au cours des vingt-cinq dernières années, dans le souci de créer les signes d'une différence respectable qui leur permettrait d'édifier localement les bases de ce qu'ils appelèrent l'« orgueil d'être noir ». Ni tout à fait global, ni parfaitement local, le contexte des créations est à géométrie variable : là encore, les références télévisuelles se mélangent à celles des premières socialisations domestiques, des leçons scolaires ou des apprentissages militants plus tardifs. Ceux qui se disent « les Africains à Bahia » parodent donc en montrant des vêtements aux couleurs qui font africain, des légendes de rois et guerriers zulu, des lunettes noires et des cheveux passés à l'eau oxygénée dans le style récent des noirs des États-Unis, de chrétiennes colombes de la paix candidement lâchées au beau milieu d'un rituel inspiré du candomblé, etc. Au terme de ce travail culturel, des créations apparaissent qui identifient le groupe et dont le rappel en fait d'ores et déjà un ensemble que l'on dit localement « traditionnel ».

Le même groupe de carnaval s'est spécialisé dans la promotion de compositeurs amateurs de chansons. Depuis une vingtaine d'années, quelque 800 sambas de carnaval ont été créées par environ 300 compositeurs issus des quartiers populaires de Salvador de Bahia. Poèmes à chanter, une trentaine d'entre eux a atteint une certaine notoriété locale ou nationale. Les auteurs sont généralement peu ou très peu scolarisés, les erreurs d'orthographe, de grammaire et de sens parsèment leurs textes, ce qui n'empêche pas les envolées poétiques et les vers parfois ronflants. Des sélections des meilleures chansons sont imprimées et diffusées sur de petits livrets du groupe carnavalesque. L'exercice de composition de tous les auteurs reçoit chaque année la sanction du public et d'un jury de spécialistes (poètes, acteurs, journalistes, etc.). Les compositions s'inspirent en partie de la vie quotidienne. Elles parlent de racisme et de travail : « *On me juge à ma couleur ; j'implore un bout de terre ; je vis dans les favelas, je dors sur le trottoir ; le noir monte les pierres pour construire de grandes maisons et gagner des miettes* » ; ou elles parlent

de souffrance : « (le noir porte) un manteau marqué de souffrance et douleur ». Elles rappellent l'esclavage et la lutte des noirs pour leur liberté hier et aujourd'hui : « j'ai dépassé l'alphabet ; maintenant c'est comme ça, personne ne va parler pour moi ». Elles décrivent des rêves d'une Afrique redécouverte parfois dans la lecture de manuels d'histoire-géographie : « llê Aiyê Sénégal Dakar, pays situé à l'occident de l'Afrique ; au nord le Mali, à l'est la Guinée Bissau ; il fut colonisé par les peuples français, qui lui donnèrent sa langue officielle ; aujourd'hui souverain et indépendant, il parle Wolof sa langue nationale ». Enfin, les chansons font l'éloge du groupe carnavalesque lui-même : » Dans le divin llê Aiyê, chante le peuple noir, en louange à toi, divin llê. Dans le divin llê Aiyê, je me sens heureux à chanter pour toi ». Tous ces chants désignent une communauté qui permet de rassembler et de faire renaître chaque année ses acteurs rituels comme « Africains de Bahia » dans le contexte du carnaval : « Par la couleur du tissu, dit encore une chanson de samba, on remarque que je suis Africain, je suis llê Aiyê »<sup>157</sup>.

Les mouvements identitaires qui se mettent en représentation dans le carnaval – en partie dans le carnaval de Tumaco, bien plus dans celui de Notting Hill, et plus encore dans celui de Bahia – établissent un rapport étroit entre identité et culture. L'examen du travail de création artistique et rituel lui-même, le sens social que l'on peut y dévoiler, permettent de considérer avec plus de distance la signification des mouvements se formant sur des bases identitaires et traditionalistes, comme par exemple les mouvements de type ethnique, régionaliste, éventuellement religieux. Ils représentent d'abord, dans leur essence sociale, des masses d'individus – noirs, indiens, pauvres, habitants des quartiers ou des régions marginalisés, etc. – en quête de la reconnaissance et du respect qui leur sont généralement refusés ou chichement concédés par les représentants de leur État national. Pour être reconnus comme humains et comme citoyens, ils doivent rechercher eux-mêmes *qui ils sont*, et ils le font selon des procédés parfois tortueux de contournement des stigmates (nous l'avons observé plus haut à propos des banlieues françaises et à nouveau, par exemple, à propos des *steelbands* de Notting Hill). Ils cherchent à dire leur identité avec les moyens qu'ils trouvent autour d'eux : la mémoire, l'apprentissage et l'imagination travaillent ensemble à la formation de ces nouvelles « communautés » plus proches de chaque individu que l'inaccessible communauté nationale.

Dans les banlieues de France, comme dans les milieux noirs des West Indies de Londres et dans les favelas du Brésil, se dessine

de proche en proche une échelle médiane de participation où les faits sociaux et les créations culturelles prennent un caractère progressivement plus stabilisé (en institutions ou en performances), deviennent davantage visibles et agissent en retour sur le sens de la vie de tous les jours des citoyens. Enfin, nous l'avons vu dans les trois carnivals, c'est à l'espace rituel que revient le rôle d'être inventeur d'identité. Les créations du carnaval élaborent des rhétoriques identitaires de forme quasi-expérimentale, qui sont susceptibles de se prolonger dans le quotidien ordinaire et de changer les composantes politiques, idéologiques et identitaires de la ville dans son ensemble.

### *Visions, légendes et rap de quartier*

Les créations que nous venons d'examiner dans les contextes de carnaval concernent les relations des citoyens entre eux et touchent aux identités et aux différences entre individus et groupes. Un autre domaine de l'imaginaire urbain est formé par les interprétations symboliques de la ville fréquentée, c'est-à-dire des rapports des citoyens à certaines parties ou à l'ensemble de l'espace urbain : une lecture des « doubles » de la ville est ainsi possible. On le voit par exemple en suivant le réseau de lieux hantés dans la ville riche, moderne et fonctionnelle de Singapour, que Gilbert Hamonic a remarquablement restitué en montrant la distribution des esprits et des peurs en différents points de l'espace urbain<sup>158</sup>. Ville imaginaire tout aussi réelle pour les habitants que la ville dans ses structures matérielles, ce réseau de fantômes détermine des parcours prescrits ou proscrits. Identifiables dans de nombreux récits oraux et rumeurs, ainsi que dans une vaste littérature populaire locale, au moins quatre-vingts-dix fantômes malais, êtres « de passage, de transition »<sup>159</sup>, très urbains en ce sens, sillonnent la ville et se révèlent plus particulièrement à l'attention de personnes elles-mêmes en transition, transit ou mouvement : ainsi, les chauffeurs de taxi sont parmi les principaux « maîtres voyants » des fantômes. Si les vestiges et lisières de forêts, les grands arbres, les cimetières, actuels ou anciens, et les ruines sont les lieux traditionnels de prédilection des fantômes, de nombreux nœuds de la modernité urbaine elle-même (lieux de passages, vides, transits) peuvent également être hantés : tel hôpital, telle ligne d'autobus ou telle station de métro, tels ou tels ascenseurs, sous-sols ou toilettes de grands immeubles de logement, d'administration et de supermarché, etc. Les esprits établissent avec la modernité une relation contradic-

toire, faite de compétition pour définir les lieux (plus ils sont hantés, plus ils sont humains et moins ils sont urbains) mais faite aussi d'emprunts à cette modernité, par exemple par l'apparition de nouveaux fantômes aux traits citadins. Les plus récents ont en général des allures d'étrangers ou d'immigrés.

Image du passé compensant la mémoire manquante d'une ville-État toute jeune (Singapour n'a qu'une trentaine d'années), le fantôme est un référent collectif omniprésent dans le quotidien : discrètement et en-dessous de l'image de modernité, technologie et excellence de la propagande officielle, il donne à la ville une autre image d'elle-même et une identité. Je veux seulement ajouter deux brefs commentaires. C'est, d'une part, le fait qu'une lecture en double compose une ville invisible dont les effets réels, du point de vue de l'expérience des citadins, sont tout aussi perceptibles que les contraintes matérielles ou institutionnelles de la ville visible. Il y a donc une imbrication étroite entre différents modes de lecture de la ville, énonçant chacun ce qu'elle est. D'autre part, les situations liminaires, les entre-deux, les passages et entre-mondes (ascenseurs, cimetières, hôpitaux, etc.) prennent une importance remarquable parmi les préférences locales des fantômes : de la même façon que Exu, la divinité intermédiaire du candomblé au Brésil, protège les carrefours de certaines rues où sont placés les *ebó* (travaux magiques), les préférences des fantômes de Singapour montrent que les lieux de passage sont propices à la ritualisation.

L'invisible dialogue avec le visible, avons-nous observé. À Cali, troisième ville de Colombie avec environ 1,8 million d'habitants, une vaste région de quartiers populaires, Agua Blanca, occupe tout l'est de la ville, presque comme si elle était hors d'elle. Cet ensemble urbain homogène compte aujourd'hui environ 550 000 habitants, dont la moitié au moins est composée de migrants et descendants de migrants afro-colombiens venant de la côte Pacifique du pays. Agua Blanca représente la plus grande concentration de population noire et mulâtre de la ville (estimée à 50 % dans la zone d'Agua Blanca contre environ 15 % dans tout Cali). L'insertion sociale de la population est principalement marquée par la pauvreté et la précarité, encore qu'il y ait des nuances importantes selon les quartiers. Agua Blanca dans son ensemble se caractérise par une grande précarité de la voirie et des installations urbaines (eau, égouts, électricité sont absents, défectueux ou obtenus par des branchements clandestins), et par l'importance de l'habitat spontané auto-construit. Une partie du quartier, édifiée sur une zone marécageuse, a été longtemps marquée par la présence de

quelques marais, sur lesquels un début de remblaiement a été fait à la fin des années 1980. L'un d'eux, le Charco Azul (le « marais bleu ») a été l'objet d'une légende dont j'ai reconstitué quelques éléments.

Des habitants du quartier entourant le marais (un des secteurs de plus grande concentration de population afrocolombienne et pauvre parmi l'ensemble d'Agua Blanca) parlent de la présence d'une femme qui vit dans le marais. Circulant la nuit dans les rues du quartier, elle séduit les jeunes hommes, les attire vers elle et finit par leur arracher, « par en bas », les parties génitales. Cette femme est une des formes d'un personnage vivant au fond du marais et devenu célèbre sous le nom du « monstre de la lagune bleue » : des années soixante-dix jusqu'au début du remblaiement du marais, au milieu des années quatre-vingts, on retrouvait fréquemment des corps morts au fond de l'étang, toujours des jeunes hommes. Le « monstre » attirait vers l'eau ses victimes et les noyait : on parle d'une centaine de cadavres. Les corps, raconte-t-on, étaient recroquevillés et complètement desséchés, au lieu d'être gonflés d'eau. La femme, sous les traits de laquelle le monstre est mentionné le plus souvent, est également connue pour « prendre les hommes et leur tirer le sexe », elle agresse les hommes jeunes, mais ni les enfants ni les femmes. Ses victimes présentaient toutes, dit-on, deux morsures, l'une au cou, l'autre à la jambe. Ce n'étaient jamais des habitants du quartier mais seulement des gens de l'extérieur, même s'ils pouvaient avoir des connaissances dans le quartier.

Certains informateurs citent le nom de la *Tunda* pour désigner la femme du marais. Celle-ci provient d'un ensemble de *visiones* (visions, apparitions) qui peuplent la forêt du littoral de l'océan Pacifique, d'où émigre depuis une ou deux générations la majeure partie de la population noire d'Agua Blanca. En fait, il est probable que cette image urbaine représente une synthèse de plusieurs *visiones*. D'abord, elle rappelle en effet le personnage de la *Tunda* : celle-ci apparaît dans la forêt, la nuit, et « rapte » les enfants qu'elle attire en se faisant passer pour leur mère, leur grand-mère, leur sœur ou leur tante, puis les fait disparaître, mais elle ne leur fait pas de mal ; ou bien elle attire les jeunes hommes qu'elle appelle en apparaissant au loin et indistinctement, accroupie et odorante (odeur de café moulu ou de crevettes frites), dans le but de leur prendre le sexe. Les uns et les autres s'égarer dans la forêt en la suivant, et deviennent *entundados*, possédés. On raconte ainsi l'origine de la *Tunda* : une femme mariée ne consomme pas les liens matrimoniaux parce qu'elle se repent de son mariage ; après une dispute avec

son mari, elle part dans la forêt et se transforme en une vision. Mais elle veut un enfant qu'elle n'a pas eu; elle le cherche en allant derrière tous les enfants qu'elle voit et tente de les emmener dans la forêt où ils disparaissent avec elle. Seuls les parrains des victimes peuvent les retrouver (celles-ci, enfants ou jeunes hommes, « résistent à revenir »). Pour cela, ils effrayent la Tunda à coups de tambours (*bombo* et *cununo*, deux percussions traditionnelles de la région), de fusils, en brandissant une croix ou en faisant se consumer une bougie. Les victimes retrouvées, leurs parrains les exorcisent en disant des prières (le Credo), en leur donnant des bains d'eau bénite, en priant et en faisant brûler des herbes. Les parrains n'agissent en fait qu'en tant que substitut des prêtres de l'Église catholique, qui sont les premiers indiqués pour pratiquer les exorcismes.

En résumé, cette *visión*, comme les nombreuses autres qui l'accompagnent, semble renvoyer à la fois à trois éléments du contexte<sup>160</sup>. D'une part, elle prévient contre les risques de la forêt, en symbolisant les peurs qui y naissent : les *visiones* sont alors des agents protecteurs, une forme de contrôle montrant les voies de la prudence dans l'accès aux collines, aux rivières et aux espaces de végétation dense non cultivés. Certains disent même aujourd'hui que par la menace qu'elle y fait peser, elle protège la forêt elle-même. D'autre part, elle est une prise en charge des désirs naissants et une forme d'éducation sexuelle : si la Tunda, elle-même inassouvie, séduit les jouvenceaux, une autre *visión*, le *Duende* ou lutin, séduit les filles vierges en leur jouant de la guitare ou de la marimba, puis les enferme et les couvre de cadeaux, jusqu'à ce que, possédées, elles se laissent toucher les seins, mais sans perdre leur virginité. Enfin, toutes repoussées de la même façon (croix, chandelles, prières) et exorcisées, les *visiones* renvoient à l'histoire de la présence d'une Église missionnaire qui persécuta systématiquement, en les diabolisant, toutes les formes de croyances païennes et animistes, utilisant les visions et la peur qu'elles suscitaient pour attirer des fidèles en se montrant plus puissante qu'elles. Les histoires de l'une et des autres sont étroitement imbriquées.

La Tunda se trouve dans les « airs ». Elle a cependant des zones de prédilection. Elle ne fréquente que la forêt et ne se trouve pas sur les eaux, bien qu'on puisse, selon certains, la rencontrer dans la zone de mangrove ou au bord d'une petite rivière. D'autres *visiones*, elles, vivent dans les eaux, comme le *Riviel*, petite lueur apparaissant la nuit sur une pirogue et déroutant les voyageurs, et la *Madre d'agua*, qui peut attirer les gens dans l'eau et les noyer (comme le

fait la femme du marais de Charco Azul). Cependant, ni la Tunda ni la Madre d'agua ne fréquentent les villes, ni même les lieux cultivés. Seules la forêt inculte et les eaux ont leur préférence. Mais une autre *visión*, compagne de la Tunda, peut se trouver en ville, c'est la *Viuda*, la veuve. C'est « une belle femme qui devient amoureuse d'un homme et l'emmène vers un endroit où elle peut le terminer, c'est-à-dire le tuer. Quand l'homme s'aperçoit qu'il s'agit d'un esprit, il s'enfuit mais reste malade », m'a raconté un homme âgé à Tumaco. Elle a, selon un autre récit, l'habitude d'entraîner les hommes qu'elle séduit jusqu'au cimetière de la ville sans qu'ils s'en aperçoivent et de les laisser là seuls jusqu'au petit matin, dévêtus. Au réveil, ils doivent être exorcisés selon les mêmes procédés que pour la Tunda.

Revenons maintenant à Cali, district d'Agua Blanca, quartier de Charco Azul. La présence de *visiones* dans le quartier semble se réduire et se concentrer sur la seule trace de nature à l'intérieur de cet espace urbain, à défaut de forêt : le marais. L'eau est un élément naturel apprécié par certaines *visiones*. Dans ce sens, selon un procédé métonymique (le marais, c'est tout l'univers des esprits du littoral Pacifique, pays de mangrove), le monstre serait moins urbain qu'ethnique : la femme du marais représenterait une mémoire ethnique ou régionale, *résiduelle*, des noirs du Pacifique, en l'associant à une trace écologique elle-même provisoire. On trouve de telles traces associant le naturel et le sacré dans de nombreux contextes urbains : outre celles que l'enquête de G. Hamonic révèle et que l'on a mentionnées plus haut (les localisations traditionnelles des fantômes de Singapour : vestiges de forêt, etc.), remarquons, par exemple, les nombreux interdits qui protègent à Lomé (Togo) la forêt sacrée localisée dans le quartier Bè, ancien village autochtone antérieur à la ville, et notons que les temples de candomblé les plus traditionnels à Bahia se trouvent situés au milieu de *roças* (fermes), espaces de verdure, plantes et arbres sacrés qui semblent dénier la profonde insertion urbaine de leurs adeptes. Cette interprétation va dans le sens de ce que disent les habitants de la région Pacifique et de la forêt, selon qui les visions disparaissent au fur et à mesure qu'avancent les grandes plantations, la coupe des arbres, le tracé des chemins au bulldozer, et l'urbanisation.

Mais dire que les visions meurent parce que leur milieu naturel tend à disparaître est une autre façon de croire à l'existence de ces êtres surnaturels en eux-mêmes. En fait, les esprits migrent aussi, pour autant que l'imagination citadine les sollicite à son tour. C'est ce que confirment les données suivantes. Une des

explications fournies par des habitants commentant l'épisode, aujourd'hui révolu, des morts trouvés dans le marais de Charco Azul, est sa correspondance avec une période de violences dans la ville, liée au pouvoir et aux conflits du narcotrafic (le cartel de Cali) : les cent cadavres auraient été en fait des victimes de la violence jetés morts dans la lagune, plusieurs années durant. Le « monstre » aurait ainsi été une défense formée dans l'imaginaire des habitants du quartier face à ces meurtres en série et aux cadavres abandonnés en ce lieu. Le fait d'incorporer dans la légende que la Tunda ne s'en prend qu'à des personnes étrangères au quartier (même et surtout si elles pouvaient y avoir quelques connaissances) peut passer pour une affirmation identitaire ; en fait elle permet d'argumenter de l'innocence des habitants, car la Tunda ne lance pas ses maléfices sans raison, et cette lecture-là des faits est une manière, pour les habitants d'une région morale stigmatisée comme pauvre et marginale, de se tenir à distance de la violence qui marque toute la ville et dont les effets l'envahissent. La reprise simultanée de rumeurs sur la femme du marais essentiellement basées, comme dans la forêt, sur des peurs nocturnes – bruits, voix, lueurs, etc. – montre la réouverture d'un champ d'action pour les esprits.

Les *visiones* forment ainsi un mode de lecture de l'actualité urbaine, mais ce ne sont plus les mêmes visions. Dans le voyage de la côte Pacifique à Cali, elles ont fusionné de deux manières. D'une part, entre elles : la vision du marais reprend et synthétise certains traits provenant notamment de la Tunda, de la Madre d'agua et de la Viuda, en en rejetant d'autres, et en prenant le nom de Tunda comme terme générique, phénomène que l'on trouve également dans certains récits actuels dans la région sud du littoral Pacifique, où des locuteurs confondent parfois la Viuda avec la Tunda. D'autre part, des hybridations se font avec des éléments extérieurs à l'univers initial des visions. Ainsi, les deux morsures des victimes relèvent sans doute d'histoires de vampire des soirées d'horreur télévisées, de même que le nouveau terme de « monstre de la lagune » utilisé par de jeunes rappeurs pour faire récemment, à leur tour, le récit de cet épisode.

En effet, un sens élargi de la *visión* du marais s'inscrit dans la création d'un groupe de rap du quartier. Formé en 1992 par des jeunes gens de Charco Azul, le groupe Ashanti souhaite défendre à travers ses compositions un « projet social et politique de revendication de l'identité et de la culture noires et de protestation face aux problèmes des jeunes du quartier »<sup>161</sup>. Sous le titre « Le monstre

de la lagune bleue », le groupe Ashanti composa la chanson dont voici un extrait :

<p><i>El monstruo de la laguna azul es el monstruo del barrio Charco Azul. Hay un monstruo en la laguna azul La historia comienza en los decenios del 70 cuando muchos muertos en el lago se encuentran. Cuerpos ahogados, lacerados; disecados cadaveres, amordazados, desgollados, mutilados, tirados en el camino. Se han hallado restos de animales a los que el monstruo habia atacado oh matado, descuartizados, brutalmente, monstruosamente desprezados. (.....) (Auteurs : Rafa, Nene U. / Ashanti)</i></p>	<p><i>Le monstre de la lagune bleue est le monstre du quartier Charco Azul. Il y a un monstre dans la lagune bleue L'histoire commence dans les années 70 quand de nombreux morts sont trouvés dans le lac. Corps noyés, lacérés, cadavres disséqués, baillonnés, égorgés, mutilés jetés sur le chemin. On a sorti les restes d'animaux que le monstre avait attaqué, tués dépecés, brutalement, monstrueusement méprisés. (.....)</i></p>
--	--

Les auteurs présentent le monstre comme une métaphore de l'exclusion du quartier, considérant (c'est l'explication qu'ils m'en donnèrent) que le quartier lui-même était traité sous une forme monstrueuse dans le regard du reste de la ville. La chanson devait devenir, selon eux, leur titre phare pour manifester leur origine d'Agua Blanca, et plus précisément de ce quartier-ci. En bonne partie remblayé, le marais longe actuellement le tracé d'une nouvelle voie rapide qui implique la destruction de nombreuses maisons. Le comité de quartier de Charco Azul essaie d'organiser la population de l'invasion la plus précaire du quartier, à la marge de ce qui reste de la lagune, pour protester contre la volonté de la municipalité d'expulser les habitants de force. Des destructions de maisons ont déjà eu lieu, laissant leurs habitants sans toit. Utilisant donc une forme de dérision de la peur et de l'image négative du quartier qui existent dans la ville, la composition fait des descriptions beaucoup plus violentes que ce que l'on peut relever dans les entretiens et les récits concernant la Tunda. Cela peut correspondre à la réalité, étant donné les conditions violentes des meurtres que l'on a mentionnées plus haut, mais cela renvoie aussi au style volontairement agressif des paroles de rap en général. Deux éléments, l'un de contenu, l'autre de forme, qui sont tirés du contexte urbain, éloignent le « monstre » des visions initiales et nous rapprochent des

problèmes urbains : celui de la violence dans la ville, celui de l'image négative des habitants du quartier vis-à-vis du reste de la ville.

Le sens de cette création imaginaire se construit progressivement. Notons la place qu'occupent dans cette progression les différentes conceptions de la culture que j'ai évoquées plus haut. Si la vision de la femme du marais apparaît d'abord comme un élément culturel ethnique et résiduel – une totalité « là-bas » transformée en supplément différentiel « ici » –, elle est véritablement relancée en tant que réponse à l'agression du contexte urbain, protégeant les habitants du quartier des accusations de violence. Ce faisant, la *visión* se transforme de plus en plus : le « monstre » des rappeurs n'a apparemment plus grand chose à voir avec les *visiones* du littoral Pacifique, si ce n'est par les commentaires actuels des uns et des autres autour de la chanson et des événements, et surtout par la présence de ce qu'on pourrait appeler une disposition visionnaire réactivée en ville. La chanson « El monstruo de la laguna azul » a déjà été présentée en public. La performance du rap et les commentaires qu'en donnent les auteurs replacent entièrement la vision dans le contexte urbain : son destin est de devenir un ciment identitaire face aux images négatives circulant dans la ville et face aux pratiques des *tierratenientes* (propriétaires fonciers) contre les habitants sans titre du quartier. Ainsi, l'imaginaire du rapport à la ville comme espace physique parle finalement encore du rapport aux autres citoyens.

### *Culture citadine, culture des villes*

Interprétations et représentations forment la matière palpable de la culture citadine. Leur profusion va tout à l'encontre de l'idée d'une « ère post-culturelle », diagnostiquée un peu rapidement par James Clifford et mentionnée plus haut. Pourtant, cet auteur souligne bien, et je le rejoindrai sur ce point, l'importance des « constructions mentales », des « fictions réalisées » et des « hétéroglossies » dans le champ culturel actuel. Comment s'élabore la culture des citoyens ?

Les contextes sociaux, sources d'inspiration des rhétoriques identitaires et des performances, se sont considérablement élargis. Ils sont marqués par une intertextualité multiforme qui rapproche les différents mondes peuplant notre planète, traversant les Afriques, les Amériques, les pays d'Europe et d'Orient, et communiquant presque en « temps réel » grâce aux satellites qui tournent

au-dessus de nos têtes. Certes, toutes les parties du monde ne sont pas atteintes directement et exactement en même temps. Mais nous pouvons penser que cette intertextualité – la forme concrète de ce que l'on appelle aujourd'hui la globalisation culturelle – a des effets directs sur les procédés de la création culturelle et sur les processus politiques et identitaires locaux. Plus on se différencie, plus on s'identifie aux autres se différenciant, et ces processus identiques de différenciation se passent aujourd'hui très largement en ville, ou pour le moins y naissent. La plupart des mouvements identitaires actuels sont *de la ville*, non pas par essence (leurs propos ne parlent pas tous nécessairement de la ville) ni toujours pour ce qui concerne les lieux de leur développement, mais parce que c'est leur premier ancrage, celui où se sont formés les groupes eux-mêmes ou leurs meneurs. En même temps, ces mouvements s'exportent, s'étendent, se délocalisent, tout comme la culture des villes.

En fait, les mêmes formes sont à l'œuvre, sinon exactement les mêmes discours : dans toutes les villes, l'attrait ambigu pour l'individualisation est en permanence tempéré par le besoin de recréer des identités collectives à partir d'un presque rien de différence ; partout, dans ces quêtes identitaires toute relatives et versatiles, l'écrit s'impose dans l'énoncé des traditions et tend à concurrencer, influencer, voire à faire oublier la mémoire orale ; partout, des spécialistes – intermédiaires individuels ou agences néo-ethniques – émergent pour énoncer l'identité des « communautés » ; partout, les images circulent à plus grande vitesse encore que les hommes et les idées, et tendent à se substituer à l'expérience personnelle et sociale des réalités montrées en flux continu sur les écrans.

Finalement, dans l'abondance des moyens matériels et virtuels de la création de symboles et d'identités (circulation d'informations, diffusion d'images, de sons, de concepts, etc.), comment peut-on dire que la culture des citoyens est une culture *de la ville* ? Nous voyons bien dans chaque situation – j'ai insisté sur ce point à différentes reprises dans mes études de cas – que les enjeux des inventions culturelles et des constructions identitaires sont nettement situés dans des configurations locales de relations, tensions et conflits. Mais, par ailleurs, pour ce qui concerne les procédés créatifs eux-mêmes, nous observons que la vie en ville est un espace d'informations multiples, où les mobilités et les migrations, qui caractérisent de plus en plus les grandes villes, font se rencontrer des informations venues des horizons régionaux ou nationaux les plus divers. Le cas de Charco Azul est peut-être paradigmatique d'une progression allant vers de plus en plus d'assemblages et de

fusions dans la culture des citadins. De toutes parts, aux références puisant aux racines les plus profondes dans les lieux autochtones ou d'origine, se superposent des références transmises par les moyens de communication de masse et détachées de leurs propres racines. La distribution des références globales est certes inégale selon les lieux de vie, les équipements et les moyens des citadins. À un autre niveau, la possibilité de trouver des équivalences symboliques dans le passage d'un lieu à l'autre est incertaine (trouver un marais en ville, par exemple, pour symboliser, comme à Cali, la peur et le refus de la violence). C'est dans la conjonction de ces différents facteurs que se détermine l'efficacité de certaines références par rapport à d'autres, qu'elles proviennent des mémoires régionales, de l'environnement urbain ou des imageries globales.

La ville se constitue alors comme un creuset, ne *produisant* elle-même de la culture qu'au terme de ces rencontres, collages et fusions dont elle est le théâtre. Ainsi redéfinie par des citadins aux parcours multiples, la ville devient à son tour un dispositif culturel. C'est grâce à son « extraordinaire complication » que la ville a pu devenir un « sujet de l'histoire », notait Bernard Lepetit à propos des villes européennes de l'époque moderne<sup>162</sup>; les « capacités transformatrices de l'urbain » viennent de la mise en présence d'une multiplicité de références identitaires (la famille, le « pays », le quartier, le métier, la confrérie, etc.), soit « un ensemble de ressources qui appartiennent à l'être même de la ville à un moment et en un lieu donnés, et qui définissent l'espace d'action des citadins »<sup>163</sup>.

Étrange destin que celui des villes qui, à l'image du métissage dont elles sont un des lieux de prédilection, réunissent des milliers de bouts éparés et partiels de culture pour finalement, alors que l'on s'attend à trouver l'insignifiance, composer chacune leur propre tableau, unique et reconnaissable entre tous, comme l'est l'habit d'Arlequin<sup>164</sup>.

## Quels espaces publics ?

Il n'y a aucune évidence théorique qui puisse justifier de traduire en termes d'aménagement urbain les conclusions d'enquêtes ethnologiques dans la ville. Au contraire, l'histoire urbaine incite plutôt à se méfier des utopies consistant à traduire en matière dure et palpable telle ou telle conception de la vie en ville. Une réflexion sur les rapports entre la culture des villes et les espaces publics doit

essayer d'être pragmatique. Je ne ferai donc, de ce point de vue, que quelques observations générales et assez superficielles, indiquant à peine des pistes de réflexion.

La culture n'émerge des micro-sociabilités et ne se découvre au grand jour que s'il existe des occasions de communiquer (spectacle, situation rituelle au sens large) élargissant le cadre de l'interaction et permettant la réalisation publique des performances. C'est ainsi que peut se faire le passage du domaine privé, de l'œuvre pour soi et pour son propre plaisir, au domaine social et à la communication esthétique et éthique. Il faut donc qu'à un moment donné la création des poètes amateurs, des rappers et sambistes de quartier, des fabricants de costumes et allégories, soit rendue publique pour devenir une part objective de la culture. Ce sont l'échange et la communication, voire la compétition entre les créations, qui socialisent le sens contenu dans ces créations. C'est en passant de l'instant individuel à l'instant collectif et en accédant à une certaine pérennité (devenant en quelque sorte un patrimoine pour tous) que la création des auteurs devient un fait de culture.

L'art ainsi défini suppose non seulement une compétence et un public mais aussi la recherche d'espaces-temps appropriés (ou réappropriés) à la création publique : murs, véhicules, maisons, trottoirs, rues, places. La musique, la danse et les parades, plus encore que les arts graphiques et que les littératures, supposent littéralement l'occupation d'espaces propres et sont en ce sens très urbaines. Ainsi, la rumba cubaine, la cumbia colombienne et la samba brésilienne se dansent, non pas solitairement, mais en ronde, en file, en bande et bien sûr en défilé (carnavalesque). Elles sont, dans leur contenu même, des formes élargies de sociabilité, rencontres entre proches qui n'empêchent pas l'expression fugace d'individualités chorégraphiques brillantes. Et elles représentent une occupation de la ville, précaire et mobile, dans laquelle l'espace urbain est provisoirement transformé en lieu public culturel, social et politique.

Quel espace aménagé peut répondre aujourd'hui à ce besoin de lieux publics de création ? Je partirai de trois cas bien différents pour suggérer des pistes de recherche sur ce thème. Ils suivent une progression qui met en rapport inverse l'aménagement des espaces et l'engagement des citoyens dans des projets culturels. Le premier part de la localisation des créations du carnaval populaire de Bahia. Les rencontres du groupe afrobrésilien Ilê Aiyê, dont j'ai parlé à diverses reprises, se déroulèrent pendant une dizaine d'années sur un terrain vague situé à quelques mètres de la résidence des fondateurs, dans leur quartier de Liberdade. Commencées avec quelques

dizaines de participants, les répétitions publiques du groupe devinrent au fil des ans de grands rassemblements, atteignant en certaines occasions (par exemple pour l'élection de la Déesse d'Ébène, reine noire du carnaval) plusieurs milliers de personnes. L'endroit fut conquis, baptisé *Senzala do barro preto* (« La maison d'esclave sur la terre noire »), approprié de fait. Il fut finalement évacué lorsqu'on construisit un édifice sur le terrain. Le nom du lieu resta gravé dans la mémoire du groupe et fut repris plusieurs années plus tard pour désigner un autre terrain, acheté à quelques mètres de là pour construire le siège et le centre d'activités de l'association. En attendant, le groupe déplaça pendant encore une dizaine d'années le lieu de ses fêtes nocturnes hebdomadaires vers un quartier proche. Il s'installa dans un autre espace vide : celui d'une ancienne prison (le Fort Santo Antonio) dont la grande cour centrale et les cellules furent progressivement occupées par un ensemble de groupes noirs de carnaval, de danses, d'ateliers de musique, etc. De terrain vague en prison désaffectée, c'est l'espace urbain disponible, *impensé*, qui a été propice au développement des sociabilités, à l'expression identitaire et à la présentation publique des créations. C'est là que des groupes et des auteurs se sont mis en relation les uns avec les autres : compétitions, critiques, alliances, etc., sont nées à partir de ces lieux de visibilité et de proximité.

Un autre commentaire s'appuie sur une expérience qui peut être lue en parallèle avec celle qui vient d'être présentée. Il s'agit d'une initiative culturelle menée par une troupe de théâtre dans une banlieue française ordinaire, une ville dortoir de 10 000 habitants où se trouvent ensemble des cités HLM, des lotissements pavillonnaires et des grandes surfaces commerciales. L'expérience a consisté à inviter les habitants à écrire des poèmes en prose à propos de leur ville<sup>165</sup>. Résultat : 3 500 textes furent recueillis en trois semaines, dont le contenu évoque les relations de voisinage, commente certains lieux de la ville, décrit les désirs et les craintes individuels. La troupe d'acteurs s'était donnée pour rôle d'être le véhicule de la socialisation de ces écrits, en employant pour cela diverses formes : les déclamations publiques des textes (dans un bus itinérant) et leur divulgation écrite sur des panneaux, sur des pancartes, ou par des projections sur certains murs de la ville à l'aide de visionneuses.

Le récit de cette expérience montre combien il a fallu forcer les choses pour trouver et sensibiliser la population, par du porte-à-porte, du mailing, en se confrontant à des espaces réservés à la consommation et au trafic, comme il a fallu essayer de se hisser,

par des efforts graphiques adaptés, au niveau de visibilité des écrans panneaux publicitaires, etc. Un commentaire d'un des initiateurs du projet nous intéresse particulièrement. Dans cette ville, dit-il, « rien n'est fait pour que l'on se rencontre ... Ce type d'expérience va à l'encontre de l'architecture et des habitudes, et ce n'est pas facile ! ». *Trop pensé*, l'espace a dérangé, par manque de lieux communs précisément, et par excès d'aménagement.

Troisième exemple, enfin, les auteurs d'un ouvrage récent consacré à *La ville émergente*<sup>166</sup> attirent notre attention sur une expérience originale : celle du centre vert de Saint Herblain (ville de la banlieue nantaise), un vaste espace à peine aménagé. Le projet a bien prévu quelques équipements, mais ils devront se réaliser progressivement : les travaux sont étalés sur des dizaines d'années, et depuis le début des années 1990 seules ont été implantées une médiathèque et une salle des fêtes. Enfin, les choix futurs ne sont pas figés : c'est un projet urbain conçu comme processus. Il y a cette fois beaucoup d'espace (150 hectares) mais peu de finances locales pour aménager. Le principal attrait de ce centre tient à deux facteurs. D'abord, comme le relève Geneviève Dubois-Taine en introduction de l'ouvrage, « c'est un vide, un espace vide, sans rien ». Confortant l'idée qu'un centre-ville n'est pas forcément construit, il permet de rompre avec l'image négative du bâti de banlieue. Mais surtout, cet espace se trouve placé à l'interface de tous les quartiers : espace fédérateur, il tient à la fois du centre, du trou attractif et de l'esplanade<sup>167</sup>. Socialement, c'est donc plus un creux qu'un vide. Dans un creux, se font des croisements, des rencontres, un *creuset*.

L'espace impensé, trop pensé, ou creuset : ces trois modalités peuvent nous aider à imaginer les relations entre l'aménagement et la culture des villes telle que je l'ai évoquée jusque-là. Le trop-pensé a fait l'objet ici de plusieurs commentaires, que je rappelle seulement pour souligner que les aménagements et les prévisions de la ville « générique », de centre commercial en aéroport et de « ghetto » résidentiel de luxe en écran plat pour cinéma à domicile, s'adressent toujours à des individus qu'ils contribuent, dans leur excès de prouesses techniques, à atomiser toujours plus. L'espace impensé est la forme la plus répandue dans les quartiers populaires des villes du Sud. Si ces derniers sont précisément le creuset d'expériences sociales qui intéressent les citadins d'autres espaces moins défavorisés (dans les mêmes villes ou ailleurs dans le monde), c'est pourtant en se maintenant toujours à la limite de la survie, de l'exclusion des droits sociaux ou de la simple possibilité d'accès à l'espace urbain. L'espace impensé correspond à des époques ou des

lieux marqués par l'absence de responsabilité de la puissance publique sur la ville : les ségrégations, les interdits ou les violences peuvent rendre impossible l'occupation de certains espaces publics, alors que d'autres (ou les mêmes alternativement) sont totalement ouverts aux fêtes et aux rencontres. Les réseaux peuvent prendre une ampleur et des fonctions démesurées en se transformant en factions territoriales. On y perd l'esprit de synthèse dont, reprenant les analyses de Marcel Roncayolo, nous pouvons dire qu'il fait la ville comme projet commun<sup>168</sup>.

L'espace-creuset est une autre conception de l'aménagement de la ville, comme lieu d'échange et de création. Il suppose des formes nouvelles de la vie en ville, moins déterminées par la division sociale du travail ou par l'organisation des pouvoirs et des territoires. Il conduit vers une conception processuelle et dialogique du Projet urbain : processuelle au sens où l'on prendrait le temps des essais et des confrontations pour réaliser des aménagements, et dialogique au sens où le Projet urbain serait défini lui-même comme la relation entre les citoyens et la ville. Assez proche de cet état d'esprit, les mairies de certaines grandes villes d'Amérique latine, comme Porto Alegre ou Bogotá, ont mis en place, ces dernières années, des modalités de participation populaire permanente, à l'échelle des micro-quartiers, pour définir les priorités et contrôler la réalisation des aménagements. Ces expériences montrent la possibilité de faire naître, au cœur même de métropoles multimillionnaires, l'échelle intermédiaire entre les petits mondes familiers de chacun et les macrostructures d'un territoire urbain sans limite : cette « échelle », en réalité, c'est du temps passé avec les autres, du dialogue, et des savoirs sociaux échangés.

## Conclusion

C'est à partir de ces terrains incertains et sans nom,  
de ces zones troubles d'indifférence, que devront être pensées  
les orientations et les modalités d'une nouvelle politique.  
(GIORGIO AGAMBEN)<sup>169</sup>

### La ville nue

**L**EVONS finalement l'ambiguïté qui, réunissant le point de vue de l'observation et celui de la chose observée, a permis cette réflexion. J'ai appelé *ville bis* le produit d'une observation anthropologique de la vie citadine. Option méthodologique, et non définition substantielle, la *ville bis* est faite de la description des pratiques, des situations et des interactions des citoyens, *a priori* indifférenciés : leur travail et leurs solutions de survie, leurs pratiques religieuses, leurs fêtes, leurs loisirs et leur vie de familles, tout comme les imprévus qu'il faut aussi interpréter et résoudre. De la sorte, permettant de dé-hiérarchiser la représentation des mondes urbains, le choix de la *ville bis* a rendu beaucoup plus visible une part de la ville qui l'est peu ou ne l'est pas du tout, en réalité, alors même qu'elle est la plus nombreuse : celle des banlieues populaires, des invasions, des favelas, des quartiers déguerpis. En « oubliant » la ville du point de vue de ses formes, de ses institutions et des politiques urbaines, l'option méthodologique de la *ville bis* ne pouvait donc que mettre au jour, dans toute son évidence, le poids réel, numériquement dominant et grandissant, des laissés-pour-compte, des exclus et des précaires : un monde plus ou moins *infra*-urbain, généralement non décrit comme ville et vivant pour une large part dans les « trous » de la ville générique. Celle-ci, au contraire, est toujours plus identifiée à la ville : d'aéroport en cyberspace, suréquipée, surveillée et compétitive, elle multiplie les zones de solitude et les instruments de communication à distance ; elle est reconnaissable d'un point à l'autre du globe ; minoritaire et privilégiée, elle est le lieu où naissent les dominations, économiques et politiques, sur le reste du monde.

Finalement, le sujet de cette réflexion est un « terrain sans nom », qui se situe dans une « zone trouble d'indifférence » placée entre la sphère de la ville globale et, tout à l'autre bout, l'état minimal de la « vie nue »<sup>170</sup>. Townships et quartiers déguerpis d'Afrique, favelas, invasions et *barriadas* d'Amérique latine forment un ensemble hétérogène de situations marquées par des degrés divers de précarité économique, de marginalités et frustrations sociales, et d'instabilité territoriale. Nous ne sommes pas loin de l'extrême limite, celle des périphéries s'emplissant de populations déplacées et celle des camps. La généralisation de ces nouvelles agglomérations dans le monde finit par créer la possibilité de ce que l'on devrait désormais appeler une *ville nue*. Là se pose la question de l'élémentaire humanité : zone de transition entre la nature et la culture, figure de la liminarité aussi maudite que sacrée, la « vie nue » est une vie indéfinie « qui a été séparée de son contexte et qui, ayant pour ainsi dire survécu à la mort, est devenue incompatible avec le monde humain »<sup>171</sup>. À grands traits, essayons de reconstituer la logique du dénuement qui touche aujourd'hui, si l'on somme seulement réfugiés et déplacés officiellement reconnus, une population supérieure à quarante millions d'habitants.

Avant d'être vécus au quasi-quotidien par une partie minoritaire de l'humanité dans l'univers anonyme, riche et abrité des aéroports, les non-lieux sont essentiellement le résultat d'une *perte* – perte d'une terre, d'une maison, d'un village, c'est-à-dire des attributs d'identité, de relation et de mémoire attachés à un lieu<sup>172</sup>. Les migrations économiques d'aujourd'hui, les exodes et les déplacements forcés de population, ne représentent que la partie visible des pertes auxquelles les migrants et déplacés sont confrontés : perte d'emploi, d'abri, de lien familial, de ressource naturelle, de nationalité. Dans l'accumulation, aujourd'hui banalisée, de toutes ces pertes, se dessine l'extrême limite de la vie, celle où les êtres ne sont ni morts ni humains. Selon Giorgio Agamben, dont nous suivons ici le raisonnement, le *camp* est devenu le paradigme, extrême et caché, de notre monde moderne. C'est un paradigme « biopolitique » : qu'il soit de concentration, de transit ou de réfugiés, le camp instaure le dénuement autour de la seule vie biologique. Il occupe la place de la cité politique. Ni ami ni ennemi, ni citoyen ni étranger, le réfugié n'a pas le droit de travailler la terre qui entoure le camp où il vit, pas plus qu'à l'intérieur de celui-ci il n'a à travailler pour « gagner » sa vie, puisque la vie lui est donnée par le droit humanitaire. L'application de ce droit instaure une contradiction entre la vie biologique minimale et l'existence sociale et poli-

tique des individus : le réfugié ne fait plus rien. « Dans la mesure où ses habitants ont été dépouillés de tout statut politique et réduits intégralement à la vie nue, le camp est aussi l'espace biopolitique le plus absolu qui ait jamais été réalisé, où le pouvoir n'a plus en face de lui que la pure vie, sans aucune médiation »<sup>173</sup>. La perte de médiation sociale, laissant la vie nue aux seuls dépens du secours humanitaire – qui n'équivaudra jamais à un droit politique –, n'est totale que pour certains seulement, mais c'est sans solution de continuité que ceux-ci peuvent être rapprochés des autres habitants de ce terrain sans nom : les camps peuplés, aujourd'hui, de treize millions de réfugiés dans le monde sont un cas extrême de l'état de déliaison sociale ; tout près d'eux se trouvent les vingt-cinq à trente millions de personnes déplacées à l'intérieur de leur pays pour cause de violences et conflits armés internes ; les déplacés, pour leur part, s'orientent progressivement vers les périphéries des grandes villes, où ils retrouvent d'autres masses de migrants, populations déracinées pour cause d'opérations de développement de grande ampleur (près de cent millions de personnes dans le monde au cours des dix dernières années) ou migrants économiques, lesquels, guère mieux lotis que les précédents, leur sont parfois hostiles<sup>174</sup>. La ville nue, ce regroupement de situations arrivées aux dernières limites de la survie biologique, s'étend de plus en plus.

## Ban-lieu

*Ban-lieu* serait le terme le plus exact pour rendre compte de la relation politique qu'établit la société globale avec les habitants qui peuplent les lieux précaires, balancés entre la ville nue et la ville générique. Ce n'est pas un espace. C'est une « zone d'indifférence entre extérieur et intérieur, exclusion et inclusion »<sup>175</sup>, c'est le lieu du *ban* (soit une proclamation légale en général, soit la proclamation légale d'une déchéance particulière) : l'être reconnu sans valeur peut y être déchu ou *banni*, mais non pas anémique, pas hors de la loi. Le *ban-lieu* peut être provisoire (dans les trajectoires individuelles ou dans l'histoire collective). C'est un univers ambivalent, car c'est là que se trouve la « vraie vie » (comme l'écrit François Maspero à propos des banlieues parisiennes), c'est-à-dire une forme d'imagination spontanée, sans encadrement ni projet institutionnel *a priori*, une vie plus citadine qu'urbaine en somme ; mais c'est là aussi qu'il y a le plus de peurs et de morts (Soweto, favelas de Rio), c'est un lieu où la vie humaine a, de fait, moins de valeur qu'ailleurs. Si ces citadins-là

inventent leur ville (relations, parcours, occupations d'espaces), c'est parce qu'ils sont obligés de se débrouiller, d'improviser, d'imaginer indissociablement des formes de lien, des valeurs morales et des petits boulots. Autant de stratégies de survie.

En examinant des situations en général non extrêmes, nous avons relevé l'importance que prend aujourd'hui l'existence d'un *minimum social vital*. Cette importance est politique, car une ligne de partage distingue ce minimum social du dénuement et de la nouvelle biopolitique qu'il instaure. Premier pas (ou dernier rempart) d'un lien social proche, dans le ban-lieu où tout semble toujours précaire, intermédiaire, inachevé, le minimum social vital correspond au modèle de la ville familière : chez le citoyen considéré comme une *personne*, dans sa résidence, son voisinage, sa rue, son travail, se construit une résistance à l'extension des vides et de l'inconnu. Le statut minimal, celui qui permet de se sentir chez soi quelque part dans la ville, suppose une (une au moins) appropriation. La rue et la maison, le dehors et le dedans, le public et le privé, sont généralement opposés pour distinguer ce qui est urbain et ce qui ne l'est pas. Au contraire, nous avons observé de nombreuses continuités entre ces divers espaces : la ville est familière dans une grande partie du quotidien des citoyens, et les parcours familiers, de proche en proche, font franchir des barrières, tout comme ils font franchir différents niveaux de participation sociale.

Un deuxième modèle peut alors émerger dans le prolongement du précédent, c'est celui du *sujet*, qui rapproche la citoyenneté de la citoyenneté. Il se crée dans les dimensions relationnelle et culturelle de la ville. Il y a une correspondance entre l'échelle intermédiaire ou locale, dont les urbanistes ont relevé le manque aujourd'hui dans la gestion des villes, et l'existence d'un vaste domaine des sociabilités élargies, dont nous avons vu quelques effets sur l'expression politique ou culturelle des citoyens précarisés. Les situations que nous avons observées montrent des réseaux en action, des valeurs et des interprétations partagées : des liens et du sens se recréent en permanence, des formes d'engagement émergent des cadres microsociaux. En réponse aux exclusions économiques, aux stigmatisations identitaires et aux cantonnements urbains, les réseaux représentent une forme de plus en plus directe et efficace d'accès à la participation politique. Ils deviennent plus présents encore quand les participants sont mis à l'écart des formes institutionnelles de la politique.

Dès lors, il devient possible, dans le cadre des engagements situationnels que j'ai évoqués à diverses reprises, d'entrer pour un

temps dans les circuits de la ville générique ou globale, avant d'en ressortir. Les grandes galeries marchandes, les télévisions étrangères accessibles par satellite, tout comme les chercheurs ou les experts en développement, se rapprochent de plus en plus du quotidien des zones défavorisées de la planète des villes. Plus encore, et c'est une note d'espoir, ici et là les techniques qu'elle diffuse sont des armes qui peuvent être retournées contre ses modèles dominants – la compétition, l'exclusion, l'individualisme. Ce sont des usages embryonnaires, certes, mais multiples. Ainsi, par exemple, les circuits de télévision câblée peuvent être un outil de participation populaire et d'organisation des solidarités à l'échelle des quartiers pauvres, tout en permettant de lutter contre la marginalisation de leurs habitants. C'est ce qui se passe actuellement dans les *laderas* (invasions situées sur les pentes) de Cali, tout comme dans les favelas de Rio de Janeiro<sup>176</sup>.

De multiples frontières traversent aujourd'hui le monde urbain et le divisent selon trois grands paradigmes : la *ville nue* (soit l'extrême dénuement de la biopolitique, sans autre secours qu'humanitaire, c'est-à-dire le seul fait de pouvoir survivre biologiquement) ; la *ville générique* (privilegiée, mimétique, reproduisant sur toute la planète les mêmes modèles de circulation, communication et consommation, surinformée, surprotégée, sans histoire et sans identité) ; entre les deux, le paradigme du *ban-lieu* (une zone d'ambivalences entre vie et mort, d'ambiguïtés entre échec et réussite, d'inachèvement et de précarité des destins). Tout se passe comme si la ville de demain se profilait dans les liens, les luttes, les passages et les équilibres entre ces trois paradigmes.

## Agenda d'enquête

Deux nouvelles voies de recherche doivent être tracées pour pousser plus loin la réflexion et la rendre peut-être plus utile.

La première doit affronter plus directement le déni de ville, qui gagne du terrain, et qui représente une des voies vers la fin de la vie sociale elle-même. Jusqu'ici, nous n'avons fait qu'un inventaire des recours, détours et ruses, déployés par des citoyens qui vivent dans des contextes jamais définitivement établis, en situation de mobilité, ascendante ou descendante, de sortie ou de stabilisation dans la pauvreté, de parcours migratoire, d'itinérance. Il s'agit des zones de ban-lieu, où la survie, physique et sociale, est encore possible. Cette « ville »-là est prodigue en solutions et créations : du *compadrio*, qui

transforme des voisins en quasi-parents, au carnaval, qui permet de bricoler une image « ethnique » de respectabilité sociale ; du *staffriding*, qui défiait l'administration de l'apartheid, aux associations et tontines des villes camerounaises ; des réinventions colombiennes de visions régionales contre le fatalisme de la violence aux petites victoires toujours commémorées du football brésilien de quartier : tout un éventail de stratégies sociales, économiques, symboliques, permet de réinventer la vie en ville. Il permet, d'une certaine façon, d'inventer la ville elle-même, telle qu'elle est vécue.

Ces solutions, résistantes, minuscules et invisibles, sont d'autant plus sollicitées que les acteurs sont dans un contexte intermédiaire, indécis, et donc susceptible encore d'être transformé. C'est l'énergie de l'espoir, et non du désespoir, qui alimente les créations sociales et culturelles, les dépassements de soi et la remise en cause des frontières, celles des vrais ou faux ghettos. La recherche de solutions vise plutôt vers le haut et le meilleur, même si ceux-ci restent en grande partie inaccessibles. Mais si ces solutions, aujourd'hui, sont devenues plus *vitales* qu'ambitieuses, c'est que, en deçà, le spectre de la ville nue, espace qui agglomère les dénuements extrêmes et la déliaison sociale, se fait plus présent, pressant et massif.

L'urgence est donc d'aller observer, décrire et comprendre, dans les espaces les plus proches du paradigme de la ville nue (camps de réfugiés stabilisés depuis des années, déplacés restant en transit), comment des liens sociaux et des formes de symbolisation de la vie se recréent, de proche en proche, à partir du dénuement. Ce monde-là est, de manière emblématique, l'envers (et l'enfer) de la ville générique, suréquipée, arrogante et excluante. Il est tout autant global qu'elle, mais il est attiré vers l'en deçà de toute existence politique, et même sociale. Sur l'agenda des recherches anthropologiques dans le monde d'aujourd'hui, la question centrale est placée à la marge, elle devient excessivement simple, élémentairement *humaniste*.

La seconde recherche concerne un agenda à la fois plus personnel et plus partagé. Chaque citoyen de notre planète commune, quels que soient le ou les paradigmes de ville auxquels il est confronté dans son existence quotidienne, est en droit de s'interroger : comment vivre dès aujourd'hui dans un monde urbain si écartelé, si peu soudé ?

Imaginons un modèle de citadinité distanciée. Le passage à la ville favorise l'individualisation, entendue comme un processus de « prise de distance, objective et subjective, de la personne, vis-à-vis de ses inscriptions et déterminations sociales »<sup>177</sup>. Cette distanciac-

tion opère dans les deux sens, là-bas et ici, comme le montrent les migrants et, à travers eux, la figure de l'étranger. Dans leurs trajectoires de vie, ils créent une distance envers leurs cultures d'origine, là-bas, et une autre à l'égard de celles de leurs lieux d'arrivée, ici, dont ils sont les derniers à pouvoir encore s'étonner. Favorisée par la diversité des compositions sociales, ethniques et culturelles des villes, la distance à autrui est donc « au cœur des relations sociales en milieu urbain »<sup>178</sup>. Pour le moins, faisons en sorte que chacun garde en réserve la possibilité d'une distanciation.

Dans le même esprit, nous pouvons mettre à profit l'expansion des situations rituelles. Une relation ancienne, et pratiquement consubstantielle, existe entre les lieux de passage, liminaires et transitoires, et les rituels. Selon un étrange paradoxe, cette relation trouve aujourd'hui matière à se redéployer grâce à la multiplication des espaces de transit, des lieux intermédiaires et des moments en suspens dont les villes sont le théâtre. Par un renversement qui pourrait devenir subversif, les rues sont de plus en plus souvent carnavalisées, les carrefours sacralisés, et les allées des centres commerciaux transformées en théâtres « de rue ». Une configuration, rare, met parfois en concordance l'espace, la société et l'individu, et transforme la ville pour le temps d'une situation rituelle. Ce sont des moments où se recrée, de manière toute relative, un contexte de cohésion sociale-symbolique, très éloigné, cependant, de la contrainte et de la permanence des sociétés holistes. À l'image de l'acteur-spectateur longeant le flot carnavalesque qui déferle dans les grandes artères de sa ville, chacun peut entrer dans ces situations et en sortir, alternant la présence et la distance. Le rite permet ainsi une double expérience de la distanciation : celle du collectif rituel qui ré-unit les humains et rejette la non-ville fragmentaire ; puis celle de l'individu qui s'écarte de la situation rituelle, délimitée dans le temps et l'espace. Toute communauté, toute appartenance, deviennent alors réversibles.

L'invention de la ville, saisie dans les stratégies minimales, quotidiennes et multiples des citoyens, produit ce ton clair-obscur, cette alternance des pas en avant et des pas de côté, des engagements situationnels et des désengagements, de la proximité et de la distance. La ville à venir pourrait bien avoir cette lucidité comme style de vie, pour le bien de chacun et de tous. Pour autant que la ville ait un avenir, au-delà des guerres et des ségrégations d'aujourd'hui.



## Notes

### Introduction

1. Nous avons brièvement évoqué, dans ce paragraphe, un ensemble d'analyses que le lecteur trouvera développées respectivement dans M. Roncayolo, « Conceptions, structures matérielles, pratiques. Réflexions autour du "projet urbain" », *Enquête*, n° 4, Marseille, Éditions Parenthèses, 1996, pp. 59-68; M. Augé, *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Seuil, 1997; O. Mongin, *Vers la troisième ville?*, Paris, Hachette, 1995 (préface de Christian de Porzamparc); F. Choay, « Six thèses en guise de contribution à une réflexion sur les échelles d'aménagement et le destin des villes », in A. Berque, *La maîtrise de la ville : urbanité française, urbanité niponne*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1994, pp. 221-227; M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992; A. Picon, *La ville territoire des cyborgs*, Besançon, Éditions de l'Imprimeur, 1998; M. Webber, *L'urbain sans lieu ni bornes* [1964], La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 1996.

2. Rem Koolhaas, « La ville générique », *L'architecture aujourd'hui*, n° 304, 1996, pp. 70-77. En Amérique latine, selon Graciela Schneier, la reproduction de la « ville globale » dans certaines villes se fait par une mondialisation multiforme : celle-ci « englobe l'architecture et l'urbanisme mais aussi les pratiques culturelles (les loisirs, le logement, l'habillement, la nourriture, la musique, les arts plastiques) » (G. Schneier Madanes, « Les formes de la ville à l'heure de la globalisation », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 14, juillet-septembre 1994, Paris, La Documentation Française, p. 79).

3. Communication personnelle de Luc Cambrezy, qui mène une recherche sur les camps de réfugiés au Kenya. Voir aussi Haut Commissariat des Nations Unies pour les Réfugiés, *Les réfugiés dans le monde*, Paris, HCR/La Découverte, 1997, p. 73.

4. Bien que les quantifications de ce phénomène soient par nature difficiles, la part d'urbanisation informelle, illégale et précaire peut être estimée pour les pays du Sud, dans une évaluation basse, entre 50 % et 75 % de la population des villes. En outre, sur une population urbaine mondiale évaluée en 1995 à 2,4 milliards d'habitants, la Conférence des Nations Unies pour les établissements humains (Habitat II, 1996) estimait à 500 millions le nombre de citadins « mal logés » et à 100 millions le nombre de « sans abri ».

5. M. de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Manières de faire*, Paris, Gallimard, 1990 [1980].

6. *Ibid.*, p. 145.

7. Un essai fut tenté par Richard Fox, qui imagina quatre types culturels de ville selon des grandes cohérences fonctionnelles : villes à fonction dominante rituelle, administrative, mercantile ou industrielle. Mais cette représentation ne put se faire qu'au détriment de l'ethnologie des milieux sociaux urbains, qui ne trouva plus sa place dans ce vêtement trop large de la ville appréhendée comme

totalité (voir R. Fox, *Urban Anthropology. Cities in their cultural settings*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1977).

8. L'École de Chicago a produit, dans les années 1920-1940, un ensemble de travaux empiriques et d'outils théoriques qui permettent de la considérer comme le groupe fondateur de la recherche urbaine dans les sciences sociales, et notamment en anthropologie. Robert Ezra Park (1864-1944) est le grand inspirateur de cette école pour ce qui concerne les études urbaines. Voir Y. Grafmeyer et I. Joseph (eds.), *L'École de Chicago*, Paris, Éd. du Champ Urbain, 1979 (dernière réédition : Aubier, 1990) et U. Hannerz, *Explorer la ville : éléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Éd. de Minuit, 1983 (1<sup>ère</sup> édition anglaise : 1980).

9. L. Wirth, « Le phénomène urbain comme mode de vie » (1938), in *L'École de Chicago, op. cit.*, pp. 251-277.

10. O. Lewis : « Further observations on the Folk-Urban continuum and urbanization with special reference to Mexico city », in Ph. M. Hauser et L. E. Schnore, eds., *The study of urbanization*, New York, Wiley, 1965, p. 497, cité par U. Hannerz, *Explorer la ville, op. cit.*, p. 98.

11. Les anthropologues africanistes de l'École de Manchester, et particulièrement Max Gluckmann (1911-1975) et James Clyde Mitchell (1918-1995), ont développé dans la période 1940-1960 la perspective situationnelle en milieu urbain (voir notamment J. C. Mitchell, *The Kalela Dance*, Manchester, Manchester University Press, 1956, et « The Situational Perspective » in *Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 1-33; voir également de U. Hannerz, *Explorer la ville, op. cit.*, le chapitre 4, « Du côté du copperbelt »). En France, à la même époque, se développait dans l'anthropologie africaniste une « sociologie » urbaine plus intéressée par l'étude des processus et du changement social que par les théories structurales et de la continuité. C'est d'ailleurs avec les termes de « situation coloniale » (tout en donnant à la notion de situation une acception plus large que celle de l'École de Manchester) que Georges Balandier, précurseur de cette approche, définit le nouvel objet d'une anthropologie partant de la position des « colonisés » et non des « primitifs ». Voir G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*, Paris, FNSP, 1985 (1<sup>ère</sup> édition : 1955) et *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982 (1<sup>ère</sup> édition : 1955). Voir aussi les analyses et développements actuels de l'approche situationnelle dans A. Rogers et S. Vertovec, eds., *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, Oxford, Berg, 1995.

12. J. C. Mitchell, « Comparison and analysis : formulations of city life », in *Cities, Society, and Social Perception, op. cit.*, p. 289.

13. J. C. Mitchell, « The Situational Perspective », *op. cit.*, p. 13.

14. Voir G. Althabe, « Proche et lointain : une figure savante de l'étranger », in S. Ostrowsky (ed.), *Sociologues en ville*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 79-84; voir aussi l'étude des rapports sociaux dans une ville africaine, Kinshasa, menée selon une méthodologie comparable et permettant une vision de l'ensemble de la ville et des différentes « médiations symboliques » dont elle est le théâtre, dans *Les fleurs du Congo*, Paris, Maspéro, 1972 (réédition : L'Harmattan, 1997), pp. 182-209.

15. Ulf Hannerz, qui publia il y a près de vingt ans l'ouvrage fondamental pour l'anthropologie urbaine *Explorer la ville (op. cit.)*, faisait la même critique récemment dans un entretien pour la revue brésilienne *Mana* : « Je suis un peu perplexe, déclarait-il, devant le fait que l'anthropologie urbaine ait si peu contribué à la pensée anthropologique plus générale. De mon point de vue, par exemple, les villes devraient être les lieux stratégiques pour penser la culture en termes d'organisation de la diversité » (U. Hannerz, « Os limites de nosso auto-retrato.

Antropologia urbana e globalização », *Mana*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, vol. 5, n° 1, 1999, p. 154).

## Chapitre I

16. Voir le beau texte du sociologue allemand Georg Simmel, « Digressions sur l'étranger » (1908), in *L'École de Chicago*, op. cit., p. 53.

17. Je m'intéresse ici principalement aux travaux de Robert Park, Robert Redfield et Louis Wirth.

18. R. E. Park, « La ville comme laboratoire social » (1929), in *L'École de Chicago*, op. cit., p. 164.

19. C'est, dit-on, au sein de l'École de Chicago que fut énoncé (sinon découvert en pratique) le précepte méthodologique célèbre de l'« observation participante » (cf. J. P. Olivier de Sardan, « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie », *Enquête*, 1, 1995, pp. 71-109).

20. R. Park, *La ville comme laboratoire social*, op. cit., p. 165.

21. E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, Presses universitaires de France, 1991.

22. L. Wirth, « Le phénomène urbain comme mode de vie » (1938), in *L'École de Chicago*, op. cit., pp. 251-277.

23. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, p. 274.

24. A propos des liens entre individualisme et communautarisme, aujourd'hui en Afrique, voir A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisations en Afrique (itinéraires abidjanais) », in A. Marie et alii, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

25. R. Koolhaas, « La ville générique », op. cit., p. 72.

26. R. E. Park, « La communauté urbaine. Un modèle spatial et un ordre moral » [1926], in *L'École de Chicago*, op. cit., p. 206.

27. C'est la région qui entoure la Baie de tous les saints sur plus de cent kilomètres. La ville de Salvador se trouve à la limite nord de la baie.

28. Il s'agit de Getúlio Vargas, leader populiste et président de la République, mort suicidé en août 1954.

29. Culte afro-brésilien introduit à l'époque de l'esclavage et qui s'est développé et diversifié au cours de ce siècle, en se mélangeant profondément, dans certaines versions (ou nations rituelles), avec des éléments du catholicisme et du spiritisme d'origine européenne.

30. Modèle développé par Louis Dumont (*Essais sur l'individualisme*, op. cit.) et repris à propos de la construction mythique du héros dans la société brésilienne par Roberto Da Matta, *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*, Paris, Seuil, 1983.

31. R. Da Matta, *Carnavals, bandits et héros*, op. cit., p. 251.

32. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit.

33. Temple du candomblé, religion afro-brésilienne.

## Chapitre II

34. Lomé ne sera fondée comme capitale du Togo que sous la période coloniale allemande, en 1897. La recherche dont ces données sont tirées a été conçue et réalisée en collaboration avec Thierry Lulle, architecte et urbaniste. Voir

M. Agier et T. Lulle, « Héritiers et prolétaires : travail, mobilité sociale et vies de familles à Lomé (Togo) », *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, Orstom, vol XXIII, n° 2, 1987, pp. 215-247.

35. Formées à partir de branches anciennes issues de l'ensemble Yoruba (du sud-Nigéria), l'aire culturelle Aja-Éwé occupe le sud du Bénin et du Togo, et le sud-est du Ghana. Les différents groupes qui la composent (dont les Éwé) ont un système de filiation à dominante patrilinéaire et de résidence patri- et viri-locale. Les différents lignages Éwé de Lomé se réfèrent aux ancêtres communs Elou et Loubassé (c'est le cas de l'ensemble des lignages Bè, dont celui de Kodjo, et de la communauté Adjalé du quartier Amoutivé).

36. Le système religieux des Aja-Éwé est formé d'un panthéon de divinités païennes (les *vodun*, similaires aux *orixás* du panthéon voisin yoruba). Dans ce système, Legba est une divinité intermédiaire, des carrefours, des seuils et des échanges. À Lomé, sa représentation matérielle (son « fétiche ») est placée à l'entrée des maisons familiales, ce qui lui donne une fonction de protection du lieu et des résidents.

37. Sur la formation des systèmes résidentiels dans les villes africaines, voir E. Le Bris, A. Marie, A. Osmond et A. Sinou, « Résidences, stratégies, parenté dans les villes africaines », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, n° 25, 1984, pp. 13-30. À propos du développement démographique et spatial de Lomé, voir Y. Marguerat, « Le capitalisme pervers, ou cent ans de production de l'espace urbain à Lomé », *Cahiers ORSTOM, Série Sciences Humaines*, vol. XXI, n° 4, 1985, pp. 451-460.

38. *Nagô* est l'appellation donnée à Bahia pour les cultes issus de l'aire yoruba (sud-Nigéria) et dont les divinités sont des *orixás*; ceux venant de l'aire Aja-Éwé sont appelés *Gege* et leurs divinités sont des *vodun*.

39. Ces aspects sont développés dans M. Agier, « Le destin de Lia. Histoire individuelle et identité collective dans le candomblé de Bahia », *Cahiers des Sciences Humaines*, Paris, Orstom, vol. 30, n° 3, 1994, pp. 513-530.

40. Exu est l'équivalent yoruba du Legba des Aja-Éwé dont j'ai parlé plus haut.

41. Les *ogãs* sont des hommes titulaires d'une charge rituelle ou sociale dans le candomblé.

42. Le *salário mínimo* fonctionne plus comme une unité de référence que comme un seuil réel de revenus. Il équivaut à plus ou moins 400 FF mensuels. On considère en général qu'il faut au moins 2,5 salaires minimum par mois à une famille de quatre personnes (deux adultes, deux enfants) pour simplement se nourrir, et cinq salaires minimum pour couvrir au plus juste ses dépenses de base (alimentation, habitation, habillement, transport, éducation, santé).

43. Les relations de parenté dont il est question ici sont en général immédiates, c'est-à-dire qu'elles concernent la famille d'origine des chefs de ménage (relation de père ou mère à fils ou fille, et relation entre frères et sœurs).

44. K. Q. Mattoso, *Família e Sociedade na Bahia do Século XIX*, São Paulo, Corrupio, 1988.

45. Par exemple, parmi les 78 parrains et marraines des enfants de l'avenida mentionnés plus haut, 15 % habitent dans l'avenida elle-même, 13 % dans le sous-quartier environnant, 28 % dans le reste du quartier Liberdade, et les 44 % restant résident hors de Liberdade.

46. Précisément, quatorze maisons du sous-quartier ont des parents dans sept maisons (sur dix-huit) de la seule avenida décrite ici, et 13 % des parrains et marraines des enfants de l'avenida habitent dans le sous-quartier.

47. D'une manière générale, dans cette avenida, le choix des parrains et marraines révèle une forte influence du côté maternel. Plus important dans le choix

des parrains parents (25,6 % dans les matrilineaires, 5,1 % dans les patrilineaires), il l'est encore dans le choix des parrains non-parents (41 % de relations du côté de la mère, 17,9 % du côté du père).

48. F. Choay, « Six thèses en guise de contribution à une réflexion sur les échelles d'aménagement et le destin des villes », in *La maîtrise de la ville*, op. cit., p. 221.

49. C. Gallian, « Pratiques de l'espace urbain. Évolution de la relation privé/public dans l'habiter au Japon » in *La maîtrise de la ville*, op. cit., p. 500.

50. C. Gallian, *ibid.*, p. 502.

51. *Invasão* (pluriel : *invasões*) au Brésil (en particulier à Bahia), *invasión* (pluriel : *invasiones*) dans certaines régions d'Amérique hispanophone (comme à Cali), sont les termes par lesquels on désigne les quartiers d'occupation illégale, en général sans équipement ni accès aux services urbains. L'habitat est en auto-construction et les habitants réalisent des branchements clandestins sur les circuits d'eau et d'électricité, jusqu'à obtenir leur installation officielle par les services municipaux. À Rio de Janeiro, le terme habituel est *favela*, à Caracas *rancho*, à Lima *barriada*, etc.

52. M. Augé, *Non-lieux*, op. cit.

53. *Ibid.*

54. F. Choay, « Six thèses en guise de contribution à une réflexion sur les échelles d'aménagement et le destin des villes », op. cit., p. 223.

### Chapitre III

55. Une des manières de « déconstruire » ces identités, historiquement imposées par les dominants de différentes époques (classes supérieures, colonisateurs, Européens, États-unisiens) consiste à enlever toute idée de substance aux termes classificatoires. Dans la langue française, cela demande que nous romptions provisoirement avec la règle du substantif qui conduit à mettre une majuscule aux identités raciales. J'emploie donc ici les minuscules pour désigner « les noirs » et « les blancs » comme pour « les métis », cherchant par là à montrer l'incongruité de ces classements socio-biologiques. Je garde la capitale initiale pour ces termes lorsqu'ils apparaissent dans des citations d'autres auteurs.

56. O. Lewis, *Les enfants de Sanchez, Auto-biographie d'une famille mexicaine*, Paris, Gallimard, 1963, p. 28.

57. C'est ce que montre l'introduction parallèle au cours des vingt dernières années de nouvelles notions redéfinissant la pauvreté selon une approche identitaire, celles d'exclusion en France, d'*underclass* aux USA et de *marginalidad* en Amérique latine (voir D. Fassin, « Exclusion, underclass, marginalidad. Figures contemporaines de la pauvreté urbaine en France, aux États-Unis et en Amérique latine », *Revue française de sociologie*, XXXVII-1, 1996, pp. 37-75).

58. O. Lewis, *Les enfants de Sanchez*, op. cit.

59. O. Lewis, *La Vida. Une famille portoricaine dans une culture de pauvreté*, San Juan et New York, Paris, Gallimard, 1969.

60. O. Lewis, *Les enfants de Sanchez*, op. cit., p. 16.

61. O. Lewis, *La Vida*, op. cit., p. 791.

62. O. Lewis, *Les enfants de Sanchez*, op. cit., p. 23.

63. R. Ogien, *Théories ordinaires de la pauvreté*, Paris, P.U.F., 1983, p. 58.

64. Voir les critiques de Ch. Valentine, *La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuesta*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, et R. Ogien, op. cit., p. 63-66.

65. M. Messu, « Pauvreté et exclusion en France » in F.-X. Merrien, ed., *Face*

à la pauvreté. *L'Occident et les pauvres hier et aujourd'hui*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1994, p. 163. Le « peuple des pauvres », hier et aujourd'hui en France, est assez proche pour ce qui concerne les deux critères de l'inconsistance anthropologique et de l'importance idéologique, de l'*underclass* américaine, « groupe fictif (...) construit comme tel par des journalistes et autres experts en gestion des populations dépendantes » (L. Wacquant, « L'« underclass » urbaine dans l'imaginaire social et scientifique nord-américain », in S. Paugam (ed.), *L'exclusion : l'état des savoirs*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 248-262. Ma référence est celle de la version brésilienne de ce texte, in *Estudos Afro-Asiáticos*, n° 31, octobre 1997, p. 46).

66. Les pauvretés, *Tiers Monde*, XXXVI, n° 142, 1995.

67. B. Lautier, « "Les malheureux sont les puissants de la terre". Représentations et régulations étatiques de la pauvreté en Amérique latine », *Tiers Monde*, XXXVI, n° 142, 1995, p. 405.

68. *Ibid.*, p. 404.

69. M.-F. Prévôt-Shapira, « Territoires urbains et politiques sociales en Amérique latine. Réflexions à partir des cas argentin et mexicain », in *Villes du Sud* (textes réunis par E. Le Bris), Paris, Éditions de l'Orstom, 1996, p. 129.

70. On trouvera un commentaire d'ensemble des débats sur cette question in J. et L. Mac Donald, « The black family in the Americas : a review of the literature », *Race Relations Abstracts*, vol. 3, n° 1, London, Sage, 1978, et dans l'ouvrage de Sidney Mintz et Richard Price, *The Birth of the African-American Culture. An Anthropological Perspective*, Beacon Press, Boston, 1992 (chapitre « Kinship and Sex role »).

71. Dans le sens du « racisme sans race » dont parle Michel Wieviorka à propos du rejet de citoyens anglais par d'autres citoyens anglais dans un quartier populaire de Londres, en préface à la monographie de ce quartier publié par Norbert Elias et John L. Scotson (*Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997).

72. Vaste groupe ethnique (environ 20 millions de membres appartenant à plusieurs sous-groupes), les Haoussa sont originaires du Nord-Nigéria et du Niger et connus en Afrique de l'Ouest pour leur rôle important, passé et présent, dans les réseaux commerciaux internationaux de kola, bétail, et plus récemment de divers produits manufacturés. On parle souvent de diaspora haoussa.

73. Mgr. Cessou, « Les communautés islamiques », *Écho des Missions africaines*, Lyon, 1928, p. 55.

74. Précisément 56 maisons comprenant 530 habitants étaient installées sur le pourtour extérieur du quartier en 1982, soit cinq ans après le « déguerpissement ».

75. Perversion de Togolais en Zongolais, dont le succès parmi les gens du zongo tient au fait qu'il accentue, vis-à-vis de l'identité moderne dominante (celle de la nation togolaise), la position symbolique d'étranger alors même que la majorité des habitants du zongo est, en fait, de nationalité togolaise.

76. Cet épisode est décrit et analysé en détail par A. Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 98-113.

77. G. Simmel, « Digressions sur l'étranger », *op. cit.*, p. 53.

78. Voir M. Agier, *Commerce et sociabilité. Les négociants soudanais du quartier zongo de Lomé*, Paris, Éditions de l'Orstom (Mémoire n° 99), 1983.

79. Ces brefs commentaires s'inspirent d'analyses plus approfondies développées par divers auteurs, notamment Hervé Vieillard-Baron (*Les banlieues*, Paris, Flammarion, 1996), Loïc Wacquant (« Banlieues françaises et ghetto noir américain. Éléments de comparaison sociologique », in M. Wieviorka, ed., *Racisme et modernité*,

Paris, La Découverte, 1993, pp. 263-277), Angelina Peralva (« Le racisme et la ville », in *Racisme et modernité*, op. cit., pp. 237-243), et Gérard Althabe (« Xénophobie et production de l'étranger », *L'Homme et la Société*, n° 77-78, 1985).

80. C. Bachman, L. Basier, *Mise en images d'une banlieue ordinaire*, Paris, Syros, 1989.

81. J.-P. Colley, « Choisir d'autres images », in G. Althabe et J.-L. Comolli, *Regards sur la ville*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1994, p. 105.

82. Les aînés n'abandonnent pas totalement l'espace résidentiel d'origine, ils y deviennent les « grands frères », rôles sociaux dont judicieusement certaines institutions ont fait des médiateurs pour les situations difficiles. En même temps, ils se rapprochent (par les études, le travail ou les déambulations urbaines hors de la cité) des modèles de la culture dominante qu'ils transmettent dans la cité aux plus jeunes.

83. D. Lepoutre, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 329.

84. *Ibid.*, p. 337.

85. Ce point de vue est notamment développé dans l'ouvrage édité par David M. Smith, *The Apartheid City and Beyond. Urbanisation and Social Change in South Africa*, London, Routledge, 1992.

86. Voir Hermann Giliomee, « Racisme et apartheid », in M. Wiewiorka (ed.), *Racisme et modernité*, op. cit., pp. 195-224.

87. *Ibid.*, p. 207-208.

88. *Ibid.*, p. 209.

89. « Moving cocoons of apartheid », selon les termes de Gordon Pirie à qui la description qui suit est empruntée (« Travelling under apartheid », in *The Apartheid City and Beyond*, op. cit., p. 177).

90. G. H. Pirie, *Travelling under the Apartheid*, op. cit., p. 176.

91. Voir M. Agier, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Marseille, Éditions Parenthèses, sous presse.

92. De 200 000 habitants en 1900, la ville est passée à 650 000 en 1960, un million en 1970 et deux millions en 1990.

93. A. Tarde, 08/02/89, p. 6.

94. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Gallimard, 1952 (1<sup>ère</sup> édition : 1928), p. 127.

95. *Ibid.*, p. 140.

96. Cité par René Gouellain dans *Douala, ville et histoire*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1975.

97. L.-F. Céline, *Voyage au bout de la nuit*, op. cit., p. 139.

98. *Ibid.*, p. 134.

99. G. Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires*, op. cit., p. IX.

100. H. Giliomee, « Racisme et apartheid », op. cit., p. 201.

101. Propos cités par Stéphane Davet, « La tchatte des rappeurs marseillais », *Le Monde*, 9/8/98.

102. Voir Angelina Peralva, « Le racisme et la ville », op. cit., p. 238.

103. C'est particulièrement le cas à Cali, où la police n'intervient dans les vastes zones pauvres (districto de Agua Blanca à l'est, ou colline de Siloé à l'ouest) que lorsque les crimes (vols, rançonnages, meurtres pour vol, pour l'honneur ou par vengeance) ont atteint un tel niveau quantitatif et de publicité hors du quartier qu'ils peuvent mettre en cause l'ordre public, alors que les quartiers de classes moyennes et supérieures sont sous la double surveillance de la police publique et des sociétés de surveillance privées.

104. Le nombre de *desplazados* est estimé à Cali à au moins 50 000 et à Bogotá 300 000.

105. F. Maspero, *Les passagers du Roissy-Express* (photographies d'Anaik Frantz), Paris, Seuil, 1990, p. 25.

#### Chapitre IV

106. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, pp. 136-141.

107. *Ibid.*, p. 138.

108. A. Southall, « Introduction », in *id.* (ed.), *Social Change in Modern Africa*, Londres, Oxford University Press, 1961, p. 25.

109. Voir plus loin, pp. 115-119, une analyse détaillée de ce cas.

110. F. Maspero, *op. cit.*, p. 30.

111. J. C. Mitchell, *The Kalela Dance*, *op. cit.*, 1956.

112. Voir plus loin le chapitre sur la ville culturelle. Voir également M. Agier et A. Ricard, « Introduction », in *Les arts de la rue dans les sociétés du Sud*, Autrepant, 1, La Tour d'Aigues, Ed. de l'aube, 1997, pp. 5-14.

#### Chapitre V

113. Locution doublement intraduisible : *baba* est la « suée », c'est-à-dire la partie de football où littéralement « on en bave » (on oppose généralement le *baba* – ou, à Rio, la *pelada* – au vrai futebol de compétition, le premier étant tenu pour un jeu d'amateur, mais aussi pour le lieu des prouesses et des vrais apprentissages). *Negão* est un superlatif de *negro*, « noir », et un surnom fréquent pour quelqu'un qui est de peau très noire, ou qui est un noir costaud, ou encore qui « assume sa négritude ».

114. Je vis par la suite que le nombre de joueurs dans chaque équipe dépendait du nombre de présents au rendez-vous hebdomadaire et de la forme physique variable des uns et des autres.

115. La *ginga* est le jeu de hanches et de jambes que l'on acquiert dans la capoeira, danse et art martial pratiqué par les noirs depuis les temps de l'esclavage.

116. J. S. Leite Lopes, « A vitória do futebol que incorporou a pelada », *Revista USP*, n° 22, São Paulo, U.S.P., 1994, pp. 64-83. Voir aussi, à propos du joueur Garrincha, « La disparition de la joie du peuple », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 79, septembre 1989.

117. Le verbe *curtir* (p.p. *curtido/a*) désigne indifféremment la peine et le plaisir profondément ressentis. Ainsi, le cuir est *curtido* (tanné), on *curte* (souffre) une douleur autant qu'on *curte* (apprécie) une bonne chanson.

118. C'était la cinquième fois en huit ans qu'un tournoi était organisé dans le quartier, et plusieurs équipes s'y retrouvaient d'une année sur l'autre malgré quelques interruptions dues à des difficultés d'organisation.

119. H. Gans, *The Urban Villagers. Group and Class in the Life of Italian-Americans*, New York, Free Press, 1982 (1<sup>ère</sup> édition : 1962).

120. Voir J. A. Barnes, « Networks and political process », in C. Mitchell (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Manchester University Press, 1969, pp. 51-76, C. Mitchell, « The concept and use of social networks », in *Social Networks in Urban Situations*, *op. cit.*, pp. 1-50, A. Southall (ed.), *Social change in modern Africa*, *op. cit.*

121. Dans le cas des équipes du tournoi de futebol, lorsque le noyau initial était formé par des habitants du sous-quartier où se déroulait le tournoi, près de la moitié de l'ensemble des membres des équipes résidait hors de ce lieu, générale-

ment dans le reste du quartier Liberdade, voire dans des quartiers plus éloignés, mais de condition socio-économique similaire.

122. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, p. 252.

123. Je ne parle pas des « réseaux techniques » (réseaux de transport, réseau d'alimentation électrique) dont l'appréhension est matériellement réalisable mais dont l'étude s'appuie sur une problématique de gestion urbain et territoriale, différente de celle développée ici. Pour sa part, le réseau virtuel de la « toile » internet est au carrefour des réseaux techniques, sociaux et de l'appréhension fictionnelle du monde; il mérite pour cela même des enquêtes appropriées.

124. Les différents sens et usages de la rhétorique communautaire en milieu urbain sont bien mis en évidence dans un ouvrage récent de Dominique Vidal sur la ville de Recife (*La politique au quartier. Rapports sociaux et citoyenneté à Recife*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998).

125. Et que nous avons mentionnés plus haut, p. 93.

126. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, p. 140.

127. I. Joseph, « Le droit à la ville, la ville à l'œuvre. Deux paradigmes de la recherche », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 64, 1994, p. 9.

128. L. Wirth, « L'urbanisme comme mode de vie », *op. cit.*, p. 272.

129. Cf. U. Hannerz, *Explorer la ville*, *op. cit.*, p. 222, à propos des thèses de Barnes. Ce sont aussi bien, d'ailleurs, celles que l'on trouve dans les premiers travaux de C. Mitchell et de l'École de Manchester.

130. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 273.

131. *Ibid.*, p. 282.

132. Parmi les diverses traductions possibles de ce terme haoussa (« sentiment clanique », « entente », etc.), M. G. Smith a proposé celle de *quasi-kinship*, que nos observations menées au zongo de Lomé ont confirmée (voir « Exchange and Marketing among the Hausa », in P. Bohannan et G. Dalton (eds.), *Markets in Africa*, Evanston, Northwestern University Press, 1962, p. 305).

133. Entre 1 000 et 2 500 francs français.

134. Des descriptions et analyses du mariage et de la relation patron/client chez les commerçants du zongo de Lomé ont été développées dans M. Agier, *Commerce et sociabilité*, *op. cit.*, pp. 225-252. Voir aussi, sur l'économie et la sociabilité des commerçants haoussa au Niger, E. Grégoire, *Les Alhazai de Maradi*, Paris, Éd. de l'Orstom, 1986.

135. Soit 70 000 à 100 000 francs français au taux actuel.

136. Dans certains cas, relativement rares, les informateurs utilisent le terme *bara* (serviteur) pour parler du dépendant. Comme le même terme peut aussi renvoyer aux notions de « mendiant », et autrefois d'« esclave affranchi », il est peu utilisé, les personnes lui préférant celui de *yaro* (« enfant »). Dans l'extrait d'entretien présenté ici, *bara* est équivalent de *yaro*.

137. M. Webber, *L'urbain sans lieu ni bornes*, *op. cit.*

138. *Ibid.*, p. 110.

139. Notons que le terme *gang* ne désignait à l'origine rien d'autre qu'une « équipe », sans aucune connotation morale.

140. Sachant que l'existence, à l'échelle d'une ville par exemple, d'un réseau social total reste hypothétique et indémontrable.

141. M. Tidjani Alou, « Les trajectoires d'une reconversion du militantisme associatif au courtage en développement : le cas de Timidria au Niger », *Bulletin de l'APAD*, n° 12, 1996, p. 42.

142. Nom formé par les termes yoruba « Ilê » (maison) et « Aiyê » (monde des humains).

143. Dans ces églises, le démon dont il faut s'exorciser a, souligne André Corten, « un caractère social incontestable » : pendant les cultes « le démon est un dispositif symbolique pour désigner des maux sociaux opprimant les pauvres : le chômage, la faim, la prostitution, les enfants des rues, la drogue, etc. » (A. Corten, *Le pentecôtisme au Brésil. Émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, p. 92).

144. Habitant de *favela*, quartier illégal.

145. M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994, p. 134.

## Chapitre VI

146. Selon les mots de R. Ogien critiquant la thèse d'une culture spécifique des pauvres (*Théories ordinaires de la pauvreté*, op. cit., p. 62).

147. J. Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xx<sup>e</sup> siècle*, Paris, ENSBA, 1996, p. 100.

148. Par exemple, dans les débats sur la culture de pauvreté, les thèses défendues par Charles Valentine relevèrent de cette approche (*La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuesta*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970).

149. Dans les Amériques noires, cette approche fut d'abord défendue dans les années quarante par Melville Herskovits (*L'héritage du Noir. Mythe et réalité*, Paris, Présence Africaine, 1966, première édition USA : 1941), avant de revenir plus récemment à la mode dans les milieux intellectuels noirs, et en général dans les mouvements ethniques.

150. Un commentaire sur les agences néo-ethniques à Bahia et sur leurs interprétations de la culture est développé dans M. Agier, « Ni trop près, ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel. », *Gradhiva*, n° 21, 1997, Paris, Éd. Jean-Michel Place, pp. 69-76.

151. Si le terme *performance* est aujourd'hui anglais et signifie, entre autres, une « exhibition formelle ou une présentation devant un public », il provient de l'ancien français *parformance*, de *parformer* (accomplir, exécuter). (*Webster's New World Dictionary*, 2nd college edition, New York, Prentice Hall Press, 1986).

152. Voir D. Coplan, *In the Time of Cannibals, The Word Music of South Africa Basotho Migrants*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, M. Agier et A. Ricard, « Introduction », *Les arts de la rue dans les sociétés du sud*, op. cit., pp. 5-14.

153. A. Cohen, *Masquerade Politics. Explorations in the Structure of Urban Cultural Movements*, Oxford, Berg, 1993, p. 148.

154. *Ibid.*, p. 150.

155. En 1997, un tiers environ des allégories collectives et individuelles montraient un fait violent. En 1998, suite au refus de ce thème par la *junta* municipale du carnaval, un seul déguisement en montra une représentation, celle d'un jeune *aletoso* (délinquant) ensanglanté et titubant (voir M. Agier, « La violence dans le carnaval. Réalités et fictions », *Problèmes d'Amérique latine*, n° 34, juillet-septembre 1999, Paris, La Documentation Française).

156. Un carnavalier, tenancier d'une gargotte où l'on danse le reggae (*reggaeteca*), et prévoyant de se lancer comme candidat lors de l'élection municipale de 2000, a déjà présenté, entre autres, les défilés suivants : « La comparse du reggae » (un appareil de son à piles, entouré d'une dizaine d'enfants) ; « L'enrichi qui vient du Nord » (un personnage, torse nu plein de colliers d'or, représente ironiquement la réussite des *Norteños* – les migrants clandestins allant aux États-Unis travailler dans le trafic de drogue : ceux qui en reviennent vivants ont des com-

portements de nouveaux riches qui prêtent souvent à rire); « Les tortues Ninja » (quatre enfants sautant sur un tremplon); « Les esclaves de la drogue » (« un message pour les jeunes accrochés à la marijuana », commente l'auteur); « Le cadeau qui peut être le Sida » (allusion au « sexe facile »); « Les victimes de la pêche à la dynamite »; « L'invasion des mille pattes à Tumaco ».

157. Ces textes, et d'autres, sont présentés plus longuement et analysés dans M. Agier, *Anthropologie du carnaval*, *op. cit.*

158. G. Hamonic, « Les fantômes dans la ville : l'exemple de Singapour », *Journal des anthropologues*, n° 61-62, AFA, 1995, pp. 125-138.

159. *Ibid.*, p. 127.

160. Les enquêtes dans la région d'origine se sont concentrées dans la forêt et les fleuves autour de l'anse de Tumaco, dans l'extrême sud du littoral Pacifique.

161. P. Wade, « Trabajando con la cultura : grupos de rap e identidad negra en Cali », in *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia* (J. Camacho y E. Restrepo, eds.), Bogotá, Natura/ICAN/ECOFONDO, 1999, pp. 263-286.

162. B. Lepetit, « La ville : cadre, objet, sujet. Vingt ans de recherches françaises en histoire urbaine », *Enquête*, n° 4, 1996, Marseille, Éd. Parenthèses, p. 26 et p. 22.

163. *Ibid.*, p. 32.

164. A propos d'Arlequin et du métissage comme apprentissage culturel, voir M. Serres, *Le Tiers-instruit*, Paris, François Bourin, 1991.

165. La Compagnie Artifice eut l'initiative de ce projet, qui est relaté dans le magazine *Cité* (n° 1, février 1997), dans un article de Maïté Mahieu, « Écoute la ville, elle écrit », pp. 75-77.

166. G. Dubois-Taine et Y. Chalas (eds.), *La ville émergente*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'aube, 1997.

167. Ce sont les termes utilisés par les urbanistes C. Lepehun et P. Carudel commentant cette expérience (« Un centre vert pour Saint Herblain », in *La ville émergente*, *op. cit.*, p. 130).

168. M. Roncayolo, « Conceptions, structures matérielles, pratiques. Réflexions autour du projet urbain », *op. cit.*

## Conclusion

169. G. Agamben, *Homo sacer : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997, p. 201.

170. Selon les termes de Walter Benjamin et Giorgio Agamben (G. Agamben, *op. cit.*, p. 75).

171. *Ibid.*, p. 110.

172. M. Augé, *Non-lieux*, *op. cit.*

173. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 184.

174. Voir « Conflit interne et déplacement », in H.C.R., *Les réfugiés dans le monde*, *op. cit.*, pp. 99-140. Voir aussi *Communautés déracinées dans les pays du Sud* (V. Lassailly-Jacob ed.), *Autrepart*, n° 5, La Tour d'Aigues, Éd. de l'aube, 1998.

175. G. Agamben, *Homo sacer*, *op. cit.*, p. 195.

176. Voir P. Percq, *Les caméras des favelas*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1998.

177. A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel », *op. cit.*

178. Y Grafmeyer, *Sociologie urbaine*, Paris, Nathan, 1994, p. 40.



## Table des matières

<b>Introduction</b> .....	5
<i>Citadins sans ville</i> .....	5
<i>Inventions de la ville</i> .....	8
<i>Les outils de la réflexion – vers une ethnologie citadine</i> .....	11
<b>Chapitre I</b>	
<b>Être citadin : parcours, recours, détours</b> .....	17
<i>La solitude des villes ?</i> .....	17
<i>Rencontres</i> .....	20
<i>Styles ambigus</i> .....	31
<b>Chapitre II</b>	
<b>Lieux proches : la ville familière</b> .....	33
<i>Le dernier lignage</i> .....	35
<i>La demeure des dieux, de l'arrière-grand-mère et des cousins</i> .....	39
<i>Rendre la ville familière</i> .....	46
<i>Lieux, non-lieux et liens</i> .....	50
<b>Chapitre III</b>	
<b>Communautés inventées : les uns sans les autres</b> .....	57
<i>La machine à fabriquer des identités</i> .....	57
<i>Les frontières urbaines et leur franchissement</i> .....	63
<i>Qu'est-ce qu'un quartier ethnique en Afrique ?</i> .....	65
<i>Qu'est-ce qu'une cité de banlieue en France ?</i> .....	69
<i>Les trains de l'apartheid</i> .....	74
<i>Ségrégations urbaines et contestation carnavalesque</i> à Bahia .....	76
<i>Exotic Douala – La rancoeur des espaces confisqués</i> .....	80
<i>Les citadins résistent</i> .....	84
<b>Chapitre IV</b>	
<b>Moments partagés : la ville relationnelle</b> .....	91
<i>Les situations élémentaires de la vie quotidienne</i> .....	94

**Chapitre V**

<b>Réseaux et engagement : les uns avec les autres .....</b>	<b>101</b>
<i>Sociabilités circulantes, valeurs partagées .....</i>	<i>101</i>
<i>Bahia : le futebol, la rue et la maison.....</i>	<i>101</i>
<i>La morale des relations électives.....</i>	<i>113</i>
<i>Réseaux de migrants et projets d'enfants :</i>	
<i>une ville sans les murs .....</i>	<i>119</i>
<i>Sens, identité, engagement : le domaine des sociabilités élargies...</i>	<i>122</i>

**Chapitre VI**

<b>Créations publiques : la ville culturelle.....</b>	<b>131</b>
<i>Sur la culture.....</i>	<i>131</i>
<i>L'imagination citadine .....</i>	<i>135</i>
<i>Masques et parades : trois carnavaux.....</i>	<i>135</i>
<i>Visions, légendes et rap de quartier.....</i>	<i>141</i>
<i>Culture citadine, culture des villes.....</i>	<i>148</i>
<i>Quels espaces publics ? .....</i>	<i>150</i>
<b>Conclusion .....</b>	<b>155</b>
<i>La ville nue.....</i>	<i>155</i>
<i>Ban-lieu .....</i>	<i>157</i>
<i>Agenda d'enquête .....</i>	<i>159</i>
<b>Notes .....</b>	<b>163</b>

# L'invention de la ville

Banlieues, townships, invasions et favelas

Michel Agier

Alors que se développent les ségrégations, les exclusions et les violences, il est urgent d'aller à la rencontre de la partie la plus étendue et la plus cachée des villes: celle des banlieues, des favelas, des townships. Ces villes « incertaines », à mi-chemin entre l'asepsie des ghettos de richesse et le dénuement des immenses camps de réfugiés - déjà stabilisés, annonçant les villes pauvres de demain - hésitent entre exclusion et inclusion, sociales, spatiales et économiques. Dans ces zones intermédiaires, de Soweto à la banlieue parisienne, de Notting Hill à Salvador de Bahia, se multiplient les précarités, les peurs et les morts, mais c'est là qu'également émergent, loin des cadres institutionnels, de nouveaux types de relations, de parcours, d'occupation de l'espace, de valeurs morales, que se crée un *minimum social vital* et que naissent d'inattendues créations culturelles.

« Fin des villes », « territoires post-urbains » : comment parler de la ville dans un monde aujourd'hui majoritairement urbain mais plus contrasté et divisé que jamais ? Michel Agier, Directeur de recherche à l'*Institut de Recherche pour le Développement*, que ses missions ont amené à séjourner longuement en Afrique et en Amérique latine, adopte quant à lui le profil discret de l'ethnologue disponible, abandonnant la position lointaine

du démiurge. Il séjourne, observe, écoute et finit par saisir, dans l'apparente solitude des villes sans âme, comment les citadins, individuellement et collectivement, se font une place dans la modernité et finalement réinventent *leur* ville au jour le jour.

ISBN : 90 57090 14 7



9 789057 090141

e  
o  
a  
c

éditions  
des archives  
contemporaines